METODE MOĆI

Ivan Urbančić

TEMELJI METODE MOĆI

Problem filozofske hermeneutike kod Diltaja

velika edicija ideja

velika edicija ideja

Miladin Životić EGZISTENCIJA, REALNOST I SLOBODA
Immanuel Kant UM I SLOBODA
Söeren Kierkegaard BOLEST NA SMRT
Predrag Radenović IDEOLOGJA I UDRUŽENI RAD
Davor Rodin MARXOVA MISAO ZAJEDNICE
Esad Ćimić UVOD U MARKSIZAM
Sreten Petrović ESTETIKA I SOCIOLOGIJA
Smilja Tartalja SKRIVENI KRUG
Martin Heidegger KANT I PROBLEM METAFIZIKE
Djuro Šušnjić RIBARI LJUDSKIH DUŠA
Ivan Urbančić TEMELJI METODE MOĆI
FUNKCIONALNA ANALIZA U SOCIOLOGIJI
(antologija tekstova, izbor i pogovor Vladimir Gligorov)
Djerdj Lukač HAJDELBERŠKI UVOD U ESTETIKU
Platon TIMAJ
Henri Bergson OGLED O NEPOSREDNIM ČINJENICAMA SVESTI
Igor Primorac POLITIČKA FILOZOFIJA THOMASA HOBBESA
Ernest Cassirer OGLED O ČOVEKU
John Lucke DVE RASPRAVE O VLADI
Žarko Korać OSNOVI GEŠTALT PSIHOLOGIJE

mala edicija ideja

Dušan Kecmanović IZMEĐU NORMALNOG I PATOLOŠKOG
Wilhelm Reich MASOVNA PSIHOLOGIJA FAŠIZMA
Predrag Matvejević RAZGOVOR SA MIROSLAVOM KRLEŽOM
Borisav Džuverović GENERACIJA BUDUĆNOSTI
Predrag Dragić Kijuk PESMA O JARCU
Danilo Kiš PO-ETIKA, KNJIGA DRUGA
Ratko Božović ISKUŠENJA SLOBODNOG VREMENA
Sveta Lukić UMETNOST NA MOSTU
R. C. Pandeya INDIJSKA FILOZOFIJA JEZIKA
Milosav Milosavljević IZMEĐU NESLOBODE
Vladislava Ribnikar Perišić RUSKI FORMALIZAM
I KNJIŽEVNA ISTORIJA
Blaženka Despot PLÄDOYER ZA DOKOLICU
Slavoj Žižek ZNAK/OZNAČITELJ/PISMO
Ivan Prpić DRŽAVA I DRUŠTVO
Petar Živadinović PROMETEJEV GREH
Živko Surčulija DRUŠTVENA ANATOMIJA NACIONALIZMA
Vladimir Rozić UMETNOST NA PUTEVIMA ISKUŠENJA
Nenad Mišćević GOVOR DRUGOGA
Aleksandar Miletić OMLADINA I AVANGARDA
Ferid Muhić REVOLUCIJA I DOMINACIJA
Džemal Sokolović ESEJI O KULTURI
Ernst Bloch MARKSIZAM, FILOZOFIJA, UNIVERZITET
Leon Kojen O SLOBODNOM STIHU

Ivan Urbančić

TEMELJI METODE MOĆI

Problem filozofske hermeneutike kod Diltaja

Sa slovenačkog
prevela
Marija Mitrović

IVAN URBANČIĆ
TEMELJI METODE MOĆI
Problem filosofske hermeneutike kod Diltaja

Izdaje NIP »MLADOST«, Maršala Tita 2/II, Beograd.
Žiro račun 6080-1-601-3091 — za »IDEJE«

Za izdavača *Borisav Džuverović*

Glavni i odgovorni urednik *Milutin Stanisavac*

Recenzenti

Dušan Pirjevec
Nadežda Čačinović-Puhovski

Umetnički urednik *Nenad Čonkić*
Tehnički urednik *Miša Živanović*
Korektor *Dušica Majstorović*

Štampa »Srboštampa«, Dobračina 6—8, 11000 Beograd

Sva prava zadržava izdavač

Beograd, 1976/IV

Tiraž 3000

Cena 120 dinara

Sadržaj

PREDGOVOR I—XXII

glava prva

ISTORIJSKO-FILOSOFSKI OKVIR I NAŠ PRISTUP PROBLEMATICI 5

§ 1. Istorijsko-filosofski okvir 5
§ 2. Naš pristup problematici 9

glava druga

USPOSTAVLJANJE DUHOVNIH NAUKA 13

§ 3. Istorijska ishodišta uspostavljanja i utemeljenja duhovnih nauka 13
§ 4. Objekat, duhovne i prirodne činjenice 15
§ 5. Psihologija, hermeneutika, nauka o strukturi i sistemima, te problem istine 16
§ 6. Razlike između prirodnih i duhovnih nauka 20
§ 7. Saznajno-teorijsko, odnosno filosofsko utemeljenje duhovnih nauka 21

glava treća

JEDINSTVO PSIHOLOGIJE I HERMENEUTIKE KAO METAFIZIČKI TEMELJ DUHOVNIH NAUKA 25

§ 8. Predhodna napomena o metafizici 25
A. PSIHOLOGIJA KAO ONTOLOGIJA SUBJEKTA 30
§ 9. Postavljanje deskriptivne psihologije 30

§ 10. Deskriptivno-psihološka metoda 32
A.1. PSIHOLOŠKO ODREĐENJE REALITETA ILI BITKA 35
§ 11. Teza o fenomenalnosti i fenomenalizam 35
§ 12. Realitet i volja 36
§ 13. Realitet i vreme 41
§ 14. Regije realiteta 46
A.2. EKSPLIKACIJA OPŠTEG USTROJSTVA SUBJEKTA 50
§ 15. Tipični čovek ili subjektivitet subjekta 50
§ 16. Realitet opšteg subjekta ili tipa u individuaciji 62
B. UČENJE O DELATNIM MEĐUZAVISNOSTIMA 66
B.1. STRUKTURE I SISTEMI KAO DELATNE MEĐUZAVISNOSTI 66
§ 17. Neophodnost (uvođenja) učenja o strukturama i sistemima 66
§ 18. Struktura duhovnog sveta označava pojam delatne međuzavisnosti 68
§ 19. Raščlanjavanje totalno delujuće međuzavisnosti 74
B.2. METODA KONSTRUISANJA DELATNIH MEĐUZAVISNOSTI 75
§ 20. Načelna postavka 75
§ 21. Metodološki značaj autobiografije 78
§ 22. Metodološki značaj biografije 83
§ 23. Metodološki pred-pojam istorije 86
C. PSIHOLOŠKI UTEMELJENA HERMENEUTIKA U UŽEM SMISLU 89
C.1. PROGRAMSKA SKICA SISTEMA HERMENEUTIKE 89
§ 24. Širi i uži pojam hermeneutike 89
§ 25. Načelno poreklo hermeneutike i suština razumevanja 90
§ 26. Izrazi života 100
§ 27. Elementarni oblici razumevanja 103
§ 28. Viši oblici razumevanja 104
§ 29. Uživanje, podražavanje, ponovno doživljavanje 105
§ 30. Tumačenje ili interpretacija 108
§ 31. Zaključne karakteristike razumevanja i hermeneutike 110
C.2. KATEGORIJE ŽIVOTA 112
§ 32. Uvođenje kategorija života 112
§ 33. Život 114
§ 34. Doživljaj 117
§ 35. Vremenitost 121
§ 36. Značenje 124
§ 37. Vrednost 127
§ 38. Moć 133
glava četvrta
FILOSOFIJA FILOSOFIJE ILI UČENJE O POGLEDIMA NA SVET 137
§ 39. Opis teme 137
§ 40. Problem utvrđivanja suštine filosofije 137
§ 41. Pogled na svet kao suština filosofije 141
§ 42. Tipologija pogleda na svet 150
§ 43. Antinomija pogleda na svet i njeno razrešavanje 153
glava peta
TEORIJSKO-METODOLOŠKO NASILJE PERSPEKTIVIZMA MOĆI KAO OSNOVNOG KARAKTERA OPISANE PREVRATNE METAFIZIKE 165
§ 44. Nemogućnost načelnog postavljanja sistema duhovnih nauka 165
§ 45. Rešenje problema realiteta — jezgro prevratne metafizike kod Diltaja 174
§ 46. Volja i moć kao temeljno ustrojstvo subjektiviteta subjekta prevratne metafizike 187
§ 47. Opšte metodološke implikacije perspektivizma volje i moći 194
§ 48. Osnovni karakter razumevanja u subjektivitetu volje-moći. Prevratno-metafizička hermeneutika 210
§ 49. Filosofija života kao totalna samorefleksija volje-moći 230
§ 50. Zaključak 239
Upotrebljeni tekstovi iz Diltajevih *Gesammelte Schriften* 243

Predgovor

Naslov ove parcijalne studije glasi »temelji metode moći«, dok joj je podnaslov »problem filosofske hermeneutike kod Diltaja«. Na prvi pogled naslov deluje čudno. Nameće se pitanje kako se može govoriti o »metodi moći« u vezi sa Diltajem. *Na kakvu se moć tu zapravo misli? Moć ovde ne shvatamo ni u njenom fizičkom, ni u njenom psihičkom obliku. S izvesnim rezervama, koje ovde ne mogu navoditi, ovu metodu moći možemo označiti kao neku vrstu »duhovno metodološkog« nasilja. Pri tom reč »duhovno« upotrebljavam jednostavno zato što ne nalazim bolju da bih imenovao ono na šta ovde mislim. Šta se određenije pod ovim mislilo pokazaće tekst studije u celini. Isto bi tako bilo preuranjeno unapred govoriti o tome u kakvom je odnosu već pomenuto psiho-fizičko nasilje sa metodološkim nasiljem, koje se ovde podrazumeva, i da li je uopšte u nekakvom odnosu.**

Unapred treba nagovestiti samo to zbog čega uopšte govorimo i možemo govoriti o nasilju u vezi sa Diltajem, o kojem se još nikada nije čulo da je nasilnik. Na umu smo imali određeno ustrojstvo modernog evropskog duha (ograničavajući ovu »modernost« na period posle klasičnog nemačkog idealizma, odnosno posle Hegela), koji karakteriše ono što ovde s rezervama nazivamo duhovno metodološkim nasiljem. Ovo ustrojstvo modernog evropskog »duha« nipošto nije nekakva samovoljna Diltajeva dosetka. Formulisanog na različite načine, nalazimo ga i kod ostalih velikih mislilaca toga doba. Ako je to zaista tako, onda bi stvarno bilo neophodno promisliti ustrojstvo ovog modernog evropskog »duha« u njegovim mnogostrukim formulacijama kod različitih mislilaca. Upravo iz toga i proizlazi

* Ova istraživanja, zajedno sa studijom koja se prezentira, finansira Republički fond Borisa Kidriča. Dublje upoznavanje sa problemima moderne hermeneutike autoru je bilo omogućeno zahvaljujući stipendiji Alexander von Humboldt-Stiftung, godine 1971/72. u SR Nemačkoj.

prvi i osnovni podsticaj za ovu studiju o problematici temeljnih duhovnih metoda kod Diltaja. Diltajevu misao, dakle, uzimamo ovde kao poseban primer pomenutog evropskog duha.

Diltajevu formulaciju modernog evropskog duha možemo ovde okarakterisati sasvim ukratko i čisto shematski. Poznato je da je Diltaj nastojao da uspostavi i utemelji takozvane duhovne (socijalne, istorijske) nauke. Celina duhovno-naučnog saznanja jeste, po njemu, oblik moći kojom čovek ovladava celokupnom društveno-istorijskom stvarnošću. Po Diltaju, stvarna životna filosofija mora postati moć koja je u stanju da određuje društveno-istorijsko zbivanje. Pravo (to jest, nespekulativno, nemetafizičko) saznanje proizlazi iz životne moći stvarnog, delujućeg subjekta i služi njegovom aktivnom (delatnom) životu, dakle životu zajednice koja je nosilac (subjekat) toga saznanja. A moć se kao moć iskazuje samo kroz delovanje, u protivnom je uopšte nema, ne postoji kao stvarna moć. U stvarnom ispoljavanju ove moći na području duhovnih nauka i filosofije (kod Diltaja — i umetnosti i religije) sagledavamo, pak, one karakteristike koje ovde, s rezervom, nazivamo »duhovno metodološkim nasiljem«. Zato i govorimo o temeljima metode moći: temelj je ovde sila, odnosno moć, a metoda je način ispoljavanja ove moći prema svemu onome na šta u životu naiđe, s ciljem podređivanja i ovladavanja.

U daljem ćemo tekstu videti da se ova moć kod Diltaja pojavljuje izričito kao volja. Volja i moć pri tome neizostavno idu zajedno, kao jedno te isto, jer stvarna volja je uvek već delujuća moć. Volja i moć, »volja za moć« — ovaj termin koristi sam Diltaj i on nije stvar samo naše interpretacije koja bi ga preuzimala od Ničea i prenosila na Diltajevu misao. Volja i moć je i nezaobilazni princip Diltajeve filosofije života, iz koje proizlazi njegovo utemeljenje duhovnih nauka. Volja i moć jeste onaj princip koji ocrtava horizont čitave prevratne metafizike posle Hegela, princip koji moderni evropski duh karakteriše kao »duhovno metodološko nasilje«. Nesumnjivo da se Diltajeva volja i moć razlikuje od Ničeove volje za moć, jer Diltaj ne daje ovom pojmu, na primer, onaj »biologistički« ton koji on ima kod Ničea, već kod njega on ostaje pre svega na istorijskim osnovama. No to ipak nije bitna razlika. Da još dodam da je svako isključivo odbojno, samo negativno prosuđivanje volje, moći i nasilja neodgovorno u odnosu prema modernoj evropskoj istoriji (istoriji, ne istoriografiji ili naučnoj povesti).

Studija donosi obuhvatan interpretativni rezime ili interpretativni komentar temeljnih metodoloških i filosofsko-metodoloških, odnosno u širem smislu hermeneutičkih postavki celokupne Diltajeve misli.

Uz ovakvu studiju se postavlja pitanje gde je zapravo razlog za nju, gde je razlog što sada i ovde »prizivima« Diltaja koji do sada kod nas nije imao gotovo nikakvog odjeka, a čini se da je i inače pao u zaborav. Prvi i osnovni razlog smo već pomenuli. Pa ipak: da li je zaboravljanje i nepostojanje odjeka na neku celovitu filosofsku misao dokaz njene beznačajnosti? Jedini pravi »razlog« za Diltajevu ili bilo koju drugu filosofsku misao jeste sama ta misao, i to mišljena iznutra, njom samom. Ovaj »razlog« će nam se pokazati u svoj svojoj kompleksnosti tek iz odgovornog poniranja u sve osnove ove filosofske misli. Jednu celovitu filosofsku misao, naime, ne možemo utemeljiti, protumačiti niti opravdati nečim što je izvan nje; čak ni svet, jer tek filosofija pokazuje taj svet da jeste i šta jeste. Nauke, u modernom značenju ove reči, nikad ne otkrivaju svet, nego se već uvek kreću u nekom svetu. Tek iz celine (jedne) filosofije »saznajemo« za svet (= celinu postojećeg) i njegovo ustrojstvo. A ako pak neku određenu filosofiju (ovde, na primer, Diltajevu) tumačimo, to jest svodimo na »svet« (ili na »društvo«, »istoriju« ili slično), ili pak izvodimo iz »sveta«, onda i taj »svet« kao osnovu ovakvog našeg tumačenja izvodimo iz neke druge (takvom činu obično nevidljive, nesvesne) filosofije. A to ukazuje na običnu filosofsku naivnost koja jednu filosofiju tumači drugom filosofijom, misleći pri tom da je izvodi iz sveta koji kao da je dat neposredno sam po sebi, ne znajući da istovremeno dobro promisli suštinsku istovetnost »filosofskih svetova« u svoj mnogostrukosti formulacija. A ako umesto reči »svet« upotrebimo na primer reči »društvo«, »istorija« ili »klasa«, postupak zbog toga nipošto nije manje naivan (a time i manje neobavezujući).

Uprkos ovoj načelnoj nemogućnosti apriornog (izvanfilosofskog) utemeljenja jedne filosofije mogu se ipak, pored već navedenog prvog i osnovnog razloga navesti još neki, istorijski i lokalni razlozi tematizovanja ove filosofije, razlozi njenog čupanja iz zaborava. Radi se, dakle, samo o utemeljivanju ove (ponovne) tematizacije i problematizacije. Pitanje, ukratko, glasi: u čemu vidimo danas i posebno u našem kulturnom prostoru opravdanost naše studije o »Diltaju«?

Pomenuto Diltajevo nastojanje da utemelji duhovne nauke imalo je svojevremeno veliki uticaj na njegove suvremenike, pa i potomke, a osobito veliki uticaj na velike evropske sociologe (na primer, na oba Vebera — Weber), kao i na pojedine filosofe fenomenološkog usmerenja. Iako ovaj uticaj, spolja gledano, nije bio toliko očevidan, otkriva ga tek podrobnije proučavanje. Nereflektovan diltajevski horizont zasnivanja socijalnih i duhovnih nauka, njihovo utemeljivanje i osmišljavanje još i danas suštinski određuje ove nauke (i kod nas), a da se pri tom sam Diltaj i ne po-

minje. Autori ovoga čina obično nisu svesni da je upravo Diltaj na svojevrsan način otvorio ovim naukama njihov put — sada već sam po sebi razumljiv. Diltaja moramo smatrati prvim izrazitijim začetnikom modernog strukturalizma. Jezgro diltajevskog uspostavljanja suštine razumevanja, odnosno interpretacije je još i danas preovlađujući horizont interpretiranja kao metodološkog fundamenta duhovno-naučnog saznanja, bez obzira na to da li su intepretatori toga svesni ili ne. Diltajevsko uspostavljanje ideološke suštine filosofije još i danas je preovlađujući horizont prosuđivanja filosofija prošlosti i sadašnjosti, koji se gotovo sam po sebi podrazumeva. Diltajevska kontrapozicija u odnosu prema »metafizici« — kod njega imanentni momenat njegove filosofije života — danas je takoreći način »tretiranja« metafizike koji se sam po sebi podrazumeva. Itd. Da je sve ovo postavljeno na princip, koji se ni po čemu sam po sebi ne podrazumeva, sagledavamo tek u trenutku kada doista promislimo celinu koncepta (i) Diltajeve filosofije. Time tek otvaramo sebi put za adekvatno prosuđivanje pomenutog samopodrazumevanja koje vlada danas u »duhovnim naukama«. Zbog svega pomenutog, Diltaj je, iako kod nas manje poznat i manje razglašen, u stvari vrlo značajan mislilac druge polovine 19. veka. Njegovu misao treba uključiti u današnje diskusije o utemeljivanju, odnosno osmišljavanju »duhovnih« nauka, uhvaćenih u svojevrsnu aporiju metateorije ovih nauka. Ova se aporija ispoljava kao spor između takozvanog pozitivističkog (konzenvativnog) i takozvanog kritičkog (naprednog) utemeljivanja i osmašljavanja ili metateorije nauka. Kod nas su već dosta razvijene duhovne nauke, ali mnogo manje refleksije njihovog načelnog utemeljivanja i osmašljavanja. Čini se kao da su nauke nešto samo po sebi dato, čemu jednostavno treba pristupiti i razvijati dalje. Ovakvo samopodrazumevanje nema nikakvih osnova u odnosu prema nauci. Tako se, na primer, može dogoditi da se većina zadovolji »činjenicom« da je sociologija, recimo, nauka o društvu; nikakvog znaka pitanja niti problematizovanja »činjeničnosti« ove nauke, mada naučnik zbog toga nekako i ne obavlja lošije svoja konkretna istraživanja. Inženjer koji u nekom energetskom sistemu treba da konstruiše adekvatan transformatorski mehanizam, uopšte se ne interesuje šta je suština elektriciteta, ili pak kako stvari stoje sa fizičkom naukom; pa i pod uslovom da o svemu tome nešto zna, on zbog toga uopšte ne bi konstruisao bolje transformatore od onih koji se od njega traže. A slično je i u »duhovnim naukama«. Refleksija o načelnom utemeljivanju i osmišljavanju nauke sasvim malo koristi naučnicima-istraživačima u pojedinim oblastima. Ali je nešto sasvim drugo već ako se upitamo odakle se u načelu odlučuje o da li ne o čemu i o koliko jedne nauke i uopšte svih nauka. Ovim se nesumnjivo pridružuju

i druga, još mnogo dublja pitanja, koja s tim u vezi pogađaju samu egzistenciju čoveka, ne u onome po čemu je on naučnik, nego u onome po čemu je čovek. Promišljanje Diltajevog koncepta u celini jeste jedan od tih puteva koji vode u horizont pitanja. Upravo je zato ova studija parcijalna, uključuje se u širu celinu, koja predstavlja cilj autorovih istraživanja.

U nastavku ovog predgovora želim pre svega da upozorim na neke od dosadašnjih karakterističnih interpretacija Diltajeve filosofije. Poznato je da su Diltajeva dela dugo bila nedostupna javnosti te stoga njegovo delo nije moglo biti adekvatno ocenjeno. Tek posle njegove smrti tokom decenija izlaze njegova najznačajnija filosofsko-metodološka dela u Sabranim spisima, pa se — već i zbog tadašnje opšte duhovne klime — javlja sve intenzivnije interesovanje za Diltaja. Značajan podsticaj proučavanju Diltaja dao je Martin Hajdeger, pozivajući se u delu Sein und Zeit (1927) često na Diltaja. U vreme Hajdegerovog rada na ovom delu (1923) izišla je peta sveska Diltajevih Sabranih spisa sa odličnom uvodnom studijom G. Miša (Misch), o kojoj Hajdeger kaže (S. u Z. 399) da »prikazuje osnovne Diltajeve tendencije, koje neće moći da mimoiđe nijedna rasprava o Diltajevom delu«. Pomenuta peta sveska donosi nekoliko najznačajnijih Diltajevih filosofsko-metodoloških dela.

Nas u ovom trenutku zanima koje je tendencije Diltajeve misli mogao Hajdeger imati na umu.

To je pre svega tendencija promišljanja života iz njega samog i s tim u vezi skepsa u mašineriju sistema, svojevrsno prihvatanje i odbacivanje pozitivizma, odbacivanje prirodnjačko naučnih metoda u »duhovnim naukama, a time i potvrđivanje nezaobilazne svojevrsnosti duhovnog sveta« (G. Miš, uvodna studija za petu svesku Sabranih spisa, str. XIV). Trag velike Hajdegerove teme, koja se u pogovoru za Heraklita (Hajdeger-Fink: Heraklit) izražava kao »shizofrenija modernog čoveka«, može se na primer naći u Mišovom upućivanju na Diltajev uvid u neprihvatljivost dvostrukog pojma filosofije. Miš kaže: »jedinstvo duhovnih sadržina (des geistigen Haushaltes), koje je postojalo u srednjem veku, postepeno je popuštalo već od renesanse nadalje« (ibid, XXI). Miš upozorava na činjenicu da je Diltaj težio da prevlada podelu filosofije na teorijsku i praktičnu, koju je u filosofiju uveo pre svega Kant (ibid, XXII). Ova Kantova podela se na različite načine provlači sve do moderne raspolućenosti na (tehničku) nauku i svakidašnji život, na moderno-naučnu »sliku« sveta i pred-naučni svet svakidašnjeg života.

Pozitivan podsticaj koji je Hajdeger mogao steći kod Diltaja jeste njegovo negiranje uma (čistog intelekta) kao onog najvišeg u čoveku, kao nečeg apsolutnog; Diltaj pri tom ne zapada u nominalizam, pozitivizam ili iracionalizam,

nego — kako to kaže Miš — pokušava da »oslobađanjem od logike-metafizike stvori prostor za strogu nauku upravo ne centralnom mestu metafizike« (ibid., *XXIX). Ovo oslobađanje od metafizike i logike, odvija se kod Hajdegera u sasvim drugom pravcu nego kod Diltaja. No to ipak ne smeta da u ovim Diltajevim nastojanjima Hajdeger vidi pozitivnu tendenciju. Ovo se možda odnosi osobito na teze da logika nije »autarhična ni konstitutivna za povezanost iskustava u saznanje, nego je nesamostalna i s posrednom ulogom za primarne životne odnose, kroz koje nam je na kraju krajeva data i kosmička povezanost«* (ibid., *XXX). Dakle, i kod Diltaja je »život« primaran, a tek kroz »životne odnose« je data i »povezanost kosmosa«. Iz daljeg ćemo teksta shvatiti hajdegerijanski smisao ovih teza. U* Sein und Zeit *Hajdeger jednostavno kaže: samo je tubitak bitak.*

Tvrdnja da nam je »kosmička povezanost« data »kroz primarne životne odnose« nalazi kod Hajdegera takođe svog odjeka. Upravo u toj konstataciji Diltaj je video svoju filosofsku originalnost. O tome on kaže: »Misao da se konstituciji univerzuma približavamo iz međuzavisnosti duhovnih i istorijskih činjenica, u suprotnosti je sa svim dosadašnjim filosofskim razvojem (ibid., *XLIV). Ova teza se proširuje i mišlju da »antropologija 'nije udubljivanje čoveka u posmatranje samoga sebe' (I, 32) — nego i od ovoga nerazlučivo znanje o svetu u kojem čovek živi«* (ibid., *LIII).*

Ovo naglašavanje »života« u vezi je sa Diltajevim zahtevom da se život tumači iz njega samog, u čemu je Hajdeger mogao videti »pozitivnu tendenciju«. Ali upravo ovde, na ovom centralnom problemu, gde su Hajdeger i Diltaj najbliži, njihovi se putevi i najradikalnije razilaze. Za Diltaja, koji ovu misao izriče više puta (na primer, već u nedovršenom predgovoru za petu svesku Sabranih spisa *čitamo: »Iz ovog je položaja nastao preovlađujući impuls mog filosofskog mišljenja: nastojati da se život razume iz njega samog«), ova misao je ideja vodilja čitavog njegovog misaonog nastojanja i istovremeno kamen temeljac njegovog ontološkog antiintelektualizma i antimetafizičkog misaonog stava.*

Dalje se može konstatovati da je Hajdeger mogao sagledati pozitivnu tendenciju Diltajeve misli u njegovoj postavci da se dosadašnjim filosofskim učenjem o kategorijama ne mogu dokučiti istorijske pojave duhovnog života niti suština čovekove istoričnosti. Umesto o kategorijama Hajdeger govori o egzistencialijama, a vremenitost i istoričnost su za njega strukturalna obeležja samog tubitka kao »suštine« čoveka. Diltaj govori o nerazlučivoj »povezanosti duše i istorije«, na osnovu koje potom povezuje psihologiju i istoriografiju. Bio je ubeđen da je upravo to put oslobađanja od tradicionalnog poimanja istorijskih pojava duhovnog života, a u pravcu shvatanja stvarne duhovnosti. Ovde

je tendencija — koju je Hajdeger primetio — antisubjektivni i antiobjektivni pojam duševnog, odnosno duhovnog.

Čak i za razlikovanje načina postojanja postojećeg — Vorhandenheit *i* Zuhandenheit *— Hajdeger je mogao naći »pozitivnu tendenciju« već kod Diltaja. Tvorevine duhovno-istorijske stvarnosti, naime, nisu za Diltaja neke ravnodušne spoljašnje datosti, nego uvek objektivizacije života, kroz koje se život sam tumači. Sve ono spoljašnje, s čime se čovek sreće, dvojako je po načinu postojanja:* samo prisutno *(das Vorhandene) ili je pak »objektivizacija života, te je kao takvo »prisutno« na poseban način. S obzirom na drukčije poimanje »života« u* Sein und Zeit *Hajdeger je ova dva načina postojanja postojećeg imenovao Vorhandenheit i Zuhandenheit. S tim što Zuhandenheit kod Hajdegera nije samo drugo ime za »objektivizaciju života«, već je zamišljeno principijelno drukčije, naime iz Hajdegerovog razumevanja života kao bitka.*

Sličan odjek Diltajeve misli bismo mogli tražiti u Hajdegerovom Sein und Zeit, *i to u promišljanju konačnosti i smrtnosti tubitka kao bitka smrti. Govoreći o jedinstvu duhovnog života u totalitetu njegovih uobličenja, Diltaj kaže: »Svaka vrsta oduševljavanja ljudskim delatnostima i ljudskim delima zdrava je samo ukoliko je prati svest o konačnosti (Miš,* ibid, *CXV). Time se faktičnoj konačnosti čoveka i svega ljudskoga pridaje značaj kakav ona nije imala u čitavoj dotadašnjoj filosofiji. Ipak, u daljoj razradi osnovnih skica, ova »tendencija« Diltajevog mišljenja ostala je nekako zaboravljena, ona nije postala prava tema; Diltaj je ipak još mislio život* iz razlike *prema smrti (pa zato kao volju-moć). Govoreći o egzistencijalno ontološkoj strukturi smrti* (S. u Z., *249) Hajdeger je zaista pomenuo Diltajevo poimanje smrti kao »autentično filosofsku tendenciju«. Hajdeger kaže: »W. Diltaj, čije su se autentične filosofske tendencije odnosile na ontologiju 'života', nije previdео povezanost života i smrti.« Dalje citira sledeću Diltajevu misao iz* Das Erlebnis und die Dichtung: *»I najzad, odnos koji najdublje i najopštije određuje osećanje našeg postojanja (des Daseins) — odnos života prema smrti (des Lebens zum Tode); jer omeđenost naše egzistencije smrću uvek je odlučujuća za naše razumevanje i naše vrednovanje života«* (S. u Z., *249).

Ukoliko bismo ih tražili, mogli bismo naći i više takvih odjeka kod Hajdegera. Možda je osobito zanimljiv sledeći. Pomenuli smo već da za Diltaja znanje *nije samo nešto logično, racionalno. S ovim u vezi treba još dodati da je za Diltaja osnovna komponenta znanja pouzdanost »posedovanja realiteta bez ostatka« (videti: Miš, str. LXXIX). Ovo »posedovanje realiteta« Diltaj imenuje rečju* »Innewerden«, *i ona treba da izrekne* »neposrednu datost« *bitka. Rezimirajući Diltaja, G. Miš je u svojoj studiji ovako opisu-*

je: »Ono što odlikuje doživljaj jeste 'nerazlučivo jedinstvo' znanja i realnog toka koji, doživljavajući ga, uočavamo (innewerden). Pošto je ovo 'inneverden' neko znanje koje nije diskurzivne prirode, ono ne pretpostavlja teorijsko razdvajanje subjekta i objekta, nego leži u njegovoj osnovi, pa zato za ovaj prafenomen 'bitka, koji se ima' važi sledeće: da se on 'u uvek novim obrtima govora može samo opisati'.« (ibid., *LXXIX*). Ovo »Innewerden« znači dakle Diltaju neposredno pojavljivanje samog realiteta (videti ibid., str. LXXX), neposredno »imanje bitka«, nastupanje bitka. A odjek Diltajevog »Innewerden«-a nalazimo u Hajdegerovom Sein und Zeit, odnosno u njegovom određivanju strukturalne osobine tubitka kao bitka-u — In-sein.

Ovo opisano »Innewerden« predstavlja za Diltaja neposredno puno iskustvo — Erfahrung. Njegova temeljna misao koja proizlazi iz njegovog ontološkog antiintelektualizma glasi: »do sada još nikada u temelje filosofije nije bilo položeno celokupno, puno, neokrnjeno iskustvo; dakle, još nikada sva, celokupna stvarnost.« »Pozitivna tendencija« koju je Hajdeger mogao sagledati u ovoj središnjoj Diltajevoj postavci realizuje se — sledimo li Hajdegerovu interpretaciju — u njegovom konceptu fundamentalne ontologije iz Sein und Zeit. Pred filosofsko promišljanje celokupne dotadašnje filosofije Diltaj postavlja zahtev da se odvojenost svake dosadašnje filosofije od života postavi »ponovo u odnos prema životnosti subjekta (Lebendigkeit des Selbst), na kojoj je utemeljena«. Filosofija ima funkciju u životu i za život. Čak i u ovoj Diltajevoj misli Hajdeger može naći neku »pozitivnu tendenciju«, koja se realizuje u njegovoj specifičnoj »destrukciji« istorije filosofije pri svakom njegovom promišljanju onoga što su filosofi prošlosti već mislili. Ona odzvanja i iz sledeće Hajdegerove teze u Sein und Zeit: »Filosofija je univerzalna fenomenološka ontologija koja proizlazi iz hermeneutike tubitka i koja je, kao analitika egzistencije, konstatovala kraj svakog filosofskog pitanja tamo gde sve izvire i kuda se opet vraća« (S. u Z., *38*). Ono odakle izvire filosofija i kuda se vraća, ona »temeljna tema filosofije« jeste za Hajdegera bitak (S. u Z., *38*); za Diltaja je to »život«. Sve »pozitivne tendencije« koje Hajdeger vidi i koje može videti u Diltajevoj misli, kriju se, dakle, u Diltajevom razumevanju »života«. Nesumnjivo je da se Hajdeger pri tom uopšte ne kreće Diltajevim putem, jer on je još u vreme nastajanja S. u Z. jasno video da Diltaj nije do kraja izveo »pozitivne tendencije« svog mišljenja, da je i nehotice ponovo zapao u metafiziku. Zato se Hajdegerovo promišljanje filosofija prošlosti uopšte ne može izjednačiti sa Diltajevom filosofijom filosofije.

Pogledajmo sada još neke izjave iz Sein und Zeit koje ukazuju na još neke vidove Hajdegerovog čitanja Diltajevih tekstova.

Već u uvodu Hajdeger iznosi svoj osnovni odnos prema filosofiji života kada kaže: »S druge pak strane, u dobro shvaćenoj tendenciji celokupne naučno ozbiljne 'filosofije života' . . . postoji neizrečena tendencija razumevanja bitka tubitka. Čudno je — i to je njena načelna slabost — što joj sam 'život' kao vrsta bitne (Seinsart) ne postaje ontološki problem (S. u Z., *46*). Hajdeger ovde pre svega misli na Diltajevu filosofiju života. On smatra da »Diltajeva istraživanja održava neprestano propitivanje o 'životu'.« Filosofsku relevantnost Diltajeve duhovno-naučne psihologije Hajdeger vidi u tome »što je pri svem tom Diltaj bio na putu ka pitanju o 'životu' « (S. u Z., *46*). Odmah u uvodu Hajdeger već govori i o tome šta je Diltaja odvojilo od ovih tendencija: »Dakako da se ovde najjače ispoljavaju granice njegove problematike i sveta pojmova kojim je trebalo izreći ovu problematiku.« (S. u Z., *46—47*). Dakle, svojevrsan svet pojmova kojem Diltaj skroz naskroz i bez distance pripada jeste ono što ga, po Hajdegeru, ograničava i onemogućuje da u adekvatno razvije one neizrečene (tj. implicitne) »pozitivne tendencije« svoga mišljenja. No ovaj »svet pojmova« nipošto nije beznačajan i njegov suštinski istorijski značaj iziskuje da bude proučen, što i pokušava naša studija.

Kako je već — prema Hajdegeru — rečeno: ova neizrečena filosofija života vodi ka razumevanju bitka tubitka. A ovo je razumevanje moguće samo ukoliko se razvije nov, od metafizike nezavisan svet pojmova. Tu Hajdeger nesumnjivo misli na svoju fundamentalnu ontologiju iz Sein und Zeita. Celokupno dalje Hajdegerovo raspravljanje sa Diltajem odvija se u znaku tih karakteristika.

Hajdeger će se osobito pozivati na Diltaja kod problema realiteta, shvatajući taj problem kao problem bitka (S. u Z., *202 ff*). On implicitno kritikuje Diltajevo poimanje realiteta kad kaže: » 'Problem realiteta' u smislu pitanja da li postoji spoljašnji svet i da li je dokaziv, pokazuje se kao nemoguć, i to ne zato što u konsekvenci vodi u nerazrešive aporije, nego zato što samo ono postojeće, koje čini temu ovog problema, takoreći odbacuje ovakvo pitanje.« (S. u Z., *206*). Već samo Diltajevo postavljanje problema realiteta spoljašnjeg sveta jeste, po Hajdegeru, neprimereno tom svetu. U toku pristupnih razmišljanja za svoje Sein und Zeit Hajdeger se ne pita o tome kakav je faktičko-istorijski smisao takvog Diltajevog postavljanja i rešavanja problema realiteta. On samo smatra da je izvesna fenomenološka karakteristika realiteta realnog mogućna i bez izričite egzistencijalno-ontološke osnove. Ovu je, prema Hajdegeru, pokušao da dâ i Diltaj u svojoj raspravi i u tome Hajdeger opet vidi neku »pozitivnu« stranu Diltajeve misli. Rezimirajući Diltaja, Hajdeger kaže: »Realitet je bunt, tačnije buntovništvo. Analitička izvedba fenomena bunta jeste

ono pozitivno u pomenutoj raspravi . . . « Ipak: Adekvatno poimanje analize fenomena bunta sprečeno je saznajnoteorijskom problematikom realiteta. 'Odeljak o fenomenalnosti' ne dozvoljava Diltaju da dođe do ontološke interpretacije bitka svesti. 'Volja i njena prepreka se javljaju unutar iste svesti' (Hajdegerov citat Diltaja, V 134). Način ovog 'javljanja', smisao bitka ovoga 'unutar', suštinski odnos svesti prema realnom kao takvom, sve to iziskuje ontološko određenje. Izostajanje ovoga rezultat je Diltajevog ostavljanja 'života', 'iza' kojeg naravno nije moguće posegnuti, u ontološkoj indiferentnosti.« (S. u Z., 209).

Očigledno je, dakle, da je u vreme svojih proučavanja za Sein und Zeit Hajdeger tražio implicitna ishodišta svoje »fundamentalne ontologije« raspravljajući o Diltajevim poimanjima, da bi istovremeno i izričito isticao i destruisao one prepreke u tradicionalnom filosofskom svetu pojmova koje, navodno, onemogućuju razvoj pozitivnih tendencija takvog poimanja i koje su se isprečile i pred Diltaja. U konkretnom primeru, kod Diltaja, reč je o saznajnoteorijskom postavljanju problema realiteta ili bitka, kao i o takozvanom odeljku o fenomenalnosti. I o jednom i o drugom će biti reči u našoj studiji. O tome šta je Diltaja vodilo ka pomenutoj »spoznajnoteorijskoj« usmerenosti i napuštanju fundamentalnih ontoloških premisa njegovih sopstvenih osnovnih pojmova (a pre svega »života«), kakav je dublji istorijski smisao Diltajevih ovako usmerenih razmišljanja, zasnovanih na opisanim izostajanjima i napuštanjima — to Hajdeger nije tematski razvio. A upravo je to tema naše studije.

U jednom značajnom poglavlju Sein und Zeita, gde opisuje fenomene vremenitosti i istoričnosti (str. 372 ff), Hajdeger se očigledno nadovezuje na Diltajeve misli, odnosno njegovo postavljanje problema, mada ne ide u istom pravcu kao i Diltajevo zaključivanje, niti prihvata njegov svet pojmova, nego ukazuje na nemogućnost Diltajevog puta a istovremeno i neminovnost sopstvenog puta i novog »sveta pojmova«, kako bi se došlo do adekvatnih odgovora na postavljene probleme vremenitosti i istoričnosti. Hajdeger, dakle, nipošto ne rezimira ni Diltajeva rešenja, niti njegov način propitivanja o tim fenomenima, nego upozorava da su se ovi fenomeni sami po sebi javili, ali su kod Diltaja ostali tematski nerazvijeni. Zato Hajdeger o svojoj studiji kaže: »Označavanjem vulgarnih pojmova istorije, ova studija najpre dobija izvesnu orijentaciju o momentima koji obično važe kao suštinski za istoriju. (. . .) Time je označeno mesto postavljanja — za ekspoziciju — ontološkog problema istoričnosti« (S. u Z., 376). Ono poimanje istorije koje je razvio Diltaj, Hajdegeru izgleda vulgarno; ali za njega nipošto nije vulgaran sam »Diltajev« problem istoričnosti čoveka i njegova »tendencija«. Upravo zato Hajdeger

i govori o »povezanosti predstojeće ekspozicije problema istoričnosti sa Diltajevim istraživanjima i idejama grofa Jorka (York)« (S. u Z., 377 i S 77 — 397 f). Proučavanje Diltajevih istraživanja otvara Hajdegeru prostor postavljanja ekspozicije ontološkog problema istorije, pa stoga i kaže: »Razvijanje postavki problema istorije izraslo je iz usvajanja Diltajevog dela. Potvrđeno i istovremeno učvršćeno je bilo na tezama grofa Jorka« (S. u Z., 397).

Proučavajući, dakle, Diltaja Hajdeger pokušava da izloži i usvoji ove »pozitivne, autentične filosofske tendencije« i nastavlja se isključivo na ove »tendencije« Diltajevih misli, ne prihvatajući nipošto njegov svet pojmova niti pak njegov pravac rešavanja problematike »života« i istorije. U tome vidimo i razlog njegovog odbacivanja one predstave o Diltaju koja je do tada bila važeća u učenim krugovima (videti: S. u Z., 398 f), jer, smatra Hajdeger, takva predstava više krije nego što otkriva ovog autora. Zahvaljujući svemu tome Hajdeger je podstakao interesovanje za Diltaja, usmeravajući pažnju u sasvim novom pravcu.

A najzad se i mi moramo upitati šta su zapravo te »pozitivne, autentične filosofske tendencije« Diltajeve misli o kojima govori Hajdeger. Ko ih kao takve zapravo uopšte može sagledati i na kojoj osnovi? U Sein und Zeit Hajdeger još uvek misli »da se treba zahvaliti G. Mišu za konkretan i ka središnjim tendencijama usmeren prikaz Diltaja« (str. 399). No, da li je Miš u svojoj studiji zaista sagledao središnje tendencije Diltajeve misli onako kako ih je sagledao Hajdeger? Miš samo prikazuje genezu Diltajeve misli, na osnovu pregleda V i VI sveske Sabranih spisa, ne upuštajući se pri tom ni u kakve interpretacije. Središnje »pozitivne tendencije« Diltajeve misli u Hajdegerovom smislu nisu nimalo jasnije iz Mišove studije nego iz samih Diltajevih spisa. Jednostavno: da bismo sagledali središnje »pozitivne tendencije« Diltajeve misli u Hajdegerovom smislu ne može nam pomoći ni najpodrobnije proučavanje Diltajevih spisa kao takvih, a bez prethodnog novog stava, ugla iz kojeg se ove tendencije pokazuju Hajdegeru. To ne znači da »život«, taj temeljni pojam Diltajeve filosofije života i celokupnog njegovog mišljenja, više ne shvatamo na Diltajev način. »Tajna« ovog novog »stava«, ovaj apriorni izlazak iz Diltajevog poimanja »života« u Hajdegerovo, ostaje u Sein und Zeit neobjašnjen do kraja, pa zato i sva do sada opisana Hajdegerova »nadovezivanja «na »pozitivne tendencije« Diltajevih istraživanja ostaju potpuno u tami, bez osnova. Problematično postaje čak i govorenje o »pozitivnim tendencijama« u ovde opisanom smislu. Celokupna Diltajeva misao duguje uglavnom dovršenoj (prevratnoj) metafizici i njen faktičko-istorijski značaj treba tražiti u njenoj prevratnosti.

Osnovni Diltajev zahtev glasi: razumeti život iz života samog. »Živeti« za Diltaja znači delovati, tj. ispoljavati volju-moć (o čemu ćemo opširno govoriti u našoj studiji); »živeti« za Hajdegera znači »biti«, pa on pokušava i da ga razume iz samog toga »biti«. Ovo »živeti« Hajdeger, dakle, ne razumeva iz subjektiviteta volje-moći i njenog ispoljavanja, što je Diltaj stalno činio. I upravo je u tome kod Hajdegera sasvim drugi, novi »stav«. Za njega je »živeti« isto što i »biti«, a ovo »biti« Hajdeger tumači iz bitka samog, ne na osnovu nečega drugog. Zato i mora razviti sasvim nov »svet pojmova«. Uprkos izričitom zahtevu da se život tumači iz života samog, Diltaj taj život razumeva iz subjektiviteta volje-moći, što će reći da ga svodi na »nešto drugo«. Pošto Hajdeger »živeti« razume iz »biti«, razumevajući bitak iz njega samog, za njega čovek više nije po svojoj »suštini« subjekat kojeg bi u ontološkom smislu karakterisala najpre neka za-sebnost ili odnos prema sebi (tj. subjektivitet), nego je čovek sada tu-bitak (Da-sein), čije je ustrojstvo upravo van-sebnost, odnosno eg-zistencija. Umesto o deskriptivnoj »psihologiji« (tj. opisu i analizi subjektiviteta, »psihe«!), kod Hajdegera je reč o deskripciji struktura tu-bitka, koja se odvija na bazi fenomenološkog posmatranja, što ga je »otkrio« Huserl. Fenomenologija tubitka je za Hajdegera hermeneutika tubitka kao analitika egzistencije, čime je radikalno napuštena Diltajeva »deskriptivna psihologija« kao opisna analiza »psihe«, dok je istovremeno i hermeneutika dobila sasvim drugi karakter, koji se više ne može spojiti sa Diltajevim poimanjem hermeneutike. Mogućnosti ovakvog, Hajdegerovog puta »tumačenja života«, Diltaj nikada nije ni sagledao, već je išao putem samo-po-sebi shvatljivog (fundamentalno ontološki neobjašnjenog) »tumačenja« života subjektivitetom, tj. na osnovu subjektovog odnosa prema sebi kao krajnjem temelju i zaokruženju svih svojih odnosa prema objektima, pa ma ti odnosi bili teorijski ili praktični, delimični ili totalni. Diltaj je rastao iz metafizičke saznajne teorije i njenog sveobuhvatnog sveta pojmova. »Pozitivne«, »autentične« filosofske tendencije Diltajevih istraživanja, o kojima govori Hajdeger u Sein und Zeit i od kojih smo neke i mi pomenuli, ostaju, dakle, sasvim izvan Diltajeve svesti i mogu se kao takve ugledati samo iz novog, Hajdegerovog »ugla«. Iz ove tvrdnje, međutim, ne sledi negacija »postojanja« ovakvih tendencija. Ali, tako sagledane, one kod Hajdegera imaju ulogu koju nagoveštava već maločas citirana Hajdegerova rečenica: »Time je označeno mesto postavljanja problema istoričnosti, koji je za ekspoziciju ontološki problem.«

Ovim smo uglavnom opisali odnos između Diltaja i Hajdegera. Hajdegerovo pozivanje na Diltaja u Sein und Zeit, njegove karakterizacije Diltajevih nastojanja, kod mnogih su podstakle i onako sve življe interesovanje za Diltajev rad. Upravo podsticaji koji proizlaze iz Hajdegerovog Sein und Zeit, budili su, pored ostalog, kod mnogih nadu — a da prethodno čak i nisu bili do kraja shvaćeni — da će Diltajeva filosofija pružiti osnove za filosofsku obnovu našeg vremena. Ovde bismo pre svega mogli pomenuti O. F. Bolnova i G. Miša. O intenzivnom proučavanju Diltaja svedoči i npr. L. Landgrebe (videti: Philosophie der Gegenwart), Gadamer i dr.

Gadamerova hermeneutička teorija je, uprkos delimičnoj kritici Diltajevih shvatanja (videti: Wahrheit und Methode, II deo, 2 str. 205 ff), u potpunosti povezana sa ovim poimanjem i u suštini ostaje unutar horizonta u kojem i sam Diltaj razvija svoje opšte hermeneutičke teorije. Gadamer, istina, tvrdi da razvija ona ishodišta koja se o problematici hermeneutike mogu izvući iz Hajdegerove egzistencijalne analitike tubitka. On kaže: »Na pozadini ovakve egzistencijalne analize tubitka... problemski krug duhovnonaučne hermeneutike se iznenada pokazuje kao sasvim drukčiji. Delo koje ovde sledi posvećeno je izgradnji tog novog aspekta hermeneutičkog problema« (W. u M., 245). I dalje: »U tom smislu se i mi nadovezujemo na transcendentalno značenje Hajdegerovog postavljanja pitanja. Hajdegerovom transcendentalnom interpretacijom razumevanja problem hermeneutike dobija novi, univerzalni obris, čak neku novu dimenziju« (W. u M., 249).

Međutim, ono što Gadamer u nastavku, odnosno u »delu« koje pominje razvija, jeste zapravo nekakav »dodatak« diltajevskoj koncepciji hermeneutike. Tu su pre svega dva, za ovu vrstu hermeneutike vrlo značajna pojma, naime pojam »predrasude« i pojam »istorije delovanja« (Vorurteil i Wirkungsgeschichte). Pri određivanju ovih pojmova Gadamer u potpunosti napušta Hajdegerovu egzistencijalnu analitiku, a još više njenu svrhu, odnosno problem smisla bitka (Sinn des Seines), i vraća se diltajevskom postavljanju »problemskog kruga duhovnonaučne hermeneutike«, kako smo to već naveli. Moglo bi se pokazati kako je sadržina Gadamerovih hermeneutičkih pojmova »Vorurteil« i »Wirkungsgeschichte« implicite prisutna već kod Diltaja (iako ne u smislu hajdegerijanskih »pozitivnih tendencija«) i spada u onaj krug problema, odnosno onaj horizont u kom se Diltaj kreće. Gadamerova »hermeneutička ontologija«, odnosno istorizirajuća studija o govoru (W. u M. III deo), napisana je u celini u diltajevskom maniru. Bilo je potrebno upozoriti na sve ovo zato da bi se što bolje sagledao značaj Diltajeve misli, i to ne u nekim njenim »pozitivnim tendencijama«, nego u njenoj faktičkoj izvedbi.

Kao što je Hajdegerovo »iznalaženje«, »izvođenje« »autentičnih«, »pozitivnih« tendencija Diltajevih istraživanja fiktivno, tako je, s druge strane, fiktivno i eventualno Gada-

merovo »razvijanje« Hajdegerovih polazišta, naravno oba puta na sasvim drukčiji način.

U inače odličnoj studiji Philosophie der Gegenwart (Bon, 1952) L. Landgrebe pripisuje Diltaju vrlo značajnu ulogu u filosofiji 20. veka, polazeći pri tom očito od Hajdegerovog isticanja »autentične«, »pozitivne« tendencije u Diltajevom delu. Po Landgrebeu, »Diltaj je u nemačku filosofiju uveo zaokret u razumevanju istoričnosti« (Ph. d. G., 106). On takođe ističe da još »nije uopšte shvaćena konsekvenca Diltajeve nove metode, pa je razdvajanje istorijskog od sistematskog načina razmatranja u filosofiji time u principu otpisano« (ibid., 107). Stoga je »sapripadnost Diltajevih istorijskih i sistematskih istraživanja dugo ostala skrivena« (ibid.). Landgrebe dalje ističe da je upravo Hajdeger »izvukao poslednju konsekvencu iz mišljenja o suštini istorije« (ibid., 113), misleći pri tome na Diltaja. Ali Landgrebe je, slično kao Gadamer, svoj pogled zapravo usmerio mimo Hajdegerovog osnovnog cilja u Sein und Zeit — problema smisla bitka — a ponovo u pravcu problemskog kruga duhovnih nauka. Iako kaže da »filosofsko utemeljenje Hajdegerovih viđenja iziskuje destrukciju tradicionalne ontologije«, Landgrebe se vraća diltajevskom krugu problema kada kaže: »Zadatak filosofskog utemeljenja duhovnih nauka ne može biti izvršen bez nove ontologije, koja nije više 'ontologija suštine' (Wesensontologie) zapadne tradicije, nego uzima sasvim ozbiljno rečenicu o tome da je suština ljudskog bića (des Daseins) njegova egzistencija u svojoj faktičnosti.« (ibid., 114). Tu se očito više ne radi o biću (tubitak) s obzirom na problem »smisla bitka«, kao kod Hajdegera, nego o »filosofskom utemeljenju duhovnih nauka«. I ovde, dakle, vidimo slično vraćanje diltajevskom krugu problema, kao kod Gadamera. A time Landgrebe sam sahranjuje sopstvenu postavku o tome da je »osnovna tendencija današnjeg mišljenja« prevazilaženje filosofije subjektiviteta koja je »obeležavala čitav novi vek« (ibid., 24). Naime, diltajevski krug problema nalazi se u celini u horizontu subjektiviteta, što pokušava da pokaže i naša studija. Vraćanje tom krugu problema znači ostajanje u horizontu subjektiviteta.

Mnoge rasprave i pregledi istorije filosofije druge i treće četvrtine našeg veka pripisuju na različite načine Diltajevom delu vrlo značajnu, ako ne čak i prelomnu ulogu. Neke od njih smo već pomenuli. Možemo pomenuti još Hajmsetov (Heimsoeth) dodatak Vindelbandovoj (Windelband) Istoriji filosofije (prevod Zagreb 1957., II knjiga). Vindelband jedva da je pomenuo Diltaja dok mu, međutim, Hajmset pripisuje veliki značaj za mnoge filosofske ideje 20. veka. Tako npr. Hajmset kaže da Diltaj najdublje prodire ka izvanintelektualnoj osnovi svesti o realnosti (ibid., 271), te da misao novoga veka sa njim prelazi put od cogito do

vivo, od golog intelekta do realnog subjekta, totaliteta čoveka (ibid., 273). Diltaja smatra jednim od tvoraca temelja svojevrsne logike istorije (a time svakako i istorijskih i socijalnih nauka), na kojoj su potom gradili Simel (Simmel), Ksenopol (Xenopol), M. Veber (Weber), Trelč (Troeltsch), Kroče (Croce) i drugi (ibid., 310). Hajmset nije interpretirao Diltajevu misao, nije pokušao da odgovori na pitanje o faktičko-istorijskom značaju ovog zaokreta od cogito ka vivo, i na tom zaokretu uspostavljenih temelja »logike istorije«.

Veliki značaj za filosofske ideje 20. veka pripisuju Diltaju i pojedini autori inače uglavnom vrlo površno pisanog zbornika Die Philosophie im XX. Jahrhundert (izdanje: Fritz Heinemann, Štutgart 1959). Iz ovog zbornika su za našu tematiku zanimljivi pre svega prilozi F. Kaufmana (Kaufmann), čije pisanje samo po sebi upućuje na dug moderne »filosofije istorije diltajevskom krugu problema, i delimično H. Knitenmajera (Knitenmeier). Između ostalog, ovaj autor pominje Diltajevu misao da čovek iz svoje sadašnjosti pokušava da dokuči budućnost i prošlost. A to, po Knitenmajeru, vodi ka relativizmu istorizma.

I mnogi drugi su, u okviru saznajnoteorijskih diskusija, primetili da Diltajeva shvatanja vode ka relativizmu, pa su mu taj relativizam i prebacivali, smatrajući da na taj način pada njegova teorija. Međutim, tu se uvek javlja principijelna neobjašnjenost ove primedbe: ako Diltaju prebacuju relativizam, onda — u ime koje apsolutne saznajne pozicije (izvan svake istorijske uslovljenosti) mu upućuju takve primedbe? Nije objašnjeno kako se može govoriti o relativizmu bez, u tu svrhu neophodnog, osvrta na nešto apsolutno. Ukoliko nedostaje (ili nam nije vidljiva) bilo kakva apsolutnost, onda ostaju samo »relativnosti«, te stoga u toj »opštoj relativnosti« na principijelnom nivou, nije mogućan prekor zbog relativizma. Ukoliko se on ipak javlja, onda to nije ništa drugo do prikrivanje fundamentalne problematičnosti sopstvene pozicije uz istovremenu nemogućnost da se problem obuhvati u svoj njegovoj dubini i širini i napusti razvrstavanje po principu relativno-apsolutno. Ovo prikrivanje može svoj smisao steći unutar pogleda na svet shvaćenih kao ideologije. Jasno sagledavanje svih istorijsko-faktičkih implikacija ove »opšte relativnosti« našeg istorijskog sveta potpuno je neprihvatljivo za subjekat nekog pogleda na svet shvaćenog kao ideologija. To međutim ne sme da bude razlog da se ove implikacije ne razviju. Zato se nipošto ne bismo smeli zaustaviti samo na prekorima zbog relativizma u Diltajevim shvatanjima.

U dosadašnjem nabrajanju pojedinih imena u vezi sa Diltajem još nipošto nismo pomenuli sve autore koji su ili eksplicite razmišljali o Diltajevom delu, ili su se pak kretali unutar horizonta diltajevskih problema i načina posmatranja. Nastojali smo samo da rekonstruišemo neku karak-

terizaciju recepcije Diltajevog dela nakon što je ono postalo dostupno i ljudi postali svesni njegovog značaja.

Kod nas u Sloveniji se pre drugog svetskog rata nije pojavio nijedan spis o Diltaju, a odjek njegove misli nalazimo u delu J. Kelemine »Literarna veda« (Nauka o literaturi), 1927. godine. I naš filosof F. Veber je u svom zadnjem velikom delu razvio poimanje stvarnosti koje se kreće u krugu diltajevske problematike. Tek mnogo godina docnije V. Kalan je napisao dve, u slovenačkom kulturnom prostoru do sada jedine studije o Diltaju.* Tu se sa velikom erudicijom i vrlo smisleno prikazuju osnovne Diltajeve filosofske ideje i njegov značaj za filosofske tokove dvadesetog veka. Ali i Kalanova interpretacija ostaje unutar karakteristične dvostrukosti. Kalan s jedne strane ističe da Diltajeva misao ima vrlo veliki i plodan uticaj na naš vek, da sobom nosi mnogo plodnih podsticaja koje razvijaju autori našeg vremena, dok s druge strane konstatuje da je »Diltajeva filosofija kao transcendentalna nesumnjivo filosofija subjektiviteta« (»Problemi« br. 87, str. 75), te da Diltaj nije uspeo da prevaziđe metafizičko mišljenje (ibid., str. 89). On navodi i Hajdegerovu misao iz Holzwege da je Diltajeva filosofija filosofija oblika »antropološkog odstranjenja filosofije, a ne prevazilaženje filosofije (ibid., str. 88). Kao da je Kalan i sam svestan te dvojakosti u svojoj studiji, pa upozorava na »neodređenost i dvosmislenost« Diltajeve filosofije (ibid. str. 88) i bipolarnost zaključenih napomena sopstvenog spisa (ibid., str. 87). Kalan, međutim, nije pokušao da odgovori kako se ovakva dvostrukost uopšte može sagledati, kao što se nije dotakao ni pitanja o faktičko-istorijskom smislu Diltajeve filosofije kao prevratne filosofije subjektiviteta, u kojoj zaista možemo »naći« neka »plodna polazišta« posmatrajući je isključivo iz novog »ugla«, a nipošto ne iz ugla koji je unutar njenog horizonta. O tome smo govorili baveći se Hajdegerovim odnosom prema Diltaju.

U našem vremenu su Diltajeve teorije prihvaćene i u diskusijama o opštoj metodi, odnosno opštoj teoriji sociologije. S tog stanovišta je Diltaja posmatrao V. Milić u knjizi Sociološki metod (Beograd, 1965). Za nas je ova njegova interpretacija zanimljiva zato što upućuje na recepciju Diltaja s te, opšte-sociološke, naučne teorijsko-metodološke strane. Milić najpre upozorava da je Diltajevo delo bilo povod diskusije o metodologiji društvenih nauka u Nemačkoj. Polazeći od svog poimanja istorizma, Milić ovako karakteriše značaj Diltajevog nastojanja sa stanovišta problema pomenute metodologije:

1. odbacivanje pozitivističke ideje o jedinstvu svih nauka (prirodnih i društvenih) u pogledu osnovnih logičko-metodoloških načela;

* Diltajevo zgodovinsko mnenje, Problemi 1968., str. 65—66; Svet kot zgodovina, Problemi 1970., br. 87.

2. odbacivanje ideje o upotrebi istih u prirodnim naukama proverenih postupaka u prirodnim i društvenim naukama
3. sumnja u mogućnost otkrivanja opšteg zakona društvenog života, postavka da cilj istraživanja društva nije otkrivanje takvog zakona;
4. nemogućnost opšte teorije društva kao osnove istorijskih nauka i tumačenja društvenih pojava.

Za Milića su ovo osnovne teze historizma, koji, po njegovim rečima, ostaje u okvirima opisanog poimanja istorije, odbacujući mogućnost teorijsko naučnog saznanja društva. Ovaj istorizam se, prema Miliću, zasniva na postavci da u istoriji čovečanstva nema opšteg reda ni opštih zakona, jer su svi delovi, odnosno epohe istorije samostalne jedinice, koje se mogu shvatiti samo kao takve. Ovo je, prema Miliću, najdublje jezgro istorizma druge polovine 19. veka (S. m., 117)

U tako opisani istorizam ubraja Milić i Diltaja. No čini mi se da interpretacija koja sledi ne proizlazi iz Diltajevih dela. Pre svega, Diltaj se ne bori protiv kontinuiteta svetsko-istorijskog zbivanja, niti pak odbacuje mogućnost opšte teorije društva. Naša podrobna interpretacija Diltaja to jasno pokazuje. Diltaj ne odbacuje ni Hegela zbog njegove teorije istorije, nego zato što, po Diltaju, Hegel uzima samo čisti intelekt kao osnovu svoje teorije, a ne celog čoveka kao stvarno istorijsko biće. Diltaj se izričito trudi i radi za opštu teoriju svetske istorije, a istovremeno neće posebnosti konkretnih epoha, događaja, ličnosti itd. da utapa u nekom »opštem duhu«. Milić takođe previđa izričitu Diltajevu borbu sa historizmom i njegovu fundamentalnu aporiju, o čemu ćemo opširnije govoriti u našoj studiji. On takođe ne sagledava specifično Diltajevo nadvladavanje istorizma filosofijom života, koja istovremeno uspeva da zadrži i sve pozitivne strane istorizma. Citat koji Milić navodi (str. 117) da bi potkrepio svoje teze o Diltaju ukazuje samo na kritiku hegelijanske redukcije konkretnih istorijskih epoha na pojedine stupnjeve istorijskog razvoja, koji se, prema Diltaju, potom pokazuju kao da su bez sopstvene samostalne uloge i faktičnosti. Ali Milić ne navodi istovremeno Diltajevu tezu o nužnoj povezanosti epoha, odnosno istorijskih fenomena uopšte. A sagledavanje ovakve veze i povezanosti se ne suprotstavlja, nego upravo pretpostavlja opštu teoriju. To i jeste princip diltajevske hermeneutike: pojedinačno se ne može saznati izvan opšteg i obrnuto; saznanje konkretnog fakticiteta jednog istorijskog fenomena je za Diltaja uvek još i korak ka određenijem saznanju opšteg zakona ili reda (Diltaj to zove Gleichformigkeit), koji je istovremeno uslov saznanja pojedinačnog konkretnog istorijskog fenomena.

No uprkos svemu tome Milić, postavlja Diltaja kao najuticajnijeg istoricistu u opisanom smislu te reči (videti

str. 119) i konstatuje njegov veliki uticaj na razvoj sociologije. Ako su istoricisti zaista tvrdili stvari koje im Milić zamera, onda je Diltaj neopravdano među njih uvršten. Osnovna Milićeva zamerka Diltaju se sastoji u tome što je za njega saznanje društva mogućno samo kao konkretna istoriografija, što u istorijskom zbivanju vlada diskontinuitet i što teorijsko saznanje društva nije mogućno. Međutim, ove se zamerke ne mogu verifikovati na Diltajevim tekstovima. Kao ilustraciju svoje kritike Milić istina navodi citate iz Diltajevih tekstova koji treba da potvrde njegovu kritiku, ali pri tom ne navodi i one (odlučujuće!) odlomke koji su u potpunoj suprotnosti sa njegovom interpretacijom. Istina je da je za Diltaja vrednost istorijskih zbivanja, odnosno fenomena uopšte u njihovoj individualnosti (videti kod Milića, str. 120), ali to za Diltaja nipošto ne znači da između tih događaja, fenomena, epoha itd. nema kontinuiteta, veze, koju može da dokaže samo opšta teorija. Kod Diltaja bi se moglo navesti bezbroj mesta koja ovo potvrđuju. Ne može se zaključiti ni da Diltaj odbacuje mogućnost opšte teorije društva, odnosno istorije. Upravo suprotno, Diltaj sam daje takvu teoriju, mada ona nije onakva kakvu jedino priznaje Milić, polazeći pri tom od uže naučne problematike. One elemente Diltajeve misli koje se suprotstavljaju njegovoj interpretaciji Milić ne uzima kao znak neophodne korekture sopstvene interpretacije, već ih jednostavno proglašava za nedoslednosti u Diltajevom poimanju istorije (ibid., str. 123).

Mislim da je glavni razlog ovakve Milićeve interpretacije njegovo shvatanje naučnog saznanja kao — u krajnjoj instanci — samo konstatovanja kauzalnih veza, odnosno njihovih determinističkih odnosa među fenomenima na ravni opštosti, posebnosti i pojedinačnosti i u društveno-istorijskim naukama. Da citiram: »Otkrivanje i proveravanje naučnih zakona, njihovo tumačenje i međusobno povezivanje kroz naučne teorije konačni su teoretski ciljevi istraživanja ovih nauka« (ibid., 207). I dalje: »Svaki (naučni) zakon je nužan odnos u okviru neke determinističke strukture« (str. 209). »Svako razvijeno naučno tumačenje je determinističke prirode« (str. 240).

Polazeći sa ovih, tematski principijelno neobjašnjenih postavki, Milić sada interpretira i kritikuje Diltaja. A razlog njegove kritike je takođe nesporazum. Diltaj nije imao nameru da izgradi metodologiju bilo kog konkretnog naučnog saznanja, niti je u prvom redu nameravao da razvije »unutarnju strukturu globalnog društva«, što bi želeo Milić (str. 125), već hoće da otkrije uopšte dimenziju mogućnosti i dometa saznanja u takozvanim duhovnim naukama, te da ga tako tek utemelji u filosofskom smislu. Kod njega se radi o metodi u tom najširem smislu. Kod Milića se, međutim, uopšte ne radi o ovom filosofskom utemeljivanju, za njega

te nauke jednostavno jesu. Milić se stoga kreće već u ravni opštih »operacionalizacija« naučnog istraživanja u saznajnom procesu pojedinačne nauke. Kod njega se radi o formiranju opšte metodologije u smislu »logičko-metodoloških osnova celokupne istraživačke prakse jedne nauke« (ibid., str. 14—15) odnosno o metodologiji u užem smislu nego što je to kod Diltaja, i na sasvim drugom nivou. Zamena ovih nivoa, međutim, vodi u nesporazum, kojem je i Milić podlegao u svojoj interpretaciji. Ukratko: Diltaj se kreće na nivou filosofskog promišljanja, Milić se u načelu ponaša kao sociolog teoretičar logičko-metodoloških osnova te nauke u užem smislu. A sa tih ishodišta se Diltajevo delo nipošto ne može adekvatno sagledati i interpretirati, jer je to sasvim drugi nivo, s kojeg se ne otvara mogućnost interpretacije celokupne Diltajeve misli.

Ako dakle naša studija o celokupnom Diltajevom filosofskom utemeljenju duhovnih nauka govori o »temeljima metode moći«, onda pod ovom »metodom« nipošto ne podrazumevamo ono što Milić razvija u svojoj »Sociološkoj metodi«, iako ta »sociološka metoda« i sama leži na tim «temeljima«. Ovde treba posebno naglasiti da naša studija — sledeći samoga Diltaja — zadire u onu temeljnu ravan koja je pre svake problematike metode odnosno opšte teorije bilo koje pojedinačne nauke — bilo društvene ili prirodne. Prosuđivanje ove temeljno-metodološke, odnosno filosofske problematike zato nije mogućna na adekvatan način, odnosno iz nivoa problema »logičko-metodoloških osnova celokupne istraživačke prakse jedne nauke«, kakav je slučaj kod Milića.

U ovom smo predgovoru već pomenuli da celokupnu Diltajevu filosofsku misao shvatamo kao svojevrsnu formulaciju izvesnog neproizvoljnog evropskog »duha« druge polovine devetnaestog veka, koji na svoj način formulišu i Marks i Niče. Može se čak reći da nam imena Marks, Niče, Diltaj označavaju epohalnu misao druge polovine devetnaestog veka, koja znači prevrat u odnosu na svu dotadašnju evropsku filosofiju. Tek iz te celine se pokazuje sav značaj jednog Diltaja. Ovaj prevrat u evropskoj filosofiji shvatamo istovremeno kao dovršenje metafizike. Karakteristika ove prevratne, dovršene metafizike jeste ta što ona samu sebe shvata i proglašava za potpuno nemetafizičku, odnosno antimetafizičku misao, kako prema »predmetu«, tako i prema »metodi«. Ova misao, dakle, sebe nipošto ne sagledava u svojoj dovršenoj metafizičnosti, i to zato što iz kontrapozicije prema celokupnoj dotadašnjoj evropskoj metafizici i iz ispunjenja te sopstvene metafizičke kontrapozicije ne sagledava niti u načelu može sagledati istorijsku suštinu metafizike kao metafizike. U ovoj osobenosti prevratno metafizičke misli vidimo odlučujući razlog za činjenicu da ni Marks, ni Niče, ni Diltaj nisu sistematski razvili svoje te-

meljne filosofske koncepte, bar do one granice do koje je to uspevalo ranijoj metafizici. Iz naše studije se može sagledati specifičnost Diltajeve kontrapozicije u odnosu na dotadašnju metafiziku, odnosno filosofiju i njegov svojevrsan način dovršenja metafizike kroz »filosofiju života«, kao i utemeljenje duhovnih nauka, ali takođe i nedovoljnost njegovog poimanja suštine evropske metafizike. Kako se pak pomenuti radikalni prevrat metafizike ne sagledava kao metafizika (što za tadašnje prevrate u okviru istorijskih vrhunaca evropske filosofske misli ne možemo tvrditi), to ova misao (ovaj »duh«) ostaje u celini samoprikrivena metafizika, *koja se pojavljuje (nastupa) kao potpuno nemetafizička misao. Ova samoprikrivenost jeste stoga suštinski karakter ove prevratne metafizike, koja se kao takva održala i do danas. Razlog njenog održanja nije, međutim, intelektualna insuficijencija njenih nosilaca; ali, da bi se kao takva održala, ona nužno mora ostajati unutar doslednog samoprikrivanja.*

U našoj studiji, pored ostalog, pokušavamo da pokažemo u čemu je specifičnost te samoprikrivenosti Diltajeve misli. Pokušavamo, dakle, da probijemo granicu njenog samoprikrivanja, pa zato i govorimo — interpretirajući Diltaja — o »temeljima metode moći« i o »duhovnom metodološkom nasilju«. Naše razmišljanje je samo jedan korak na putu ka sagledavanju suštine metafizike kao metafizike, *njene neproizvoljne suštinsko-istorijske relevantnosti i njenog izvora.*

Kada pak postavljamo Marksa, Ničea i Diltaja u ovde opisanu suštinsku istorijsku sapripadnost, iz toga nipošto ne sledi da među njima nema razlika, suprotnosti, pa dakle i podsticaja za eventualnu oštru međusobnu kritiku. Verovatno bi za nas bilo posebno zanimljivo istražiti sve moguće odnose između Marksove i Diltajeve misli. Ovde možemo samo ukratko upozoriti na neke važnije elemente tog odnosa.

Najpre nam se pokazuju izvesne zajedničke težnje Marksa i Diltaja. Obojica, na primer, pokušavaju da dokuče ljudski život (odnosno njegovu istoriju) sasvim imanentno, iz njega samog kao činjenice »iza koje se ne može posegnuti«, kako kaže Diltaj. Marks *pokušava da shvati ljude (i njihovu istoriju) iz njihove faktičke životne stvarnosti. Tako npr. u* Nemačkoj ideologiji *kaže: »Ne određuje svest život, nego život određuje svest«* (NFW *3, str. 27); teza, koja na prvi pogled zvuči sasvim diltajevski. Takvih mesta ima dosta kod Marksa, npr: »Tamo gde prestaje spekulacija, u stvarnom životu, počinje stvarna, pozitivna nauka, prikaz praktičnog delanja, praktičnog razvojnog procesa ljudi«* (ibid., *str. 27). Zatim ova teza: »Pri pretpostavci o slobodnim Nemcima moramo početi od toga da prvo utvrdimo pretpostavku svake ljudske egzistencije, pa dakle i svake istorije, odnosno pretpostavku, da ljudi uvek moraju biti sposobni da žive kako bi mogli da 'grade istoriju' . . . Prvi istorijski čin jeste, dakle, . . . produkcija samog materijalnog života . . .«* (ibid., *str. 28).*

Mogli bismo u nedogled navoditi ovakve rečenice i razvijati analogije između Marksa i Diltaja. Ali takve su analogije uvek problematične jer su izvan suštinskih pozicija koje daju svojevrsan značaj ovim analognim izjavama.

O Marksovom poimanju »života« se, kao i o Diltajevom, može reći da ostaje u načelnoj ontološkoj indiferentnosti, da mu nedostaje ontološko objašnjenje. Osim toga, ni Marks ne misli »život« iz života samog, nego ga misli iz ugla proizvodnih snaga ili društvenih proizvodnih odnosa. Dakle, i on ga, kao i Diltaj, svodi na nešto drugo. U već ranije citiranoj tezi, sa »života« akcenat se prenosi na proizvodnju *života; način življenja se određuje iz načina* proizvodnje, *koja je uvek »proizvodnja života«* (ibid., *str. 29).* Čovek, *njegov faktički život, jeste za Marksa u »suštini« proizvodna sila. On o tome kaže: »Onako kako individue ispoljavaju svoj život, takve jesu. To što one jesu pokriva se sa njihovom proizvodnjom, kako sa onim* šta *proizvode, tako i sa onim* kako *proizvode. Dakle, od materijalnih uslova proizvodnje zavisi šta te individue jesu«.* (ibid., *21) Ovim je ukazano na kompletno Marksovo poimanje ljudskog »života« i istorije; ono kreće od suštinskog određenja ljudskog »života« kao proizvodne sile.*

Uprkos maločas pomenutim analogijama između Marksa i Diltaja moramo upozoriti na nepremostivu suprotnost između njih. Iz te suprotnosti Diltaja pogađa radikalna kritika s Marksove pozicije, kritika koja razgolićuje »pozitivizam principa« Diltajevog filosofiranja, a na njemu počiva celokupna Diltajeva misao. Zbog toga »pozitivizma principa« (termin koji Marks koristi u svojoj kritici Hegela) *Diltajevo filosofiranje se u celini i bez obzira na svoje namere iskazuje — s Marksove pozicije — kao apologija postojećih društvenih proizvodnih odnosa, to jest odnosa kapitalističkog sveta građanskog društva, te je stoga samo idealni izraz tog kapitalističko-građanskog sveta. Zašto ga pogađa ovakva kritika? Zato što — gledano s Marksovog stanovišta —* Diltajevo razmišljanje ostavlja sve *temeljne društvene odnose, koji deluju na sve i svako društveno-istorijsko zbivanje, odnosno* proizvodne odnose *(a pre svega odnose vlasništva i razmene) u principu* intaktne, pa se čak i sâmo na njima gradi kao na sebi nevidljivoj pretpostavci. *Ukratko: kapitalističko-građanski svet — s Marksovog stanovišta — jeste za Diltaja njemu nejasna osnova svih njegovih teorija. U ovakvoj kritici Diltaja ogleda se za Marksovu poziciju nerazdvojno vezana radikalna kritičnost prema svim predašnjim i savremenim filosofijama (i uopšte teorijama), koja se istovremeno odnosi i na* »realnu bazu« *svih tih, u znaku »pozitivizma principa« razvijenih teorija. Upravo*

zbog ove kritičnosti *Marksove prevratne pozicije Diltajeve misli su, uprkos svoj analognosti formulacija, nespojive s Marksovim. Upravo po toj, specifičnoj,* radikalno-*kritičkoj »komponenti« prevratnog Marksovog stanovišta, celokupna njegova filosofska misao je snažnija i u našem vremenu očigledno uticajnija od bilo koje »filosofije života« u onom smislu koji ova reč obično ima. A to istovremeno znači da je u svojoj* metafizičkoj prevratnosti *još neprozirnija.*

U predgovoru za studiju koja sledi izgledalo nam je neophodno da izložimo šta ju je motivisalo i pre svega da nagovestimo u čemu se naša interpretacija Diltajeve filosofije i utemeljenja duhovnih nauka razlikuje od osnovnih pravaca dosadašnjeg interpretiranja ove filosofije i kakva je pri tom naša namera.

Još na početku je bilo pomenuto da je naša studija samo parcijalna, da čini deo šire celine sličnih istraživanja. A to znači da ova studija nije zaključena. Ono što joj pre svega nedostaje jeste šira tematska eksplikacija našeg sopstvenog *»stanovišta«. Bez ove eksplikacije nije jasno da li je naša interpretacija napustila horizont »duhovno metodološkog nasilja« o kojem govorimo interpretirajući Diltaja, niti je pak jasno da li je uopšte moguće neko »stanovište« koje bi bilo situirano izvan tog nasilja. Pažljivi bi čitalac možda mogao na nekoliko mesta (pre svega u petom poglavlju) naslutiti začetke ovakvih mogućnosti, ali koji sami po sebi još ne mogu biti dovoljni. Pitanje ove mogućnosti ostaje u studiji otvoreno.*

Glava prva

ISTORIJSKO-FILOSOFSKI OKVIR I NAŠ PRISTUP PROBLEMATICI

§ 1. **Istorijsko-filosofski okvir**

Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey, 1833 — 1911) je bio nemački filosof druge polovine 19. veka. Njegov publicistički i teorijski rad počinje pedesetih godina 19. veka i traje neprekidno i bez ikakvih spektakularnih spoljnih zbivanja sve do njegove smrti. Njegov rad, dakle, pada u vreme kada Evropu zahvata sve veći duhovni i društveni nemir. S jedne strane vidimo okoštalu i u različite filosofske škole razbijenu tradiciju, a s druge, sve brži i pobedonosniji razvoj pozitivnih, pre svega prirodnih nauka, tehnike i industrije. Duhovni nemir Evrope intonirao je takozvani »raspad« velikih filosofskih sistema klasičnog nemačkog idealizma, a pre svega prevrat metafizike, koji, svako na svoj način, formulišu i donose Fojerbah (Feuerbach), Marks (Marx), Niče (Nietzshe) pa i Diltaj; zatim vrlo akutno »socijalno pitanje«, pojava proletarijata, a sa njim i revolucionarnog vrenja, raspad tradicionalnih vrednosti, socijalnih veza i oblika, itd.

Kao najraširenija filosofska misao usred tog nemira održavalo se nekom vrstom akademske samoizolacije *neokantovstvo*. Sam Diltaj, sa svojim nastojanjem da uspostavi *»kritiku istorijskog uma«*, spada u neokantovstvo, iako ide svojim putem označenim — kao što ćemo videti — izričitim odbacivanjem (kantovskog) racionalizma (odnosno intelektualizma) i postavljanjem *»života«* kao podloge celokupnog mišljenja, svake teorije i saznanja uopšte, što Diltaja svrstava već među mislioce iz razdoblja prevratne metafizike. On na primer kaže: »U tom položaju savremenog duha u kojem je sve prožeto skepsom koja leži u osnovi svakog pravca, metafizička katedarska filosofija jeste samo još senka. (...) Ove bleštave bajke mogu privući samo mladiće; ali kažem vam: u ozbiljnosti i

radu njihovog budućeg života, one će se srušiti. Posle filosofskog opoja iz njihovih univerzitetskih dana preostaje im još samo filosofski mamurluk.« (VIII, 196)

U to doba je u Evropi došlo do još jedne filosofske »obnove«: bio je to neotomizam, koji se, međutim, nije mogao šire ukoreniti u nemačkim (protestantskim) zemljama. Neotomistički filosofski pokret se javio kao odgovor Crkve na savremene evropske filosofske ideje, koje su, po shvatanju Crkve, ugrožavale njenu doktrinu. Iako je Diltaj u početku bio teolog, privukla ga je, preko Šlajermahera (Schleiermacher), nemačka klasična filosofija, pa se za neotomistički pokret nije zagrejao.

Sledeća komponenta Diltajevog doba jeste silovit razmah pozitivnih nauka, a sa njima i filosofskog prirodnjačkog pozitivizma nauka, a sa njima i folosofskog prirodnjačkog pozitivizma, empirizma, materijalizma i drugih sličnih pravaca. Devetnaesti vek je nesumnjivo vek velikih naučnika. Ali Diltaj nije imao lepo mišljenje o naučnicima koji su se bavili filosofijom. On kaže: »Ako je prirodnjački duh postao filosofija, kao kod enciklopedista, Konta (Compte) ili nemačkih prirodnjaka koji filosofiraju, on je pokušao da shvati duh kao produkt prirode — i time ga unakazio«. (V, 3). Uprkos velikom oduševljenju razvojem nauke, na Diltaja očito nisu ostavili nikakvog utiska filosofirajući naučnici i njihove »filosofske teorije«, jer je uvideo da su one potpuno bespomoćne u susretu sa stvarnim istorijskim objektivacijama duha, odnosno života i njegovih problema.

Istorijski najznačajnija komponenta Diltajevog doba jeste nastanak i neslućeni razmah *istorizma*, istorijske škole takozvane »istorijske svesti« o istorijskom nastajanju, granicama i relativnosti svega s čim se čovek sreće, uključiv i samog čoveka.

Kao velike mislioce i istraživače istorije iz devetnaestog veka možemo pomenuti, na primer, Marksa, Burgharta (Burckhard), Špenglera, Ničea, Zimela (Simmel), Eukena, V. Humbolta (W. Humboldt), Drajzena (Dreysen), Trelča (Troeltsch), Savinjija (Savigny), Štajna (Stein), Zigvarta (Sigwart) i druge. Među ove moramo ubrojati i Diltaja kao jednog od najvećih istraživača, teoretičara i filosofa istorije, odnosno nosioca istorijske svesti druge polovine 19. veka. Kada govori o svojoj nenaklonjenosti prema prirodnjačkoj filosofiji s jedne, i restauraciji teološko-metafizičkog poimanja istorije, s druge strane, Diltaj kaže: »Iz tog je položaja nastao osnovni impuls mog filosofskog mišljenja: život razumeti iz života samog. Čeznuo sam za sve dubljim prodorom u istorijski svet kako bih shvatio tako reći njegovu dušu.« (V, 4)

Upravo ovo Diltajevo kontinuirano i temeljno interesovanje za istoriju i sve što je istorijsko, omogućilo mu

je da ponovo otkrije i razume hermeneutiku kao teoriju razumevanja prošlih i sadašnjih objektivacija života; tu je i osnova njegovog otkrića Šlajermahera kao oca sistematske filosofske hermeneutike. U tom interesovanju je i osnova za Diltajevo ponovno otkrivanje značaja Hegela i nemačkog klasičnog idealizma uopšte, koji je u drugoj polovini 19. veka u savremenoj evropskoj misli bio skoro zaboravljen ili pak pominjan samo u slučajevima kada se sa više ili manje zluradosti govorilo o »raspadu« ili »propasti« idealističkih metafizičkih sistema, ne opažajući da se pri tom u velikoj meri radi o propasti sopstvene mogućnosti razumevanja. Možemo reći da Diltaj svojom filosofijom života nije dao samo prilog velikom misaonom toku istorizma ili istorijske svesti u drugoj polovini 19. veka, nego da nastupa kao jedan od glavnih filosofskih utemeljitelja i sistematizatora istorijske svesti, te da se po rangu može porediti sa misliocima kao što su Marks ili Niče. I njegova misao, kao i Marksova i Ničeova, izlazi iz istog sudbonosnog horizonta posthegelovskog prevrata metafizike, te na svoj način formuliše i nosi taj prevrat. Zato Diltajeva misao ni danas nije nešto prošlo, zanimljivo samo sa istorijskog stanovišta. Kao što je rečeno, Diltajeva misao je poseban primer jedinstvenog evropskog modernog »duha«.

Svog, nešto mlađeg, suvremenika Ničea, Diltaj je poznavao i priznavao, jer kada odbacuje »metafizičku katedarsku filosofiju« svoga vremena on kaže: »Kakva nepotrebna buka i kakvi metafizički disputi!Isto je kao pri kraju srednjeg veka kada su na svim katedrama docirali sholastiku — a svetom su pobedonosno zavladali humanisti. Danas to čine Karlajl (Carlyle), Šopenhauer (Schopenhauer), Niče, Rihard Vagner (Wagner), Tolstoj, Meterlink (Maeterlinck). (. . .) *Moć ove filosofije života* jeste u tome što u direktnom odnosu prema životu i bez metafizičkih predrasuda jača svaku moć posmatranja i umetničkog oblikovanja ovih mislilaca.« (VIII, 196—7) Pomenute mislioce Diltaj smatra nosiocima *filosofije života*, koju i sam intenzivno i neprestano razvija, odnosno sebe smatra filosofom života. Iz navedenog odlomka i sličnih mesta u Diltajevim tekstovima uočavamo da svoju filosofiju života Diltaj nije smatrao usamljenom ili slučajnom pojavom, nego delom snažnog, narastajućeg filosofskog, misaono teorijskog, umetničkog i kulturnog toka u kojem leži budućnost i koji je kao takav istorijski potpuno utemeljen i određen da bude nosilac budućeg sveta. Filosofiji života i njenim predstavnicima Diltaj pripisuje isto značenje koje imaju i humanisti pri kraju srednjeg veka: uprkos svuda prisutnoj sholastici, humanisti su pobedonosno ovladali svetom, budućnost je bila njihova; ili — prema Diltajevim rečima — preneto na 19. vek: uprkos svuda vladajućoj »katedarskoj

metafizici« i uopšte svakoj neživotnoj spekulaciji, filosofija života, jer je istorijski utemeljena, neizostavno će ovladati svetom i budućnošću.

U direktnoj vezi sa filosofijom života jeste i naglašavanje fundamentalnog značaja *psihologije* (i antropologije, u čijoj je osnovi takođe psihologija). Svi filosofi života joj određuju središnje mesto, a kod Diltaja ona ima karakter univerzalne fundamentalne nauke na kojoj počivaju sve ostale duhovne nauke, bkao i filosofija, umetnost, religija itd. Ovakav procvat psihologije u 19. veku zasnovan je, između ostalog, na »filosofiji života« koja proizlazi iz horizonta prevratne metafizike.

Sledeća značajna misaona komponenta koja je nastajala u Diltajevo vreme jeste *fenomenologija,* koja počinje kod Brentana, a vrhunac dostiže početkom 20. veka kod Huserla (Husserl). Po svom uticaju na različite mislioce i filosofske tokove prvih decenija 20. veka, ona daleko prevazilazi filosofiju života i istorizam, ne prevazilazeći pri tome stvarnu istorijsku dimenziju filosofije života. Diltaj je poznavao Huserlova *Logička istraživanja* i o njima se vrlo pohvalno izražavao, ali iz njegovih izjava istovremeno vidimo da nije shvatio svu dubinu Huserlovog postavljanja problema spoznanja, kao ni njegove intencije. Može se reći da je, studirajući Huserlova *Logička istraživanja,* Diltaj u mnogo čemu, korigovao svoje ranije postavke, odnosno da je preko psihologije proširio svoja utemeljenja duhovnih nauka. Osnovno pomeranje Diltajevog temeljnog metodološkog stanovišta, primetno u njegovim poznim spisima (VII), obeleženo je udaljavanjem od psihologije, koja je u ranijim spisima (V) postavljana kao apsolutno fundamentalna nauka, te približavanjem hermeneutici i istorijsko-komparativnoj metodi. U poznim spisima (1907—1910; VII) ove dobijaju ozbiljniju i samostalniju ulogu.

Uprkos svemu, Diltaj nije više mogao na odgovarajući način da oceni značaj novonastajuće, posebno Huserlove fenomenologije. Iako se pozitivno izražavao o Huserlovim *Logičkim istraživanjima,* Diltaj je na jednom drugom mestu ipak odbacio Huserlovo osnovno nastojanje. Tako na primer, u vezi sa kategorijama, Diltaj kaže: »Prirodnjačkoj atomističkoj psihologiji sledila je Brentanova škola, koja je u stvari psihološka sholastika. Ona stvara, naime, apstraktne entitete, na primer, odnosni način, predmet, sadržinu, od kojih nastoji da sastavi život. Krajnost u tom smislu predstavlja Huserl.« (VII, 237)

Diltajevo misaono nastojanje karakteriše, između ostalog, svojevrsna kontrapozicija u odnosu na sve dotadašnje metafizike. U tom pogledu on je sasvim u skladu sa dominirajućim filosofskim raspoloženjem druge polovine 19. veka (ne uzimajući u obzir, dakako, »katedarske filosofije«). U metafiziku ubraja svaku teoriju koja negira

svoju vezanost za određeni istorijski život (kao njegov izraz), te tako spekulativno uzdiže neku stranu života do univerzalne važnosti. Ostaje, dakako, pitanje: da li takvom usmerenošću zaista izmičemo metafizici? Odgovor na ovo pitanje uslediće kasnije, mada već sada možemo da kažemo da je Diltajeva karakterizacija metafizike nedovoljna.

§ 2. **Naš pristup problematici**

Nama je stalo da u našoj knjizi pre svega eksplicirамo Diltajeva *temeljna, filosofska i metodološka, hermeneutička shvatanja,* odnosno njegovu *celovitu filosofsku teoriju razumevanja,* ustrojstva i pre svega *utemljenja* razumevanja, jer je ona upravo po tome filosofska hermeneutika. A kako je Diltajeva hermeneutika ili teorija razumevanja najtešnje i nerazlučivo povezana sa njegovim utemeljenjem duhovnih nauka i pre svega sa njegovom filosofijom života ili svojevrsnom (prevratnom) metafizikom, ne preostaje nam drugo do da, eksplicirajući Diltajevu temeljnu metodu, odnosno filosofsku hermeneutiku, eksplicirамo i osnovne kulture te njegove metafizike i njome impliciranih poimanja života, duha, istorije i istoričnosti, čoveka, društva, duhovnih nauka i njihovog utemeljenja, istorije filosofije itd. Bez ovih Diltajevih shvatanja ne bismo mogli znati šta je uopšte hermeneutika za Diltaja. To su, dakle, *temeljna filosofsko-metodološka* Diltajeva shvatanja, a sve ostale do sada pominjane istorijske ili sistematske studije su *samo derivati* ovih shvatanja. U našoj se studiji zato i nećemo baviti ovim izvodima, već samo Diltajevim osnovnim metodološko-filosofskim shvatanjima. Ova su prisutna u sledećim delima:

1. *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* Versuch einer Grundlegung für das Studium der Geselschaft und der Geschichte (1883, Bd. I);

2. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.* Erste Hälfte: *Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (Bd. VII);

3. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Bd. VII);

4. *Weltanschaungslehre,* Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie (Bd. VIII).

Studije iz prve dve pomenute knjige (I i V) izišle su još za Diltajeva života, studije iz druge dve knjige (VII i VIII) izišle su posthumno, kao izbor iz zaostavštine.

S obzirom na već pomenutu neizbežnu povezanost Diltajevih hermeneutičkih shvatanja sa njegovom filosofijom, u nastavku naše studije biće potrebno, na osnovu tekstova, najpre *interpretativno rezimirati i eksplicirati:*

1. Diltajevo *utemeljenje duhovnih nauka* u suprotnosti sa prirodnim naukama;

2. Uspostaviti celinu Diltajeve (prevratne) *metafizike kao temelja duhovnih nauka,* celinu koja postavlja odnosno zasniva ono što istorijski postoji *i* što postoji u celini, dakle *svet;*

3. Eksplicirati Diltajevu *nauku o strukturama i sistemima;*

4. *Pokazati mesto hermeneutike unutar te* (metafizičke) *celine,* te eksplicirati Diltajevo hermeneutičko shvatanje, celokupan njegov »hermeneutički aparat«, što je i naš osnovni zadatak;

5. Eksplicirati *osnovne odlike Diltajeve filosofije* koja za jezgro ima svojevrsnu filosofiju filosofije.

Ovaj naš *interpretativni rezime* biće prilično opširan, navodiće više dužih odlomaka iz Diltajevih tekstova. To mi izgleda neophodno iz više razloga. Pre svega, osnovna namena našeg šireg nastojanja jeste da prikažemo celokupnu sadržinu hermeneutike kroz osnovne razvojne tokove njene istorije. A to se ne može realizovati drugačije nego opširnim rezimeima. Potom, moramo imati na umu činjenicu da Diltaj uopšte nije kod nas prevođen, zbog čega je potrebno opširnije govoriti o njegovim osnovnim mislima i tako prevazići goli informativni tretman. Uostalom, ukoliko je iscrpniji, interpretativni rezime čini interpretaciju jasnijom i ostavlja manje dvosmislenosti.

Sva pomenuta Diltajeva shvatanja biće potom potrebno *interpretativno komentarisati.* Tek interpretativni rezime i interpretativni komentar zajedno čine celinu interpretacije.

Svaka interpretativna eksplikacija shvatanja jednog mislioca, a još više interpretativni komentar tih shvatanja ima, dakako, ishodište i svoju intenciju koju već u uvodu treba bar nagovestiti. Uvodni spisi za ovakve studije kao što je naša nikada se ne pišu pri apsolutno prvom susretu s tekstovima jednog autora, već ih je moguće napisati tek pošto smo te tekstove uglavnom prostudirali i razumeli njihove misli, odlučivši se u vezi sa njima za neko tematsko pitanje. U tom slučaju nam je već poznato i ishodište i intencija sopstvenog interpretativnog postupka. U našem slučaju, postupak je najpre okvirno određen temom: *filosofska hermeneutika.* Osobitost naše intencije, pak, možemo nagovestiti poređenjem sa intencijom koju je sledio O. F. Bolnou (Bollnow) pišući svog *»Diltaja«.*

U predgovoru Bolnou kaže: »Ovaj spis namerava da pruži elementarni uvid u Diltajevu filosofiju. On polazi od uverenja da je, posle drobljenja filosofije na različite škole koje jedna drugu ne razumeju, danas došlo do razvoja jedne nove konstrukcije koja seže preko dosadašnjih suprotnosti, te da su u Diltajevom filosofskom delu položeni sustinski temelji ove jedinstvene nove konstrukcije. U tom smislu, a bez namere da stvorimo neko sopstveno tumačenje koje bi nadilazilo tu konstrukciju, pokušaćemo da otvorimo puteve razumevanja Diltaja.«*)

Naša interpretativna intencija je sasvim drukčija. Ona proizlazi iz saznanja da je Diltajeva filosofija na tradiciji zasnovana, tradicionalna, u odnosu na pređašnje filosofije samo prevratna zamisao na kojoj se ne može graditi ništa novo jer je ta građevina *već postavljena* (ona je već postojeći svet). Ova (kao i svaka filosofija izriče dakle ono što već jeste u našoj istorijskoj epohi i kao ta epoha. Diltaja zaista treba razumeti onako kako to zahteva Bolnou (u tome je istovremeno i način razumevanja našeg sveta), ali ne u nekakvoj, samom Diltaju svojstvenoj (subjektivitetom volje nošenoj) *samorazumljivosti* celokupne njegove zamisli i njome obuhvaćenih pojedinosti, već moramo sagledati upravo suštinsku *istorijsku zasnovanost* ovog misaonog koncepta. Razumeti Diltaja znači iznaći jedan od puteva razumevanja sveta našeg istorijskog vremena, ali se ovo razumevanje ne sme zaustaviti u samorazumljivosti; na svim tačkama i u svim onim momentima u kojima bi htela da se usidri, treba je probiti. Ovakvom razumevanju ćemo se približiti shvatimo li da je celokupan Diltajev misaoni projekat — uprkos kontrapoziciji u odnosu na dotadašnju metafiziku i upravo zato — *radikalna, samoj sebi netransparentna* (otud samorazumljivost) *metafizika,* koju karakteriše potpuna prevratnost u odnosu na sve prethodne (u tome je njena kontrapozicija) i u čijoj su svetlosti izvedene *sve* Diltajeve istorijske analize, kompletno utemeljenje duhovnih nauka, celokupno objašnjenje istorije filosofije, umetnosti i religije kao pogleda na svet ili izraza života itd.; sve Diltajeve istorijske analize i tumačenja su, dakle, jedino i *samo derivati* svojevrsne formulacije prevratne metafizičke pozicije. Ovakav uvid u Diltajevu misao jednim zamahom ruši *samorazumljivost* bilo kakvih Diltajevih analiza ili teorija, postavljajući u prvi plan pitanje o Diltajevom misaonom konceptu *u celini.* To takođe znači da ovakav problematizujući uvid u celokupni Diltajev misaoni opus ne prihvata u svome polju, bez nekog distancirajućeg indeksa, *ni jednu* njegovu misao ili teoriju ili postavku ili istorijsku analizu; on sve postavlja tako reći u neku zagradu u kojoj je *sve istovremeno obavezno i neobavezno.* To govori da nam nije stalo do popularizacije Diltajeve filosofije, a još manje do gole kritike te filosofije. Ne radi se o ovoj ili onoj postavci Diltajeve teorije same po sebi unutar samorazumljivosti celine; celokupan njegov misaoni koncept, zajedno sa svim pojedinostima, postaje problem, što nas vodi svojevrsnom *proboju* te celine. Pri

*) O. F. Bollnow: Dilthey, *Eine Einführung in seine Philosophie:* Kohlhammer V., Stutgart, str. 5, drugo izdanje iz 1955. godine (prvo izdanje 1936).

tom, ovaj proboj nije ni kritičko odbacivanje ni nadvladavanje; on *ostavlja* celinu u njenoj punoj važnosti. U tome je fundamentalna razlika između našeg i Bolnvljevog pristupa, koji u svom popularizatorstvu i ubeđenosti u epohalno začetništvo Diltajeve filosofije istrajava na samorazumljivosti Diltajevih postavki; tu je i razlika u odnosu na mogući kritički pristup koji se postavlja u kontrapoziciju prema ovim ili onim Diltajevim postavkama ili celini njegovih misli, ostajući tako u horizontu same te pozicije. Diltajeva filosofija izriče istinu svog sveta, istinu još i sada postojećeg istorijskog sveta, *ali je istovremeno i prikriva.* Tu i jeste njen problem, koji je naš cilj.

Iz ovde ocrtanog uvida u Diltajevu filosofiju nipošto ne sledi zaključak da je ova filosofija bez značaja. Ovo treba posebno podvući upravo u vezi sa Diltajevom hermeneutikom: bez ocrtanog, podrobnije izvedenog uvida u Diltajevu filosofsku celinu ne možemo dokučiti šta zapravo i šta zaista činimo, šta se dešava pri stvarno razumevajućem tumačenju »objektivacija duha« ili »života« prošlosti i sadašnjosti, iako to neprestano činimo pri svemu što radimo, ravnajući se pri tom prema reflektiranim ili nereflektiranim hermeneutičkim normama i principima.

Glava druga

USPOSTAVLJANJE DUHOVNIH NAUKA

§ 3. **Istorijska ishodišta uspostavljanja i utemeljenja duhovnih nauka**

Osnovno Diltajevo nastojanje — kao što je opšte poznato — bilo je usmereno ka *uspostavljanju* i *utemeljenju* međusobno zavisnih, dakle u celinu povezanih *duhovnih nauka,* u njihovoj razlici prema prirodnim naukama. U Diltajevo vreme su faktički već uglavnom postojale sve one nauke koje je on uvrstio u celinu duhovnih nauka, kao na primer, istoriografija, filologija, antropologija, psihologija, sociologija, ekonomija, politologija, pravo i pravne nauke, etika, pedagogika, lingvistika itd., od kojih se svaka deli na još mnogo grana. Diltaju, dakle, nije bilo potrebno da izmišlja ove nauke i sintagma »uspostavljanje i utemeljenje duhovnih nauka« to i ne podrazumeva. Pitanje koje se nametalo, bilo je: šta je to što povezuje nabrojane nauke u neku sistematsku celinu, razlikujući ih od prirodnih nauka? Samo postojanje pojedinih nauka, za koje nam se čini da su nekako povezane, još nam ništa ne govori o njihovom ishodištu ili temelju, ni o njihovom cilju, odnosno namerama i smislu, niti pak o njihovoj mogućnoj naučnosti i dometu važenja. Na početku je problematično čak i samo označavanje ovih nauka kao »duhovnih«. Potrebno je, dakle, pre svega sistematski izvesti celinu tih nauka, utvrditi njihovu sistematsku povezanost. Tek se u tome sastoji *uspostavljanje* duhovnih nauka, koje je nesumnjivo tesno povezano sa njihovim *utemeljenjem.* Radi se, dakle, o *teoriji* ovih nauka, teoriji koju Diltaj od samog početka shvata kao *»kritiku istorijskog uma«,* gledajući u njoj ne samo svoj osnovni zadatak, nego i zadatak čitave svoje generacije (videti: V, 13). Izvršenje ovog zadatka Diltaj upoređuje sa Bekonovim (Bacon) utemeljenjem prirodnih nauka (I, 3). U nastavku ćemo ukratko raz-

motriti ishodišta i pristup problematici utemeljenja duhovnih nauka.

Ovo ishodište i motiv se može najbolje razabrati iz sledeće Diltajeve misli:

»Društvo je slično velikom mašinskom postrojenju kojeg u kretanju održavaju službe nebrojenih osoba: onaj ko u tom društvu ovladava izolovanom tehnikom pojedinačnog poziva, je — ma kako izvrsno da vlada ovom tehnikom — u situaciji radnika, koji je čitav život zaposlen na jednoj jedinoj tački tog postrojenja, radnika koji ne poznaje sile pokretače tog postrojenja, koji čak nema nikakve predstave o ostalim delovima tog postrojenja i o njihovom delovanju u svrhu celine« (I, 3). Dakle, ni prirodnjačke nauke i naučnici ne znaju za one sile koje te nauke pokreću u njihovom delovanju. Uvid u ove sile, međutim, jeste neophodan želimo li da celokupno »mašinsko postrojenje« društva teče pravilno i skladno. Uvidi neophodni za rešavanje ovog zadatka sežu, po Diltaju, u istine postavljene u osnove celokupnog saznanja uopšte, »... kako saznanja prirode, tako i društveno istorijskog sveta«. Ovako postavljen zadatak temelji se na potrebama praktičnog života i pogađa sam problem čiste teorije (I, 3—4). Utemeljenje duhovnih nauka ili kritika istorijskog uma jeste stoga društveno-istorijska nužnost, a ne nekakav samo teorijski problem: »Saznanje onih sila koje vladaju u društvu, uzroka koji su proizveli njegove potrese, sredstava zdravog napretka prisutnih u tom društvu, sve je to postalo životno pitanje naše civilizacije. (...) Ovaj rad preuzima celina nauka koje za predmet imaju istorijsko-društvenu delatnost, a zovu se duhovne nauke« (I, 4).

Pomoću duhovnih nauka mogućno je, po Diltaju, ovladati celokupnim ustrojstvom i celinom zbivanja u društvu, unutar kojeg prirodne nauke, kao i na njima zasnovana tehnika i industrija, nalaze svoj konačni smisao i mogućnost delovanja. Pa ipak, zadatak duhovnih nauka nije ograničen samo na ovladavanje onog svagdašnjeg postojećeg; njihov je osnovni zadatak u planiranju budućeg društveno-istorijskog zbivanja. Ovo planiranje nije puko predviđanje nečeg što već samo po sebi odnekud dolazi. Duhovno naučno planiranje budućeg društveno-istorijskog zbivanja i ustrojstva društva jeste otvaranje mogućnosti za aktivno uspostavljanje odnosa s obzirom na opšti tip čoveka i njegovu konkretnu pojedinačnost, kao i s obzirom na postavljene ciljeve, odnosno svrhu njegove organizacije; obziri se, pak, konstruišu unutar tih nauka samih. Zato Diltaj kaže: »Smisao duhovnih nauka i njihove teorije može pre svega biti u tome da nam pomažu u onome što treba da izvršimo u ovom svetu, što treba da stvorimo od sebe, što nam je činiti sa svetom i svetu sa nama« (VII, 226—7). Očigledno,

duhovne nauke nisu nekakva od života otkinuta teorija, već proizlaze iz istorijske neophodnosti ovladavanja postojećom i planiranja buduće društveno-istorijske stvarnosti.

§ 4. **Objekat, duhovne i prirodne činjenice**

Pošto je, za Diltaja, uspostavljanje i utemeljenje *duhovnih* nauka kao posebne, čvrsto povezane celine čista društveno-istorijska neophodnost, koja proizlazi iz potreba stvarnog života, ovaj stvarno-životni *interes* je istovremeno i pokretačka snaga same »čiste« teorije ili meta-teorije nauke, te se na svojevrsan način i utelovljuje u toj teoriji. Diltaj sebe smatra upravo onim pojedincem koji je uočio ovaj istorijski zadatak, te pokušava da ga reši.*) Da bi ga na adekvatan način rešio, on mora najpre da potraži načelnu razliku između duhovnih nauka i povezane celine prirodnih nauka. Po Diltaju, razlika između prirodnih i duhovnih nauka nije utemeljena pre svega na razlici dve vrste *objekata,* jer za njega je stvarni objekat tek ona celina povezanih spoljnih utisaka, koja stoji nasuprot subjektu. Između tog objekta i subjekta odnos je korelativan (vidi: V, 248). U smislu tog pojma, nema razlike između knjige kao »duhovnog« objekta i jednog kamena kao prirodnog objekta, posmatraju li se oba predmeta iz njihove tako određene *objektivnosti.* Oba su čulno data, oba predstavljaju jedinice povezanih čulnih podataka, čiji je noseći korelat subjekat osećanja i povezivanja čulnih podataka. Kako kamen tako i knjigu mogućno je proučavati s obzirom na njihove fizičke mogućnosti. Slično je i sa samim *čovekom,* koga kao fizičko telo nalazimo među ostalim telima prirode.

Pa ipak, nama je sada pre svega stalo da sagledamo Diltajevo utemeljenje *razlike* između duhovnih i prirodnih nauka, razlike koja svakako mora sezati čak do samog objekta, jer ako između knjige i kamena, čoveka i životinje ne bi bilo nikakvih drugih razlika sem fizički utvrdivog kvantiteta, onda ne bi bilo jasno zašto bi se knjigom ili čovekom bavila bilo koja duhovna nauka, a kamenom i životinjom ne. Zato Diltaj kaže: »Za razliku od prirodnih nauka, duhovne nauke nastaju zato što smo prisiljeni da u životinjske i ljudske organizme ugradimo neko duševno zbivanje. Od onoga što je nama dato u našem unutarnjem opažanju, u njih prenosimo neki analogon na osnovu njihovih životnih ispoljavanja. (...) Unutarnji procesi koji se ispoljavaju samo na ljudskom telu, potpuno su iste vrste kao i oni koji su dati unutarnjem iskustvu, kao što su i duhovne činjenice date tom unutarnjem iskustvu takođe povezane sa čulnom slikom čovekovog tela. Zato su nam

*) Videti povodom ovoga *Vorrede za Einleitung in die Geisteswissenschaften,* Bd. I, XV—XX.

ove duhovne činjenice stvarno i do kraja razumljive. Sve su međusobno srodne. To što su misaoni procesi opštevažeći, što se osećanja mogu preneti, što su svrhovita zbivanja logički prepletena, sve to omogućuje povezanost ovih unutarnjih procesa u društvenom i istorijskom svetu. *Unutarnji procesi kroz koje se ove karakteristike povezuju označeni su kao duhovni.* Po njima i duhovne nauke dobijaju ime« (V, 249—250).

Objekti koji mogu postati predmet duhovnih nauka moraju, dakle, imati ono dodatno »svojstvo« (po njemu se upravo i razlikuju od prirodnih objekata) kroz koje se u njima ispoljavaju pojedini duševni, unutarnji procesi, ili da su ti objekti izraz takvih procesa, čime nas *primoravaju* da na njih prenosimo ono što u sebi doživljavamo, naime neko psihičko zbivanje. Prva karakteristika *duhovnih činjenica* jeste ta da su nam pojedini objekti dati tako da na njih neizostavno moramo preneti činjenice našeg unutarnjeg iskustva. Ovo prenosimo najpre na druga ljudska tela, a potom i na one objekte koje smatramo delom, odnosno izrazom ljudi, opet po analogiji sa našim sopstvenim delima. Duševni život, duhovnost, pred nama se tako javlja kao spoljašnja (»objektivna«) činjenica. Ovako objektivno date činjenice duhovnog sveta (u istorijski sačuvanim izrazima ili objektivacijama) čine u celini *iskustvenu podlogu* duhovhin nauka i njihove povezane celine (V, 250). Sklopu ili povezanosti fizičkih činjenica i objekata u ljudskoj organizaciji *pridružuje* se, dakle, sklop duhovnih činjenica: duhovne nauke spoznaju taj sklop činjenica, na njemu se artikulišu i razvijaju. »Ovome odgovara onaj sklop*) duhovnih nauka kakav stvarno egzistira. Izvan prirodnih nauka postoje psihologija, filologija, istoriografija, lingvistika, teologija, estetika, logika, političke nauke itd., koje čine međuzavisnost kroz koju se sve temeljitije i podrobnije oblikuje sistem odnosa duhovnih činjenica« (V, 250).

§ 5. Psihologija, hermeneutika, nauka o strukturi i sistemima, te problem istine

Pošto su, po Diltaju, duhovne činjenice *primarno* date tek u unutrašnjem iskustvu, koje ovaj autor naziva *doživljavanjem,* i pošto su spoljašnje činjenice duha (objektivacije ili izrazi) saznajne tek na osnovu transpozicije ili prenošenja u njih onog unutrašnje iskušanog ili doživljenog, očito je da postoji čvrsta povezanost između unutrašnjeg i spoljašnjeg, *između duševnosti i istorije* (jer sve spoljašnje objektivacije su uvek i istorijske). Pošto se doživljavanjima i duševnošću bavi psihologija, a istorijom istoriografija i mnoge druge duhovne nauke, iz gornjeg proizlazi da su ove dve duhovne nauke, psihologija i istoriografija, najtešnje *povezane* i nemoguće jedna bez druge. Pošto je *primarna* datost duhovnih činjenica u unutrašnjem iskustvu ili *doživljavanju, psihologija je temeljna* nauka u sistemu duhovnih nauka. »Osnova svih sastavnih delova koji nastupaju u duhovnim naukama jesu i ostaće doživljaji. (...) Duhovne nauke i njihovo logičko-saznajno-teorijsko utemeljenje pretpostavljaju uvek i svuda znanje o doživljajima. Uslov toga je dat u samom doživljavanju« (VII, 318).

*) Rečju »sklop« prevodimo ovde Diltajev termin *Zusammenhang.*

Psihologija je, međutim, ograničena na pojedinačno doživljavanje, te stoga sama ne može obuhvatiti svu širinu istorijskog sveta. I tako, zajedno sa psihologijom, temelj duhovnih nauka čini *hermeneutika.* Objektivacije duha ili stvarnog života su primarno date samo u stvarnom doživljavanju, prošli život može ponovo da oživi samo ako ga svagdašnji život upije, *ponovo doživi (po-doživi).* Ovo ponovno doživljavanje jeste, prema Diltaju, fundament *razumevanja.* A razumevanje se zbiva kao maločas pomenuta transpozicija ili prenos sopstvenih doživljaja, to jest duševno-duhovnih sadržina u istorijske objektivacije života ili duha. Stoga, teorija razumevanja — hermeneutika — zajedno sa još temeljnijom psihologijom, utemeljuje celokupni sklop svih duhovnih nauka. Bez hermeneutike, ove nauke nisu moguće, kao što ni bez razumevanja nema nikakvih duhovnih činjenica. Psihologija, međutim, ipak zadržava primat: »Osnova svih sastavnih delova koji nastupaju u duhovnim naukama jesu i ostaće doživljaji. Jer svako razumevanje izraza tuđih doživljavanja zbiva se samo na osnovu sopstvenog doživljavanja, i svaki sud, svaki pojam stvaramo samo na osnovu doživljavanja i razumevanja« (VII, 318). Doživljavanjima se, pre svega, bavi psihologija.

Ovako važan zadatak utemeljujuće nauke, psihologija može da reši samo pod uslovom da ostane u granicama *deskriptivne nauke,* koja utvrđuje činjenice i jedno-obraznosti (Gleihförmigkeiten) činjenica, dok autor odbacuje psihologiju koja tumači, koja pokušava da izvede celokupnu međuzavisnost duhovnog života uz pomoć nekih hipoteza (videti: I, 32).

Sama psihologija, međutim, nije dovoljna za utemeljenje duhovnih nauka. Diltaj, naime, kaže da naučnik duha »...iz sopstvenih potreba razvija tehniku hermeneutike, njenu naučnu disciplinu. (...) Doživljavanje i razumevanje stoje uvek odvojeno, iako među njima postoji strukturalna međuzavisnost, po kojoj je ponovno doživljavanje nečeg što je tuđe omogućeno samo povratnim odnosom prema doživljajima sopstvene ličnosti. Tako nastaje sadržinski odnos, te ono što kod drugoga razumem mogu naći u sebi kao doživljaj, a ono što doživljavam, mogu opet, uz pomoć razumevanja, naći u nekom drugom. Time što se duhovno-

-naučni istraživač neprestano kreće između doživljavanja i razumevanja, u njemu se učvršćuje uverenost o sadržinskom kao uvek spremnom da se iz jednog načina iskustva transponuje u drugo. (. . .) Iz pojedinačnih datosti, prisutnih u istoriji i društvu, nastaje međuzavisnost duhovnih nauka. Ona se gradi od materijala doživljenog i shvaćenog u mišljenju, realizuje se u kategorijama koje pripadaju duhu: ova međuzavisnost jeste produkt duha. Duhovne nauke nisu kopija nečeg jednokratnog koje im je dato kroz ostatke prošlosti i fragmente sadašnjosti. Svakom njihovom saznanju su potrebni opšti pojmovi. (. . .) Ni istoriografija nije kopija nasleđenih događaja: i istoriografija je izvesna, na uslovima spoznanja zasnovana nova tvorevina duha. Sama istorijska zbivanja kao takva, kao nasleđeni, u svojoj uporedosti i redosledu povezani događaji, nikada ne sadrže sredstva građenja nekog — njih same uzročno povezujuće — zavisnosti, a još manje sredstva za ovladavanje zakonima oblikovanja koji njima vladaju. Pojmovi i opšte odredbe su oni međučlanovi koji se nalaze između događaja i saznanja njihove međuzavisnosti. Ovi pojmovi i sudovi su ponikli najpre iz prakse života« (VII, 316).

Samo razumevanje, po Diltaju, može otkloniti ograničenost individualnog doživljavanja, garantujući tako jedinstvo ljudske zajednice i jedinstvo duhovnog sveta. Razumevanje prevazilazi granicu pojedinačnog subjekta, granicu njegovog doživljavanja, vodeći tako ka *drugima.* Time ono širi horizont pojedinačnog života, a duhovnim naukama oslobađa put koji vodi kroz zajedničko ka opštem (VII, 148 ff). »Razumevanje pretpostavlja doživljavanje, a doživljaj postaje životno iskustvo tek tako što ga razumevanje izvede iz uskosti subjektiviteta doživljavanja u regiju celine i opštosti« (VII, 141).

Do sada smo u kratkim crtama sagledali mesto deskriptivne psihologije i hermeneutike u utemeljenju sistema duhovnih nauka. Kao vrlo značajan momenat ovog utemeljenja treba pomenuti Diltajevo učenje o *delatnoj međuzavisnosti,*)* odnosno o *sistemu i strukturi.* Delatna međuzavisnost je za njega jedna, u sebi povezana i u sebi centrirana, strukturirana životna jedinica (pojedinac ili šira grupa), čije integralno jezgro čine svojevrsni vidovi saznavanja sveta, postavljanja vrednosti i normi, te načina produkcija dobara za samoodržanje i razvoj. Diltaj razvija strukturu duševnog života, strukturu doživljavanja, strukturu duhovnog sveta, strukturu međuzavisnosti duhovnih nauka, strukturu istorije, strukturu autobiografije, strukturu biografije itd. Osnova svih ovih struktura jeste, po Diltaju, uspostavljanje strukture delatne međuzavisnosti. Tek kada su razvijene sve ove strukture, a na osnovu opšte psihologije, duhovne nauke mogu početi sa uspešnom i smisaonom analizom stvarnih duhovno-istorijskih pojava, odnosno, mogu početi sa proučavanjem uvek stvarnih istorijskih individuacija, jer sve što je stvarno istorijsko jeste uvek i individualno, pojedinačno — mada *strukturalno* povezano sa drugim. Diltaj kaže: »Učenje o strukturi mi se prikazuje kao najvažniji deo opisne psihologije. (. . .) U njemu je pre svega osnova duhovnih nauka« (VII, 17). Celokupno Diltajevo učenje o strukturi je od odlučujućeg značaja i za uvid u njegovo poimanje hermeneutike. Naime, razvijanjem pojma strukture i delatne međuzavisnosti, Diltaj već razvija *apriorno razumevanje* onoga što je strukturu razvilo. Tako je, na primer, razvijanje strukture duhovnog sveta već neko pred-razumevanje svih pojava ovoga sveta.

*) Nemački: *Wirkungzusammenhang.*

Za sada neka važi sledeće: *učenje o strukturi,* pored hermeneutike i psihologije, čini u celini temelj svih duhovnih nauka. Pojedinačne strukturalne međuzavisnosti, ili strukturalno-delatne međuzavisnosti, jesu celoviti, relativno samostalni *sistemi* (Diltaj ih naziva i *sistemima kulture),* koji su međusobno povezani u šire strukturalno-delatne međuzavisnosti, i iz njega jedino i razumljivi. Učenje o strukturi i međuzavisnosti jeste zato u tesnoj vezi sa učenjem o sistemima. Diltaja možemo smatrati začetnikom modernog strukturalizma i teorije sistema. Kao što smo videli, Diltaj izričito podvlači *aktivni,* stvaralački princip istoriografije i svih duhovnih nauka. To znači da tek takav aktivni naučnik povezuje pojedinačne životne činjenice u međuzavisnu (suvislu) celinu. Ova celina je zato uvek *njegova tvorevina,* omogućena opštim pojmovima i opštim sudovima. Ovi predstavljaju vezu u međuzavisnosti pojedinačnog; nastaju, i rađaju se iz same prakse života. O tome da li je i šta je to istorijska činjenica, odnosno uopšte duhovno-naučna činjenica, odlučuju, dakle, pojmovi i sudovi koji izrastaju iz prakse svakodnevnog života, pojmovi i sudovi u kojima je izražen *interes* tog stvarnog, svakodnevnog života. Ako stvari tako stoje pri saznavanju duhovnih nauka, onda se postavlja pitanje istine tog saznanja: kakav karakter ima istina tako određenog saznanja u duhovnim naukama?

Diltaj je bio svestan tog problema, mada nikada nije do kraja promislio svoje postavke. Kada govori o povezanosti duhovnih nauka i života, te o intuiciji da njihova saznanja budu opštevažeća (VII, 137 f), on se suočava sa izvesnom spornošću istine saznanja u duhovnim naukama. Odnos između života i duhovnih nauka vodi ove druge u spor između tendencija života i njihovih naučnih ciljeva. U delo istoričara, nacionalnog ekonomiste, državnog pravnika, proučavaoca religija, upliće se njihov životni interes. Ovi naučnici podređuju istorijske ličnosti, pokrete masa i pravce tih pokreta svome sudu, a ovaj je uslovljen njiho-

vom individualnošću, nacionalnošću i vremenom u kome žive. Čak i gde im se čini da su bez predrasuda oni su, po Diltaju, uslovljeni tim svojim vidokrugom, jer svaka analiza pojmova neke prošle generacije pokazuje u tim pojmovima naslage nastaje iz pretpostavki vremena. Istovremeno, svakoj je nauci kao takvoj svojstven zahtev da bude opštevažeća (videti: VII, 137 f).

Ovde je Diltaj svestan svojevrsnog temeljnog relativizma duhovnih nauka, koji stavlja pod znak pitanja i samu mogućnost postojanja duhovnih nauka, odnosno istine ili opšteg važenja njihovih saznanja. Odgovor koji Diltaj daje na ovo pitanje iznenađuje svojom površnošću, a pre svega nereflektovanim potvrđivanjem ovog »relativizma«. Ono što on u odgovoru na ovo pitanje kaže jeste sledeće: »Rešavanje ovog spora moguće je tek izgrađivanjem duhovnih nauka, mada veći i sledeći opšti stavovi o povezanosti duhovnih nauka sadrže princip ovog rešavanja« (VII, 137—8). Dakle, iako duhovne nauke i naučnici na svakom koraku daju tek relativna saznanja u odnosu na svakodnevni životni interes, čime njihovo opšte važenje postaje vrlo problematično, pa time postaje problematična i sama njihova naučnost, ipak taj će spor biti rešen sistematskim izgrađivanjem duhovnih nauka. No, sistematski sređeni relativizmi time nipošto ne prestaju da budu relativizmi.

§ 6. Razlike između prirodnih i duhovnih nauka

Pogledajmo sada još ukratko po čemu se duhovne nauke razlikuju od prirodnih, a šta opet imaju zajedničko. Videli smo već da se sklopu fizičkih činjenica u ljudskoj organizaciji *pridružuje* i sklop duhovnih činjenica koje su predmet saznavanja duhovnih nauka.

Sistem duhovnih činjenica ima, po Diltaju, kao svoj prvi uslov i podlogu sistem fizičkih činjenica jer tela, na kojima se pojavljuju odnosi duhovnih činjenica, određuje pre svega sistem fizičkih osobenosti (V, 252). Na taj način duhovnost i psihički život se u potpunosti prepliću sa fizičkim. Klima, ishrana, geografska sredina, sve to uslovljava fizički i duhovni razvoj čoveka, naroda, ljudskog društva. Prirodni tok uslovljava i krug naših zapažanja i osećanja, od čega zavise svi naši pojmovi. Duhovni život je u potpunoj zavisnosti od fizičkog. Diltaj iz ovog izvodi zaključak da su, istorijski i sistematski gledano, prirodne nauke pretpostavka i osnova duhovnih nauka. »I više. Sve pojedinačne duhovne nauke imaju ovaj psihofizički sklop ne samo kao osnovu, nego ga i uključuju u sebe i kao sopstveni deo« (V, 252—3).

Isključivo duhovnim naukama svojstvena, i za njih osnovna jeste metoda prenošenja samog sebe (das Selbst)

na nešto spoljašnje i s tim u vezi preoblikovanje toga »sebe« ili subjekta tokom razumevanja. To je hermeneutička i kritička metoda bez koje ni jedna duhovna nauka nije moguća. Onaj ko u duhovnim naukama nešto saznaje, saznaje uvek celine i povezanosti tih činjenica, i to na osnovu unutrašnjeg iskustva i razumevanja kao prenošenja ili transpozicije bogatstva sopstvenog doživljavanja na spoljašnje činjenice (videti: V, 263). Za Diltaja, odlučujuće je upravo to što u unutrašnjem iskustvu uvek nastupa povezanost i međuzavisnost pojedinačnih članova sa celinom, pojedinačni doživljaji su razumljivi samo iz neke povezanosti koja je kao takva doživljena. Nasuprot tome, smatra Diltaj, prirodne nauke moraju uvek da dodaju ili predpostave povezanost svih pojava prirode, i to uz pomoć apstraktnih pojmova, zato što povezanosti prirode nije neposredno u doživljaju data. U duhovnim naukama, međutim, međuzavisnost i povezanost elemenata života jeste *doživljena,* iskustveno data, uvek ponovo shvaćena (V, 263—4). Ukratko: Diltaj tvrdi da je *povezanost* i *međuzavisnost* (zusammenhang) celine života od koje dobijaju značenja i postaju razumljivi pojedinačni doživljaji i momenti duhovnog sveta, u duhovnim naukama uvek neposredno i kroz iskustvo data, doživljena, dok se u prirodnim naukama povezanost prirode konstituiše na osnovu apstraktnih pojmova.

Gledano iz ovog ugla, suštinska razlika između prirodnih i duhovnih nauka jeste ta što prirodne nauke konstituišu međuzavisnost prirodnih pojava uz pomoć apstraktnih pojmova, što znači da ove međuzavisnosti nikad nisu date u živom iskustvu, dok su u duhovnim naukama međuzavisnosti duhovnih pojava uvek date u živom iskustvu, kao takve doživljene i u tako živom doživljavanju uvek nove tvorevine duha: duhovne pojave iz prošlosti oživljavaju tako što im živi život daje *svoju* životnost, upijajući ih u sebe, to jest doživljavajući ih ponovno.

Bez obzira na ovde iznetu suštinsku razliku između prirodnih i duhovnih nauka, ono što oba niza nauka međusobno povezuje jeste, po Diltaju, *logika* i njene mnogostruke misaone operacije (videti: V, 260—1).

§ 7. Saznajno-teorijsko, odnosno filosofsko utemeljenje duhovnih nauka

Značajnije nego opisivanje istovetnosti i razlika između duhovnih i prirodnih nauka jeste Diltajevo *saznajno-teorijsko, odnosno filosofsko utemeljenje* samih duhovnih nauka. Elemente ovog utemeljenja nagoveštava i naš dosadašnji prikaz. Najvažnija i najdalekosežnija postavka Diltajevog saznajno-teorijskog utemeljenja duhovnih nauka jeste postavka koja kaže da je »... prvi uslov mogućnosti

duhovnih nauka u tome da ja sâm jesam istorijsko biće, da je onaj koji istražuje istoriju upravo onaj koji tu istoriju čini (...) u doživljavanju je totalitet našeg bića. Isto to prenosimo transponujemo u toku razumevanja. U tome je dat princip međusobne srodnosti individua« (VII, 278).

Diltaj odbacuje saznajne teorije jednog Konta, Mila (J. St. Mill) i drugih jer navodno nisu odgovarale istorijskoj stvarnosti i sklopu duhovnih nauka. On takođe odbacuje takozvanu Kantovu i neokantovsku saznajnu teoriju. Iako se Diltaj, kako sam kaže, u mnogo čemu »slagao sa saznajno teorijskom školom Loka (Lock), Hjuma (Hume) i Kanta« (I, Vorrede XVII), njegova osnovna zamerka toj školi odnosila se na njenu čisto *intelektualističku poziciju*, koja za osnovu svoje filosofske saznajne teorije nije uzimala celovitog, neokrnjenog čoveka, već samo njegov intelekt, dakle um ili razum. Zato Diltaj izričito kaže: »Žilama spoznajnog subjekta, koga su konstruisali Lok, Hjum i Kant, ne teče prava krv, nego razređeni sok uma kao čisto misaone delatnosti. Mene je, pak, istorijsko i psihološko bavljenje celim čovekom dovelo do zaključka da tog celovitog čoveka u mnogostrukosti njegovih moći, to biće koje hoće, oseća, zamišlja, treba postaviti kao osnovu saznanja i njegovih pojmova (kao spoljašnji svet, vreme, supstancu, uzrok), iako se čini da saznanje ispreda te svoje pojmove samo, a od građe zapažanja, predstavljanja, i mišljenja«*) (I, Vorrede XVIII).

Svoju saznajno-teorijsku, odnosno filosofsku poziciju Diltaj, dakle, shvata samo kao neku *dopunu* dotadašnje kritičke (Kantove) saznajne teorije. Kasnije ćemo, međutim, videti da se tu radi o nečem mnogo većem nego što je dopuna dotadašnje filosofije, da se tu nagoveštava sudbonosni metafizički prevrat koji Diltaja stavlja u kontrapoziciju prema celokupnoj dotadašnjoj filosofiji, odnosno metafizici, u poziciju koja ne prekoračuje pri tome horizont same metafizike.

U cilju određenja toka naše dalje rasprave, ovde je potrebno upozoriti na činjenicu da ovako zasnovana saznajna teorija, odnosno filosofija, rešava, po Diltaju, čak i »najtežu zagonetku«, naime, problem izvora i opravdanosti naše uverenosti u realnost spoljašnjeg sveta; Diltaj kaže da čistom predstavljanju spoljašnji svet ostaje samo fenomen, dok je nama, po našoj jedinstvenoj volitivno-osetilno-predstavnoj suštini, zajedno sa nama samima i sa istom sigurnošću kao mi sami data i spoljašnja stvarnost. Za ovaj spoljašnji svet mi ne znamo samo na osnovu zaključivanja koje ide od efekata ka uzrocima ili pak na osnovu procesa adekvatnog takvom zaključivanju, nego su same ove predstave efekata i uzroka tek apstrakcije života

*) Ovu svoju misao citirao je i sam pozni Diltaj u Bd. VII, str. 10 i 117, što pokazuje da je Diltajevo temeljno nastojanje do kraja ostalo nepromenjeno.

naše volje (videti: I,Vorrede XIX). Prvo po redu od svih spoznanja nove spoznajne teorije odnosno filosofije, jeste nova garancija *realnosti — bitka* — spoljašnjeg sveta, koja se daljom analizom psihičkog procesa jedinstvenog čoveka raščlanjuje na realitet prirodnih stvari i bića, na realitet ostalih ličnosti, odnosno ljudi, na realitet duhovnih činjenica itd. Čak i same prirodne nauke dobijaju ovom analizom garanciju realiteta svojih predmeta, iako to za njihovo uže, ograničeno područje nije važno.

Utemeljenje duhovnih nauka ima, dakle, svoje teorijsko tle u utemeljenju ljudskog saznanja uopšte (videti: VII, 4). To je, po Diltaju, zadatak teorije saznanja koja se, po njemu, poklapa sa određenošću filosofije: »Ovaj zadatak filosofija, dakle, rešava najpre kao *utemeljenje* ili kao *teorija znanja*« (VII, 7). A zadatak spoznajne teorije je rešiv samo na temelju deskriptivne psihologije (videti: VII, 9). Očito je da deskriptivna psihologija nije samo temelj duhovnih nauka, nego i kompletne teorije saznanja kao filosofije. Nije li, prema tome, ova psihologija zauzela ono mesto koje je u ranijim filosofskim sistemima zauzimala metafizika, odnosno ontologija? U ovoj »psihologiji« do punog značaja dolazi upravo hermeneutika i učenje o delatno-strukturalnoj međuzavisnosti.

Diltaj tako dolazi do sledećeg pojma duhovnih nauka: »Sažimam rezultat. Kao datost koju obuhvataju, duhovne nauke imaju objektivaciju života. Time pak što objektivacija života za nas postaje ono što je shvaćeno, ono kao takvo sadrži uvek odnos spoljnjeg prema unutrašnjem. (...) I tu sada *pojam duhovnih* nauka postaje potpun. Njihov obim seže isto tako daleko kao i razumevanje, a razumevanje ima svoj pravi predmet u objektivaciji života. Pojam duhovnih nauka prema obimu pojava koje u njih spadaju određen je tako objektivacijom života u spoljašnjem svetu. Duh razume samo ono što je sam stvorio. Priroda, predmet prirodnih nauka pretpostavlja stvarnost (Wirklichkeit) proizvedenu nezavisno od delovanja duha. Sve čemu je čovek, delujući, utisnuo svoj pečat jeste predmet duhovnih nauka. I pojam »duhovne nauke« dobija na ovom mestu svoje opravdanje. (...) Sad možemo reći da *sve u čemu se objektivirao duh* spada u krug *duhovnih nauka*« (VII, 148). Objektivacija duha je, dakle, kod Diltaja, samo drugo ime za objektivaciju života i obuhvata sve čemu je čovek, delujući, utisnuo svoj pečat.

Postavljajući tezu da je sve što je istorijsko-stvarno *objektivacija duha*, a to je fundamentalna postavka Diltajeve saznajne teorije, odnosno filosofije, Diltaj je morao eksplicirati i razliku između svog poimanja objektivnog duha i Hegelovog, jer je *objektivni duh* središnji pojam Hegelove filosofije duha. Opis ove razlike istovremeno nagoveštava ono što inače zovemo prevratom metafizike

posle Hegela. Diltaj kaže: »Pojam objektivnog duha kod Hegela ima dakle svoje mesto u ideelnoj konstrukciji razvoja duha koja, istina, ima svoju istorijsku stvarnost i u njoj vladajuće odnose kao svoju realnu podlogu, pokušavajući da je učini spekulativno pojmljivom, mada upravo zato za sobom ostavlja vremenske, empirijske, istorijske odnose« (VII, 149; videti i dalje str: 150, 151, 152).

Suština Diltajevog odbacivanja Hegelovog pojma objektivnog duha jeste sledeća. Prvo: život se ne može prosuđivati samo na osnovu uma kao nečeg po suštini umnog, jer u njemu deluju i sile koje nipošto ne proizlaze iz uma. Drugo: objektivni duh spoznajemo na osnovu strukturalno-delatne međuzavisnosti koje moramo pronaći u faktičkim životnim jedinicama. Treće: čim objektivni duh razrešimo utemeljenja u opštem umu i od idealne konstrukcije, postavlja se problem mogućnosti istorijskog saznanja, a zatim i mogućnosti duhovnih nauka uopšte. Takozvani »raspad« filosofije duha (to jest, novovekovnog filosofskog racionalizma, koji je do tada bio osnov nauke) postavlja iznova i svom oštrinom problem mogućnosti saznavanja, a posebno saznanja istorijskog sveta. Diltajev problem utemeljenja duhovnih nauka može, dakle, nastupiti tek u horizontu prevrata metafizike posle Hegela. Za Hegela i dotadašnju filosofsku tradiciju ovaj problem jednostavno uopšte nije postojao. Problem mogućnosti saznanja kako ga je postavio, na primer, Kant, sasvim je drukčiji od Diltajevog problema; kroz Kantov saznajni subjekat uopšte ne teče krv, nego razređeni sok uma, kaže Diltaj. Četvrto: jezgro celokupnog problema jeste pitanje o suštini čoveka. Da li je čovek po svojoj suštini umnost, duhovnost, ili pak suština čoveka sadrži još temeljnije i upravo odlučujuće slojeve: volju, nagone, osećanja, potrebe itd. u kojima pulsira stvarni život. Bilo kako bilo, problem utemeljenja duhovnih nauka proizlazi, dakle, iz nužnosti faktičnog života i njegovih potreba, a odgovor na taj problem nije stvar samih nauka, već filosofije.

Glava treća

JEDINSTVO PSIHOLOGIJE I HERMENEUTIKE KAO METAFIZIČKI TEMELJ DUHOVNIH NAUKA

§ 8. **Prethodna napomena o metafizici**

Naslov naše teme govori o »metafizičkom« temelju duhovnih nauka. Znamo, međutim, da je Diltaj izričito i na mnogim mestima kritikovao i odbacivao svaku metafiziku. Ako i pored toga govorimo o Diltajevoj metafizici, moramo već unapred i ukratko objasniti u kom smislu je mogućno tako govoriti. Iz interpretativnog komentara koji sledi sve ovo će biti još jasnije.

Pre svega, treba videti šta Diltaj podrazumeva pod metafizikom. Pomenuli smo već da je za njega metafizička ona misao koja se odvaja od neposredne povezanosti sa živim, stvarnim životom. Drugim rečima, Diltajeve formulacije nastoje da metafizička misao *prodre iza* faktičke datosti života, odnosno realnih stvari. *Prodreti »iza«* znači ovde isto što i *»preko«* ili *»s one strane«* (metá) stvarno datog, pa otud meta-fizika. Zato on kaže: »Jer težnja da se stigne iza života samog i iza onoga što je u njemu analitički sadržano, koja dopunom toga želi da dođe do nečeg što više nije dato, sasvim racionalna međuzavisnost, to je upravo koren čitave metafizike, koja međuzavisnost sveta apsorbuje u znanje« (V, 83). osim toga što navedena misao govori o »težnji za onostranim« kao korenom čitave metafizike, u njoj je odlučujuće upravo ono što je manje vidljivo, iako se dva puta izričito pokazuje. Diltaj, naime, najpre kaže da je ono »onostrano« čemu teži metafizička misao *»čisto racionalna* međuzavisnost«, i zatim, da metafizika »međuzavisnost sveta apsorbuje u znanje«. U najtešnjoj vezi sa ovim jeste opis dat u vezi sa Diltajevom kritikom Hegelovog pojma objektivnog duha, kao i tvrdnja da Kantovim saznajnim subjektom ne teče stvarna krv, već »razređeni sok uma«. Diltaj, dakle, odbacuje »intelektuali-

zam« čistog racionalizma ili spekulacije*). Diltaj često naglašava da stvarni život nije mogućno postavljati pred sud uma (VII, 359). Ni sama realnost spoljašnjeg sveta nije dobijena umno, misaono (intelektualno), nego stvarno-životno, kroz volju i delovanje (V, 104). Po Diltaju, metafizika nipošto nije neko puko prelaženje iza stvarne datosti, već »čisto racionalno«, umno, spekulativno prelaženje na onu stranu stvarno datoga, što *apsorbuje međuzavisnost sveta u znanje«*. Diltajeva formulacija, da metafizika *den Weltzusammenhang in Wissen auflöst,* i nehotice podseća na Marksovu formulaciju kritike Hegelove spekulacije. Za Diltaja, *metafizika je spekulacija koja ide iza (preko) živo date stvarnosti tako što tu živu datu stvarnost apsorbuje u znanje, u čisti duh, čistu umnost ili ideju kao jedino pravi realitet s one strane datog sveta.* Kao takva, metafizika je mogućna zato što osnova te spekulacije nije celokupni stvarni (delatni) istorijski čovek, nego samo njegova, od njega odvojena i osamostaljena intelektualna strana. Po Diltaju: »Sa stanovišta života, nema nikakvog dokaza o prekoračenju onoga što sadrži svest ka nečem transcendentnom. (. . .) Fundamentalne pretpostavke saznanja date su u životu i mišljenje ne može da seže iza tih pretpostavki« (V, 136) »Sam život, životnost iza koje ne mogu da stupim, sadrži međuzavisnosti na kojima potom iskustvo i mišljenje sve ekspliciraju« (V, 83)

Da bi nam ova vrsta Diltajevih shvatanja bila što jasnija, jer su važna za razumevanje njegove celokupne misli i hermeneutike, navešćemo još nekoliko odlomaka. O racionalizmu, na primer, Diltaj kaže: »Racionalističku poziciju zastupa danas uglavnom Kantova škola. Otac ove pozicije bio je Dekart. (. . .) Prema njoj, um je princip konstrukcije sveta, a ne neka empirijska ovozemaljska činjenica. (. . .) Konstruktivni um kao princip analize prirode može izgleda postepeno da napušta tu analizu.« Dalje navodi Laplasove (Laplace) i Darvinove (Darwin) poglede, te zaključuje: »Iz svega toga proizlazi, da više nije mogućno unapred odbaciti shvatanje koje Dekartov intelekt smatra prolaznim produktom prirode i možda još nekih drugih zvezda« (V, 88)

Unutar tako pojmljene metafizike, Diltaj vidi neko suštinsko pomeranje od kosmološke metafizike ka metafizici subjektiviteta. O tome on govori u vezi sa odbacivanjem pretpostavke da se život oslanja na nekakav transcendentalni nosilac. »Ne znamo ni za kakvog doživljivog ili iskusivog nosioca života. Takav bi nosilac u odnosu na život sam bio transcendentan. (. . .) Ova je metafizika apsorbovana jednom saznajnom teorijom i psihologijom u kojoj se pojavljuje nova vrsta transcendencije. Rekao bih da je objektivnu i kosmičku metafiziku potisnula neka metafizika

*) O spekulaciji videti Bd. V, str. 133.

subjektiviteta, a prva je isto tako neodrživa kao i druga. Prva, objektivna metafizika, počiva na pojmu prostora. U njoj se apstrahovano od vremena, a bezvremene metafizičke predikacije se takoreći nanose na prostorni sistem. To je produkt samog života, od primitivnih faza pa nadalje. Ono trenutno, što se neprestano menja, što je prepušteno vremenu, a što je takođe sadržano u oblicima, ispada iz ove slike sveta. Ovaj se odnos još snažnije ispoljava u metafizici subjektiviteta. Ja, duša, to su neke pridodate bezvremenosti. A mi ne znamo ni za šta drugo nego za zbivanje i nemamo prava da mu pridodajemo bilo kakvog nosioca, jer bi to značilo prenošenje pojma supstance na svet doživljavanja« (VII, 334).

Pod metafizikom subjektiviteta Diltaj ovde misli na sisteme od Dekarta, Lajbnica (Leibniz) i Kanta, a pre svega Fihtea (Fichte), Šelinga (Schelling) i Hegela. Posebno treba upozoriti na to da Diltaj metafiziku subjektiviteta smatra vrstom saznajne teorije i psihologije. Pri tom, »psihologija« nije shvaćena kao nauka, već kao spekulativna ontologija duše, to jest subjekta, pa otud i »metafizika subjektiviteta«. Pa ipak, osnovni Diltajev prigovor metafizici, kako kosmološkoj tako i subjektološkoj, usmeren je u *»bezvremenost«* njenih temeljnih postavki: vreme, neprestano zbivanje i menjanje jeste ono što, po Diltaju, metafizika ostavlja izvan svojih okvira. Tako, nesumnjivo, ostavlja izvan svojih okvira i stvarnost, samu (Wirklichkeit, ono delujuće), stvarno istorijsko zbivanje, jer to stvarno (das Wirklich) jeste neprestani tok *delovanja.* A ovo je opet u najtešnjoj vezi sa maločas prikazanim Diltajevim poimanjem metafizike kao spekulacije, umnosti odvojene i osamostaljene od stvarnog života (koji je uvek zbivanje, faktička istorija).

U poslednjem navedenom odlomku nabačena je i misao koja nagoveštava i jednu drugu, takođe značajnu stranu Diltajevog poimanja metafizike. On, naime, kaže da je metafizika »produkt samog života, od njegovih primitivnih faza pa nadalje«. Ova misao izvire iz onoga što Diltaj zove »istorijskom svešću«. Iako je, naime, sa njegovog stanovišta, metafizika po svojoj biti onakva kakvu je opisao, ipak mu se nameće pitanje: zašto se, uprkos tome, u istoriji neprestanoređaju metafizički sistemi, pobijajući jedan drugoga, ne mogavši pri tom da se domognu konačnog saznanja? Diltaj i odgovara: metafizički sistemi su *izraz, odnosno produkt* svakodnevnog stvarnog života, apstraktna formulacija njegovih potreba, ciljeva i osmišljavanja; ukratko, metafizički ili filosofski sistemi su *pogledi na svet* ovakvih ili onakvih, zatvorenih društveno-kulturnih sistema života. Na ovoj je postavci Diltaj izgradio celokupnu svoju teoriju pogleda na svet, u čijoj je svetlosti potom razvijao svoju istoriju filosofije u celini, (o čemu ćemo po-

drobnije govoriti u poslednjem poglavlju našeg interpretativnog rezimea). Metafizičkim sistemima je time bio oduzet dignitet važećeg saznanja, oni »za nas« nisu više ni obavezni ni obavezujući, a istovremeno im je bilo dato »važenje« pogleda na svet kao izraza potreba i ciljeva svakodnevnog, u sebi zaključenog društveno-istorijskog sistema života (ili šire grupe, naroda, države, epohe itd.). Ovako određen pojam pogleda na svet se očigledno poklapa sa onim što se podrazumevamo pod *ideologijom.* Umetnostima i beletristici Diltaj je odredio sličnu ulogu kao i metafizičkim, odnosno filosofskim sistemima. Tako smo ukratko, a za našu namenu dovoljno, okarakterisali *Diltajevo poimanje suštine i istorijskog značaja metafizike.*

Pošto nam, dakle, nije poznato ništa drugo sem zbivanja, i pošto sam život kao to zbivanje sadrži veze i međuzavisnosti, mišljenje mora, po Diltaju, sve svoje znanje *iskustveno da eksplicira polazeći od života.* Ali, ni to nije dovoljno: ovo znanje ili saznanje ne sme nastojati da se otrgne od života, već mora ostati s njim u vezi i služiti njegovim ciljevima. Ovo ne važi samo za naučno saznanje, nego i za filosofiju »ukoliko filosofija želi ponovo da postane ona moć koja je u stanju da odredi ljudsko delovanje i mišljenje« (V,89). Mišljenje, odnosno saznanje koje ne seže iza datog stvarnog života, koje je uvek iskustveno vezano za taj život, imajući u njemu i svoj cilj, takvo saznanje nije više spekulativno, niti je to, po Diltaju, metafizika. U tom smislu shvata Diltaj svoje kompletno teorijsko nastojanje i njegove rezultate.

Time smo u glavnim crtama okarakterisali Diltajevo razlikovanje između metafizike i ne-metafizičkog saznanja, što ukazuje na suštinu njegove kritičke pozicije prema celokupnoj dotadašnjoj metafizici, odnosno metafizičkoj filosofiji. Ne smatramo da je Diltaj možda pogrešno, neadekvatno ili nepravilno okarakterisao metafiziku, da je možda površno previdео nešto suštinsko, kako bismo mu na toj osnovi ipak pripisali neku metafizičnost. Naprotiv, sa svoje pozicije, Diltaj je u načelu pravilno i adekvatno okarakterisao dotadašnju metafiziku. No, nama se sada postavlja pitanje da li ćemo Diltajevu poziciju prihvatiti kao nešto što je sasvim razumljivo i naša pozicija. Pri tom nam nije stalo ni do kakve smešne pretpostavke o ličnoj originalnosti koja bi nas u tako nečem možda sprečavala. Ako je, naime, sa svoje pozicije Diltaj adekvatno okarakterisao predašnju metafiziku i svoju misao u razlici prema njoj, i ako tu poziciju ne možemo smatrati proizvoljnom u okvirima istorije Evrope, već je moramo smatrati svojevrsnom formulacijom jedne sudbonosne istorijske mogućnosti, koju na svoj način formulišu i Marks, onda je jasno da naše označavanje Diltajeve misli kao metafizike proizlazi iz jednog drugačijeg uvida u »metafizičnost« metafizike. Ukoliko taj uvid ne proizlazi iz horizonta onih mogućnosti koje nose, kako Diltajevu kontrapoziciju u odnosu prema dotadašnjoj metafizici, tako i njegovo tumačenje iste, niti pak iz horizonta mogućnosti celokupne dotadašnje, takozvane »spekulativne« metafizike, onda znači da sa našom oznakom dolazi do izvesnog pomeranja, čiju sudbonosnost na ovom mestu ne možemo u celini sagledati.

Bez obzira na to, u našem, pretežno istorijskom pregledu možemo lako utvrditi da je u svojoj filosofskoj misli Diltaj postavio svoju psihologiju tačno na ono mesto koje je u ranijim metafizičko-filosofskim sistemima zauzimala metafizika, davši joj pri tom i sasvim istu ulogu. Vidimo dalje i to da Diltaj govori o postojećem u celini (iako ne koristi taj izraz), o bitku ili realitetu svega što jest — naime spoljašnjeg sveta i čoveka (dakle, postojećeg u celini) — te da ipak, uprkos suprotnom izgledu i tvrđenju o empirijsko-iskustveno dobijenim saznanjima, na svakom koraku prekoračuje faktični, fizički dati život ili fizički date činjenice, iako pri tom nije spekulativan na način predašnje metafizike (u tome, dakle, ne krši svoju normu). Pomenuli smo takođe da, za Diltaja, metafizika nije bilo koje prelaženje s one strane stvarno datog, već sasvim određeno: spekulativno, čisto *racionalno* prelaženje preko stvarno datog. Lako se takođe može utvrditi da Diltajeva psihologija pruža neku vrstu uvida u suštinsko ustrojstvo subjekta (čoveka), te je zato možemo smatrati za »ontologiju subjekta«, o čemu ćemo kasnije govoriti. Sve to govori o nekoj vrsti metafizičnosti Diltajeve misli.

Metafizika — vrlo pojednostavljeno rečeno — jeste u sebi zatvorena, zasnovana i u celini obavezna misao: 1. postojećeg kao takvog i postojećeg u celini (»sveta«), 2. bitka i istine postojećeg kao takvog i postojećeg u celini, 3. suštine čoveka kao svojevrsnog postojećeg i njegovog odnosa prema postojećem kao takvom i postojećem u celini (čovekovog »mesta« u »svetu«). Sve to uvek čini nerazlučivu celinu, zasnovanost (koncept) celine sveta. Kao takva, metafizika je jezgro celokupne evropske filosofije i najveća misao zapadnog čovečanstva u toku čitave njegove istorije, njegovo mišljenje u pravom, autentičnom smislu, čiju veličinu i sudbonosni značaj nauke nipošto ne dostižu, uprkos svom spoljašnjem blesku i tehničkim dostignućima dvadesetog veka, jer same ne misle, nego računaju, jer je metafizika njihova misao. U njoj *i samo u njoj* se ukrštaju sva *suštinska* pitanja sveta, čoveka i čovečanstva, društva i istorije, nauke i umetnosti, smisla i besmisla. Takvu ulogu ne smemo pripisati umetnosti i poeziji ako želimo da ih sačuvamo u njihovoj sopstvenoj suštini, jer ako ih postavimo na to mesto, potiskujemo ih duboko *ispod* metafizike, a kao *samo čulno* predstavljanje pomenutih pitanja koja metafizika tretira na

misaoni način. Isto važi i za religiju. Oznake metafizike kao statične misli, nasuprot dijalektičkoj, kao od života otrgnute apstraktne spekulacije ili čiste teorije, kao pogleda na svet, kao nenaučne hipoteze, kao idealizma nasuprot materijalizmu, kao sinteze naučnih spoznanja, kao kraljice nauka, kao apologije postojećeg sveta ili konstruisanje budućeg, kao odraza društveno proizvodnih odnosa ili života, kao životne mudrosti, kao ideologije ili izopačene svesti, kao dogmatskog mišljenja nasuprot kritičkom, i slično, suviše su kratke, nedovoljne, neodgovorne prema njenoj istoriji. U takve nedovoljne i neodgovorne kvalifikacije metafizike ubrajamo i Diltajevu, ne smatrajući je pri tom za pogrešnu u uobičajenom smislu te reči. U istoriji novovekovne evropske filosofije srećemo nekoliko prevrata metafizike, koji uvek ujedno znače njenu potvrdu. Tako je Dekartova (i Bekonova) misao prevratnička s obzirom na srednjovekovnu metafiziku a o oštrini tog prevrata svedoči spor koji je svojevremeno tim povodom nastao. Kantova misao je opet radikalan (»kopernikanski«) prevrat s obzirom na racionalističku metafiziku od Dekarta do Lajbnica, prevrat koji istovremeno radikalnije izvodi njena temeljna stanovišta. Misao Marksa, Diltaja i Ničea je najradikalniji (istorijski sudbonosan) prevrat ne samo s obzirom na metafiziku do Kanta ili do Dekarta, već čak do Platona. Istovremeno, njihova misao je i najradikalnija, u samorazumljivost potisnuta i zato bezrezervna *potvrda* bezuslovne metafizike. Upravo zato danas treba svakom prilikom podvući da je ono što se u istoriji evropskog mišljenja desilo posle Hegela radikalni prevrat metafizike, koji nipošto ne znači njen kraj, već njenu bezuslovnu potvrdu, koja prikriva svoju suštinu. To je dakle kraj metafizike u smislu njenog konačnog *dovršenja* koje vlada. Njen sudbonosni značaj nije time ništa manji, nego pre veći, ako se tu uopšte može govoriti o više ili manje. Problematizacija metafizike, pitanje same metafizike jeste zato daleko od svake kritike ili pukog odbacivanja. *To je današnje sudbonosno istorijsko pitanje.* Pri tom je prvo da shvatimo *šta* je uopšte metafizika. Naša studija jeste korak na tom putu.

U opisanom smislu, dakle, kažemo da je Diltajeva misao metafizička. U svojoj kontrapoziciji prema dotadašnjoj metafizici, Diltaj je zasnovao svojevrsnu *prevratnu metafiziku.* Ova oznaka nije za nju nipošto degradirajuća.

A. PSIHOLOGIJA KAO ONTOLOGIJA SUBJEKTA

§ 9. **Postavljanje deskriptivne psihologije**

Da bi se mogle utemeljiti duhovne nauke, potrebno je, pre svega eksplicirati unutrašnje »duhovno« ustrojstvo

čoveka. Ovo unutrašnje ustrojstvo čoveka može, po Diltaju, pokazati jedino »psihologija«. Pa ipak, ukoliko psihologija treba zaista da predstavlja pouzdanu osnovu celokupne konstrukcije sveta u duhovnim naukama, ona ne sme spekulativno izvoditi razlog datoga, nego samo opisati ono što faktički nalazi kao *dato.* Samo će se tako osloboditi nerazrešivih kontroverzi u koje po Diltaju zapada postojeća psihologija, koju on naziva »razjašnjavajuća« (erklärende), jer ono dato obrazlaže na osnovu hipoteza, odnosno, u načelu iskustveno neproverljivih postavki. Pošto takvih hipoteza ima više, ima više i razjašnjavajućih (spekulativnih) psihologija, koje jedna drugu pobijaju. Zato se na njima ne može temeljiti zgrada duhovnih nauka niti sama saznajna teorija; zasnovane na takvoj podlozi, duhovne nauke ne bi bile sposobne za vođenje života. Bitni nedostatak spekulativnih ili razjašnjavajućih psihologija proizlazi po Diltaju, iz njihove jednostranosti, budući da tretiraju samo neke elemente celokupnog psihičkog života i budući da za svoj predmet ne uzimaju »celovitu, punu ljudsku prirodu u njenoj sadržinskoj međuzavisnosti« (V, 156). Odlučujuće je upravo to što za svoj predmet one nikada nisu uzimale *celinu,* niti su je, pak, mogle sastaviti od pojedinih elemenata, odnosno, one su je sastavljale na osnovu hipoteza, to jest, spekulativno. Nasuprot tome, Diltajeva deskriptivna psihologija se obraća pre svega *celini,* koju — po autorovim rečima — nalazi kao unutrašnje živo *datu,* razabirući pojedine elemente iz nje same. Zadatak deskriptivne psihologije jeste stoga da kroz samopromišljanje eksplicira celovit, neokrnjeni nalaz duševnog života u onom obliku u kome je kao celina dat u unutarnjem iskustvu. Rešavanjem ovog zadatka, ona donosi prikaz » . . . sastavnih elemenata i međuzavisnosti koje se jednoobrazno pojavljuju u svakom razvijenom ljudskom životu, i to onako kako su povezane u jednoj jedinstvenoj međuzavisnosti, koja nije dobijena zaključivanjem ili promišljanjem, već je doživljena. (. . .) Ova je psihologija, dakle, opis i analiza neke međuzavisnosti koja je izvorna i uvek data kao sam život. (. . .) Njen predmet su pravilnosti (zakonitosti, Regelmässigkeiten) postavljene u (sklop) razvijenog duševnog života. Ova se međuzavisnost (sklop) predstavlja na primeru tipičnog čoveka (. . .). Njen značaj, pak, u spletu nauka, zasniva se na tome što je u stanju da svaku međuzavisnost (sklop) koju koristi jednoznačno verifikuje unutarnjim opažanjem, te što je u stanju da svaki takav sklop pokaže kao član jednog obimnijeg, koji nije dobijen zaključivanjem, nego je izvorno dat« (V, 152).

§ 10. **Deskriptivno-psihološka metoda**

Jezgro metode deskriptivne psihologije jeste *unutrašnje opažanje,* koje Diltaj naziva još i *unutrašnjim iskustvom* ili *unutrašnjim čulom.* Mogućnost unutrašnjeg iskustva se, po Diltaju, zasniva na nesumnjivoj datosti našeg znanja o sopstvenim unutarnjim stanjima i njihovim razlikama. Spoljno opažanje se zasniva na razlikovanju subjekta koji opaža od njegovog predmeta. Nasuprot tome, unutrašnje opažanje nije ništa drugo do stvarno unutrašnje posedovanje svesti o kakvom stanju ili procesu. Ova stanja *postoje* za subjekat, ukoliko ih je on svestan (V, 197). Osobitost ove metode jeste *intelektualnost unutrašnjeg čula* ili unutrašnjeg opažanja, odnosno iskustva; logičke operacije kao što su: razlikovanje, izjednačavanje, određivanje stepena različitosti, podela i imenovanje delova, što predstavlja klicu definicije, zatim apstrahovanje, povezivanje više veza u jednu, iznalaženje jedno-obraznosti u više činjenica itd., »ovakve logičke operacije sadrži svako unutrašnje opažanje, ili pak one proizlaze iz niza takvih opažanja. Iz toga, kao prva osobina doimanja unutrašnjih stanja koje uslovljava psihološko istraživanje, proizlazi *intelektualnost unutrašnjeg opažanja.* Unutrašnje opažanje se, isto onako kao i spoljašnje, odvija uz pomoć sudelovanja logičkih procesa« (V, 172).

Drugo svojstvo Diltajeve psihološke metode sastoji se u tome što se njome odvaja bitno od nebitnog. »Pojedini naši duševni procesi, veze duševnih činjenica koje opažamo, iznutra, nastupaju u nama sa različitom svešću o vrednosti po celinu naše životne međuzavisnosti. U unutrašnjem opažanju se tako sâmo luči ono što je bitno od nebitnog« (V, 172—3). Vrednost se, pak, po Diltaju, razabire iz odnosa pojedinačnih funkcija prema celini. Pojedinačni doživljaj ili ono pojedinačno doživljeno je vredno ili nije vredno s obzirom na funkciju koju ima povezanost celine života (subjekta): što više pospešuje celinu, više je vredno, što je više ometa, manje je vredno. Ova osobenost metode ima, dakako, vrlo dalekosežne implikacije, kojima ćemo se baviti kasnije. Za samog Diltaja, pomenuta osobenost znači da njegova psihološka metoda ne konstruiše vrednosti, nego ih nalazi i opisuje.

Treće svojstvo metode jeste sledeće: opis ili deskripcija izrasta iz samog doživljavanja, i ukoliko želi da bude uspešna, mora uvek u njemu i sačuvati svoje korenove. U psihologiji, povezanost funkcija jeste već data u doživljavanju. Svako psihološko pojedinačno saznanje znači *raščlanjivanje* te povezanosti, odnosno međuzavisnosti. Tu je svaka struktura neposredno i objektivno data, pa zato i opis ima nesumnjivu opštevažeću osnovu. Sklop, odnosno međuzavisnu celinu ne nalazimo dopunjavanjem pojedinačnih članova; psihološko mišljenje je artikuliše i distingvira iz date međuzavisne celine (V, 173—4). U službi ove opisne delatnosti su i logičke operacije.

Kao četvrto metodološko svojstvo psihološko-deskriptivne metode možemo pomenuti njenu *analitičnost.* Analiza je pozadina svih operacija psihologije. Pod njom Diltaj podrazumeva raščlanjavanje date kompleksne stvarnosti (V, 174). Kao takva, analiza je svojstvena i prirodnim naukama. Ono, međutim, što odvaja analizu u duhovnim naukama od analize u prirodnim naukama, jeste činjenica da se procesi raščlanjavanja koji treba da objasne pojedinačni član neke duševne međuzavisnosti neprestano postavljaju u odnos prema celini te međuzavisnosti (V, 175).

Metoda opisne psihologije ». . . kreće se u obrnutom pravcu s obzirom na predstavnike metode konstrukcije; njen tok je analitičan, a ne konstrukcijski, proizlazi iz razvijenog duševnog života, ne nastojeći, pak, da razvijen duševni život izvede na osnovu elementarnih procesa« (V, 168—9). Diltaj nastoji da se psihologija odvija isključivo kroz opisivanje i raščlanjavanje, bez obzira na to da li su tom postupku potrebni sintetični misaoni akti. Pošto je duševni život totalitet međuzavisja, psihologija, koja ga analizira i opisuje, mora takođe proizlaziti iz tog totaliteta. Po Diltaju, u prirodnim naukama nije isti slučaj, pošto su njihovi objekti dati čulima pojedinačno; čulni opažaji predmeta prirodnih nauka ne daju međuzavisne (suvisle) celine. U duševnom životu, pak, u doživljavanju sudeluju procesi *duše* u celini. Pojedinačni proces je nošen celinom, totalitetom duševnog života u procesu doživljavanja, a međuzavisnost pojedinačnog procesa unutar samoga sebe i celine duševnog života pripada neposrednom iskustvu. To već određuje prirodu *razumevanja* nas samih i ostalih. Obrazlažemo uz pomoć čisto intelektualnih procesa, a razumevamo uz sudelovanje svih moći koje duša poseduje u procesu doimanja. Pri razumevanju polazimo od povezanosti celine, koja nam je živo data, kako bismo iz nje mogli da dokučimo pojedinačno. Upravo to što imamo svest o povezanosti celine, moguće nam je da razumemo pojedinačnu rečenicu, pojedinačan gest ili kakav pojedinačan čin. »Celokupno psihološko mišljenje zadržava ovu osnovnu crtu koja kaže da poimanje celine omogućuje i određuje interpretaciju pojedinačnog. Ovog izvornog postupka razumevanja se mora držati i ponovno konstruisanje (Nachkonstruktion) opšte ljudske prirode u psihologiji, ukoliko ova želi da ostane zdrava, živa, životno proverena, plodna za razumevanje života« (V, 172).

Vidimo, dakle, da Diltajeva psihološka metoda već uključuje i osnovnu normu hermeneutike: razumevanje pojedinačnog iz celine. Unutrašnje opažanje, međutim, nailazi i na znatne teškoće. Tu je, pre svega, unutrašnja

nepostojanost datoga; sve teče. Neizmerna varijabilnost duševnih sadržina koje predstavlja unutrašnje osećanje pokazuje da se izvesne veze uvek iznova vraćaju, te nam se tako pojavljuje njihov *oblik*. Iz tog procesa nastaje svest o vezi svih tih članova i o vezama čitavog niza članova. »Iz brzog, suviše brzog toka unutarnjih procesa izdvajamo tako neki, koji uzdižemo do pojačane pažnje. U toj delatnosti odabiranja leži uslov daljeg toka apstrahovanja« (171)

Sledeća teškoća jeste ograničenost opažanja na jedan jedini individuum. Osim toga, i moć koju neka predstava ima u duši nemerljiva je, niti pak možemo meriti impulse volje ili intenzitet osećanja ugodnosti. »Sve ove poteškoće s lakoćom prevladava odlučujuća prednost koju ima unutrašnje opažanje u odnosu na spoljašnje«. (V, 198) Već klasično konstatovana *nesumnjiva sigurnost* samosvesti ima ovde odlučujuću prednost nad svim teškoćama.

Ipak, u svrhu metodološkog savlađivanja pojedinih teškoća, Diltaj se koristi *posmatranjem drugih* ličnosti, što čini jezgro metode svih duhovnih nauka i o njemu autor govori nebrojeno puta. A tu je već i Diltajeva hermeneutika. »Unutrašnje opažanje dopunjujemo poimanjem drugih ličnosti. Poimamo ono njihovo unutarnje. To se dešava u duševnom procesu koji je po analogiji ekvivalentan zaključku po analogiji. (. . .) Ono što u jednom duševnom životu ne odstupa od sopstvene unutrašnjosti samo kvantitativno ili se razlikuje samo po odsustvu nečega što je u sopstvenoj unutrašnjosti prisutno, to mi apsolutno nismo u stanju pozitivno da dopunimo. U takvom slučaju možemo reći da nailazi nešto što nam je tuđe, ali ne možemo reći šta je to. To što je istraživač, koji je navikao da gleda oko sebe i koji poznaje svet, uvek u stanju da razume tuđi duševni život, snažno svedoči o velikoj unutrašnjoj međusobnoj srodnosti čitavog ljudskog duševnog života. (. . .) Psihologija je usmerena na to da kompenzira nedostatke pojedinačnih pomoćnih sredstava. Tako ona povezuje opažanje i posmatranje nas samih, razumevanje drugih, upoređivanje, eksperiment, proučavanje anomalnih pojava. (. . .) U govoru, mitosu, literaturi i umetnosti, uopšte u svim plodovima istorije pred sobom imamo takoreći opredmećen psihički život: produkte aktivnih sila koji su psihičke prirode: čvrste oblike, sagrađene od psihičkih sastavnih delova i prema njihovim zakonima. Posmatramo li te tokove u nama ili drugima, oni će pokazivati stalnu promenljivost, slično kao tvorevine u prostoru čiji bi se obrisi neprestano menjali; zato je od neprocenjive važnosti pred sobom imati trajne tvorevine čvrstih linija, kojima se posmatranje i analiza mogu uvek iznova vratiti« (V, 198—200).

Ovo nam mesto pokazuje *kako* Diltaj povezuje svoju »čistu« psihologiju unutrašnjeg doživljavanja — tu fundamentalnu ontologiju subjekta — sa hermeneutikom i duhovnim naukama. Ova je povezanost takve prirode da psihologija žive sopstvene unutrašnjosti subjekta održava *primat* i fundament je komparativnog proučavanja drugih ličnosti i njihovih radova, jer se saznavanje ovih zbiva kao prenošenje sopstvenih sadržina na druge, na njihova dela i izraze. Ovo prenošenje ili zaključivanje po analogiji naziva Diltaj još i *transpozicijom*, koja nosi i omogućuje svako razumevanje.

A. 1. *PSIHOLOŠKO ODREĐENJE REALITETA ILI BITKA*

§ 11. **Teza o fenomenalnosti i fenomenalizam**

Određenje realiteta je najznačajniji deo Diltajeve misli On počinje konstatacijom da se realnost spoljašnjeg sveta laiku čini samorazumljiva, a pitanje o opravdanosti naše vere u tu realnost prazno. Diltaj polazi od tog pitanja, pošto refleksija ubrzo ruši ovu samorazumljivost, jer: »Ako za čoveka treba da postoji neka opštevažeća istina, onda mišljenje mora, metodom koju je prvi upotrebio Dekart, da utre put od činjenica svesti ka spoljašnjoj stvarnosti. Objektivna važnost unutrašnjeg iskustva, realitet spoljašnjeg sveta, određenje saznajne vrednosti naših oseta, određenja prostornog zrenja i oblika mišljenja, jesu prvi i najteži stadijumi na tom putu. Samo ukoliko taj put pređemo sa strogom pedantnošću od početka do kraja, načela individualnog i socijalnog delovanja mogu steći eventualnu pouzdanost. Ka tim načelima je i usmeren suštinski interes filosofije, i više: svih nauka, osobito u današnjem vremenu« (V, 90). Pitanje o realitetu spoljašnjeg sveta nije, dakle, prazno, već je od odlučujućeg značaja za individualno i socijalno delovanje, te je *zato* za njega suštinski zainteresovana filosofija i sve nauke. »Jer realnost spoljašnjeg sveta je upravo najopštija pretpostavka, koja čini podlogu svim našim indukcijama, kako u običnom životu tako i u nauci« (V, 128).

Pitanje o realitetu je pitanje o *bitku* ili o istini stvarnog (spoljašnjeg) postojećeg. Pitanje o realitetu pita naime da li ono nešto, što nam je dato, što opažamo zaista i jeste i kako nam je to moguće znati, pita, dakle, istovremeno o našem *odnosu prema bitku**). Upravo o ovom poslednjem govori Diltajev spis *»o izvoru i opravdanosti našeg verovanja u realitet spoljašnjeg sveta«*. Ovaj naslov govori o *nama*, o našoj veri u realitet *spoljašnjeg sveta:* pominje *nas* i *spoljašnji svet*, što zajedno čini *postojeće u celini*, a ujedno označava i neki *odnos* između *nas* i *sveta*, ukoliko je ovaj realan, ukoliko zaista postoji.

*) Reč *bitak* koristi se ovde kao supstantiv pomoćnog glagola *biti*, koji u trećem licu glasi *je, jeste*. U rečenici *nešto je* (već kod stoičara najviša kategorija) znači *nešto, postojeće*, bez obzira na bilo kakva posebna određenja.

Ipak, zašto Diltaj izričito naglašava samo pitanje realiteta *spoljašnjeg sveta,* a ne i nas samih, subjekta. To ćemo shvatiti ako uzmemo u obzir osnovu kartezijanskog problema: tu je, naime, subjekat sam u sebi, po svojim doživljajima (kogitacijama) siguran u svoje postojanje, pa mu je zato stalo samo do pouzdanog utvrđivanja bitka spoljašnjeg sveta *u fenomenu* sopstvenih doživljaja. Radi se, dakle, o odnosu između doživljavanja (tog subjektiviteta) i doživljenog (objekta). O *»našem«* (čovekovom) *odnosu* prema stvarno postojećem u njegovom pravom bitku. S tim u vezi, Diltaj navodi konstataciju o *fenomenalnosti* svega datog, smatrajući je najvišom postavkom čitave filosofije, koja glasi: »najopštiji uslov svega što za mene postoji jeste to da je ono činjenica moje svesti (. . .) predmet, stvar postoji samo za neku svest« (V, 90). Ovu, za filosofiju vrhovnu tezu filosofi su, smatra Diltaj, protumačili intelektualistički, pa su zato i zapali u *fenomenalizam,* čiji vrhovni stav glasi: »saznavanje nikada ne može prekoračiti horizont pojava, to jest međuzavisnost sastavnih elemenata moje svesti. (. . .) Fenomenalizam je svesno *kritičko ograničavanje nauke na pojave . . .«* (V, 91). Intelektualizam ovog fenomenalizma se, po Diltaju, ispoljava u tome što je: »Stvar ili predmet sastavljen od elemenata *predstavljanja,* dakle od oseta, predstava i misaonih procesa« (V, 91). »Tako je očigledno da se ovako sačinjena stvarnost mora rastvoriti u same pojave« (V, 92). A pojave su, za fenomenalizam, određene kao elementi svesti, pri čemu je svest svedena samo na intelekt, na sposobnost spoznanja. Fenomenalističko tumačenje teze o fenomenalnosti datoga zasniva se, dakle, na samoj intelektualnoj strani čoveka, što je, po Diltaju, tek saznajni aparat u jedinstvu čulnosti, predstavljanja i mišljenja. Ovakav, čisto intelektualistički, spoznajni ili racionalni, čisto umni odnos zato ne dolazi do istinskog realiteta ili bitka stvari i sveta, jer se ovaj transformiše u puke fenomene, u duhovnost. *Fenomenalizam* je, dakle, intelektualističko tumačenje teze o fenomenalnosti. Diltaj smatra da sama teza o fenomenalnosti nije problematična, već samo njeno intelektualističko tumačenje, to jest ograničavanje na puke pojave u smislu čisto racionalnih entiteta. Umesto pravog, istinitog *ens* (postojećeg ili bitka ili realiteta), pojavljuje se tako samo *ens rations,* misaona stvar ili »tek pojava«. Šta je fenomenalnost za Diltaja videćemo u daljem tekstu.

§ 12. **Realitet i volja**

Diltajev princip tumačenja teze o fenomenalnosti, a time i realiteta spoljašnjeg pretpostavlja kao osnovu celovitog, stvarnog čoveka u jedinstvu svih njegovih moći, a ne samo jednu njegovu stranu, njegov intelekt. Zato on kaže:

»Verovanje u spoljašnji svet ne tumačim iz neke misaone međuzavisnosti, već iz međuzavisnosti života, datog u nagonu, volji i osećanju (Gefühl), a posredovanog u procesima koji su ekvivalentni misaonim procesima. Mi u sebi opažamo mnogostrukost unutrašnjih procesa koji se u svesti međusobno jasno razlikuju: osete, predstave, osećanja, nagone, htenja. Ovi su procesi međusobno povezani u strukturi duševnog života, strukturi koja je kod svih animalnih bića ove zemlje ista i koja predstavlja osnovni zakon tih živih bića« (V, 95). Vidimo, dakle, da je analiza čovekove unutrašnjosti (subjektiviteta) prvi korak ka odgovoru na pitanje o realitetu, pa će stoga i ovde prikazane Diltajeve teze biti razumljive tek iz docnije analize čoveka. »U sistemu nagona, u osećanjima ugodnosti i neugodnosti koja su s tim u vezi, u duševnim stanjima izazvanim konstantnim nizom uzroka spoljašnjeg sveta, održanje individue i roda postavljeno je u neposredan odnos prema spoljašnjim uslovima života. (. . .) Zato je životinjsko-ljudska životna jedinica, gledano iznutra, na svakom stupnju svojevrsna povezanost nagona, osećanja ugodnosti i neugodnosti, kao i htenja. Nagon za hranom, polni nagon, ljubav prema deci, nagoni odbrane, zaštite, potrebe za kretanjem i mirovanjem, i na ove nadovezana socijalna i intelektualna osećanja i htenja čine moć volje čoveka koji takoreći na sve strane pušta svoje pipke u svrhu ispunjenja i zadovoljenja. Procesi opažanja i mišljenja, koji se uključuju između nadražaja i reakcije volje na višim stupnjevima života, samo se šire i umnogostručavaju u toj povezanosti sa nagonskim životom. Otud, svaki tok opažanja, svaki misaoni proces ima, takoreći, neku svoju unutrašnju stranu: interes, pažnju i energiju koja navire kao iz unutrašnjih težnji i osećajno-osetivni akcenat; preko ovih je on otuda povezan sa sopstvenim životom. Čini mi se da iz sopstvenog života (Eingenleben), nagona, osećanja, htenja koja čine taj život i čiju spoljašnju stranu predstavlja naše telo, proizlazi razlikovanje samog sebe (das Selbst, subjekta) od objekta, unutrašnjosti od spoljašnjosti u našim opažanjima« (V, 96). Neka nas ne zavede Diltajev govor o nagonima, jer on pod njima kada govori o »zadovoljavanju svih naših nagona« podrazumeva zapravo *potrebe«* (V, 105).

Prvi korak na putu ka odgovoru na pitanje o realitetu ili bitku spoljašnjeg sveta jeste, dakle, neintelektualističko, stvarno-životno određenje *odnosa između subjekta i objekta,* jer je samo u tom odnosu obuhvaćen i odnos između čoveka i realiteta ili bitka. »Shema mojih iskustava u kojima moje ja sâmo (Selbst, subjekat) od sebe objekat razlikuje, nalazi se u odnosu između svesti o svojevoljnom pokretu i otporu na koji taj pokret nailazi. (. . .) Jer čovek je pre svega sistem nagona; ti nagoni gone ga od potrebe ka zadovoljenju, a u toj vezi se impulsi pretvaraju u pokrete.

Samo polazeći od toga sistema nagona i osećanja rešiva je složena priroda iskustva otpora« (V, 98). »Svest voljnog pokreta stupa u odnos prema *iskustvu otpora;* tako nastaje izvesno, iako još nepotpuno razlikovanje sopstvenog života od nečeg drugog, što je od njega nezavisno« (V, 101).

Ključ razjašnjenja odnosa između subjekta i objekta, a time i odgovor na pitanje o realitetu ili bitku spoljašnjeg sveta, jeste, za Diltaja, *samo-volja i otpor,* što je istovremeno najfundamentalnije konstitutivno obeležje odnosa između subjekta i objekta, kroz koje se uopšte pojavljuje nešto tako kao što je subjekat, objekat i odnos između njih.

Iskustvo otpora u kakvom samo-hotimičnom pokretu ravno je specifičnom konstatovanju i utvrđivanju realiteta onog spoljašnjeg: »Sada ću, pobliže odrediti tezu po kojoj jezgro iskustva otpora, a samim tim i realnosti objekata, čine svest o impulsu volje i intencije, zatim svest o otporu intenciji, dakle dva *stanja volje.* Pri tom moramo opet poći od činjenice da je čovek, iznutra gledano, izvorna veza težnje, htenja i nagona koji zrače tako reći na sve strane — kroz povezanost osećanja neugodnosti i potrebe. Iz tog sklopa izviru sada i impulsi za pokrete i upravo u tom sklopu jeste nepopustljiva moć održanja, jačanja samoga sebe« (V, 102).

Osnovna ideja navedenog odlomka jeste da i sam otpor pripada volji, da je i otpor volja, pa zato po Diltaju i imamo u impulsu volje i u otporu samo dva stanja volje same: sve što se impulsu volje opire jeste za volju tek neka njoj suprotna volja. I jedno i drugo je dato istovremeno u istoj svesti, iznutra. Pri tom, ova impulzivna volja je *moć* koja ne uzmiče pa se kao takva uopšte ne može ispoljiti a da ne naiđe na otpor, koji potom uspostavlja kao nešto spoljašnje, što joj se opire, o šta se potom opire njoj suprotna volja. A ni to što se opire, pošto je takođe moć, ona se ne može ispoljiti a da se ne opire. Samo u uzajamnoj suprotnosti moći impulsa i otpora ispoljava se i jedno i drugo, dok se nijedno od njih ne može samostalno ispoljiti kao moć, pa dakle ni pokazati, niti stvarno (wirklich) postojati. Prvo je po svojoj suštini *posredovano* onim drugim, a drugo prvim. Pošto impuls (samo-htenja) konstituiše subjekat, a otpor (suprotna volja) konstituiše objekat, subjekat i objekat su neizbežno *korelativni. Delatno-stvarni* bitak ili *delatno-stvarni* realitet subjekta i objekta jeste njihovo *uzajamno* protiv-delovanje ili delotvornost*), kao iskazivanje moći. Sopstvenom životu i objektima stičemo iskustvo istovremeno zajedno« kaže Diltaj (V, 105).

U navedenoj Diltajevoj misli treba još upozoriti i na oznaku osnovnog *motiva* volje za delovanje, motiva ispoljavanja volje kao nepopustljive moći. Motiv volje kao tako

*) Autor upotrebljava reč »delujočost«, čime označava ontološku specifičnost načina bitka, mišljenog iz delovanja. — Prev.

nepopustljive moći jeste *održanje i jačanje same sebe.* Ako, naime, volja jeste samo u stvarnom delovanju kao ispoljavanju moći, ona se upravo u tom iskazivanju potvrđuje u svom postojanju, *održava* se kao delatna. Ali, to joj nije dovoljno: uvek, u svakom ispoljavanju moći, ona mora da jača, da *stepenuje* svoju moć. Stupnjevanjem svoje ispoljavajuće ili delatne moći, ona stepenuje svoju stvarnost, i tako zaista sebe održava. Volja uvek mora raspolagati nad-moćnošću nad objektom, ukoliko želi da joj ovaj služi. Što je veća moć koja se ispoljava i deluje, to je veća i moć otpora koji mora da prevlada. Volja kao moć koja se stvarno-aktivno ispoljava jeste zato nužno i proces održanja *i* stepenovanja sebe.

U jednoj drugoj prilici Diltaj će još određenije govoriti o tome da se u impulsu i otporu srećemo zapravo sa ispoljavanjem dve volje, odnosno moći: »Konstatujem da mi u mišljenju *ne* konstruišemo neko Spolja, time što bismo se podredili pojmu *uzroka:* u iskustvu prepreke i otpora nama je *dato* prisustvo jedne moći, koju potom moramo shvatiti kao spoljašnju i od nas odvojenu. Jer prepreke i otpor uključuju i moć, isto kao i impuls. Kao što u svesti impulsa leži iskustvo o ispoljavanju moje moći, tako i u svesti o prepreci i otporu postoji svest da na mene deluje moć« (V, 131—2).

Postavimo li pitanje gde je jedinstveno »uporište« ovih dveju, jedne protiv druge delujućih moći, videćemo da to može biti samo čovekova faktička telesnost, *živo telo,* jer Diltaj kaže da je *telo,* odnosno *živo* telo spoljašnja strana nagona, potreba i zadovoljenja ili *volje.* Delatno-stvarni samo-hteni impuls jeste kretanje tela, koje — kada naiđe na prepreku — stiče iskustvo u otpor kao pritisku neke sile, i to upravo na telo ili neki njegov deo. A to znači da je objekat takođe nešto čvrsto telesno: »Jer u reakcijama na volju i osećanja prisutna je neka spoljašnja moć. Objekat ima istu jezgrovitost kao i subjekat (das Selbst)« (V, 132). Pri tom se, dakako, objekat kao telo razlikuje od subjekta kao živog tela po tome što mu nedostaje unutrašnja strana, to jest subjektivitet svoje-voljnosti. A ako je objekt impulsa volje drugo živo telo, otpor dobija karakter *konflikta* dvaju samo-htenja, na čemu se temelji realitet drugih ličnosti. O tome ćemo govoriti kasnije.

Tako shvaćen delatno-stvarni realitet ili stvarni bitak nije, međutim, kod Diltaja, intelektualno zagarantovan. Diltaj o tome kaže: »Dakle: osećanje otpora nečeg od mene nezavisnog *nije dato* u nekom neposrednom voljnom iskustvu. Učenje o neposrednoj datosti realnosti spoljašnjeg sveta manifestuje se kao neodrživo upravo i najpre u ovoj tački. S druge strane, realitet spoljašnjeg sveta — i to nesumnjivo želimo da konstatujemo — nije dobijen ni *zaključivanjem* na osnovu podataka svesti, to jest, nije izveden

čisto misaonim procesima. U date svesne procese se, naime, posreduje jedno iskustvo volje, *prepreka intenciji*, koju sadrži svest o otporu i koja otvara jezgrovito živu realnost tog nečeg, od nas nezavisnog« V, 104).

Ako, u navedenom odlomku, Diltaj govori o realnosti nečeg od nas nezavisnog, ili pre, od nas odvojenog, onda tu nezavisnost treba razumeti polazeći od moći otpora, koja se u samoj svesti ispoljava kao *suprotna* impulsu moći našeg samo-htenja; upravo u tom suprotstavljanju *našem* samo-htenju jeste nezavisnost spoljašnjeg od *nas*. U okviru Diltajeve misli, ovu nezavisnost nipošto ne bismo mogli razumeti tako kao da se ispoljavanje moći otpora (nečeg spoljašnjeg) može vršiti bez impulsa moći našeg samo-htenja. Takva je mogućnost *zaista* sasvim isključena, jer mi o spoljašnjem znamo isključivo i samo na osnovu otpora, dakle, kroz ispoljeno samo-htenje koje kao impuls moći nailazi na prepreku sopstvenoj intenciji, i to tek onda *kada* je ta intencija sprečena, te prema tome osnova ovog znanja, po Diltaju, uopšte nije intelekt, nego čin, *delovanje* (što je uvek stvarni akt volje). Spoljašnje *jeste* i jeste zaista tek kada *deluje protiv* impulsa naše intencije delovanja; a ono deluje protiv samo kada mi delujemo protiv; zato ono spoljašnje u *tom* smislu uopšte ne može biti nezavisno.

Sada možemo razumeti zašto za Diltaja osnovna teza o *fenomenalnosti* nije problematična i šta kod njega znači intelektualistički fenomenalizam. Ako je objekat *nužno* korelativan subjektu (i obrnuto), što je pokazala opisana Diltajeva analiza konstitucije korelacije subjekat-objekat, onda teza o fenomenalnosti svega datog ima svoje važenje jer je otpor, a samim tim i realitet stvari iskušan ili dat fenomenalno, naime kao činjenica same te volje. Ako realitet ili stvarni bitak spoljašnjeg sveta nije dobijen samo na osnovu intelekta (n. pr., racionalno zaključivanje na osnovu čulnih datosti o njihovim realnim uzrocima), već je akt volje, stvarno delovanje, osnova nesumnjivosti realiteta, onda je, po Diltaju, fenomenalizam čitave dotadašnje filosofije i metafizike prevladan, a istovremeno je *iskustveno* zagarantovan stvarni realitet na osnovu delovanja, koje se reflektira u tom spoznanju. Po Diltajevom uverenju, to se dešava bez prekoračenja psihološkog iskustva. A u tome se pokazuje i razlika između Diltajeve i čitave dotadašnje metafizike. S obzirom na dotadašnju metafiziku, i subjekat i objekat i odnos između njih su određeni drugačije: *subjekat*, telesni čovek, čije suštinsko jezgro predstavljaju sada nagoni, osećanja-oseti, potrebe zadovoljenja, volja, stvarno delovanje, kao i intelekt, a ne više samo intelekt; *objekat*, stvar, postojeće kao stvarno, tj. *delatno*, a ne više samo pojava ili ens rationis; temeljni *odnos* između njih, naime, samo-hteni impuls delatne moći i njemu adekvatne suprotno delujuće

moći otpora, dakle, delatno-stvarno uzajamno, telesno *delovanje*, u kojem je spoznanje samo jedan, ne primarno odlučujući, već nesamostalni momenat; u svemu tome vladajući značaj *realiteta ili bitka kao delotvornosti* (ono što *jeste*, deluje; ako ne deluje ni u jednom mogućnom smislu, nije realno) — to su prevratničke odrednice s obzirom na dotadašnju metafiziku. Iz Diltajevog »tumačenja« ili utemeljenja teze o fenomenalnosti očit je njegov *fenomenološki* pristup upravo u toj središnjoj tački sopstvenog koncepta filosofije, bez obzira na empirizam koji se inače ispoljava i koji ćemo kod njega često sresti. U toj tački seže Diltaj dalje od Huserla. I više: u toj je tački — sadržinski i istorijski gledano — upravo svojim razlikovanjem fenomenalnosti i fenomenalizma, kao i rešavanjem problema realiteta, Diltaj otkrio nešto što se kod Huserla uopšte ne pojavljuje. Na ovom mestu moramo pomenuti i to da je rešavanjem problema realiteta (već 1890) Diltaj otvorio svojevrsni horizont poimanja realiteta, unutar kojeg će se docnije kretati mnogi mislioci, kao na primer, Jaspers, Šeler (Scheler), Gabrijel Marsel (Marcel), Sartr (Sartre), pa i Veber.*) Treba napomenuti da je fenomen impulsa volje i prepreke, odnosno otpora, otkrio i formulisao *Niče*, još pre Diltaja.

Do sada opisana fundamentalna konstitutivna crta odnosa subjekat-objekat se, po Diltaju, i nadalje zgušnjava u stvarnom životu: »Otpor postaje pritisak, čini se da nas skroz naskroz okružuju zidovi stvarnosti koje ne možemo probiti. Utisci su stanoviti, iako želimo da ih menjamo; nestaju, iako bismo želeli da ih zadržimo. (. . .) I tako se oko nas takoreći sve više zgušnjava realitet spoljašnjeg sveta« (V, 105).

§ 13. **Realitet i vreme**

Pre nego što nastavimo sa prikazom Diltajeve analitičke eksplikacije pojedinih regija realiteta, kao što je realitet sopstvenog telesnog života, realitet spoljašnjeg vidljivog sveta, realitet drugih ličnosti, realitet spoljašnjih istorijskih objekata i slično, moramo suštinski dopuniti Diltajevo poimanje samog realiteta njegovim poimanjem *vremena*, onako kako ga je tematski razvio u svojim poznijim spisima.**)

Na problem vremena Diltaj će doći u vezi sa karakterizacijom *doživljavanja*, govoreći o tome kako su sve duhovne nauke utemeljene na doživljavanju, na izrazima doživljavanja i razumevanju tih izraza; na tome su navodno utemе-

*) Misli se na slovenačkog filosofa Franca Vebera, koji je svoj sistem filosofije zasnovao na Majningovoj (Meining) predmetnoj teoriji, prevazilazeći pri tom Majninga.

**) O tome Diltaj raspravlja na dva mesta. Prvi put u *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Dritte Studie. (Dritte Fassung), Bd. VII, 72—73; a pre svega u *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*; Erster Teil, Bd. VII, 192—196.

ljeni svi sudovi, pojmovi, saznanja duhovnih nauka. Čovekov *životni tok* (Lebensverlauf) je, za Diltaja, dovršeno, u sebi zatvoreno i jasno određeno zbivanje, sadržano u svakom delu istorije i zato prisutno u svakom duhovnonaučnom pojmu. Povezanost ovog toka omeđuju rođenje i smrt, a celina tog toka jeste postojanje ličnosti tokom života. Životni tok sadrži određenje *vremenitosti* života, jer to reč »tok« i znači. U okviru te vremenitosti vreme nije samo linija sačinjena od ravnomernih i ravnopravnih delova, nekakav sistem odnosa, sukcesija, istovremenosti, trajanja. Samo pod uslovom da vreme mislimo bez obzira na ono što ga ispunjava, njegovi su delovi ravnopravni. Ali to je samo apstraktno vreme. Konkretno vreme, međutim, sastoji se u neumornom napredovanju-poniranju sadašnjosti, gde sadašnje stalno postaje prošlo, a buduće (dolazeće) sadašnje. »Sadašnjost je ispunjavanje jednog vremenskog trenutka realitetom, doživljaj, za razliku od sećanja na taj doživljaj, ili pak za razliku od želje, nadanja, iščekivanja, straha od nečeg što se može doživeti u budućnosti. Ovo ispunjavanje realitetom kontinuirano i stalno ostaje u vremenu koje odmiče, dok se ono što čini suštinu doživljavanja neprestano menja. Ovo procesualno ispunjavanje realitetom u liniji vremena, koje čini karakter sadašnjosti, za razliku od predstavljanja doživljenog ili doživljivog, ovo neprestano pomeranje sadašnjeg u prošlo i postajanje sadašnjosti od onoga što smo upravo očekivali, hteli, čega smo se bojali, što je bilo tek u regiji predstavljenog — jeste karakter stvarnog vremena« (VII, 71—73).

Pošto je u celini vremenitosti čovekovo konkretno ili stvarno (wirklich) vreme neprestano ispunjavanje trenutka realitetom, koji u sledećem trenutku već ponire u prošlost, delatno-stvarni realitet pripada samo toj sadašnjosti kao bezdimenzionalnoj granici između prošlog i budućeg. Realitet ili bitak ima svoju istinitost odnosno delujuću stvarnost samo kao neprestani *tok postojanja*. Realitet niti jeste niti nije, on *postaje* i *nestaje*. Predstave kroz koje nam je data prošlost i budućnost predstavljaju nešto samo za onoga ko živi u sadašnjosti. »Sadašnjost je uvek tu, i nema ničeg sem onoga što niče iz nje same« (VII, 192—3).

Kako se takav realitet kao neprestani tok može spoznati? Za Diltaja je vremenitost prvo kategorijalno određenje života i kao takvo ono je utemeljujuće za sve ostale kategorije. Kategorije su oblici diskursa o svakoj stvarnosti (VII, 192). Na kategoriji vremenitost utemeljene su kategorije *stvarnog* i *mogućnog* (Wirklichkeit, möglichkeit). »Ukoliko gledamo unazad u prošlost, ponašamo se pasivno; prošlost je nepromenljiva; (. . .) Ako se nalazimo u odnosu prema budućnosti, onda smo aktivni, slobodni. Sem kategorije stvarnosti, koja niče iz sadašnjosti, tu se javljaju i kategorija mogućnosti. (. . .) Tako taj doživljaj vremena

određuje u svim pravcima sadržinu našeg života« (VII, 193—4).

Isto tako, kategorije *uzročnosti*, uzrok, učinak, povratno delovanje i slično, imaju osnovu samo u delovanju volje. »Pojmovi učinka i uzroka nastali su iz navedenih iskustava volje uopštavanjem i apstrahovanjem. (. . .) To je apstraktni izraz činjenice prema kojoj u svesti nastupa otpor, prepreka intencije, koja se proteže takoreći s one strane volje« (V, 134). Isto tako, i mnogi pojmovi *fizičkih sila* dobijeni su »interpretacijom iskustava impulsa i otpora«. Ukratko, kategorije prirode temelje se na volji, predstavljaju apstrakcije samo-voljnog ispoljavanja moći i njoj suprotnog delovanja moći otpora. Time je i sama priroda već unapred suštinski određena kao volja i moć.

No, da se vratimo problematici vremena. Iako je nov realitet samo u stvarnom toku vremena, ipak samo vreme ostaje nedostupno saznanju. »Antinomije koje mišljenje nalazi u doživljavanju vremena izviru iz netransparentnosti vremena za saznanje. Najmanji deo pomeranja vremena uključuje još vremenski tok. Sadašnjosti nikad *nema* (Gegenwart *ist* niemals); ono što doživljavamo kao sadašnjost, uvek uključuje i podsećanje na ono što je upravo bilo sadašnje« (VII, 194).

Ukrato, saznanje ne može pojmiti, sustići vreme, jer refleksija nužno zaustavlja vreme. »Opisivanje neizostavno razara doživljavanje. (. . .) I ukoliko bismo nekim posebnim naporom pokušali da doživimo sam tok života (. . .), ukoliko bismo maksimalno ojačali svest o tom toku, momenat na koji se sećamo nije više tok; *fiksirala ga je pažnja*, koja *zaustavlja* ono što je *po sebi tekuće*. I tako, suštinu samog života ne možemo pojmiti. (. . .) Ova osobina realnog vremena ima kao posledicu to da se vremenski sled u strogom smislu ne može doživeti. Prezentnost prošlog nam se nadoknađuje neposrednim doživljavanjem.*) U času kada pokušamo da posmatramo vreme, to osmatranje se ruši, pažnja ga fiksira; osmatranje zaustavlja ono što teče, učvršćuje postojeće. Ono što doživljavamo su promene onoga što je upravo bilo i činjenice da se dešavaju promene onoga što je bilo. Ali sam tok ne doživljavamo. Doživljavamo postojanje (Bestand) tako što se vraćamo nazad ka onome što smo upravo videli i čuli i što još nalazimo« (VII, 194—5). Jasno je da je ovo »vraćanje unazad« izvorno značenje reči *»refleksija«*, koja čini suštinsku novovekovnu odrednicu svesti, odnosno samosvesti.

Vremenitost, dakle, ima tri modusa: prošlost, sadašnjost i budućnost, pri čemu je sadašnjost privilegovani modus vremenitosti, odlikuje ga — i samo njega — ispunjenost realitetom. Prošlost i budućnost su međutim defici-

*) U svojoj deskriptivnoj psihologiji (Bd. V) Diltaj još zagovara neposrednost doživljavanja. Pa ipak, ako se vreme ne može doživeti neposredno, onda to u celini važi i za doživljavanje.

jentni modusi vremenitosti. Sadašnjost je bezdimenzionalna granica između prošlosti i budućnosti i zato stalni tok čija je suština nedostupna saznanju. Pošto realitet ispunjava samo sadašnjost, a realitet je tok, pa je zato i njegova suština nedostupna saznanju. Pošto je i živi život takav tok, ni suština života nije dostupna saznanju. Treba upamtiti: *suština* (»prava« bit, esencija u *tradicionalno filosofskom* smislu) bilo čega jeste nepoznata. Zato se u prevratu metafizike posle Hegela i ne radi o »suštinama«.

Ne ulazeći podrobnije u Diltajevo poimanje vremena, razmotrićemo samo njegovu vezu sa ranije opisanim poimanjem realnosti ili bitka. Sada je već mnogo što šta bolje objašnjeno. Tako, na primer, sada je jasnije zašto čovek ne može da prodre do realiteta samo svojim intelektom. Zato, naime, što je realitet tok nedostupan saznanju zbog njegove refleksivne prirode koja usmeravanjem pažnje mora zaustavljati tok, a ova nedostupnost proizlazi upravo iz privilegovanog modusa vremenitosti u ljudskom životu. Saznajna ili čisto intelektualna strana u čovekovom životu nikada ne može prodreti do realiteta. Pošto saznanje (intelekt, racionalnost) zaustavlja realni tok, iz zaustavljenog momenta u tom trenu iščezava realitet i na njegovom mestu ostaje samo još *predstava,* dakle samo ens rationis (koji više ne *deluje* kao realni ens). Zato Diltaj kaže da se u intelektualističkoj poziciji sve što je stvarno apsorbuje u znanje. Dozvolimo li da intelekt, ili racionalnost, ili um, važe kao centralni ili odlučujući momenat ili temelj čoveka, onda ova duhovna realnost (ens rationis) postaje jedino istinita i dobija karakter *nepromenljivosti* (nad-vremenitosti), sadašnjost kao privilegovani modus vremena dobija karakter zaustavljenog sada, nunc stans ili večnosti, a njemu odgovarajući realitet ili bitak dobija karakter trajne prisutnosti, dok tok i ono što teče (zajedno sa ljudskom telesnošću) dobija karakter nebitnog, neistinitog, zato što je govor (um, duh) božanske prirode i izriče samo ono što je istinito i suštinsko, a ono njemu neizrecivo, ipso facto postaje nesuštinsko i neistinito.*) Ovakvo ili onakvo poimanje vremena nije stoga samo u najtešnjoj vezi sa poimanjem realiteta i čovekovog odnosa prema njemu, nego je i u najtešnjoj vezi sa poimanjem suštine čoveka.

Samo ako se suština čoveka manifestuje kao nagon, potreba, *delatna volja* koja je kao delovanje takođe neprestani tok, jer volja može da deluje samo u *toku sadašnjosti,* realitet će joj se pokazati kao delatna stvarnost, odnosno kao delatno delovanje (»delujućost«). Tek je takvom čoveku ens rations *nestvaran,* jer se samo-htenom impulsu moći

*) Tako govori Hegel u prvom poglavlju svoje *Fenomenologije.* Tako govori i Parmenid u očuvanom fragmentu s početka evropske istorije filosofije.

ne može odupreti, ne može mu biti prepreka, pa se volja kao moć uopšte i ne može na njoj ispoljiti niti postojati.

Vidimo da poimanje vremena kod Diltaja prožima celokupnu korelaciju subjekta i objekta i njihov odnos, da je u najtešnjoj vezi sa poimanjem bitka odnosno realiteta, sa poimanjem suštine čoveka (subjektiviteta subjekta), sa poimanjem saznanja i delovanja i uopšte svih sadržina subjekt-objekt odnosa. Pomenuti osnovni pojmovi izgledaju Diltaju sasvim *samorazumljivo* onakvi kakvim ih je opisao. Ako ih ranije metafizika nije tako razumela, onda to za njega znači da je ova zapala u pogrešku, da su metafizičari imali pogrešan uvid u temelje sopstvene misli, da su jednostrano priznavali samo intelekt ili duh kao suštinu čoveka, i slično, dok smo sada konačno prodrli do »pravog« uvida u sve te odnose. Zato Diltaju principijelno uopšte nije problematično sopstveno poimanje vremena, realiteta ili bitka, subjekta, objekta, njihovog odnosa itd., već može se desiti da se neka greška eventualno pojavi jedino u izvođenju ili formulaciji. Pa ipak, tek ako se udubimo u predašnju metafiziku i uvidimo da su i njeni osnovni pojmovi njoj samoj samorazumljivi, neproizvoljni, u načelu *jedino mogući,* iako možda različito formulisani, tek tada ćemo naslutiti da zamisli kompleksa tih pojmova u metafizici potiču od nečega što i samu metafiziku uopšte omogućuje a što ona tematski ne objašnjava. Time se ruši samorazumljivost osnovnih metafizičkih pojmova i na njima sagrađenih konstrukcija. Ne pada metafizika, nego njena samorazumljivost.

Moramo upozoriti i na to da je Diltajevo poimanje vremena i realiteta sa sobom donelo i izvesnu »degradaciju« uma, racionalnosti, mišljenja, saznanja ili intelekta. Ova se degradacija sastoji u tome što ono zaista realno nije više moguće saznati, što suština života postaje neizreciva. Kao što smo videli, misao, izricanje, refleksija, pažnja, saznanje, fiksiraju neprestani tok stvarno realnog, a iz tako zaustavljenog toka odmah iščezava realitet. Saznanje nužno mora ići s onu stranu realiteta i neprestano mu se prilagođavati ne mogavši nikada da izrekne suštinu realiteta ili života. Svaka misao, stav ili spoznaja uvek nešto tvrdi ili negira, kaže da nešto *jeste* ili *nije.* A kako tok stvarnog vremena i sa njim tok realiteta, po Diltaju, niti jeste niti nije, nego *postaje-nestaje,* ne može ga pojmiti kategorija, misao ili saznanje, koje uvek fiksira neko *jeste* ili *nije.* Pošto je mišljenje, odnosno saznanje svojstveno čoveku, čije je jezgro stalno delatna volja (izražena najpre u telesnosti), mišljenje je sada samo pomoćno *sredstvo* delovanja. U ranijoj metafizici mišljenje je uvek izricalo *suštinu* i sâmo bilo suštinsko. Sad tek shvatamo zašto je *doživljavanje* za Diltaja temeljna psihička datost, a ne mišljenje (cogitatio), kao za Dekarta. Doživljavanje je na-

ime živi tok stvarnog života, dok mišljenje taj tok zaustavlja i nikada ga ne oseća. Tako se u tom prevratu metafizike kartezijanski cogito preobražava u doživljavanje koje, kod Diltaja, postaje predmet psihologije kao najfundamentalnije nauke. Kako je ova psihologija za Diltaja uopšte mogućna, videćemo kasnije. Opisana »degradacija« mišljenja donosi instrumentalno, a docnije i informacijsko značenje govora: mišljenje, govor, saznanje, postaju samo tehnički instrumenti ovladavanja svetom. Mišljenje može dobiti i kibernetički karakter, postaje računanje, koje uspešno i sve uspešnije može biti zamenjeno računarom. To nije slučajno, već posle opisanog prevrata suštinski moguće.

§ 14. **Regije realiteta**

Razmotrimo sada i Diltajevo analitičko uspostavljanje pojedinih regija realiteta. Prva posebna regija realiteta koja se izdvaja i razlikuje od svega ostalog jeste određivanje sopstvenog živog tela, a time i sopstvene ličnosti. To se zbiva već samim ». . . razlikovanjem spoljašnjeg objekta od sopstvene ličnosti, čiju granicu čini koža i čulni organi koji joj pripadaju« (V, 105). Pri tom Diltaj odbacuje (intelektualističku) hipotezu o tome da spoljašnji svet za nas nastupa kao projekcija mnogostrukih čulnih podataka u prostoru. Za njega je, upravo obrnuto, sam čulni organ tek instrument za orijentaciju volje u njenom delovanju, koja tek tada zaista može uspostaviti realitet objekta. »Impuls volje i iskustvo otpora opremljeni su i takoreći obloženi kvalitativnim i prostornim odrednicama čulnih agregata. (. . .) I tako, mi predmet ne projiciramo preko prostorno određenog čulnog organa u određeni prostor, već se, obrnuto, od čulnih sadržina formira prostorna orijentacija, kojoj se podvrgava i organsko-čulni oblik« (V, 106). Iz ovoga, po Diltaju, sledi da se unutar tako orijentisane prostorne datosti ». . . u toku naših iskustava omeđi subjekat manifestuje (Selbst) kao *telo* koje je prostorno oblikovano i određeno od strane objekata. To se temelji pre svega na činjenici da unutar te, tako prostorno ograničene sfere naši pokretački impulsi imaju kao direktnu posledicu samo-htene pokrete. (. . .) Igra naših nagona, u vezi sa predstavama kretanja, takoreći iz nekog unutrašnjeg središta ispunjava naše, u udovima pokretljivo telo« (V, 106). Ukratko, živom telu je svojstvena izvesna unutrašnja strana ili subjektivitet samo-htenja, čiji su unutrašnji činovi istovremeno već i spoljni telesni pokreti. Čulnost živog tela pruža orijentacione podatke činovima volje, te tako postaje njen »instrument«. Nemir nagona i potreba tela teži ka zadovoljenju i prisiljava na aktivnost zadovoljavanja: »Nemir nagona zadovoljava

uživanje i potom je siguran u objektivitet svog predmeta« (V, 109). Pri svemu tome odlučujuće je to što se na osnovu iskustva samo-htenog impulsa i otpora, koje pokazuje razliku između unutrašnjeg i spoljnjeg, kao naredni korak konstituiše svojevrsna regija realiteta telesne samosvojnosti ili subjekta« (V, 107). A istovremeno je postavljen već i dati *objekat,* za sada još bez specifikovanih kvaliteta i nediferenciran.

Sledeća faza u iskustvu realiteta jeste, po Diltaju, regija realiteta *drugih ličnosti.* Prvo što priznaje volja jeste postojanje drugih volja, na čije je poštovanje upućuje savest« (V, 112). Do toga dolazi najpre u primarnim odnosima između oca i deteta, muža i žene, gospodara i sluge. Iskustvo o egzistenciji drugoga uključeno je u svaki socijalni odnos, sa njim se srećemo u svakom priznavanju značaja druge ličnosti (V, 111). »To što volju moramo priznati kao prepreku samovolje i respektovati je kao nešto što je samo sebi cilj, to je sada — bez obzira na ova moralna osećanja postala — nepobitna činjenica koja svedoči o realitetu spoljašnjeg sveta. Ni realnost istorijskih ličnosti za nas ne počiva isključivo na hermeneutičkom i kritičkom zaključivanju (. . .) Energija realnosti jednog Lutera, Fridriha Velikog ili Getea (Goethe) povećava se i dobija na jezgrovitosti na osnovu njihovog neprestanog delovanja na nas same (Selbst), na osnovu volje tih ličnosti, koja deluje na našu samosvojnost iz daljine i šireći se koncentrično. Za nas su oni realnost zato što njihova velika ličnost deluje na nas snagom volje. Tako nam je ono Spolja dato unapred u nekoj ličnosti. Prema našem unutrašnjem iskustvu i prepreke i potpori jesu uvek manifestovanje moći. A kada o nama samima (Selbst) steknemo iskustvo kao o delatnoj celini, pojavljuje se jedinica volje drugih ličnosti, koja je nama razumljiva iz ispoljavanja moći« (V, 113—4). Dakle, ne samo ličnosti koje nas faktički sreću, nego i istorijske ličnosti poseduju za nas realitet tek prolazeći od njihovog *delovanja* na nas, na našu volju, koja proizlazi iz njihove volje i moći.

Sledeću regiju realiteta, koja će još više ojačati naše verovanje u realitet spoljašnjeg sveta, čine *objekti* u njihovim mnogostrukim razlikama koje nam omogućuju različito ispoljavanje naših različitih unutrašnjih moći, te iskazuju specifičan otpor ili prepreku. To se — s obzirom na raniju analizu — dešava tako što naše ispoljavanje neke specifične moći nailazi na specifičan otpor ili prepreku, koja se sada prikazuje kao osobito svojstvo tog predmeta. Ovo se svojstvo predmeta uopšte ne bi moglo pokazati u smislu delatnog ispoljavanja, a da se pri tom u našem samo-htenom impulsu moći ne ispolji neka *naša specifična* moć, kojoj nasuprot (kao prepreka) deluje moć delatnog ispoljavanja i tek tako jeste neko svojstvo predmeta.

Pogledajmo kako je to formulisao Diltaj: »Najpre se, analogno postavljanju drugih ličnosti, iz čulnog haosa izdvajaju *objekti,* time što se pravilno posredovani efekti iz osećajnog agregata (Empfindungsgagregat) pripisuju nekoj voljnoj moći, koja je sadržana u tom agregatu i koja u tim svojstvima deluje« (V, 116). Mnogo jasnije i nadovezujući se na postavljanje drugih ličnosti, Diltaj kaže na jednom drugom mestu: »impuls i otpor sadrže klicu razdvajanja subjekta (Selbst) i objekta; ova se klica razvija kada se subjekat odredi kao sopstvena smisaona celina: iz haotične igre ispoljavanja moći, koja okružuje subjekat (Selbst) sada se izdvajaju druge ličnosti. (. . .) Jer, u skladu sa njegovim sopstvenim iskustvima htenja i delovanja u svakom otporu i potpori koju iskusi, subjekat (Selbst) poseduje moć. I sada iskušava neku vrstu organizovanog i raspoređenog delovanja moći, koju, iz sopstvenog životnog osećanja, prima kao drugu ličnost. Po analogiji, koncipiramo potom i objekte. Svojstva i efekte jednog objekta povezuje moć analogna volji. Stvar (das Ding) i njena pojmovna formula — supstanca — nije dakle tvorevina razuma, nego tvorevina totaliteta naših duševnih moći« (V, 125). Različite sposobnosti osećanja i delovanja su, dakle, različite moći duše. Mnogostruke mogućnosti ostvarivanja ili ispoljavanja ovih moći *uspostavljaju* (u smislu: *izazivaju)* isto toliko različitih protiv-delovanja moći, koja označavaju mnogostruka svojstva stvari. Totalitet svih ovako postavljenih svojstava, svih ovako postavljenih stvari jeste *priroda,* kao što je društvo zajednica svih individua. Ovako postavljena stvar ili stvarnost ili priroda jeste, po Diltaju, za razum netransparentna. Diltaj nalazi stalno nove potvrde svoje teze da »život prirode uvek, nasuprot mehaničkom spoznanju prirode«, treba uspostaviti u ime celovitog čoveka« (V, 126).

Najzad, na osnovi iskustva impulsa samo-htenja i iskustva prepreke, data je i regija istorijskog realiteta. »Upravo tako konstruišemo potom i istorijske procese iz mnogostrukosti *jedinica volje.* Sve spoljne telesne akcije ovih psiho-fizičkih bića su izraz procesa volje u njima. Jedinica volje, sukob volja, srodnost i solidarnost volja, gospodstvo, zavisnost, veza: sve su to činjenice volje. Na njima počiva storija. I to tako što se kao iz magle, ovde pojavljuje neka pozadina koja stoji iza pojedinačnih ličnosti« (V, 135). Nešto više o tome Diltaj nije rekao. Već smo ranije napomenuli kako nam je data realnost istorijskih ličnosti. Slično možemo reći i za realnost istorijskih činjenica. Ove činjenice *jesu* tek ako *deluju,* a njihov realitet je njihovo delovanje. A istorijske činjenice kao objektivirani prošli duh ili život zaista deluju samo ako sadašnji život svojom životnošću apsorbuje prošli, ako mu, dakle, dodeli svoj sopstveni realitet, dopuštajući mu tako da u njemu deluje.

Na ovom su kompleksu zasnovane sve istorijske analize istorijskih činjenica. Tako nam, na primer, danas izgleda samorazumljivo to što su objektivno značajna ona umetnička dela iz prošlosti koja su uticala na dalji tok razvoja umetnosti i koja i danas još živo deluju na nas. Slično gledamo i na sve ostale istorijske fakte i događaje. Ovaj momenat realiteta istorijski datog (prošlog) jeste od odlučujućeg značaja za razumevanje suštine hermeneutike kod Diltaja, kao i za suštinu celokupne duhovno-naučnog saznanja. Kao što ćemo docnije videti, na taj način se odlučuje o karakteru istine te spoznaje. Ovde dati opis suštine istorijskih činjenica bolje osvetljava tumačenje *objektivnog duha,* prikazanog u prošlom poglavlju.

Zaključujući, Diltaj kaže: »Psihološkom analizom smo mogli jasno dokučiti kako nam je u svesti dat realitet nečega što je od nas nezavisno i šta pod tim podrazumevamo; celokupno značenje reči je (sâm) (das Selbst, subjekat) i nešto drugo, ja i svet, razlikovanje sebe samog od spoljašnjeg sveta, sve je to u iskustvu naše volje i sa njom povezanih osećanja. Svi oseti*) i misaoni procesi oblače ruho ovih iskustava. Kad bismo mogli da zamislimo čoveka koji bi bio samo opažanje i inteligencija, onda bi taj intelektualni aparat možda sadržao sva moguća sredstva za projekciju slika; ali ni sve to ne bi omogućilo razlikovanje jednog ja od realnih predmeta. Središte ovoga razlikovanja jeste odnos impulsa i prepreke intencije, volje i otpora. Pokušao sam da pokažem — i upravo u tom prikazivanju pojedinačnog ležalo je sve ono što je za mene značajno — da isti taj odnos u celokupnom tkivu naših utisaka njima daje realnost, da sudelovanje mišljenja te realnosti sumira, zgušnjava činjeničnost i uspostavlja nezaobilazne zagrade nad pojedinim zakonima realnosti, zakonima koji deluju kao moć. (. . .) Pritisak i otpor jesu takoreći čvrsti elementi koji svojim spoljašnjim objektima daju njihov soliditet. Volja, borba, rad, potreba, zadovoljenje, jesu osnovni elementi koji se uvek vraćaju, koji čine srž duhovnog zbivanja. Tu je sam život, Tu je neprestano njegov sopstveni dokaz« (V, 130—1).

Vidimo, dakle, da Diltajeva rasprava o realitetu spoljašnjeg sveta, u celini njegovog nastojanja da utemelji duhovne nauke, nipošto nije slučajna, nego je od centralnog značaja za sve njegove teorije kao i za hermeneutiku. Ipak, ako Diltaj ovu svoju raspravu naziva »psihološkom«, onda je očigledno da pred nama nije psihologija u modernom smislu, nego jezgro filosofije, odnosno metafizike, to jest svojevrsna ontologija.

Diltaj to i sam potvrđuje kada kaže: »Tako je konačno u ovom momentu moguće rešiti problem *opravdanosti* na-

*) Na ovom mestu kao i u celom tekstu treba razlikovati reči »oset« (= čulni podaci, spoljna zapažanja) i »osećanje« (unutrašnja kompleksna duševna stanja).

šeg *verovanja* u spoljašnju stvarnost. Filosofsko utemeljenje ovog verovanja samo *analitički prikazati* može ono što je dato u živom iskustvu, a potom *proširiti njegov horizont* uz pomoć elemenata nađenih u tom iskustvu. Ono dakle samo izriče šta je realitet u pravilno shvaćenom smislu tog iskustva. (. . .) Tako je kroz ovo shvatanje *ukinut fenomenalizam,* kad je svest realnosti spoljašnjeg sveta podređena činjenicama volje, nagona, osećanja koja čine život. Suprotnost između spekulacije i života je razrešena (. . .), realnost se javlja u volji, a nešto onostrano za nju je prazna reč.« (V, 133). Otklonjen je fenomenalizam, a sačuvana fenomenalnost, to jest realitet u smislu upravo shvaćenog, stvarno datog iskustva iza kojeg nije mogućnos posezati.

Tek sada, pošto je zagarantovan realitet ili bitak spoljašnjeg sveta, odnosno postojećeg u celini, metodološki je otvoren put ka daljoj Diltajevoj analizi unutrašnjeg ustrojstva čoveka kao subjekta i svih njegovih objektivacija u celokupnoj svetskoj istoriji. Ovu analizu sadrži Diltajeva deskriptivna psihologija i pomoću nje izgrađena hermeneutika.

A. 2. *EKSPLIKACIJA OPŠTEG USTROJSTVA SUBJEKTA*

§ 15. **Tipični čovek ili subjektivitet subjekta**

Diltaj posmatra duševni život kao nedeljivu *celinu* i *jedinicu* koja nije sastav elemenata ili samo kompozitum. Duševni život nije ni rezultat zajedničkog delovanja čulnih organa, oseta, predstava, osećanja i slično (videti: V, 211), već se ovi elementi izdvajaju iz celine kao neke posebne funkcije; a tako ih možemo i spoznati. Ova celina, koju deskriptivna psihologija samo opisuje i raščlanjava, data nam je »u razvijenom čoveku, odnosno u nama samima« (V, 180).

Zadatak opisne psihologije jeste trojak: 1. ona mora eksplicirati *strukturalni sklop (Strukturzusammenhang)* razvijenog duševnog života, to jest otkriti onaj strukturalni zakon po kome su inteligencija, nagoni, osećanja i delovanje volje povezani u raščlanjenu celinu duševnog života; 2. u teleološkom karakteru ovog strukturalnog sklopa ona mora da pokaže drugi osnovni zakon duševnog života, naime njegov *razvoj;* 3. mora da opiše tok neprestanog menjanja svesnih, odnosno doživljajnih stanja, te da utvrdi delovanje celine duševnog života na svaki pojedinačni akt svesti, odnosno doživljavanja (videti: V, 176—7).

Kako je duševnom životu, kao u sebi strukturiranoj celini, svojstven razvoj, celokupno njegovo ustrojstvo, koje analizira opisna psihologija, jeste *rezultat* tog razvoja. On, dakle, nije nešto što je zauvek dato. Upravo zato je, po Diltaju, strukturalna celina duševnog života *stečena* (erworben).»Zato je u središtu tog stečenog sklopa uvek pokretni splet nagona i osećanja.*) Ovaj se splet (Bündel) interesuje za neki novi utisak, priziva neku predstavu ili pravac volje. Interes prelazi u tok pažnje, koja je pojačana aficiranost svesti, a njeni tokovi vode sada opažanje, oblikuju neku predstavu iz sećanja, kakav cilj ili ideal, a sve to uvek u živoj, takoreći vibrirajućoj povezanosti sa celokupnim duševnim životom« (V, 177). Iz ovog središta, odnosno spleta nagona i osećanja, a uvek u vezi sa celokupnim duševnim životom, proizlaze svi pojedinačni tokovi u duševnom životu. Ovim je određena čak i pažnja, čulno opažanje (bilo »spoljašnje« ili »unutrašnje«), kao i sa njim povezano mišljenje, te, s druge strane, delovanje volje. Predmeti oseta i opažanja nisu dakle jednostavno »dati«, već su uvek izabrani posredstvom interesa (potreba, težnji, zadovoljavanja itd.) ovog spleta, određeni s obzirom na svrhovitu efikasnost delovanja strukturalne celine duševnog života (videti: V, 177). Ovo središnje jezgro određuje kako intelekt (osećanja i osete, predstave, misli), tako i delovanje volje, s druge strane. Ukratko: »Centralna moć naših nagona i osećanja, njihov odnos prema spoljnim nadražajima i, s druge strane, prema činovima volje, uslovljava podelu svesnih stanja, reprodukciju predstava i delovanje stečenog sklopa predstava na svesne procese.

Odnosi uzrokovanja usmereni interesu, pažnje, pojačane uzbuđenosti svesti, koja potom egzistira u procesima shvatanja. Oni zatim prolaze kroz sukob (Wettstreit, takmičenje) nagona ka buđenju praktičnog interesa; ovo prouzrokuje porast ili koncentraciju svesne energije, koja se potom ispoljava u procesima postavljanja praktičnih pitanja, odabiranja i davanja prednosti« (V, 178).

Ovaj opis psihičkih procesa očituje se kao opis delovanja nekog kibernetičkog stroja. Gledamo li tako već na suštinu čoveka, onda neće biti ništa čudno što ćemo nekakvom »kiborgu« u svakom pogledu morati da damo prednost u odnosu na čoveka. To neće biti ništa čudno sve dotle dok nam ovakva i slična (i današnja naučna) gledanja na čoveka ne postanu iz osnova čudna. No, vratimo se Diltaju.

Tek pošto je na ovaj način opisana strukturalna *celina* duševnog života, usledilo je raščlanjavanje na tri velika sklopa, i to: 1. intelektualno-saznajni sklop, 2. središnji (pogonski) sklop ili međuzavisnost nagona i osećanja i 3. voljno-delatni sklop. Opisna psihološka analiza izdavja ove sklopove iz celine, a na osnovu nekih zajedničkih osobina, međusobno tesno povezanih funkcija i procesa, a pre sve-

*) U originalu: ». . . ist ein Bündel von Trieben und Gefühlen immer regsam«

ga na osnovu svojevrsnog načina njihove datosti. Samo jednostavna povezanost duševnog života, smatra Diltaj, sadrži pravila koja upravljaju pojedinačnim duševnim procesima (videti: V, 180). Stoga psihologija mora da sledi ova pravila kako bi raščlanila celinu duševnog života. Na taj način, ona najpre nailazi na pomenuta tri sklopa, koja ćemo ovde ukratko razmotriti.

Sklop inteligencije u razvijenom duševnom životu, koje iz tog života možemo izdvojiti, sastoji se od raščlanjene povezanosti opažanja, predstava i saznanja, odnosno od čulna predstavljanja i mišljenja, te njihovih trajnih međusobnih odnosa. S obzirom na ovaj sklop, razlike između pojedinih individua su najmanje. U trajnim odnosima između pomenuta tri momenta leži »čvrsta pozadina, ispred koje se tamo amo kreće svetlost trenutne svesti« (V, 181). Funkcija sklopa inteligencije u duševnom životu jeste, po Diltaju, u dobavljanju saznanja o okolini i životnoj jedinici kao takvoj (kao nosiocu inteligencije), smeštenoj u tu sredinu, u cilju njenog svrhovitog delovanja, održavanja i razvijanja. Inteligencija nije, dakle, samo saznanje spoljašnjeg, okoline, već i sopstvenog stanja žive jedinice u njenoj sredini. Ovo se saznavanje zbiva kao simbolizirajuća aktivnost: »Jedna druga, takođe važna crta jeste stalno prerađivanje naših duševnih stanja u simbole koji se mogu predstaviti i izražajne pokrete«, kaže Diltaj (V, 187). Dakle, ne samo primanje i logičko-misaona obrada čulnih utisaka onog spoljašnjeg, ne samo građenje predstava i osvetljavanje sopstvenih stanja celokupne životne jedinice (spoljašnje i unutrašnje), nego istovremeno i *izražajni* pokreti, govorenje i uopšte svako izražavanje jeste funkcija inteligencije u strukturi celovitog duševnog života.

Funkcionalni sastavni delovi inteligencije, kojima ona obrađuje (spoljašnje i unutrašnje) podatke, jesu — sem kompletnog čulnog aparata — kvalitet, kvantitet, brojčani red, vremensko-prostorni red, uzročni red i celina logičkih operacija.

Drugi i središnji sklop celokupnog duševnog života jeste, kao što je već rečeno, *splet (čvorište) nagona i osećanja-oseta.* »Pred nama je samo središte duševnog života. (. . .) Od njega zavise sreća i nesreća ljudskog života« (V, 185). Pre svega na njemu počivaju razlike između individua. Ipak, iako se radi o jezgru od tako odlučujućeg značenja, ono se žilavo opire raščlanjavanju, pa samim tim i neposrednom saznavanju suštine nagona i osećanja. Naime, osećanja se stapaju u celovita duševna stanja, u kojima se više ne mogu ugledati pojedinačni sastavni delovi. A naši nagoni se ispoljavaju samo pod određenim uslovima, i to uvek vremenski ograničeno i po svom objektu određeno kao težnje, potrebe i slično, a da nam pri tome sami, kao trajna osnova tih težnji i potreba, ne dolaze do svesti. Ni

osećanja, niti pak nagoni ne mogu se po želji reprodukovati, niti ih možemo po želji postati svesni (videti: V, 185). Iz toga proizlazi » . . . da naše definicije duševnih stanja ne raščlanjuju njihovu sadržinu, nego samo navode uslove pod kojima se određeno stanje duše javlja« (V, 185). Kako je, prema Diltaju, upravo u tom središnjem *jezgru* duševnosti sama *»suština«* života, onda znači da sama »suština« uvek izmiče saznanju, saznajnom osvetljavanju i svođenju, što smo sreli već i kod Diltajevog rešavanja problema realiteta. Spoznajni su samo njegovi izrazi i uslovi njegovog ispoljavanja, a time i odlučujuća uloga u strukturi celokupne duševnosti. A to je i dovoljno za ovladavanje ovim »životom« (jer ni u fizici, na primer, nije moguće saznati suštinu električne struje, nego samo mnogostruke uslove njenog mnogostrukog ispoljavanja, što nam omogućuje ovladavanje ovom »silom« i njenu svrhovitu upotrebu; slično je i sa svim ostalim naučnim saznanjima).

Treći veliki sklop strukture duševnog života jeste *volja i delovanje.* Ovaj sklop ne izmiče analizi. Tu spada: određivanje svrhe, motivi, odnosi između svrha i sredstava, odabiranje i davanje prednosti i slično. Svrhoviti činovi volje unutrašnjeg sveta ispoljavaju se u spoljašnjem, gde se objektiviraju na mnogo načina.

Diltaj ovako opisuje volju: »Čin volje proizlazi iz celokupnog stanja nagonskog i osećajnog života. Ima intenciju menjanja tog života. Uključuje dakle neku predstavu o svrsi. Intencija nastoji da dosegne taj cilj u spoljašnjem svetu ili pak (. . . .) teži ka direktnom menjanju unutrašnjeg života« (V, 189). Tu se, dakle, radi o »praktičnom području«. Po Diltaju, »prirodu, zakone i povezanost naših činova volje proučavamo na spoljnoj organizaciji društva, na ekonomskom i pravnom sistemu. Tu je pred nama ista ona objektivacija povezanosti našeg praktičnog ponašanja, koja je data u broju, vremenu, prostoru i drugim oblicima našeg saznanja sveta, za naše opažanje, predstavljanje i mišljenje. Pojedinačni čin volje je čak i u individui izraz nekog trajnijeg pravca volje, koji može ispunjavati čitav jedan život, a da nam pri tom taj pravac ne bude uvek prezentan« (V, 190).

Ako čin volje proizlazi iz celokupnog stanja nagonskog i osećajnog života, a uključuje i predstave, dakle, inteligenciju, onda je jasno da je volja u tom smislu jedinstvo nagonsko-osećajne i inteligencijske strane duševnog života, dakle, u pravom smislu njegova celovitost. Ni volju ne proučavamo samo psihološkim udubljivanjem u samoga sebe, nego i proučavanjem istorijske stvarnosti.

Uopšteno govoreći, duševni život se uopšte ne proučava isključivo psihološki. Već ovde, Diltaj izričito kaže: »U delima genijalnih ljudi možemo proučavati energično delovanje određenih oblika duhovne aktivnosti. U govoru, mitu, religioznoj praksi, moralu, pravu i spoljnoj organiza-

ciji, leže pred nama proizvodi celovitog duha, u kojima je ljudska svest, hegelovski rečeno, postala objektivna i tako dostupna raščlanjavanju. Šta čovek jeste, to on neće spoznati mozganjem o sebi, niti pak psihološkim eksperimentima, nego na osnovu istorije« (V, 180). I ovde, na pitanju unutrašnjeg ustrojstva duševnog života u čoveku, Diltaj povezuje unutrašnje iskustvo ili doživljavanje sa proučavanjem istorijskih objektivacija »duha«. »Upravo na vezi između ove dve metode počiva celokupno istorijsko proučavanje nastajanja, oblika i delovanja duševnog sklopa u čoveku« (V, 180).

Posle ove uvodne skice, u kojoj Diltaj grubim crtama nagoveštava ustrojstvo duševnog života i istovremeno načine njegovog proučavanja, on prelazi ka problematici međusobnih odnosa opisana tri sklopa strukture duševnog života.

Prva strukturalna karakteristika duševnog života jeste neprestano menjanje duševnih stanja koja doživljavamo u jedinstvu ličnosti. Nasuprot ovoj konstantnoj jedinici subjekta u svim njegovim promenama stoji spoljašnji svet sa svim njegovim menama, pri čemu je ovaj drugi svet životna sredina žive jedinice. Na osnovu međusobnog delovanja subjekta i objekta nastaje raščlanjenost unutarnjih duševnih stanja žive jedinice ili struktura duševnog života. Usred stalnih promena ovih procesa postojano je jedino ono što čini oblik našeg svesnog života: korelativni odnos subjekta i predmetnog sveta« (V, 200).

Diltaj pre svega konstatuje kakvi su odnosi intelekta i volje u duševnom životu. U sklopu intelektualne strane nalazimo, po Diltaju, izvestan redosled opažanja, predstava dobijenih iz sećanja i govornih, odnosno misaonih procesa. U sklopu volje opažamo, pak, veze kroz koje se međusobno odmeravaju motivi, dolazi do izbora i do svrhovitih potreba, koje se oslobađaju odlukama. Prvi intelektualni procesi se odvijaju u igri nadražaja, sve do apstraktno misaonog procesa ili unutrašnjeg umetničkog oblikovanja, drugi prelaze od motiva ka procesima kretanja. Obe strane su povezane u međuzavisnosti života. »Njihova životna vrednost postaje potpuno razumljiva tek iz samog života: dakle, dokučiti valja život, što je izuzetno težak zadatak« (V, 204). Upravo ono naime što uspostavlja vezu između inteligencije i volje i što stvara njihovu vrednost jeste, po Diltaju, najtamniji deo čitave psihologije.

Diltaj pokušava da objasni skrovitu prirodu ove veze između inteligencije i volje. S tim u vezi se posmatra isključivo samu inteligenciju: kako bi ona postojala u svetu sama za sebe. O tome kaže: »Spoljašnji uslovi pod kojima postoji duševni život bili bi samo u uzročnom odnosu prema promenama u tom životu i kada bi individuum bio isključivo biće predstavljanja (mišljenja), ne bi

mogao nastati nikakav sud o vrednosti tih uslova za promenljiv duševni život. Ni u jednom opažanju, predstavi ili pojmu takvog bića čiste inteligencije ne bi bilo nikakvog povoda za njegovo *delovanje*. Vrednost nastaje samo u osećajno-nagonskom životu i samo taj život sadrži ono što igru doživljava i menjanje utisaka posreduje snagom svojevoljnih pokreta, što od onoga (intelekta) vodi ka ovome (volji). Od svake reakcije nagonskog ili osećajnog života, izazvane životnim uslovima, nastaju nadražaji i utisci koji ograničavaju ili podstiču (to jest, ili su vredni ili bezvredni)« (V, 205)

Navedeni odlomak predstavlja središnje mesto Diltajeve »psihologije« kao eksplikacije ustrojstva subjektiviteta subjekta. Tek ovde možemo shvatiti zašto ovaj nagonsko-osećajni sklop ima i mora imati centralnu i odlučujuću ulogu u strukturi celokupnog duševnog života, zašto baš on mora biti njegovo jezgro. Ako, naime, tog jezgra ne bi bilo, onda — po Diltaju — intelekt ili *saznajni aparat* kojeg, grubo rečeno, čine opažaji, predstave i misli, uprkos svemu svome i te kako podrobnom saznanju, *sam po sebi* ne bi bio i ne bi mogao biti ničim pogođen, ne bi ga ovo ili ono pogađalo više ili manje, nego bi prema svemu bio podjednako ravno-dušan. Posmatranje preteće bujice, koja će i njega samog odneti i uništiti, ostavljalo bi ga isto tako ravnodušnim kao i posmatranje mirnog sunčevog zalaska; posmatranje i saznavanje sebe kao posebnog bića ostavljalo bi ga isto tako ravnodušnim kao i posmatranje ili spoznavanje neke trave ili kamena. Šta znači ova ravnodušnost? Ona može da znači jedino neposedovanje odnosa prema sopstvenom realitetu ili bitku, a time i neposedovanje odnosa prema realitetu ili bitku bilo čega drugoga. Upravo zato, kao što smo već videli kod Diltaja, sam intelekt nikada i ne prodire do realiteta, ostaje njime ne-taknut i ne-pogođen, nije u stanju da sam stvori sud o njemu. Intelekt sam po sebi ovde je *robot*, računar. Zbog ove suštinske nespojivosti, ni onaj najrazvijeniji intelekt sam po sebi ne bi mogao doći do zaključka da u vezi sa svojim spoznajama spoljašnjeg i sebe samog *nužno mora* nešto *učiniti;* ne bi dakle moglo doći ni do voljne odluke niti do bilo kakvog čina. U takvom, čisto saznajnom ustrojstvu ili intelektu mora, dakle, postojati neko *jezgro* koje *suštinski tangiraju i pogađaju* intelektom posredovani utisci, opažanja. predstave i saznanja, te tako dobijaju neki *realitet.* I samo to jezgro mora *biti, delatno-stvarno,* to jest mora takođe imati realitet. Jezgrovit, konzistentan realitet spoljašnjih predmeta (kako kaže Diltaj), njihova delatna stvarnost u smislu *delotvornosti* temelji se tako samo na realitetu ili stvarnoj delotvornosti unutrašnjeg jezgra duševnog života. (Bitak postojećeg određen je subjektivitetom subjekta.) Diltaj vrlo razgovet-

no kaže: »Nekada su pokušavali da shvate život na osnovu sveta. Ali postoji samo put od tumačenja života ka svetu. A život je prisutan samo u doživljavanju, razumevanju i istorijskom poimanju. Mi ne prenosimo smisao iz sveta u život. Spremni smo da prihvatimo mogućnost da se smisao i značenje pojavljuju tek u čoveku i njegovoj istoriji. Ali ne u pojedincu, nego u istorijskom čoveku. Jer, čovek je istorijsko biće« (VII, 290—1). Sada smo jasnije opisali unutarnje jezgro tog *života.*

Ovo unutrašnje jezgro naziva Diltaj *osećanja* i *nagoni;* osećanja se polarizuju oko para *ugodnost — neugodnost* i impliciraju *potrebe* i *zadovoljenja,* dok su nagoni kod Diltaja shvaćeni delimično kao *potrebe,* a delimično kao *težnje* (Trieb), kao pokretačke sile, moći stvarno-delujućeg jezgra subjekta, koje se ispoljavaju unutrašnjim i spoljašnjim delovanjem volje, odakle proizlazi ovde već tretirani *impuls* volje i njena *prepreka.* Diltaj govori o »mračnosti nagona«. Ovo ne bismo smeli smatrati nekakvim »iracionalizmom« ili mračnjaštvom; tvrdnju treba dovesti u vezu sa konstatacijom da je stvarno-delujuće jezgro subjekta nedostupno čisto racionalnom, umnom, intelektualnom tumačenju ili saznavanju i da ga ni u kom slučaju nije mogućno protumačiti kao još samome sebi nejasan razum (npr. kod Lajbnica), ili kao duh u obliku čulnosti (kao kod Hegela). Kod Diltaja je upravo obrnuto: »duh« ili razum ili saznajni aparat je tek *sredstvo* i pokorni *sluga* ovog nagonsko-osećajnog, *stvarno delujućeg* jezgra subjekta; taj »duh« u njegovoj spoznajnoj funkciji skroz naskroz prožima, ovladava i njegove činove vodi *interes,* koji proizlazi iz samog tog jezgra, iz njegove potrebe. Volja kao jedinstvo odmeravanja motiva, izbora, odlučivanja i delovanja jeste, dakle, splet nagonsko-osećajnog jezgra subjekta i njegovog, njime uspostavljenog intelekta ili racionalnosti, saznanja, pri čemu je ovo *jezgro* odlučujući momenat volje. *Volja* prožima celokupno ustrojstvo subjekta, volja je njegov subjektivitet, volja je »suština« čoveka, ukoliko — prema Diltaju — čovekov nagonsko-osećajni život jeste isto što i životinjski (V, 95), dok ga odlikuje racionalno saznanje (koje mu garantuje zajednicu, svet, istoriju) što životinja nema; volja kao moć je suština života.

Tek ako smo *tako* »protumačili« čoveka, to jest, tek ako nam se na taj način pokazala suština čoveka ili subjektivitet subjekta u *takvom* svom ustrojstvu, tek onda možemo napisati »psihološku« raspravu o realitetu spoljašnjeg sveta onako kako ju je napisao Diltaj, gradeći dalje na toj osnovi utemeljenje duhovnih nauka i celokupne filosofije života, kao što je to učinio Diltaj. Isto tako, postaje nam jasno da u okviru Diltajevog koncepta filosofije, duhovne nauke nužno *moraju* biti utemeljene »psihološki«, te da i hermeneutika takođe mora biti utemeljena u toj »psihologiji«. Istovremeno uviđamo da Diltajev koncept filosofije nije nešto proizvoljno. Nismo li danas više no ikada uvereni da saznanje mora služiti stvarnom životu i da nam zato što je nekorisna, nije potrebna nekakva nauka radi nauke koja je namenjena samoj sebi? Poslednja instanca svih Diltajevih utemeljenja duhovnih nauka jeste uvek potenciranje stvarnog čovekovog života u društvu, kako bi na taj način čovek sebi zagarantovao optimalnu mogućnu sreću, koja se sastoji u zadovoljavanju potreba i ugodnosti u što manjim neugodnostima. O tome Diltaj govori u daljem tekstu.

»Zadovoljenje nagona, dosezanje i očuvanje ugodnosti (čulne ugodnosti), ispunjavanje života i gradacija postojanja, odbrana od onog što umanjuje, pritiska, ometa: to je ono što povezuje igru naših opažanja i misli i naših svojevoljnih činova u strukturalni sklop. Splet nagona i osećanja jeste centar naše duševne strukture, iz kojeg se igra utisaka, zajedno sa delom osećanja, dodeljenog im iz tog centra, uzdiže do pažnje, i oblikuju se i opažanja i njihove veze sa sećanjima, misaonim redosledima, na koja se potom nadovezuje gradacija postojanja ili bol, strah, slutnje. Tako se talasaju sve dubine našeg bića (Wesen). I upravo otuda proizlaze potom svojevoljni činovi, na prelazu bola u čežnju, ove potom u pohotu ili kakvu drugu vrstu duševnog stanja. I to je sada odlučujuće za kompletno proučavanje duševnog strukturalnog sklopa: prelazi jednog stanja u drugo, izazivanje (Erwirken) koje vodi od jednog ka drugome, padaju u unutrašnje iskustvo. Strukturalni sklop je doživljen. Pošto doživljavamo ove prelaze, ovo izazivanje, pošto smo svesni tog strukturalnog sklopa koje obuhvata sve strasti, boli i sudbine čovekovog života, u stanju smo da razumemo ljudski život, istoriju, sve dubine i provalije ljudskoga« (V, 205—6). Ovde je očit fundament celokupne Diltajeve hermeneutike.

Pa ipak, šta je zapravo ovo stvarno-aktivno, nagonsko-osećajno jezgro subjekta kod Diltaja? Ako je ono jezgro duševnog strukturalnog sklopa, znači li to da je ono nešto »netelesno«, duhovno, »čisto psihičko«? Ovakva pomisao nije u skladu sa Diltajevim konceptom, jer po njemu »čisto duhovno« nije i ne može biti stvarno u smislu faktičkog *delovanja,* ne poseduje *taj* realitet. O tome smo već govorili, tretirajući pojam realiteta kod Diltaja. To znači da ovo jezgro duševnog života mora biti nešto delatno — *stvarno* telesno. Ova telesnost jeste *čovekovo telo,* odnosno *živo telo.* Diltaj to izričito tvrdi govoreći da je »životinjsko-ljudska životna jedinica, gledano iznutra, neka veza nagona, osećanja ugodnosti i neugodnosti, kao i htenja«; kao i da je »spoljašnja strana nagona, osećanja

htenja sâmo telo« (V, 96). Ono što su, iznutra gledano, nagoni, raspoloženja, osećanja, potrebe, htenja, zadovoljenja, moć, volja, *to isto* je, spolja gledano, *telo,* odnosno *živo telo,* delovanje, kretanje, i obrnuto. Zato Diltaj naziva stvarni ljudski individuum (kojem posvećuje posebnu granu svoje psihologije) *psiho-fizičkom jedinicom* ili životinjsko-ljudskom životnom jedinicom, zadržavajući se pri tom u horizontu metafizičkog poimanja čoveka kao animal-rationale dajući, dakako, toj vezi iz svoje kontrapozicije onaj specifični karakter koji ovde opisujemo. Pošto Diltaj piše »psihologiju« ili, što je isto, pošto eksplicira ustrojstvo subjektiviteta subjekta, on se zadržava pretežno na unutrašnjem svetu, i ne govori često o telu i delovanju-u-svetu. No tim češće govori o istoriji i društvu kao strukturalno-sistematskom jedinstvu ili povezanosti ovih faktički-stvarnih životnih jedinica ili individua. Date odnose, međutim, ne smemo izgubiti iz vida.

Opisani strukturalni sklop duševnog života ima, po Diltaju, *teleološki* karakter. »Sklop, koji ima tendenciju da izdejstvuje (erwirken) punoću života, zadovoljenje nagona i sreću jeste *svrhoviti sklop (Zwecksuzammenhang).* Ukoliko su delovi strukture međusobno tako povezani da veza odgovara zadovoljenju nagona i produkciji sreće, kao i odvraćanju bola, nazivamo je svrhovitom. Samo u duševnoj strukturi je izvorno dat karakter svrhovitosti; i ako, na primer, pripisujemo svrhovitost organizmu ili svetu, taj je pojam samo prenet iz unutrašnjeg doživljavanja« (V, 207).

Na osnovu teleološkog karaktera strukture duševnog života, a iz »silnih nagona koji vladaju i prožimaju životinjski ljudsko-društveni i ljudsko-istorijski svet« razvijaju se viši nagoni, odnosno potrebe. Osnovni nagoni (potrebe) jesu najsnažnije sile moralnog (praktičnog) sveta. To su: nagon za jelom, nagon polne ljubavi i brige za potomstvo, te odbrambeni nagoni. Ovi se postepeno kultivišu i iz njih se razvijaju viši, duhovni nagoni ili težnje, koji u društvu stiču veliku moć (V, 209).

Strukturalna međuzavisnost (Strukturzusammenhang) duševnog života koje se ovako razvija postiže postepeno sve veću autonomiju. »Životna jedinica nije sada više prepuštena na milost i nemilost igre nadražaja. Ona koči i ovladava reakcije, odabira gde može prilagoditi stvarnost svojim potrebama. I što je najvažnije: tamo gde ne može da odredi (promeni) ovu stvarnost, ona joj prilagođava sopstvene životne procese i unutarnjom akcijom volje ovladava neobuzdane strasti i igru predstava« (V, 212).

Volja deluje, dakle, spolja i iznutra. Prilagođavanjem spoljašnje stvarnosti (prirode) svojim potrebama, ona sračunato ovladava tom stvarnošću, a ako to nije u stanju ona sračunato obuzdava sebe i tako u celini vlada sama

sobom, autonomna je, ničim spoljašnjim određena, slobodna. Upitamo li se, u okviru Diltajevog koncepta, čime i kako volja može ovladati spoljašnjom stvarnošću, onda moramo istorijski odgovorno reći: uz pomoć prirodnih nauka i tehnike realizovane u modernoj industrijskoj proizvodnji; ova »prilagođava« spoljašnju stvarnost potrebama volje, odnosno životne jedinice ili subjekta. A čime, odnosno kako volja vlada sama sobom? Istorijski adekvatan odgovor glasi: uz pomoć duhovnih nauka i moderne naučne *organizacije* društva, proizvodnje itd. Upitamo li šta je tu zapravo *životna jedinica* delatne volje koja je sve to u stanju, videćemo da je to onaj *subjekat* čiji je subjektivitet volja; nauke, tehnika, organizacija, industrija itd. jesu samo njene ispostave. Subjekat ne mora biti samo pojedinačni individuum nego i grupa, sloj ili klasa, narod, država, savez naroda, odnosno država, vojno-odbrambeni blok i slično. Ukratko: u Diltajevom konceptu se ne radi samo o čisto »unutrašnje psihičkim procesima« u uobičajenom smislu tih reči koje danas već imaju prizvuk »blage budalaštine«, već se radi o stvarnom istorijskom *svetu* u kojem je pojedinačni individuum uopšte mogućan, zajedno sa svojom »čisto zasebnom psihologijom«. I upravo kod Diltaja neprestano srećemo napor da se poveže unutrašnje sa spoljašnjim i spoljašnje sa unutrašnjim, dakle napor da se »poveže« nešto što je skroz naskroz shvatano kao jedinstveno. A ako je tako, onda ćemo razumeti i zašto se kod Diltaja javlja impuls uspostavljanja i utemeljenje duhovnih nauka. Pošto je *samovladanje volje,* po Diltajevim rečima, ono najviše, onda su i duhovne nauke (i njima omogućena organizacija i ovladavanje društvom) najviše, jer se unutar predmeta duhovnih nauka, odnosno društva i istorije u celini, u njihovoj organizaciji, osmišljenju i postavljanju ciljeva, odlučuje o bïti, ne bïti ili načinu bïti prirodnih nauka, tehnike, industrije itd., od kojih ni jedna pojedinačno uopšte ništa ne zna o društveno-istorijskoj celini. I najzad, i celokupna svetska umetnost i takozvana »lepa literatura« jeste izraz *totaliteta volje;* po Diltajevom konceptu, ona je izraz ispoljavanja nagona, raspoloženja, osećanja, kao i njihovih unutarnjih pokreta, htenja, nemira, odluka, akcija, imaginativno-misaonih kombinacija itd. Ovakvim svojim *izrazom,* volja potvrđuje samu sebe. Za Diltaja, religija i filosofija, pa čak i dotadašnja metafizika u suštini su isto: pogled na svet kao način izražavanja sveprisutne volje. Ovim su tek nagoveštene veze koje su bitne za istorijski adekvatno razumevanje Diltajeve misli, a time i njegove *hermeneutike* (metode!), do koje nam je ovde pre svega stalo.

Posle opisa strukturalne međuzavisnosti celokupnog (Strukturzusammenhang) duševnog života, Diltaj počinje da opisuje *razvoj* duševnog života. Razvojna međuzavisnost

pri tom dopunjuje strukturni (Entwicklungzusammenhang) sklop. »Obe vrste međuzavisnosti uslovljavaju jedna drugu. Razvoj čoveka ne bismo mogli razumeti bez uvida u široku povezanost njegove egzistencije: ishodište svakog proučavanja razvoja jeste poimanje povezanosti u već razvijenom čoveku i njegova analiza. (. . .) Dok opisna psihologija povezuje oba načina posmatranja, čovek pokušava da dopuni opis i analizu zrelog i savršenog tipa, »čovek« nekom vrstom opšte biografije tog tipa. (. . .) *Metodološki* tok *spoznaje razvojne istorije* razlikuje se od toka samog života ili njegovog prikaza. Saznanje se može samo analitički vraćati od stečene međuzavisnosti duševnog života ka uslovima i faktorima njegovog razvoja. Ako bliže posmatramo naš postupak poimanja razvojne istorije jedne konkretne individue, on će biti potpuno isti. Jer, najpre moramo razumeti vrhunac jednog individualnog razvoja, pa ćemo tek onda biti u stanju da odredimo njegove faze, kao i da, s druge strane, jasnije osvetlimo formirani individualni duševni život i saznanja njegovih ranijih faza. Nerazvijeni život prvih razvojnih faza može se razumeti samo na osnovu razumevanja onoga što se iz njega obično razvija u tipu čovek ili u individualnim tipovima« (V. 213—4).

U navedenom odlomku izgleda da Diltaj govori samo o istoriji individue uopšte, bez obzira na vreme, mesto i okolnosti njenog razvoja. Diltaj neće da tumači svetsku istoriju čoveka, jer mu se čini da bi u tu svrhu morao pristati na neku (spekulativnu) hipotezu cilja celokupne svetske istorije, a takva je hipoteza za njega kao doživljajna datost nedopustiva. On istupa protiv spekulativnog tumačenja istorijskog razvoja, koji, navodno, ima nekakav cilj, zbog čije realizacije treba da se odvija istorija. Pri tom se javlja pitanje kako Diltaj uopšte može govoriti o istoriji i istorijskom razvoju. Odgovor je jednostavan: faktički dat, razvijen, tako struktuiran čovekov (individualni i društveni) život ima svoje faze, koje od nekog početnog nerazvijenog stanja vode ka datom razvijenom, a sve pređašnje faze su samo predfaze date razvijenosti. Na taj način se celokupna istorija pokazuje kao razvojni put čoveka ka njegovoj datoj razvijenosti. Istorija u razvoju ne realizuje nikakav cilj, već obrnuto: razvojni put *stvarno date* individue i društva jeste istorija i jedino je to. Ovakva karakterizacija istorijskog razvoja proizlazi iz Diltajeve, maločas opisane, karakterizacije teleološkog karaktera strukturalnog sklopa duševnog života. Kretanje istorije — razvoj — jeste dakle imanentno samom subjektivitetu. »Ako u toj strukturi i njenim pokretačkim snagama ne bi postojala neka svrhovitost koja je pokreće dalje, onda tok života ne bi bio razvoj. Nagoni i osećanja-oseti jesu prvi agens koji goni dalje; svrhovitost i povezanost, koji leže u osnovama odnosa nagona i osećanja prema intelektualnim procesima, s jedne i činovima volje, s druge strane, daju nastajućim duševnim promenama karakter prilagođavanja između individue i životnih uslova; artikulacija duševnog života je u stalnom porastu« (V, 214).

Diltaj daje odgovor i na pitanje *kako* se odvija ovo »kretanje dalje«. »Iz učenja o strukturalnom sklopu duševnog života proizlazi da spoljašnji uslovi pod kojima živi jedna individua — bez obzira da li oni unapređivali ili ometali — stalno oslobađaju težnju za zadovoljenjem nagona i uspostavljanjem ili očuvanjem sreće. Time što svaki suptilniji razvoj opažanja, svako svrhovito oblikovanje predstava ili pojmova, svako narastanje bogatstva osećajnih reakcija, svako osetnije prilagođavanje pokreta nagonima, svako uvođenje povoljnih pravaca volje i adekvatnih veza sredstava i ciljeva deluje u pravcu zadovoljavanja nagona, uspostavljanja prijatnih osećanja i omogućavanja da se izbegnu neprijatnosti; samim tim, strukturalni sklop u kojem su ovi uzročni odnosi utemeljeni, obeležen je sledećom značajnom posledicom: on podupire i pospešuje suptilnije diferencijacije i više veze u individui, koje potom sa svoje strane omogućuju obilnije zadovoljavanje nagona, višu životnu sreću i punoću. (. . .) Daleko od toga da se svrhovitost izvodi iz neke svrhovite zamisli koja je izvan nas, svaki pojam svrhovitosti, koji deluje izvan duševnog života, izveden je iz ove unutarnje svrhovitosti duševnog života. Ovu *svrhovitost* duševne strukture označavamo kao *subjektivnu* ili imanentnu« (V, 215).

Ovako sagledan razvoj života u tesnoj je vezi sa *vrednošću* života. »Sva punoća života kojeg okušavamo, bogatstvo životne stvarnosti koje doživljavamo i prožimamo osećanjem (durchfühlen), iživljavanje onoga što u nama leži — sve nam se to prikazuje kao vrednost našeg postojanja. Da tu vrednost prenosimo i na životne odnose koje tek treba da živimo, u poglede i ideje kojima možemo ispuniti naše postojanje, u one akcije koje su nam naklonjene; (. . .) Duševna strukturalna međuzavisnost je svrhovita zato što ima tendenciju razvoja, učvršćivanja i gradacije životnih vrednosti« (V, 217). Celokupno kretanje ove strukture usmereno je samo ka *užitku zadovoljavanja i njegovoj gradaciji*, bez ikakvog spoljašnjeg cilja ili svrhe. I uopšte, nije dovoljno tek odsustvo neugodnosti, nije dovoljno tek održavanje već postignutog užitka — jer to bi se ubrzo pretvorilo u nesnosnu dosadu — nego je neophodna *gradacija* uživanja. U tome je suština razvoja. A pošto je, prema pređašnjim karakterizacijama strukture duševnog života, svako unutrašnje ili spoljašnje delovanje volje u stvari ispoljavanje čovekovih moći, pošto je svo to delovanje i ispoljavanje *zbog* (u tome je svrhovitost) uživanja i zadovoljavanja, onda je održavanje i gradacija užitka u suštini održavanje i gradacija moći.

Pri karakterizaciji razvoja, Diltaj ne misli samo na nekog izolovanog pojedinca i to potvrđuje sledeća misao: »Razvoj je mogućan samo tamo gde je u osnovi neka strukturalna međuzavisnost. To je tolika istina da se, na primer, kolektiv čovečanstvo razvija samo zato što se sudelovanje pojedinih struktura iskazuje kroz jednu vrstu strukture celine, društva. Iz tog odnosa proizlaze sada pojedine osnovne osobenosti razvoja» (V, 218).

O razvoju Diltaj osobito jasno govori u svojim poslednjim spisima i konceptima, iz kojih se kao sasvim nesumnjiva nameće činjenica da je on na razvoj čovečanstva mislio kao na njegovu istoriju, ne morajući pri tom da bude spekulativan u onom smislu koji ova reč kod njega ima. Kada govori o strukturi povesnih tvorevina, a u vezi sa svojom filosofijom čoveka, on kaže: *»Pokretačka snaga istorije:* to je uvek neko nezadovoljstvo jednim stanjem kulture. Tako nastaje silna težnja (Drang) za prevazilaženjem tog stanja« (VII, 271). Ljudsko društvo konkretnih individua se razvija, a sa njim se razvija i individua kao takva. Pri tom, svaka istorijska faza razvijenosti društva sadrži sve one mogućnosti pod kojima konkretne individue razvijaju svoje individualne dispozicije. Mogućnosti istorijske faze razvijenosti društva jesu dakle opšti zakoni razvoja individua, razvoja koji se u njima odražava, pa je zato individua slika samog sveta.

Ocrtavanjem *strukturalnog* i *razvojnog* sklopa duševnog života, Diltaj je uglavnom ocrtao i opšti *tip »čovek«*, odnosno ono ustrojstvo koje karakteriše svakog čoveka, bez obzira na mnoge razlike koje bismo inače mogli naći među ljudima. Ukratko, to je ono ustrojstvo koje nužno pripada svakom biću kojem uopšte možemo pripisati ime čovek. Ako Diltaj naziva ovo opšte ustrojstvo subjekta tipom, onda je jasno da je svaka faktička, konkretna individua jedini realitet tog opšteg tipa, ali istovremeno i neka svojevrsna modifikacija ili konkretizacija tog tipa koju obeležava njegovo istorijsko vreme i mesto, kao i mnoge životne okolnosti. Upravo se tu začinje Diltajeva »psihologija« individualnosti. Sam tip kao takav, međutim, nema stvarno-istorijsku realnost.

§ 16. **Realitet opšteg subjekta ili tipa u individuaciji**

To što opisani »tip čovek« ili eksplicirana struktura subjekta ima svoj konkretni realitet samo i jedino u konkretnim istorijskim individuama, predstavlja opet neku opštu crtu tog tipa. Ova nam činjenica nalaže da na ovom mestu prikažemo Diltajev opis suštine individuacije. Istovremeno, taj opis predstavlja onaj deo Diltajeve psihologije koji vodi pravo ka duhovno-naučnom istraživanju faktičkih istorijskih datosti; to je takoreći onaj prelazni član koji povezuje temelj duhovnih nauka sa samim tim naukama.

Osnovno načelo razvijene individualnosti koje, po Diltaju, svako može analitički ustanoviti, jeste sledeće: *»Individualnosti se jedna od druge ne razlikuju* postojanjem kvalitativnih odrednica ili načina veza u jednoj individualnosti, kakvih u drugoj ne bi bilo. U jednoj individualnosti nema jedne vrste osećanja ili vrste afekata ili kakvog strukturalnog sklopa, kakvo u drugoj ne bi postojalo. (. . .) Jedno-ličnost ljudske prirode se ispoljava tako što u svim ljudima (ukoliko se ne radi o anomalnim defektima) nastupaju iste kvalitativne odrednice i oblici veza. Ali *kvantitativni odnosi* kroz koje se (ove odrednice) oblikuju veoma se *razlikuju* međusobno; ove se razlike *povezuju* u uvek nove *kombinacije* i *na tome* se posle temelje *razlike individualnosti* (V, 229). Kvalitativnih, to jest suštinskih razlika među ljudima nema, jer kada bi postojale to bi onemogućilo svako (spo-)razumevanje i svaku ljudsku zajednicu.

Na osnovi kvalitativno istih unutrašnjih momenata, veza i mogućnosti, u čoveku nastaju individualne razlike, a to su kvantitativne razlike ovih mogućnosti i njihovih kombinacija. Pri tom mogu nastati i takve kombinacije koje spolja deluju kao različite kvalitativne crte, koje dakle dobijaju kvalitativni karakter. Prema jednom drugom osnovnom načelu individuacije, ove su kombinacije, međutim, »podvrgnute *određenim pravilima koja ograničavaju mogućnosti sastavljanja kvantitativnih* odnosa razlika« (V, 230).

Na uvidu u kvantitativne razlike kombinacija mnogostrukih čovekovih moći temelji se, po Diltaju, ono što nazivamo »poznavanjem ljudi«. Pravilno prosuđivanje ljudi zavisi od pravilnog prosuđivanja toga koje osobine moraju biti međusobno povezane, koje mogu biti povezane, a koje se opet međusobno isključuju. »Ovde se javlja jedan od najkarakterističnijih problema posmatranja ljudi. Ukoliko je neko ograničeniji, utoliko lakše govori o *protivurečnostima u karakterima.* (. . .) Rekao bih da pojam protivurečnosti u jednoj individualnosti nastaje tek poređenjem empirijski datog sa predstavom o nekom logički uređenom i svrhovito delujućem sklopu« (V, 231). Individualna konkretna struktura jeste takođe svrhovita, deluje svrhovito. Princip jedinstva individualnosti podređuje mnoge moći svrhovitoj povezanosti koju ne određuje logika. Protivurečnosti u jednoj individualnosti su, prema tome, često samo prividne. Prema Diltaju, stvarne protivurečnosti u individualnosti predstavljaju oni odnosi koji ruše njenu svrhovitu povezanost (V, 231—2).

Diltaj potom opisuje krug kvantitativnih razlika. Individue se međusobno mogu razlikovati po stepenu duhovne moći, po intenzitetu unutarnjih stanja, po trajanju ovih stanja, po hitrini menjanja utisaka, po dubini uzbuđenosti utiscima, po širini tih utisaka, po učestalosti vraćanja određenih utisaka ili stanja, po temperamentu, po mogućnosti reprodukcije utisaka itd. (V, 233).

Osnovne razlike među individuama ne proizlaze možda iz intelekta, nego iz kvantitativnih razlika povezanih sa nagonima i osećanjima. Temelj svih razlika je upravo tu, zato što su individue stvarne tek po tom jezgru.

Opisani način razlikovanja individua prema kvantitativnim razlikama njihovih mogućnosti vodi ka grupisanju u posebne stalne tipove. Tako dolazimo do *individualne tipologije,* zasnovane na stalnim zajedničkim razlikama. Najopštija razlika ove vrste jeste, po Diltaju, polna razlika, a potom slede rasna, nacionalna, društveno-klasna razlika, razlika istorijskih faza itd. Sve su to omeđenja individualnih razlika unutar jedno-lične ljudske prirode ili opšteg »tipa čovek«. Diltaj kaže: »Ako opisna psihologija sledi ove oblike posebnog u čovekovoj prirodi, onda je time tek nađen onaj međučlan između nje i duhovnih nauka. (. . .) Istorija živi u sve većem produbljivanju svojevrsnog. U njoj živi odnos između carstva jedno-ličnog i carstva individualnog. U njoj vlada pomenuti odnos, a ne ono singularno samo po sebi. To može izražavati duhovno ustrojstvo jedne cele epohe reprezentovano u jednoj individui. Postoje reprezentativne ličnosti« (V, 236).

S ove tačke se razvoj individualnosti pokazuje opet iz novog ugla. U zavisnosti je od dva momenta: od gradacije kvantitativnih razlika datih već u dispozicijama individue i od mogućnosti društvene sredine. Prema tome, individualnost nije jednostavno data kroz razlike, ona se u tim razlikama razvija, gradirajući ih. Ovo se zbiva u ovakvim ili onakvim društvenim sredinama individua, koje ili ubrzavaju ili ometaju kvantitativnu gradaciju određenih kvaliteta. »Porast kvantitativnih razlika uslovljen je u prvom redu podelom rada i socijalno-političkim diferencijacijama. U istom pravcu deluje i razvoj kulture; on okuplja osetljivije, duhom izoštrenije egzistencije, čije kvantitativne razlike narastaju iz generacije u generaciju« (V, (V, 136—7).

Pomoću ovih navedenih uvida Diltaj gradi most između psihologije i spoznavanja istorijskog sveta. Stoga se pri proučavanju individualnosti psihološkoj metodi mora pridružiti istorijsko komparativna metoda. Upravo zato naziva Diltaj svoju studiju o individualnosti *»komparativnom psihologijom«* (videti: V, 241).

Ovaj način povezanosti između »psihologije« i duhovnih nauka veoma je značajan za konkretniji uvid u to kako

psihologija kod Diltaja utemeljuje duhovne nauke. Na osnovama psihologije može se, naime, izgraditi učenje o društveno-istorijskoj strukturi kao sistemu međusobno povezanih sistema delatnih zavisnosti. Ovim učenjem se, kod Diltaja, zatvara prvi krug utemeljenja duhovnih nauka: od uspostavljanja duhovnih nauka do obrisa psihologije kao njihovog temelja, a odavde, preko učenja o strukturi i sistemu, ponovo do duhovnih nauka. Drugi krug utemeljenja duhovnih nauka ide od samih tih nauka do psihologije, a odavde preko hermeneutike ponovo do duhovnih nauka. Postoji, dakle, tesna veza između učenja o strukturi i sistema delatnih međuzavisnosti, te hermeneutike. Društveno-istorijska struktura sa svojim sistemima delatnih međuzavisnosti rezultira iz prve sistematske veze doživljavanja ili unutrašnjeg iskustva, razumevanja stvarnog društva i istorije u globalu.

Iz već opisane imanentno-teleološke strukture duševnog života proizlazi *samostalna* unutrašnja vrednost individualnoga. Stoga se težište duhovnih nauka kod Diltaja pomera sa saznanja generalnog, u okviru kojeg se, apstrahovanjem razlika, poklapaju svi pojedinačni ljudi, ka velikom problemu individuacije. »Nauka teži za tim da se dočepa (bemächtigen) bogatstva individualnog života« (V, 266—7). Dosadašnji opis individuacije ukazuje da je Diltajeva psihologija individualnosti zapravo već i momenat teorije razumevanja individualnosti i svih izraza, koji su uvek samo izrazi individua. Prema tome, ova komparativna psihologija je takođe već i momenat Diltajeve *hermeneutike:* ona uspostavlja određenije predustrojstvo razumevanja bilo koje konkretne istorijske individualnosti. Kakav je karakter ove Diltajeve hermeneutike, pokušaću da pokažem docnije u interpretativnom komentaru. Pošto je samo individuacija uvek i istorijski konkretna, uvek je i nalazimo u konkretnim spoljašnjim prirodnim uslovima: »Klima, ishrana, celokupna geografska sredina, sve to uslovljava fizički i duhovni razvoj čoveka, naroda, ljudskog društva. Prirodni tok uslovljava krug naših opažaja i osećanja, od čega potom zavise svi naši pojmovi. (. . .) Duhovni život je uvek, svuda i na bilo koji način zavisan od fizičkog, zbog toga što nastaje u celokupnom, lančano povezanom prirodnom toku« (V, 253). Ovu zavisnost, međutim, u okviru Diltajevog koncepta ne možemo shvatiti kao neslobodu čoveka. Već smo pomenuli da je čovek kao subjekat autonomno biće na osnovu svoje volje, jer volja prilagođava spoljašnje okolnosti sebi i samu sebe opet spoljašnjim okolnostima, dostižući tako autonomiju samopostavljanja. Ako je, naime, priroda postavljena od strane subjekta kao *uslov* njegovog postojanja (i *samo* to priroda za njega jeste), onda uslov *kao takav* stoji samo *za njega* (objekat je *korelativan* subjektu), a izvan odnosa prema

subjektu on u svojoj uslovljenosti za njega nije ništa. Na ovom fundamentalnom ontološkom odnosu, opisanom u Diltajevoj raspravi o *realitetu,* zasniva se autonomija subjekta i u okviru samog Diltajevog koncepta; subjektova zavisnost od objekta (prirode) jeste pak u tome što mu je objekat neophodan za sopstveno ispoljavanje (s obzirom na korelativan odnos koji između njih postoji), pri čemu ga subjekat i postavlja kao takvog.

Za dalje naše proučavanje važno je znati da duhovne nauke proučavaju, odnosno uzimaju za svoj predmet isključivo stvarnu istorijsku individuaciju života. Pri tom pronalaze izvesne jedno-ličnosti ili zakonitosti koje prevazilaze značaj čisto individualnog, nagoveštavajući neke opštije veze ili *strukture i sisteme.* Razumevanju se najpre nude pojedinačne životne jedinice i njihova, takođe pojedinačna dela; sve što je stvarno istorijsko jeste konkretno i ima singularni karakter i to je svojstveno celokupnom istorijskom svetu. »Ali ovaj svet ima iznad životnih jedinica još i drugu stranu. Ispoljava istovrsnost i jednoličnost. (. . .) I tako su jednoličnosti povezane sa individuacijom sve od duhovne životne jedinice, pa do sistema kulture i oblika organizacije. U svakoj se duhovnoj nauci izražava ova veza« (V, 268). Ono pozitivno, istorijsko, singularno, odnosno individuacija, postaje predmet nauka uz pomoć uporednih metoda, a naučno utvrđena činjenica (saznanje) postaje predmet nauke tek predviđanjem ili podređivanjem strukturalnim i sistemskim sklopovima. Pri tom je odlučujuće pre svega to što opisani opšti tip čovek ima svoju istorijsku stvarnost uvek i samo u individuaciji, koja se zasniva samo na kvantitativnim, ali ne i kvalitativnim (suštinskim) razlikama.

B. UČENJE O DELATNIM MEĐUZAVISNOSTIMA

B. 1. *STRUKTURE I SISTEMI KAO DELATNE MEĐUZAVISNOSTI*

§ 17. **Neophodnost (uvođenja) učenja o strukturama i sistemima**

Učenje o strukturi i sistemima, koje ovde nameravamo da prikažemo, odnosi se na *spoljašnje, istorijski stvarne objektivacije života,* pa dakle i na konkretnu individuaciju i njene veze, odnosno spoljašnje ustrojstvo; ovo učenje, prema tome, opisuje ustrojstvo društveno-istorijskog sveta. Biće reči o onome što Diltaj naziva: *»Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama«* (naslov Bd. VII). U duhovnim naukama ova se izgradnja odvija prema

nekim, već unapred datim strukturalnim i sistemskim pojmovima ili pred-pojmovima.

Diltaj jasno uviđa da je duhovno-naučno saznanje nemoguće bez izvesnih *opštih pojmova ili kategorija,* pomoću kojih se pojedinačni doživljaji i razumevanja povezuju u izvesne smisaone celine. Upravo zato duhovno-naučno saznanje ne može biti kopija nekih, ko zna gde datih činjenica, već mora biti uvek nova tvorevina (VII, 315—317). Za sam tok saznavanja u duhovnim naukama nije važno što ovi pred-pojmovi proizlaze iz životne prakse; odlučujuće je samo to da one moraju imati ove pred-pojmove. Upravo ovi pred-pojmovi unapred opisuju *strukturu objekta* duhovnih nauka, odnosno društveno-istorijski realitet. Već i to što je ceo taj realitet objektivacija (unutrašnjeg, duševnog) života, odnosno duha, već je i to jedna od najopštijih strukturalnih osobina društveno-istorijskog sveta. Sledeće strukturalne osobine duhovnog sveta u njegovoj objektivaciji bile bi u tome što je sve ono konkretno dato uvek u individuaciji opšteg tipa i posebnih tipova. Bez uvida u takve osobine svojih predmeta, to jest bez pred-pojma ili pred-razumevanja svog predmeta, duhovne nauke ne bi mogle učiniti ni korak napred, jer ne bi imale ni svojevrstan predmet koji bi se razlikovao od prirodnih stvari. Ovaj pred-pojam ili pred-razumevanje ustrojstva sopstvenog predmeta jeste uslov čitavog daljeg duhovno-naučnog rada. Opisani pred-pojam ili pred-razumevanje obuhvata celinu predmeta, društveno-istorijsku stvarnost kao delatnu međuzavisnost. Dalje raščlanjavanje ovog pojma daje *mrežu pred-pojmova* (»model«, rekli bismo danas), na osnovu kojih potom dalje deluju pojedine duhovne nauke. Takvi pojmovi su: ekonomija, pravo, religija itd.; raščlanjavanje pojma duhovnog sveta daje njegove pojedinačne *sisteme,* koji postaju predmet pojedinih nauka. Kako su ovi pod-sistemi rezultat raščlanjavanja celine, znači da su duhovne nauke međusobno povezane u neku celinu. Tako se, dakle, stvara čitav sistem apstraktnih pred-pojmova duhovnih nauka, kako bi ove uopšte bile mogućne, kako bi uopšte bilo mogućno proučavanje »duha« u njegovom objektivnom obliku. Objektivacija života sadrži u sebi *mnogostrukost raščlanjenih redova.* Prirodno uslovljena raščlanjenost duhovnih razlika ide sve od razlikovanja rasa, pa do raščlanjenosti načina izražavanja i vrste morala u jednom ljudskom rodu. Drukčije se diferencijacije ispoljavaju u sistemima kulture, druge opet razdvajaju razdoblja — ukratko: mnoge crte koje razmeđuju krugove srodnog života u bilo kom smislu prepliću se i ukrštaju u svetu objektivnog duha (VII, 147). Sve pomenute razlike su, dakako, opšti pojmovi koji raščlanjavaju društveno-istorijsku stvarnost i kojih može biti mnogo, a svi zajedno na-

značavaju unapred duhovnim naukama raščlanjenu celinu duhovnog sveta.

§ 18. Strukturu duhovnog sveta označava pojam delatne međuzavisnosti (Wirkungszusammenhang)

Strukturu objektivnog duhovnog sveta Diltaj obuhvata pojmom *»delatna međuzavisnost«* (Wirkungszusammenhang). U poglavlju pod istim naslovom (VII, 152—188) opisuje najpre strukturalne, a posle razvojne strane tog sveta.

Iz poimanja pojedinačnog na osnovu celine, a ove opet na osnovu pojedinačnog, može se razumeti svet kao sistem delatnih međuzavisnosti, sadržanog u njegovim trajnim produktima. Predmet duhovnih nauka jesu ove delatne međuzavisnosti u celini, kao i njihove tvorevine. Od uzročne međuzavisnosti prirode delatna međuzavisnost se razlikuje po tome što, već opisanom strukturom duševnog života, neprestano stvara *vrednosti* i realizuje *svrhe*. To je suštinska karakteristika delatne međuzavisnosti, naime njegov imanentno-teleološki karakter. Pod njim se podrazumeva povezanost *tvorevina*, utemeljena na strukturi delatne međuzavisnosti.

Iz ovoga se jasno vidi da je delatna međuzavisnost ona spoljašnja, celovita društveno-istorijska objektivacija duha, odnosno života, čije je ustrojstvo ili struktura na neki način nadređeno konkretnim životnim jedinicama, koje u njoj žive stalno delujući, koja naddeterminiše njihovo delovanje. Upravo se zato i govori o *delatnoj* međuzavisnosti. Ova naddeterminiranost delovanja se ispoljava tako što svi pojedinačni članovi delatne zavisnosti deluju svaki na svoj način, ali delovanje svih njih zajedno daju jednu, vrednostima, ciljevima i produkcijom povezanu *celinu*. Nosioci ovog neprestanog tvorenja vrednosti i dobara u duhovnom svetu jesu individue, zajednice, kulturni sistemi u kojima sudeluju pojedinci. Sudelovanje individua je uređeno tako što se, u ime realizacije vrednosti, ove podređuju pravilima i postavljaju sebi ciljeve. I tako je svaka vrsta ovog sudelovanja jedan životni odnos koji je povezan sa suštinom čoveka i koji međusobno povezuje sve individue — takoreći neko jezgro, koje ne možemo dokučiti psihološki, ali koje se ispoljava u svakom takvom sistemu odnosa među ljudima. Delovanje je tu određeno strukturalnom međuzavisnošću između poimanja, psihičkih stanja prisutnih u postavljanju ciljeva, te dobara i normi. Ovakva delatna međuzavisnost deluje se pre svega u individuama. A kako su individue čvorišta sistema odnosa, od kojih je svaki trajni nosilac delovanja, u njima se dalje razvijaju tekovine zajednice, odredbe realizovanja ovih tekovina prema određenim pravilima. Njima se poverava

neka vrsta bezuslovne valjanosti. I tako, svaki trajni odnos individua sadrži u sebi neki razvoj, u okviru kojeg se proizvode vrednosti, pravila, ciljevi, gde se pojavljuje svest o ciljevima koji se učvršćuju tokom misaonih procesa. Ovo stvaralaštvo i kako se ono zbiva u individuama, zajednicama, kulturnim sistemima, nacijama, uslovima prirode koja neprestano nudi građu i podsticaje, sve to se u duhovnim naukama promišlja, odnosno postaje svesno samo sebe« (VII, 153—4).

Upozoriću na pojedine momente ovako određene delatne međuzavisnosti, koji su iz našeg ugla od osobitog značaja. Tu je pre svega važna činjenica to što konkretna društveno-istorijska stvarnost kao *objektivacija* duha, odnosno života, ima svojevrsno ustrojstvo koje determiniše i povezuje konkretne individue; ovo ustrojstvo, kako kaže Diltaj, nije više moguće pojmiti *psihološki*. Sama psihologija, iako temelj duhovnih nauka, nije u stanju da prodre do ovih opštih zakonitosti kroz koje se individue pokazuju kao čvorišta sistema odnosa.

U vezi sa opisanim delatnim međuzavisnostima treba upozoriti još i na izvestan primat prakse nad teorijom. Diltaj naime izričito kaže da se prevashodno u individuama odvija delatna međuzavisnost, te su ove zato čvorište širih odnosa. U njima se najpre *proizvode* dobra, vrednosti, pravila, ciljevi, saznanja, a tek potom dolazi do osvešćenja, i misaone, to jest teorijske formulacije i učvršćivanja ove u duhovnim naukama. Objekat duhovnih nauka je stoga primarno produkt društvenog delovanja i tek kao takav im se nudi za saznavanje. A to istovremeno znači da dobra, vrednosti, ciljevi itd. ne proizlaze iz teorijske, nego iz praktične produkcije. Da je to neophodno, vidimo na osnovu opisanog primata života (nagona, osećanja-oseta; tela) nad mišljenjem, to jest, na osnovu kontrapozicije prema dotadašnjoj metafizici shvaćene »degradacije« čiste racionalnosti, odnosno intelekta, to jest, na osnovu Diltajevog ontološkog određenja »antiintelektualizma«. Prema tome, saznanje ili teorija nije ništa drugo nego samoosvešćenje društvenog delovanja u delujućem međuzavisju.

Za sada želim još samo da upozorim na činjenicu da je objektivirani duhovni svet ili sistem delatnih međuzavisnosti iznutra strukturiran kao povezanost mnogih sistema, od individue, do užih i širih grupa i zajednica. A u svima njima se izražava suština čoveka: njegov *život*, i to onakav kako ga je Diltaj ontološki odredio. Svaka vrsta sudelovanja individua jeste, za Diltaja, životni odnos, povezan zato sa njegovom suštinom.

Prelazim na suštinsku Diltajevu karakterizaciju strukture delatne međuzavisnosti. Diltaj konstatuje da je svaka duhovna jedinica po svojoj sopstvenoj strukturi centrira-

na sama u sebi. »Isto kao i svaka individua, tako i svaki kulturni sistem, svaka zajednica, ima središte u samoj sebi. Ovo središte povezuje u celinu poimanje stvarnosti, vrednovanje i proizvodnju dobara« (VII, 154). Ovde se upravo radi o problemu *konstituisanja subjekta* kao strukturalno-delujuće životne jedinice, koja nije nužno individuum, nego može biti subjekt i jedan kulturni sistem ili zajednica. Da bi se jedna takva jedinica uspostavila kao subjekat, neophodno je da poseduje jezgro u kojem su međusobno u celinu povezani: 1. *saznanje* stvarnosti, 2. *postavljanje* vrednosti i vrednovanje (gde spadaju i norme, ciljevi, sredstva itd.) i 3. *proizvodnja* dobara. Primat pri tom imaju postavljanje vrednosti i ciljeva, te produkcija dobara, dok saznanje ovima tek sledi. Ova tri svojstva, naime: *1. saznanje, 2. postavljanje vrednosti* i *3. produkcija dobara,* što u svojoj povezanosti čini jezgro svake delatne međuzavisnosti *kao subjekta,* u potpunosti odgovaraju već prikazanom Diltajevom strukturalnom sklopu subjektiviteta subjekta, naime strukturalnom sklopu: 1. inteligencije, 2. nagona i osećanja i 3. volje. Upravo su zato kod Diltaja pojmovi delatna međuzavisnost i subjekat identični. Delatna međuzavisnost je opis subjektiviteta u njegovoj objektivaciji.

Izvesna životna jedinica, grupa, zajednica ili narod se opisanim organizovanjem sopstvenog jezgra uspostavlja *kao subjekat,* koji ima svoje, u sebi samome uspostavljeno saznanje (perspektivu) sveta, koji sam sebi postavlja vrednosti, norme, ciljeve, izabirući za njih i sredstva realizacije, proizvodeći samostalno sva potrebna dobra i sredstva za svoje održanje i razvoj (očuvanje i jačanje svoje moći). Subjekat može biti i, na primer, neka šira verska zajednica: ona ima svoju perspektivu (saznanje) sveta, svoje vrednosti i ciljeve, a proizvodi i dobra za svoje održanje i širenje (to su, na primer, prostorije za obrede, razni verski predmeti, knjige, organizacije itd.). Ljude, odnosno pojedince koji tu zajednicu čine, povezuju pomenute tri postavke (saznanje, vrednosti, produkcija), a da ih to do kraja ne iscrpljuje. Zato i mogu da učestvuju i u drugim zajednicama.

Diltaj govori o samocentriranosti sistema i u širem smislu. »Tako je jedna *epoha* sama u sebi centrirana u jednom *novom smislu.* Pojedinci iz te epohe nalaze meru svoga delovanja u nečem zajedničkom. Isto karakteriše i adekvatne delatne međuzavisnosti u društvu te epohe. Izvesnu unutarnju srodnost pokazuju i odnosi poimanja predmetnog sveta u jednoj epohi. Način osećanja, duševni život, i svi pokretači koji u njoj nastaju su slični. Tako i volja bira iste ciljeve, teži za srodnim dobrima i na poseban način je vezana (ograničena). (. . .) Svaki čin, svaka misao, svako zajedničko stvaranje, ukratko, svaki deo ove

istorijske celine ima svoje *značenje* po svom odnosu prema celini te epohe ili razdoblja« (VII, 155). Jasno je da Diltaj ovim opisuje odnose povezanosti (jedinstva u različitosti) pojedinačnih društveno-kulturnih, relativno nezavisnih delujućih sistema i da nagoveštava neku *epohalnu* nad-determiniranost ovih sistema i individua koje u njima deluju. Veza je tu uspostavljena slično kao već opisana veza, odnosno naddeterminiranost individualnog delovanja. Takav jedan strukturalno--sistemski *pred-pojam epohe,* koji po izvesnim epohalnim zakonitostima udružuje i povezuje načine saznavanja sveta, postavljanja vrednosti i ciljeva, te proizvodnju dobara u svim mnogostrukim i međusobno prepletenim sistemima jedne epohe, jeste istovremeno hermeneutičko-komparativni fundament duhovno-naučnog *proučavanja* te epohe i njenih mnogostrukih sistema, sve do individue. Utvrđivanje *smisla* jedne individue, sistema, čina, teorije itd. u okviru te epohe zbiva se uvek tako što se taj značaj određuje iz njegovog odnosa prema celini epohe (to jest, prema onim determinantama, koje određuju *tu* epohu i koje nad-determinišu sve njene sisteme i činove, sve do individue, njenih pokreta, akcija i misli); i obrnuto: na osnovu komparacije i razumevanja pojedinačnih individua i njihovih dela, te pojedinačnih sistema te epohe, određuje se opet njen smisao. Hermeneutički krug opšteg u pojedinačnom i pojedinačnog u opštem pojavljuje se ovde na svim nivoima. Nešto docnije ćemo podrobnije govoriti o načinu saznavanja delatnih međuzavisnosti. Da napomenem samo još da Diltaj značenje uzima *teološki,* u smislu već ranije prikazanih »psiholoških« karakterizacija imanentno-teleološkog karaktera strukturalnog sklopa duševnog života, prema kojem je smisao svakog momenta ili čina ovog života određen na osnovu njegovog odnosa prema nekoj celini.

Odlučujuća karakteristika delatne međuzavisnosti data je, prema tome, u opisu njenog jedinstvenog *jezgra* koje sačinjavaju način saznanja, način postavljanja vrednosti i ciljeva, kao i način produkcije dobara. Upravo je u tome opšti *karakter delatne međuzavisnosti ili njena bitna karakteristika* (VII, 153). *Kao takva, delatna međuzavisnost je temeljni pojam duhovnih nauka* (VII, 156).

Na osnovu datog opisa *strukture* delatne međuzavisnosti i u njoj samoj, imanentno, Diltaj nalazi i momenat njenog *razvoja.* On, naime, mora da odgovori na pitanje: kako dolazi do promene epoha u njegovom strukturalno--sistemskom opisu duhovnog sveta kao delatne međuzavi snosti, kako dolazi do pomeranja unutar samih epoha i šta te promene i pomeranja zapravo znače?

Proučimo li podrobnije delatnu međuzavisnost, u njoj ćemo ugledati delovanje *totalne moći* (Totalkraft), koja u svojoj jedinstvenoj usmerenosti sebi podređuje sve otpo-

re. »I uvek možemo naći da u njoj učestvuju dve vrste sila. Jedna vrsta su napetosti koje leže u osećanju niskosti neispunjavanja postojećih potreba, u čežnji svih vrsta koja pri tom nastaje, u porastu trvenja i sukoba i istovremeno u svesti o insuficijentnosti sila za odbranu postojećeg. Druga vrsta sila proizlazi iz energija koje vuku napred, iz pozitivnog htenja, sposobnosti i ubeđenja. — (. . .) A kako ove pozitivne težnje idu iz prošlosti i usmeravaju se ka budućnosti, one su stvaralačke. Uključuju ideale, njihov je oblik entuzijazam i u tome je osobit način njihovog posredovanja i širenja (VII, 165).

U delatnoj međuzavisnosti Diltaj, dakle, nalazi totalnu moć ili silu koja deluje u pozadini svih zbivanja unutar te međuzavisnosti, koja sva ta zbivanja i događaje usmerava, a sve suprotne sile podređuje. Ova totalna moć ili opšta tendencija kretanja, koja nastaje imanentno, u samim unutrašnjim odnosima delatne međuzavisnosti duhovnog sveta, omogućava ovoj međuzavisnosti kretanje kroz niz promena, kao i pravac tog kretanja. Ova totalna moć *rezultira* iz dva suprotna niza unutarnjih sila: onih koje deluju u ime *održanja* postojećeg stanja, i onih koje deluju u pravcu menjanja. Diltaj je jasno opisao oba niza. Svaki ponaosob *rezultira* opet iz mnoštva svih mogućih sila u neispunjenim potrebama i čežnji, u trvenjima i sukobima: jedan niz održava postojeće, drugi ga preseže, njihovo jedinstvo nosi celinu duhovnog sveta, celinu delatne međuzavisnosti i njeno kretanje.

Time je već dat i dogovor na pitanje otkud promene epoha i promene unutar samih epoha: *nađena je istorija* i određeno je šta je istorija. U zaključku Diltaj kaže: »Iz ovoga izvodimo opšte načelo da su odnosi pritiska, napetosti, neadekvatnosti postojećeg stanja — dakle osećanja sa negativnim predznakom i odbojna — u delatnoj međuzavisnosti velikih svetskih zbivanja osnova za akciju koju nose pozitivna vrednosna osećanja, ciljevi kojima se teži, i postavljene im svrhe. Velike promene u svetu nastaju tako što u njima učestvuju oba osećanja. Prvi agens delatne međuzavisnosti jesu zato duševna stanja uobličena u vrednosti, dobru i svrsi, a u njima ne treba videti samo usmerenost ka kulturnim dobrima kao delujućoj moći, nego i volju za moć, sve do sklonosti ka tlačenju drugih« (VII, 165—6). Iako Diltaj govori o osećanjima i duševnim stanjima kao agensima, to nipošto ne smemo razumeti u smislu postavljanja nekih »čisto psihičkih« hipostaza kao pokretača istorije. Vodeći računa o prikazanoj Diltajevoj ontologiji subjekta, moramo znati da su nagoni, osećanja i uopšte duševna stanja samo unutrašnja strana onog istoga što u istoriji postoji i zbiva se kao *objektiviranom* životu. Poštujući ovu *suštinsku istovetnost* onog unutrašnjeg (psihičkog) i onog spoljašnjeg (društveno-istorijske stvarnosti),

možemo reći da su pokretači istorije nagoni i osećanja, ali isto tako i neke spoljašnje objektivacije (na primer, proizvodne sile, kako kaže Marks).

Navedeni odlomak pokazuje da je istorija, s obzirom na to *da* uopšte jeste i *šta* jeste, određena u samoj delatnoj međuzavisnosti i njenim sopstvenim, u njoj delatnim silama, koje proizlaze iz samog jezgra delatne međuzavisnosti čoveka, naime, iz jedinstvenosti načina saznavanja, načina postavljanja vrednosti i ciljeva, te načina proizvodnje dobara i sredstava. Sile koje proizlaze i deluju iz tog jezgra rezultiraju u nekom pravcu kretanja, koje odlučuje o svim pomeranjima sistema unutar epoha, kao i o promeni samih epoha. Ova rezultirajuća ili totalna sila, kako kaže Diltaj, deluje u pozadini svih kretanja, činova, izraza, misli individua, njima samima nepojmljiva (kao sudbina). Svestrano duhovno naučno saznanje tih društveno-istorijskih sila i njihovih rezultata otvorilo bi zato put ovladavanja celokupnim društveno-istorijskim svetom i istorijom u pojedinostima i u globalu. I upravo u tome nalazimo osnovni Diltajev podsticaj uspostavljanja i utemeljenja duhovnih nauka. Kakav je karakter tog saznanja, kakav je karakter njegove istine i kakav je stvarni istorijski smisao celog tog koncepta videćemo kasnije.

Opis razvoja delatne međuzavisnosti (istorije) očigledno opet u potpunosti odgovara razvojnom sklopu subjektiviteta (prikazano u § 15). Ustrojstvo istorijskog sveta, kako u svojoj strukturalnoj tako i u razvojnoj povezanosti, jeste objektivirani subjektivitet.

Istorija je, po Diltaju, utemeljena u *životu* kao volji i moći. »I ko bi mogao negirati da se ovaj, u životu utemeljeni smisao istorije i spolja i iznutra izražava kao volja za moć, koja ispunjava države kao potreba za vladanjem isto kao i u kulturnim sistemima? Nije li svest zajednice, sapripadnosti radosno saučestvovanje u moći političke celine, povezano svim onim brutalnim, strašnim, razdirućim što sadrži volja za moć, svim pritiscima i prisilama svojstvenim odnosu vladanja i poslušnosti — nisu li sve to doživljaji koji spadaju u najviše ljudske vrednosti? Čudno je žaliti se na brutalnost državne moći: jer, kao što je znao već Kant, najteži zadatak ljudskog roda je u tome što individualna samovolja i njena težnja za širenjem svoje sfere moći i užitka mora biti ukroćena celokupnom voljom i prisilom koja iz nje proizlazi, te da je u slučaju konflikta u okviru takve celokupne volje rešenje jedino u ratu, dok je prisila poslednja instanca unutar tih volja. Na tlu ove, političkoj organizaciji svojstvene volje za moć, javljaju se uslovi koji uopšte tek omogućuju kulturne sisteme« (VII, 170). Istorija koja je, kod Diltaja, utemeljena u životu zasniva se na *volji i moći*, jer je i sam život volja i moć, što

smo videli iz prikazanog unutrašnjeg ustrojstva života, odnosno iz strukture duševnog života.

U svom kretanju, istorija je samorazvijanje čoveka ka svemu visokom i uzvišenom, kao i ka brutalnosti, rušilaštvu i uopšte nečem strašnom. Život istovremeno gradi i razdire, uzdiže i uništava, neprestano se ispoljava s obe strane.

§ 19. **Raščlanjavanje totalno delujuće međuzavisnosti**

U daljem tekstu Diltaj prelazi na raščlanjavanje relativne društveno-istorijske celine kao delatne međuzavisnosti na pojedinačne sisteme kulture (VII, 166), od kojih je svaki opet zatvorena, svojevrsna delatna međuzavisnost. Društvo i istorija sadrže niz sistema u okviru kojih se njihova delatna međuzavisnost sastoji od pojedinačno razlučivih područja, od kojih svako izvršava posebne zadatke i u koja su povezane individue njihovim zajedničkim zadacima i izvršenjima. Analitičko izdvajanje ovih područja, odnosno (podređenih) delatnih zavisnosti jeste, prema tome, logičko raščlanjavanje duhovnih nauka. »Srodnost ove analize sa onom kojom se došlo do strukturalne međuzavisnosti psihičke životne jedinice, sasvim je očigledno« (VII, 166). Diltaj navodi sledeće, najjednostavnije i najhomogenije delatne međuzavisnosti koje realizuju izvesne uloge na primer u kulturi: odgoj, privredni život, pravo, politika, religije, društvenost, umetnost, filosofija, nauke. Ovome treba dodati i strukturalno-sistemski »model« individue, kako ga pružaju autobiografija i biografija, zatim sve moguće (političke) organizacije do političko-državno organizovanog naroda (VII, 169), i najzad, razdoblja i epohe. Sve su to posebno delatne zavisnosti objektiviranog duhovnog, odnosno društveno-istorijskog sveta kao totalne međuzavisnosti koja povezuje sva ostala.

Svaku ovakvu delimičnu delatnu zavisnost suštinski određuje njena *uloga* (Leistung) u delovanju celine. Uloga delimično delatne zavisnosti povezuje delovanje individua, koje je na taj način svrhovito određeno. I svaka delimično delujuća zavisnost određena je kao relativna celina na osnovu svoje uloge i po tome predstavlja svrhovit sistem.

Druga karakteristika ove uže delatne zavisnosti ili sistema jeste ta što individue mogu delovati unutar njega a da ih to ne onemogućuje da deluju i u nekim drugim delimičnim delatnim međuzavisnostima. Ukratko: u okviru jedne parcijalno delujuće zavisnosti individua je određena svojom specifičnom *ulogom;* u drugoj zavisnosti će ista individua imati opet drugu ulogu itd. Zato Diltaj kaže: »Nisu, dakle, individue u celini vezane za jednu delatnu međuzavisnost, već se u mnogostrukosti delujućih odnosa u međusobnom odnosu nalaze samo oni procesi koji pripadaju jednom određenom sistemu, a pojedinac je utkan u različite delatne međuzavisnosti« (VII, 167).

Diltaj zatim kaže da se delatna međuzavisnost jednog kulturnog sistema realizuju kroz diferencijaciju svojih članova. Čvrsti skelet svakog takvog sistema čine osobe čije je delovanje u izvršenju uloge tog sistema njihovo osnovno životno delo, koje su, dakle, u taj sistem uključene po svojoj profesiji. I ova celokupna uključenost može biti različita: pojedinci obavljaju već poznate, rutinske funkcije u tom sistemu, dok su drugi stvaraoci, inovatori, izumitelji.

Svaki takav posebni kulturni sistem omogućava zadovoljavanje različitih potreba, oslobađa produktivne energije, donosi stvaralačke ideje koje ubrzavaju napredak društva itd.

Svaki takav sistem takođe gradi neku zajedničku vrednost za sve one koji rade na realizaciji njegove uloge ili svrhe. U takvom sistemu, pojedinci imaju zagarantovanu životnu bezbednost, svojinu, porodicu itd. Moć zajednice zadovoljava ove njihove potrebe, prisiljavajući ih na pravila zajedničkog života. Zajedničkim radom se stvaraju ne samo zajedničke vrednosti, nego i čitav red (rang) vrednosti jedne posebno delatne zavisnosti u okviru kulturnog sistema. Tako nastaju i objektivacije života u kojima je zgusnut rad. To su organizacije za realizaciju uloge sistema. Svaki se kulturni sistem kao delatna međuzavisnost razvija na osnovu svojih tvorevina, svoje strukture, svojih zakonitosti (VII, 168—9).

B. 2. *METODA KONSTRUISANJA DELATNIH MEĐUZAVISNOSTI*

§ 20. **Načelna postavka**

Navešćemo Diltajevu misao koja potvrđuje da su opisani koncepti delatnih međuzavisnosti zaista *suštinski pred-pojmovi* duhovnih nauka: »Pošto se razumevanje istorije ispunjava primenom sistematskih duhovnih nauka na nju, ovaj prikaz logičke povezanosti istorije je već protumačio opšte crte duhovno-naučne sistematike. Jer sistematska obrada delatnih međuzavisnosti uspostavljenih tokom istorije ima za cilj utvrđivanje suštine upravo tih delatnih međuzavisnosti« (VII, 187). Konstruisanje *istorijsko-stvarnih* delatnih međuzavisnosti ne svodi se, međutim, na jednostavnu generalizaciju onoga zajedničkog, na osnovu pojedinačnih slučajeva. Postavlja se pitanje: kako se

uopšte mogu konstruisati ovakve (ne čisto logičke, nego) istorijsko-stvarne delatne međuzavisnosti?

Diltaj nam pruža najpre načelno rešenje ovog metodološkog problema, počinjući od *doživaljaja i razumevanja.* On kaže: »Poimanje delatne međuzavisnosti se primarno oblikuje u doživljavajućem (subjektu), za koga se redosled unutarnjeg zbivanja razvija u strukturalnim odnosima. Pomoću razumevanja, ova se međuzavisnost ponovo nalazi i kod drugih individua. I tako, temeljni oblik međuzavisnosti nastaje u individui, koja u svom životnom toku povezuje sadašnjost, prošlost i mogućnost budućnosti. Ovaj životni tok se potom ponovo vraća istorijskom toku u čijem se okviru nalaze životne jedinice (VII, 155—6). Osnova i začetak svih pojmovnih konstrukcija jeste, dakle, ustrojstvo doživljavanja jedne individue i razumevanje drugih, kao transpozicija sopstvenih sadržaja na druge. U strukturi individue deluje jedna tendencija ili pokretačka snaga koja se zatim prenosi na sve složene tvorevine duhovnog sveta. U tom svetlu se pojavljuju celovite sile koje se, u okviru istorijskog sklopa, usmeravaju u određenom pravcu. Na taj način, pojedinačno delovanje postaje spojna tačka za poimanje delatne međuzavisnosti (VII, 157—8). Ovo pak pojedinačno delovanje je najpouzdanije dato u unutrašnjosti, u doživljaju. Na njemu je zato zasnovana razlika u načinu poimanja povezanosti, odnosno veza u prirodnim i duhovnim naukama. »Prirodne nauke imaju kao osnovu prostornu povezanost pojava. Brojivost i merljivost onoga što je prostorno dimenzionirano, ili se pak kreće u prostoru, omogućuje iznalaženje egzaktnih zakona. Pa ipak, unutrašnja delatna međuzavisnost je ovde samo do-mišljena i njeni konačni elementi se ne mogu pokazati. U istorijskom svetu, međutim, kao što smo videli, konačne jedinice istorijskog sveta su date u doživljavanju i razumevanju. Njihov jednostavni karakter utemeljen je u strukturalnom sklopu, u okviru kojeg se u međusobnom odnosu nalaze predmetno poimanje, postavljanje vrednosti i ciljeva. Taj karakter životne jedinice doživljavamo u tome što njoj može biti cilj samo ono što je postavljeno po njenoj sopstvenoj volji, a istinito samo ono što se kao takvo iskazuje u njenom sopstvenom mišljenju, vredno, pak, samo ono što ima pozitivan odnos prema njenim osećanjima. Korelat ove životne jedinice jeste telo, koje se kreće i deluje prema unutrašnjem nagonu. Ljudsko-društveno-istorijski svet je sačinjen od ovakvih psihofizičkih životnih jedinica. To je pouzdan analitički zaključak« (VII, 159).

Individualna životna jedinica jeste ona *delatna međuzavisnost* koja ima tu prednost nad delatnim međuzavisnostima prirode i ostalim, širim delatnim međuzavisnostima, što je živo *doživljavamo,* iako nismo u stanju da merimo njene delatne elemente (kao u prirodnim naukama), već ih

možemo samo oceniti. Ova je prednost samo teorijsko metodološke prirode, samo prvi pouzdani korak saznanja. Prednost je i u tome što se individualnost ove delatne međuzavisnosti (individue) ne može odvojiti od *opšte ljudskog* kao opšteg tipa (videti: VII, 159). Subjekat kao individualna životna jedinica kao *ishodište* spoznanja duhovnog sveta ima, dakle, neospornu metodološku prednost.

Ključ *metode* konstruisanja pojmova delatnih međuzavisnosti kao *pred-pojmova* duhovnih nauka, kao i konstruisanja pojmova u samim duhovnim naukama jeste, dakle, poimanje samoga sebe kao delatne međuzavisnosti individualne životne jedinice. Ovo je, dato u *autobiografiji,* koja, uključivanjem razumevanja kao transpozicije, omogućuje *biografiju* pojedinačnih ličnosti, a preko nje i konstruisanje pojmova širih delatnih međuzavisnosti, sve do naroda, istorije i slično. Zato Diltaj kaže: »Poimanje one delatne međuzavisnosti koja se zove istorija, nastaje najpre od pojedinačnih tačaka na kojima se međusobno povezuju tragovi prošlosti koji spadaju zajedno (na primer, nečija sačuvana dela ili svedočanstva savremenika o jednoj ličnosti); ovi se tragovi, kroz razumevanje, postavljaju u odnos prema životnom iskustvu (to se zbiva putem već pomenute transpozicije); ono što nas neposredno okružuje postaje sredstvo razumevanja udaljenog i prošlog (u doživljavanju nam je najbliži sopstveni život). Uslov interpretacije ovih istorijskih tragova jeste da to što u nju unosimo ima karakter stalnosti u vremenu i opšte-ljudske valjanosti. Tako prenosimo naše znanje o naravima, običajima, političkim strukturama, religioznim procesima, a poslednja pretpostavka ovog prenošenja jesu uvek one zavisnosti koje je istoričar doživeo u samome sebi. Praćelija istorijskog sveta jeste doživljaj, u okviru kojeg se subjekat nalazi u delatnoj međuzavisnosti života i njegove sredine« (VII, 161).

Samim tim što je rečeno da se, u odnosu prema životnom iskustvu, tragovi prošlosti međusobno povezuju kroz razumevanje, te da tako nastaju opšti pojmovi koji obuhvataju šire procese u delatnim međuzavisnostima, samim tim je, ipso facto, rečeno i to da opšti pojmovi u duhovnim naukama uvek nastaju iz živog života i njegovih potreba, na šta Diltaj više puta upozorava i što smo i mi već naglasili. Bez obzira kako je pojmovno određena delatna međuzavisnost pojedinačne životne jedinice, ova pojmovna određenost uvek prekoračuje pojedinačne žive datosti ili doživljaje u kojima teče život. Od odlučujućeg značaja za razumevanje suštinskog karaktera celokupnog duhovno-naučnog saznanja, o čemu ćemo govoriti kasnije, jeste to što su sadašnje potrebe životne jedinice uvek osnova od koje polazi pojmovno formulisanje jedinice sopstvenog života kao delatne međuzavisnosti.

Ako je *doživljaj* pračelija istorijskog sveta, a individualna životna jedinica njegov ključ, prvi metodološki zadatak je onda opis procesa nastajanja *autobiografije* u kojoj se, na osnovu pojedinačnih i samo pojedinačnih doživljaja i njohovog toka, određuje *jedinica* sopstvenog individualnog života kao delatne međuzavisnosti. Prema Diltajevom konceptu, kamen temeljac metode duhovnih nauka jeste *suština ustrojstva autobiografije.* Pri tom se, naravno, ne radi o tome da se utvrdi ili možda propiše šta i kako, odnosno koji elementi moraju biti sadržani u svakoj autobiografiji, nego je reč o njenoj *suštinskoj mogućnosti* i metodološkom dometu. Ukoliko se, naime, pojedinačni živo dati doživljaji mogu *povezati* u delatne međuzavisnosti individualne životne jedinice, onda se, analogno tome, i ostali, uvek samo pojedinačno dati fakti duhovnog sveta mogu povezati u *jedinicu* i tako činiti opšte duhovno-naučne pojmove, koji su spoznaja duhovnog sveta.

§ 21. **Metodološki značaj autobiografije**

Proučavajući Diltajev opis odnosa između realiteta i vremena, videli smo da je ljudsko doživljavanje neprestani *tok* i da je sadašnjost imanentno vremenitosti, u tom toku privilegovani modus, jer ga odlikuje neprestano ispunjavanje realitetom. Ovako ispunjena realitetom, sadašnjost je bezdimenzionalna granica između prošlosti i budućnosti. Pošto je bez svake dimenzije, jer je svaki najmanji trenutak vremena još uvek tok, ovaj realitet koji se zbiva samo u sadašnjosti nije dokučiv; nedostupan je saznanju. Diltaj izričito kaže: »Pošto sadašnjost nikada nije (da nun die Gegenwart niemals ist), nego i najmanji deo kontinuiranog pomeranja u vremenu, uključuje sebe u sadašnjost i sećanje na ono što je upravo već bilo sadašnje, iz toga sledi da sadašnje kao takvo nikada nije saznajno« (VII, 73). Ako smo maločas naveli Diltajevu misao da je doživljaj pračelija istorijskog sveta, onda bi iz upravo pomenutog karaktera doživljajnog toka sledilo da ni tog doživljaja nema, jer je i on samo tok, čiji je svaki i najmanji deo opet tok. To shvata i Diltaj, i zato kaže da je tok doživljavanja nedokučiv i da se suština života ne može saznati. Međutim, *doživljaj kao pračelija građevine duhovnog sveta* u duhovnim naukama nije više *samo* tok, već i *jedinica* i tek kao takav pračelija duhovnog sveta.

Na kakav je način uopšte mogućan ovaj *doživljaj* kao u sebi zaokružena jedinica? *Sećanje* je, po Diltaju, ona osnovna psihička »moć« koja omogućuje doživljaj kao zaključenu jedinicu. U nastavku maločas citirane misli, Diltaj kaže: »Ovome se pridružuje to što povezanost onog iz sećanja na sadašnjim, to jest dalje postojanje kvalitativno određenog realiteta, neprestano delanje (Fortwirken) prošloga kao moći u sadašnjosti, daje ovom prostoru u sećanju svojevrsni karakter prezencije. Ono što tokom vremena čini jednu doživljajnu jedinicu, jer u životnom toku ima jedinstveno značenje, jeste najmanja jedinica, koju možemo označiti kao doživljaj« (VII, 73).

Mislim da nema značajnijeg mesta u Diltajevom konceptu utemeljenja duhovnih nauka. Zato ovde naša pažnja mora biti višestruka. U maločas navedenom odlomku Diltaj kaže da »sadašnje kao takvo« nikada nije dostupno saznanju. Ono »kao takvo« ovde znači: *samo* sadašnje, bez ikakvog ostatka ili traga onoga što je upravo bilo sadašnje (dakle, već prošloga); samo sadašnje, sadašnje »kao takvo« jeste bez ikakvog sećanja ili retencije. Ali — i u tome je odlučujuća tačka mogućnosti celokupnog duhovno-naučnog saznanja — u strukturi proticanja doživljavanja ovo svaki put (novo) sadašnje prati i u njemu *deluje* i *ono* što je upravo već *bilo* sadašnje i ima u retenciji ili sećanju još uvek svojevrsnu *prezentnost* u sadašnjem. (Jasno je da ovde govorimo o unutrašnjim procesima i o imanentnom vremenu). Kada smo govorili o realitetu, volji, delovanju i vremenu, videli smo da biti realan znači delovati. biti u sadašnjosti (imati prezentnost u sadašnjem). Ono što ostaje u retenciji ili sećanju *deluje stvarno* kao faktička moć u sadašnjem i na sada doživljenu doživljajnu sadržinu. Iako je već prošlo, ono ipak još deluje kao stvarnost. Retencija ili *sećanje* proširuje, dakle, bezdimenzionalnu granicu čiste sadašnjosti i u tom proširenju se pokazuje ona *jedinica* koja se zove doživljaj i koju Diltaj naziva pračelijom duhovnog sveta. Ova jedinica — doživljaj — da bi uopšte mogla biti jedinica, mora biti nečim ograničena. Između neposredno sadašnjeg i onoga što, kao maločašnje, još uvek *deluje* u sadašnjem, a na osnovu sećanja, mora biti upravo toliki razmak da u njemu sadržina može već steći jedinstveno značenje. Doživljaj kao najmanju jedinicu ujedinjuje dakle značenje koje je, za Diltaja, osnovna kategorija života, najtešnje povezana sa određivanjem realiteta, stvarnosti-delotvornosti, vremena i života kao volje. O *značenju* ćemo opširnije govoriti u odeljku o hermeneutici.

No, kakve veze ima sve ovo sa autobiografijom kao kamenom temeljcem metode? Ima. Zato što je uspostavljanjem *jedinice* doživljaja kao *značenja* uopšte omogućeno samosaznanje, a sa njim i autobiografija kao poimanje našeg životnog toka kroz koji se ovaj život prikazuje kao delatna međuzavisnost, ukratko, eksplicirana je *mogućnost* za sve to.*) O kategoriji značenja Diltaj zato kaže: »U njemu je sadržan odnos, koji određuje i raščlanjuje poimanje

*) Upravo se na tome zasniva i mogućnost Diltajeve »psihologije«; celokupna Diltajeva filosofija života mogućna je isključivo na opisanom uspostavljanju jedinice doživljaja, gde se život predaje samome sebi.

našeg životnog toka, ali značenje je i ono stanovište sa kojeg poimamo i prikazujemo uporednost i redosled životnih tokova u istoriji, izdvajajući ono značenjsko, oblikujući svaki događaj prema njegovom značenju; to je uopšte kategorija svojstvena životu i istorijskom svetu; životu pripada kao svojevrsan odnos koji vlada njegovim delovima, i sve donde dokle seže život, pripada mu taj odnos i čini ga mogućnim za prikazivanje. Po prirodi vremena, svojevrsnu međuzavisnost sopstvenog života stičem tek kada se sećam njegovog toka. Čitav niz tokova deluje tada u mom sećanju u isti mah, jedan jedini tok se ne može reprodukovati. Već u sećanju dolazi do odbira, a princip odabiranja je u značenju pojedinačnih doživljaja po razumevanju međuzavisnosti mog životnog toka u trenutku kada su ti doživljaji već bili prošli, u značenju koje su ti doživljaji sačuvali i u docnijim vremenima, ili ga pak stekli nekim novim poimanjem mog životnog sklopa, dok je sećanje još bilo sveže; a sada, kada mislim unazad, izvesno mesto u sklopu mog života dobija samo ono od svega što sam još u stanju da reprodukujem, što ima neko značenje za sklop kakav danas vidim. Upravo tim mojim sadašnjim poimanjem života svaki njegov značenjski deo dobija u svetlosti tog poimanja onaj oblik u kojem sam ga danas dokučio. Ovaj deo dobija odavde i odnos prema drugim značenjskim delovima; pripada jednom sklopu koje je, odnosom značenjskih momenata života, određeno kao moje sadašnje tumačenje života. Ovi značenjski odnosi konstituišu i prožimaju sadašnji doživljaj. (. . .) Izraz svega ovoga jeste autobiografija. Ona je tumačenje života u njegovoj tajanstvenoj povezanosti slučaja, sudbine i karaktera« (VII, 73—4).

Iz navedenog odlomka opet jasno vidimo koliku ulogu ima sećanje. Na prvi pogled izgleda samo po sebi razumljivo da je za pisanje autobiografije potrebno sećanje. Ali sasvim nešto drugo od ove samorazumljivosti jeste eksplikacija načelne mogućnosti tog koncepta, u okviru kojeg, mogućnosti i suštinski karakter autobiografije nužno dobijaju rang kamena temeljca metode duhovnih nauka. U navedenom odlomku Diltaj takođe sažeto opisuje način nastajanja autobiografije, iz čega se opet može sagledati suštinski karakter ovog samo-saznanja, a o tome ćemo govoriti u docnijem interpretativnom komentaru.

Sledeće, metodološki značajno pomoćno sredstvo autobiografskog (samo-)razumevanja nalazi Diltaj u izrazima ili objektivacijama života. On kaže: »Osobita dopuna doživljaja, kojom se tek bogatstvo i povezanost duševnog života uzdiže do znanja, jeste u tome što se ono unutrašnje izražava u spoljašnjem i opet ga povratno iz njega možemo razumeti« (VII, 319—320). Spoljašnje može na različite načine biti izraz unutrašnjeg, bilo po nekoj konvenciji

ili po prirodnom zakonitom izražajnom odnosu ili iz unutrašnje potrebe da se ovo unutarnje nekako izrazi, da se nekako posreduje drugima. Tako i pri pisanju autobiografije možemo sebi pomoći sopstvenim delima kao izrazima našeg života, pri čemu važnu ulogu igra i *razumevanje* sopstvenih izraza.

Kao što smo već videli, međuzavisnost duhovnog sveta, po Diltaju, javlja se u subjektu i predstavlja kretanje duha ka određivanju značenjskog i delatne međuzavisnosti tog sveta. Značenje individualnog postojanja je sasvim singularan, spoznaji nedokučiv, mada na svoj način on ipak reprezentuje istorijski univerzum (VII, 199). Upravo otud i proizlazi metodološko fundamentalni značaj autobiografije kod Diltaja: »Autobiografija je najviši i najinstruktivniji oblik kroz koji nam se približava razumevanje života« (VII, 199). Za autobiografiju važi pre svega sledeće: »Subjekat znanja je tu jedno i isto sa svojim predmetom i u svim fazama svoje objektivacije, taj je subjekat isti« (VII, 191). Diltaj to i ovako formuliše: »Naime, onaj ko taj životni tok razumeva identičan je sa onim ko ga je stvorio. Iz toga proizlazi osobita intimnost razumevanja. Isti onaj čovek koji traga za međuzavnošću istorije svoga života, već je iz različitih uglova formirao neku međuzavisnost svoga života u svemu onome što je osetio kao vrednosti svoga života, što je realizovao kao ciljeve tog života, zamislio kao plan života, što je, gledajući unazad, pojmio kao svoj razvoj, a gledajući unapred, shvatio kao oblikovanje svog života i kao najviše dobro, i kompletnu tu međuzavisnost on pokušava sada da izrekne. (. . .) Jedinice (životne, doživljajne) su formirane u koncepcije, u kojima je povezano sadašnje i prošlo u zajedničkom značenju. Među ovim doživljajima su bili i oni koji, sami po sebi, a i za međuzavisnost života, imaju poseban dignitet sačuvan u sećanju i izdignut iz beskonačnog toka događenog i zaboravljenog; i u samom životu se formirala neka međuzavisnost od različitih stanovišta u tom životu, koja su u neprestanom pomeranju« (VII, 200).

Kada smo pomenuli Diltajevu tezu o tome da istoriografija nije neka pasivna kopija činjenica datih samih po sebi, već da je to uvek i u svakodnevnom životu nova tvorevina duha (videti drugo poglavlje), još nije bilo sasvim jasno na čemu se ova tvrdnja zasniva. Sada vidimo da već *autobiografija,* kao kamen temeljac metode duhovnih nauka, nije nekakav pasivni otisak činjenica sopstvenog života, nego da je aktivna, *nova tvorevina,* koja sama stvara svoje elemente ili doživljajno-značenjske jedinice prošloga, omeđujući ih u beskonačnom toku onoga što se zbilo, uzdižući ih iz tog toka i povezujući ih sa ostalim jedinicama u određenu sliku svoga života. *Šta* od tog beskonačnog toka ulazi u autobiografiju, zavisi od potrebe i namere *sa-*

dašnjeg života, koji *time* označava iz sećanja izdignuto prošlo u jedinice značenja koje čine značenjsku međuzavisnost života — naravno, svaki put samo *za sadašnji njegov trenutak*. Ovo nije »model« koji se realizuje samo u autobiografiji, već i u celokupnoj istoriografiji, pa dakle i u duhovnim naukama. Diltaj to jasno vidi: »Sada se približavamo korenima celokupnog istorijskog poimanja. Autobiografija je samopromišljanje čoveka o svom životnom toku dato samo u spisateljskom jeziku. A ovakvo se promišljanje u bilo kojoj formi obnavlja u svakoj individui. Uvek je prisutno, izražava se uvek u novim oblicima. U Solomonovim stihovima isto kao i u samoposmatranjima filosofa stoičara, u meditacijama svetaca, u filosofiji života modernog doba. Jedno samopromišljanje omogućava istorijsko mišljenje. Moć i širina sopstvenog života, energija promišljanja o njemu jeste osnova istorijskog gledanja. Samo ono omogućuje davanje novog života beskrvnoj senci prošloga. Njena veza sa bezgraničnom potrebom predavanja sebe tuđem postojanju, gubljenja sebe (Selbst) u tom drugome, to čini velikog istoričara« (VII, 200—1). Elementi autobiografije, u vidu više ili manje jasnog samopromišljanja, prisutni su, dakle, u svakom čoveku; ovo možemo smatrati univerzalnom osobinom čoveka. A kako je istoriografija mogućna jedino na osnovama ovakvog — koji-se-seća — samopromišljanja, koje spada u suštinu čoveka, znači da je čovek istorijsko biće.

Diltaj se takođe pita *šta* je to što u procesu opažanja sopstvenog životnog toka konstituiše povezanost, jedinicu međuzavisnosti u okviru koje pojedinačni delovi tog opažanja čine jednu celinu koja nam omogućava razumevanje života. Po Diltaju, to su opšte logičke kategorije i, pre svega, kategorije života: »U procesu razumevanja života opštim kategorijama mišljenja pridružile su se kategorije vrednosti, svrhe i značenja. Ispod njih zatim stoje obuhvatni pojmovi kao što su oblikovanje i razvoj života. (. . .) U trenutku kada gledamo unazad sećajući se, pod kategorijom značenja poimamo međuzavisnost prošlih članova životnog toka. Kada živimo u sadašnjosti, koju ispunjava realitet, osećanjem shvatamo njihovu pozitivnu ili negativnu vrednost. A kada se okrenemo ka budućnosti, na osnovu takvog našeg ponašanja javlja se kategorija svrhe. Život tumačimo kao realizaciju neke vrhovne svrhe kojoj su sve pojedinačne svrhe podređene, život tumačimo kao realizaciju najvišeg dobra. (. . .) A kako je istorija sećanje, a ovom sećanju pripada kategorija značenja, upravo je to najdragocenija kategorija istorijskog mišljenja« (VII, 201—2).

Vrhovna svrha i najviše dobro shvaćeni su ovde imanentno. A što se tiče kategorija značenja, vrednosti i svrhe, zanimljivo je to što ih Diltaj vezuje za moduse vremenitosti: značenje za prošlost, vrednost za sadašnjost, a svrhu

za budućnost. Na osnovu toga postaje jasno da poimanje delatne međuzavisnosti sopstvenog života u autobiografiji ne obuhvata samo prošlost, nego i sadašnjost i budućnost. U svakom trenutku živog osmišljavanja ili samopromišljanja svog dotadašnjeg života, u trenutku kada čovek takoreći polaže sebi račune o dotadašnjem životu, istovremeno se ocrtava i neki budući cilj ili svrha, a osmišljavanje ili označavanje prošloga i usmerenost ka budućim ciljevima zajedno saodlučuju o vrednosti sadašnjosti.

Poimanje delatne međuzavisnosti sopstvenog života u autobiografiji jeste svaki put novo postavljanje sopstvene prošlosti i budućnosti, koje izvire iz svakidašnje *sadašnjosti* samopromišljanja. Tako nastalo, uvek celovito značenje individualnog postojanja jeste, po Diltaju, sasvim singularan, ali ipak i kao takav reprezentuje celokupni duhovni univerzum (videti: VII, 199). Metodološki, ovo razjašnjava tek docnija analiza duhovnonaučne metode saznanja, kada uvidimo da je individua stecište društvenih odnosa.

U autobiografiji kao kamenu temeljcu metode duhovnih nauka najbitnija je, po Diltaju, činjenica da su one opšte kategorije, koje omogućuju kompletno duhovno-naučno saznanje, živo date i *doživljene* samo u samopromišljanju života, te stoga nisu mogle biti dobijene običnim apstrahovanjem pojedinih fakata i njihovim uopštavanjem, kao što je slučaj u prirodnim naukama, o čemu smo već govorili. Upravo zato ih Diltaj naziva kategorijama života. A za većinu kategorija iz prirodnih nauka, Diltaj je pokazao da su prenete iz živog poimanja života, a ne obrnuto.

Upitamo li se u čemu je »naučnost« ovako određene autobiografije, iz opisanog će slediti da je to njena *postavka*, koja proizlazi iz životne moći i volje onoga koji je postavlja: ne radi se ni o kakvom poklapanju postavljenoga sa kakvim fiksnim faktima, sa nečim »objektivnim«, po sebi postojećim, već samo o poklapanju sa tom *moći koja postavlja*. Važi li to za sva duhovno-naučna saznanja? Na ovom mestu naše studije, odgovor na to pitanje bi još bio preuranjen.

§ 22. **Metodološki značaj biografije**

Sledeći metodološki korak saznanja ili konstruisanja duhovnog sveta u duhovnim naukama jeste, po Diltaju, razumevanje drugih, zajedno sa njihovim izrazima života (VII, 205). Prva faza toga jeste biografija: »Na osnovu doživljavanja i razumevanja samoga sebe i u neprestanom povratnom delovanju oba toka, oblikuje se razumevanje tuđih izraza života i ličnosti. Ni ovde se ne radi o logičkoj konstrukciji ili psihološkom raščlanjavanju, već o analizi sa spoznajno-teorijskom namerom (VII, 205).

Diltaj postavlja spoznajno-teorijski i metodološki problem biografije: da li je biografija mogućna kao rešenje jednog naučnog zadatka, »da li je biografija uopšte mogućna?« (VII, 247). Diltaj polazi od činjenice da nam je predmet istoriografije dat kao celovitost objektivacijâ života.

Dokumenti na kojima počiva biografija jesu tragovi izraza i delovanja jedne ličnosti. Zadatak je biografa da na osnovu ovih dokumenata shvati i sačini delatnu međuzavisnost, u okviru koje je dotična individua bila određena sredinom u kojoj je živela, ali tako što je i sama na nju delovala (videti: VII, 247).

Ovom zadatku razumevanja drugoga biograf je dorastao tek na osnovu samopromišljanja sopstvenog života. »Time što ovo promišljanje o sopstvenom životu prenosimo u razumevanje tuđeg postojanja, nastaje biografija kao literarna forma razumevanja tuđeg života. (. . .) Sve ljudsko nam postaje dokumenat koji u sadašnjost priziva neku od beskonačnih mogućnosti našeg postojanja« (VII, 247). Za pisanje biografije je od odlučujućeg značaja to da smo u stanju da *razumemo* dokumente života, to jest izraze i objektivacije života one ličnosti o kojoj pišemo biografiju. Šta je to razumevanje i kako se ono razvija, određenije će pokazati *hermeneutika.* Šta je u suštini razumevanje, već smo više puta pomenuli: to je prenošenje ili transpozicija sadržina koje doživljavamo u sebi, a postajemo ih svesni samopromišljanjem. Kako pak pri pisanju biografije najčešće imamo posla sa *izrazima* ili *objektivacijama* života opisivane ličnosti (njene spise, dela, postupke i slične dokumente), ove objektivacije treba pre svega umeti *ponovo doživeti* (Nacherleben), udahnuti im život iz nas samih iz moći našeg sopstvenog života, a potom ih rasporediti i povezati u značenjsku i delatnu međuzavisnost dotične ličnosti. Kada pišemo autobiografiju, *ovakvo* ponovno doživljavanje (oživljavanje) nije neophodno. Ali zato pri pisanju biografije (a ipso facto i u čitavoj istoriografiji i duhovnim naukama uopšte) dobija *razumevanje*, pre svega spolja datih objektivacija, kardinalnu ulogu, a shodno tome dobija i hermeneutika središnje mesto u uspostavljanju metode duhovnih nauka. Načelno metodološki gledano, razumevanje i njegova teorija — hermeneutika dobija tek pri pisanju biografije (i celokupnom daljem bavljenju duhovnim naukama) karakter nužnosti, bez koje duhovne nauke nisu u stanju da učine ni koraka. Hermeneutikom zagarantovana mogućnost biografije jeste dakle, po Diltaju, drugi kamen temeljac metode duhovnih nauka.

Diltaj kaže: »Život jedne istorijske ličnosti jeste delatna međuzavisnost u okviru koje individua prima efekte iz istorijskog sveta, prema njima se oblikuje i opet povratno deluje na taj istorijski svet. Ista je sfera međuzavisnosti

sveta ona iz koje proizlaze efekti delujući na individuu, i ona na koju deluje individua, oblikujući je. Upravo je na tome i zasnovana biografija kao naučna tvorevina koja individuu ne postavlja nasuprot nekoj bezgraničnoj igri sila u istorijskom svetu: sfera u kojoj ona živi jeste država, religija, nauka — ukratko, svojevrstan sistem života ili njegova međuzavisnost. Unutrašnja struktura te međuzavisnosti jeste ono što privlači individuu, što je oblikuje i određuje pravac njenog delovanja; istorijska tvorevina proizlazi iz mogućnosti sadržanih u ovoj unutrašnjoj strukturi u jednom istorijskom trenutku« (VII, 248). S obzirom na ovaj opis, bilo bi sasvim pogrešno Diltaju prebacivati nekakav teorijski individualizam zato što polazi od pojedinaca, ili pak intuicionizam zato što je samopromišljanje sopstvenog života kao delatne međuzavisnosti istovremeno i metodološka osnova duhovnih nauka. Kako pri autobiografiji, tako i pri biografiji, Diltaj nastoji da utvrdi šire društveno-istorijske odnose, zakonitosti i strukture koje daleko prevazilaze individuu i koje tu individuu kao takvu i omogućuju, usmeravaju, određuju, pa se zato u njoj i ogledaju, ukrštaju, iskazuju i živo (životno) su baš u njoj date. Upravo zato što se u njoj ukrštaju, mogućno ih je kroz nju spoznati. Razumevanje drugih u biografiji ispoljava se kroz sve njene spoljašnje okolnosti. Svi dokumenti koji nam stoje na raspolaganju o jednoj individui upućuju na izvesno središte delovanja moći. »Ali značenje tog središta u istorijskoj međuzavisnosti može se utvrditi samo ukoliko je uopšte rešiv zadatak sticanja izvesne opšte međuzavisnosti koja je odvojiva od te individue« (VII, 250). Biografija ne može uspešno obaviti svoj zadatak ne šireći se pri tom, odnosno ne napredujući u pravcu istorije toga vremena. A u tome je, po Diltaju, izvesna promena stanovišta. Granica tumačenja individue jeste u tome što je biograf morao uzeti kao neko središte u središtu istorijskog zbivanja, a istovremeno mora naći ono stanovište sa koga se može sagledati opšti istorijski horizont. Ovaj zadatak biografija može rešiti samo delimično, približavajući se idealu.

Teškoća o kojoj govori Diltaj u navedenom odlomku jeste hermeneutički problem poimanja opšteg ili celine u pojedinačnom i pojedinačnog iz celine. U svim tačkama istoriografije i duhovnih nauka, ovaj se problem vraća i mora biti svaki put iznova rešen, jer unapred ne postoji mogućnost iznalaženja svih momenata tog rešenja niti uz pomoć pravila.

Ovaj zadatak rešavamo uz pomoć *istorijske komparacije.* Upoznavanje mnogih individua, njihovih dela i delovanja u jednom razdoblju, što sve možemo učiniti na osnovu biografija i kompariranja tih biografija, pokazuje nam neke opšte karakteristike tog razdoblja, odnosno jezgro

njegovog osobitog načina saznavanja sveta, postavljanja ciljeva i vrednosti, te produkcije dobara i sredstava. A to je upravo ono što čini i jezgro jedne delatne međuzavisnosti. Uz pomoć autobiografskih samopromišljanja, koja nam omogućuju poimanje drugih ličnosti u biografijama o njima, uz pomoć kompariranja ovih individua jedne epohe, gradi se delatna međuzavisnost te epohe ili razdoblja i dolazimo do opštih odnosa i zakonitosti. U tome je značaj biografije: saznavanje života, istorije i, najzad, stvaranje mogućnosti za duhovne nauke.

S tim u vezi Diltaj kaže: »Sva principijelna pitanja o vrednosti istoriografije imaju svoje rešenje u tome što čovek kroz nju upoznaje samoga sebe. Ljudsku prirodu nećemo shvatiti uz pomoć introspekcije. To je bila velika Ničeova zabluda. Zato on i nije mogao da shvati značaj istoriografije« (VII, 250). Pa ipak, da li je Diltaj zaista u bilo čemu suštinski prevazišao Ničeov horizont promišljanja istorije, uprkos svem tom, tako naglašenom, interesovanju za istoriju i istorijsko? Šta znači: »kroz istoriografiju čovek upoznaje samoga sebe«, kakvo značenje ima ova verna simptomatična izjava? Ko ili šta je ovde »čovek«: da li pojedinac, ili opšti tip, ili čovek kao subjekat? U duhovno-naučnom saznanju kako ga je Diltaj zasnovao — a treba naglasiti da ono nipošto nije proizvoljno — taj »čovek« (bilo kao pojedinac, grupa, narod ili slično) ostaje u svom istorijskom samosaznanju monada bez prozora i vrata, jedinica koja je isključivo u sebe zatvorena, koja sama u sebi otvara svoju perspektivu sveta. O tome ćemo podrobnije govoriti kasnije.

§ 23. **Metodološki pred-pojam istorije**

Ishodište poimanja svetske istorije jeste pojedinac, njegova pojedinačna duševnost. Pojedinac je, dakako, samo ishodište, ali ne i cilj istoriografije. *Značenje* pojedinca možemo razumeti samo na osnovu neke šire delatne međuzavisnosti, iz neke istorijske celine, razdoblja ili epohe. Bilo gde da se u istoriji pojavljuju međuzavisnosti, neophodno je upotrebljavati i kategoriju značenja. »Gde god je prošli život koji je predmet razumevanja, tamo je i istorija. A gde je istorija, tamo je, u njenoj mnogostrukosti, i značenje« (VII, 255). Ono što u istoriji *razumevamo* jesu samo međuzavisnosti. Međuzavisnosti i razumevanje odgovaraju jedno drugome i svuda u njima srećemo *značenje.* U istoriji srećemo *delatne međuzavisnosti.* U psihičkoj životnoj jedinici, u istoriji, u kulturnim sistemima i organizacijama, sve je u neposrednom menjanju. Ove promene su rezultat delovanja delatnih međuzavisnosti, bez obzira da li se ona odvijala u individuama ili složenim činjenicama.

Delatne međuzavisnosti imaju imanentno teleološki karakter, koji je samo oblik povezanog delovanja. U istoriji svuda postoji odnos celine i delova, što određuje i oblik delovanja (videti: VII, 257).

Dokučimo li život u njegovom napredovanju kroz vreme, onda je taj život istorijski. Kao svoju pretpostavku, univerzalno istorijsko razumevanje ima autobiografiju, biografiju, istoriju naroda, istoriju kulturnih sistema, organizacija. Svaka od ovih istorija ima svoje sopstveno središte, i svi procesi stoje u nekom odnosu prema tom središtu. Njega čine vrednosti, ciljevi, produkcija dobara, značenje. Po Diltaju, upravo se ovde otvara mogućnost objektivne univerzalne istoriografije (videti: VII, 272).

Uvid u pokretačku silu istorije jeste takođe značajan za izgradnju istorijskog sveta u duhovnim naukama: »Uvek postoji po neko nezadovoljstvo u jednom stanju kulture. Tako nastaje težnja (Drang) za prevazilaženjem tog stanja« (VII, 272). »Trajno, od sopstvenog života nezavisno zadovoljenje nastaje tek kada se usklade težnje i velike objektivacije, koje garantuju zadovoljenje« (VII, 268). Pa ipak, umirenje je samo privremeno, nemir i pokret su neprestani: »Svako dato stanje uslovljava promene u beskonačnom nizu, jer nikada nisu zadovoljene *potrebe koje postojeće energije pretvaraju u delatnost;* glad za svim vrstama zadovoljavanja nikada se ne može utoliti. Svaki je oblik istorijskog života konačna, te prema tome sadrži raspodelu moći i pritisak, širinu postojanja i tesnaca života, zadovoljenja i pomanjkanja, što sve stvara napetost sila i novo raspoređivanje, pa zato i nastaju neprestane akcije. Da rezimiramo: samo u malom broju tačaka istorijskog života vlada privremeni mir. Njegovi su uzroci različiti: ravnoteža sila koje deluju jedna protiv druge itd. Istorija je kretanje. U samom tom napredovanju jeste sreća. Pri tom se oslobađa napetost. Ideal se realizuje, itd. Između mrtvih faktičkih neophodnosti i najvišeg duhovnog života stoji neprestano razvijanje organizacije, institucije, organizovane aktivnosti sila. Razum takoreći stvara mehanizme, koji služe zadovoljenju potreba« (VII, 288).

Mehanizmi koje pominje Diltaj obuhvataju celokupnu tehniku, industriju, organizaciju proizvodnje i društva. Pa ipak, nije razum taj koji pokreće istoriju, iako on, kako kaže Diltaj, stvara mehanizme. Upravo svi ti mehanizmi u celini ukazuju na jednu predrazumsku osnovu istorije, koju Diltaj naziva »iracionalnom«. Ovu iracionalnost treba shvatiti iz Diltajevog opisa strukturalnog sklopa duševnog života, gde više nije odlučujući momenat sam intelekt i čista racionalnost, nego volja i delovanje. Diltaj kaže: »Tu se ispoljava jedna kombinacija koja na osobit način otvara istoriju. Njen je temelj iracionalni fakticitet, iz njega proizlazi, s jedne strane, raspored napetosti u odnosu

prema mehanizmima, a s druge, diferencijacija prema narodnostima, naravima, mišljenju, sve do individualnoga, na kome potom počiva istorija« (VII, 288).

Vrhunac Diltajevog promišljanja izgradnje duhovnog sveta u duhovnim naukam jeste oznaka *istorijske svesti.* Ova je takoreći vrhovno vodeće načelo kompletne istoriografije u duhovnim naukama. *»Istorijska svest o konačnosti* svake istorijske pojave, svakog ljudskog ili društvenog stanja, o relativnosti svih mogućih ubeđenja jeste poslednji korak ka oslobođenju čoveka. Njime svaki čovek postiže suverenost da može iz svakog doživljaja izdvojiti njegovu sadržinu, sasvim mu se i jednostavno predati kao da nema nikakvog sistema filosofije ili verovanja koje bi moglo obavezivati čoveka. Život se oslobađa putem spoznaje pomoću pojmova; duh postaje suveren u odnosu prema svim preklapanjima dogmatskog mišljenja. Svaka lepota, svaka svetost, svaka žrtva, ponovo doživljena i protumačena, otvara perspektive koje otvaraju neku realnost. I tada na isti način prihvatamo i sve ono što je loše, strašno i odvratno u nama, kao nešto što u svetu zauzima izvesno mesto, kao nešto realno, što u međuzavisnosti sveta mora imati svoje opravdanje. Nešto, što se ne može izbrisati (weigtäuschen). I nasuprot relativizmu, realizuje se kontinuitet stvaralačke snage kao središnja istorijska činjenica« (VII, 291—2).

Ukratko, u svom svakodnevnom sadašnjem životu, čovek kao subjekat nije više ničim spoljašnjim vezan, ništa ga ne vezuje niti obavezuje izuzev njegovog sopstvenog zakona (postavke). Čovek suvereno vlada svime što ga okružuje, te je tako autonomni *subjekat* koji samoga sebe postavlja. No, on to nije na osnovu svog čistog, racionalnog mišljenja, već na osnovu volje i delovanja koji uključuju racionalnost i mišljenje samo kao jedan svoj momenat ili sredstvo. Čovek, subjekat ne mora nužno biti pojedinac, već jedna *delatna međuzavisnost.* Delatnu međuzavisnost Diltaj karakteriše kao *moć* postavljanja vrednosti, moć realizacije ciljeva, proizvodnje dobara. Delatna međuzavisnost jeste, po Diltaju, *volja i moć.*

Istorijska svest je u najtešnjoj vezi sa pogledom na život i družeći se sa njim čini Diltajevu filosofiju života. O tome, Diltaj kaže: »Tako se na osnovu doživljavanja, razumevanja, poezije i istoriografije stvara pogled na život. Ovaj je pogled uvek prisutan u životu i zajedno sa njim. Promišljanje ga samo uzdiže u analitičku razgovetnost i jasnost. (. . .) Nekada su pokušavali da život dokuče iz sveta. Ali postoji samo put od tumačenja života ka svetu. A život je prisutan samo u doživljavanju, razumevanju i istorijskom poimanju. Mi ne prenosimo smisao iz sveta u život. Spremni smo za mogućnost da se smisao i značenje javljaju tek u čoveku i njegovoj istoriji. Ali ne u pojedinačnom, nego u istorijskom čoveku. Jer, čovek je istorijsko biće« (VII, 291).

Navedeni odlomci su od odlučujućeg značaja za razumevanje Diltajevog koncepta prevratne metafizike: ovu Diltajevu karakterizaciju univerzalne istoriografije, a time i celokupne duhovne nauke, nosi volja za bezuslovnim i neograničenim raspolaganjem svime kao čovekovim konačnim (samo-)oslobođenjem (»poslednji koraci«). Osnovni motiv ove volje jeste uživanje u zadovoljenju bez ikakvih spoljašnjih smetnji ili prepreka u filosofskim sistemima ili verovanjima.

C. PSIHOLOŠKI UTEMELJENA HERMENEUTIKA U UŽEM SMISLU

C. 1. *PROGRAMSKA SKICA SISTEMA HERMENEUTIKE*

§ 24. **Širi i uži pojam hermeneutike**

Kanonizovani, sistematski oblik hermeneutike u onom smislu u kojem ju je zasnovao, na primer, još Šlajermaher (Schleiermacher), uzalud bismo tražili kod Diltaja. U njegovim konceptima nema nikakvih posebno izgrađenih pravila razumevanja i neposrednih uputa razumevaocu. Govorimo o Diltajevoj *filosofskoj hermeneutici.* Time želimo da kažemo da u Diltajevom konceptu filosofije ne postoji neka izdvojena hermeneutička teorija koja bi se, po želji, mogla izdvojiti iz te filosofije, da ne postoji nikakav hermeneutički metodološki »aparat« koji bi mogao da se koristi izvan Diltajevog koncepta filosofije. Celokupna Diltajeva filosofija, koju ćemo razviti u ovom, trećem poglavlju naše studije, jeste zapravo *razumevanja ili hermeneutika u širem smislu teorija.* Ukoliko bismo Diltajeva hermeneutička shvatanja jednostavno iz-uzeli iz njegove filosofije, smatrajući ih filosofski neutralnim, svuda upotrebljivim metodom razumevanja, onda bismo slepo, nerefektovano sledili osnovne postavke Diltajeve filosofije, ne mogavši da sagledamo suštinski karakter naše upotrebe takve »metode«, niti bismo pak bili u stanju da sagledamo suštinski karakter saznanja uz pomoć takve metode. Takav način nereflektovanog preuzimanja pojedinih metodoloških momenata iz bilo koje filosofije apsolutno je nedopustiv tamo gde se radi o načelnim problemima jedne metode. S obzirom na to, izgledalo mi je neophodno da Diltajevu »metodu« u celini, to jest *jezgro njegove filosofije* shvatim kao hermeneutiku u širem smislu, dok onu posebnu teoriju razumevanja koja je *utemeljena u tom širem kompleksu* treba shvatiti kao hermeneutiku u užem smi-

slu. Tako bi, dakle, hermeneutika u širem smislu predstavljala načelno utemeljenje mogućnosti i dometa celokupnog razumevanja, dok sama još ne bi razvijala pojedinačna pravila razumevanja, a hermeneutika u užem smislu bi bila upravo to razvijanje sistema pravila i postupaka razumevanja. Kako ovu drugu hermeneutiku Diltaj nije sistematski razvio, u buduće ćemo govoriti samo o zamecima hermeneutike u užem smislu kod Diltaja.

§ 25. Načelno poreklo hermeneutike i suština razumevanja

Najznačajnije pitanje koje se postavlja u vezi sa individuacijom u ljudskom svetu jeste, po Diltaju, pitanje mogućnosti naučnog saznanja pojedinačnih individua i njihovih dela, kao i pitanje sredstava za to saznavanje. Ukratko, radi se o pitanju mogućnosti objektivnog razumevanja singularnog.

Sve singularno, kao objektivacija života, dato je kroz čulno prijemčive činjenice koje u hermeneutici nazivamo *znaci*. To mogu biti pokreti, glasovi, činovi, dela, spisi itd. koji su uvek čulno dati. Tek *dopunom* onoga što nam je putem čula dato kao spoljašnji znak, ponovnim uobličenjem onoga što znaci označavaju, dolazimo do unutrašnjeg. »Sve: građu, strukturu, najindividualnije crte moramo u tom dopunjavanju preneti iz sopstvenog života« (V, 31). Upravo se pri tom pred nama javlja problem razumevanja: »Kako može individualno oblikovana svest ovakvim dopunjavanjem objektivno spoznati tuđu i sasvim drugačije oblikovanu individualnost?« (V, 318). *Razumevanje* je, dakle, proces kojim poimamo nešto unutrašnje, a uz pomoć znakova koji su dati spolja, putem čula. Ovo unutrašnje je pri tom određeno kao svest, misao, duh, psihičko ili uopšte svako doživljavanje. A znaci su sve objektivacije života. Na taj način, problem razumevanja je univerzalan i obuhvata odnos između znaka i označenog. No, problem je još izvorniji. Kako i po čemu uopšte načelno možemo znati šta su, od svega što nam je dato opažanjem spoljašnjeg, objektivacije ili izrazi života koje treba razumeti dopunjujući ih na osnovu sopstvene unutrašnjosti. Prvi problem koji hermeneutika kao teorija razumevanja treba da reši jeste načelni odgovor na pitanje: *šta je uopšte znak* kao spolja data činjenica i po čemu se razlikuje od svih ostalih spoljašnjih činjenica? Diltaj ovako odgovara: »Za razliku od prirodnih, duhovne nauke nastaju zato što smo prisiljeni da uložimo neko duševno zbivanje u životinjske i ljudske organizme. Na osnovu njihovih životnih ispoljavanja, na njih prenosimo neki analogon onoga što nam je dato u našem unutrašnjem opažanju. (. . .) Unutrašnji procesi koji se ispoljavaju samo na ljudskom telu, potpuno

su iste vrste kao i oni koji su dati u unutrašnjem iskustvu, kao što su i u tom unutrašnjem iskustvu date duhovne činjenice, upravo tako povezane sa čulnom predstavom ljudskog tela. Zato su nam ove duhovne činjenice zaista sasvim razumljive. Sve su one međusobno srodne. Opšte važenje misaonih procesa, prenosivost osećanja, logičko preplitanje svrhovitih činova omogućuju povezanost ovih unutrašnjih procesa u društvenom i istorijskom svetu. *Unutrašnje procese kojima su ove karakteristike povezane, označavamo kao duhovne.* Po njima dobijaju duhovne nauke svoje ime« (V, 249—250). »Prva karakteristika duhovnih činjenica jeste, dakle, u tome što su nam date kroz prenošenje činjenica unutarnjeg iskustva na ljudsko telo. Duhovna zbivanja se na taj način pred nama pojavljuju kao spoljašnje činjenice. Ova se karakteristika može shvatiti i tako što će se reći da su sve duhovne činjenice *primarno date u unutrašnjem iskustvu.* Ovo, u unutrašnjem iskustvu dato, sada se prenosi na spoljašnje objekte nekom vrstom transpozicije« (V, 250). *Pretpostavka* i postulat ove transpozicije jeste, bez sumnje, jedinstvo duha.

Upravo to što do takve transpozicije može doći, što srodnost, opšte važenje mišljenja itd. — i uopšte sve ono što se u spekulativnoj školi nazivalo jedinstvom uma — čini nekakav društveno-istorijski svet, upravo to razlikuje ove duhovne procese od unutrašnjeg toka životinjskog duševnog života. I tako se prvoj karakteristici duhovnih činjenica pridružuje i druga, a to je istovrsnost činjenica sopstvenog unutrašnjeg iskustva i onih činjenica koje smo primorani da uložimo u tuđa ljudska tela, te na tome zasnovana mogućnost da najdublja sopstvena iskustva nađemo u dubinama drugih, kao i mogućnost povezanosti jednog duhovnog sveta« koja na tome nastaje (V, 250).

Bez prenošenja ili transpozicije sadržinâ sopstvenih doživljaja u nešto spoljašnje (druge pojedince, njihove izraze, objektivacije duha, odnosno života), za nas uopšte ne postoje nikakve duhovne činjenice. Time su duhovne činjenice »saznate« do poslednjih dubina, a u tome se otkriva i jedinstvo duhovnog sveta.

Drugim rečima: da li je jedna spoljašnja činjenica *znak,* može se saznati tek ako nas to spoljašnje na neki način prisiljava da u njega uložimo ili na njega prenesemo ono što u sebi doživljavamo kao neko psihičko ili duhovno zbivanje. Kakav je taj »način prisiljavanja« i odakle on potiče? Diltaj je najpre pomenuo »prenošenje činjenica unutrašnjeg iskustva u tuđa ljudska tela«. Šta je na tuđem ljudskom telu takvo da zbog toga moramo na njega prenositi neki psihički unutrašnji život? To su pre svega pokreti i *govor.* Govor je takva spoljašnja činjenica, uvek vezana za neko ljudsko telo, koja nas prisiljava da u telo koje govori prenosimo psihički život, onu unutrašnju stranu.

To smo u stanju samo zato što *nama samima* govor nije dat *samo* kao spoljašnja činjenica, već istovremeno i s njegove unutrašnje strane, kada, naime, *mi sami govorimo.* Ova, u našem sopstvenom govoru, nama samim data *spoljašnja i istovremeno unutrašnja* strana govora prisiljava nas na opisano prenošenje. Spoljašnja strana govora nam se približava samo kao nešto spoljašnje, kao mnogostrukost glasova koje možemo istraživati fizički, fonetski, lingvistički, utvrđujući njihovu strukturu. Ona se ispoljava kao sistem čulnih znakova. *Istovremeno* nam je, zajedno sa spoljašnjom stranom sopstvenog govora, data i njegova unutrašnja strana kao redosled misli, osećanja, raspoloženja, htenja, odnosno uopšte unutrašnjih stanja ili *doživljaja,* nečeg psihičkog, duhovnog. Zbog ove dvostruke prirode *datosti* govora, govor ima karakter *izraza* unutarnjeg, duhovnog u spoljašnjem: u sistemu čulnih znakova, koji kao takav nužno mora imati svog materijalnog nosioca, odnosno medij koji prima i prenosi glasove: vazduh. Govorenje je *izražavanje* unutrašnjeg koje, pri tom izražavanju, oblikuje dah, jer govorni glas i nije *drugo* do dah oblikovan onim unutrašnjim (svojevrsno uobličen). Tako uobličen, dah nosi trag duhovnog. Ovo izražavajuće oblikovanje daha, kao spoljašnja činjenica, jeste sistem čulnih znakova. Kada nam se on pokazuje na nekom spoljašnjem telu, poimamo ga kao spoljašnji *znak,* koji *pokazuje* ono unutrašnje u dotičnom telu, njegovu unutrašnju stranu, odnosno sopstveni život. Dakle, na pomenuti proces transpozicije ne prisiljavaju nas bilo koji glasovi, nego sistem čujnih znakova, *artikulisani* glasovi. Tako shvaćen govor jeste u potpunom skladu sa Diltajevim fundamentalnim razumevanjem čoveka kao psiho-fizičke jedinice. Kao što je čovek, spolja gledano, telo (živo telo) koje iznutra čini povezanost nagona, osećanja, intelekta, htenja potreba i volje, ili ukratko: živi život, tako je i govor spolja činjenički dat sistem znakova koji nagoveštavaju unutrašnju stranu i prisiljavaju nas na opisanu transpoziciju. Ukratko, govor je kod Diltaja shvaćen polazeći od ontološkog dualizma u poimanju čoveka (ako nije i obrnuto: suština čoveka kao psihofizičke jedinice, animal-rationale, shvaćena je na osnovu nereflektiranog, samorazumljivog razumevanja govora kao izraza).

S obzirom na ovako shvaćen živi govor kao izraz i znak, pismo je prevođenje nestabilnog glasovnog ili čujnog sistema znakova u neuporedivo trajniji sistem *vidljivih* znakova, na primer u tekstu. Pismo je pri tom trag govora koji nosi trag duha; pismo je trag traga. Isto važi i za *sva* umetnička dela kao izraze, za sve vrste produkata ljudskog rada, ukratko za sve objektivacije čoveka: sve to smo — prema Diltajevom konceptu — prisiljeni da uzmemo kao *izraze* i *znakove,* da u njih transponujemo sopstvenu duševnost

i sopstveni život, te da tako u sebi oživljavamo njihovu unutrašnju, stranu, što znači, da ih vratimo u njihovu izvornu, primarnu datost: »sve duhovne činjenice su primarno date u unutrašnjem iskustvu«. Tako je celokupni duhovni svet (sva, u delima sačuvana ljudska kultura) izvorno shvaćen i shvatljiv na osnovu analogije sa poimanjem suštine govora, odnosno suštine čoveka. Sve je znak-izraz, koji čovek mora neprestano ponovo da oživljava, dajući mu, putem transpozicije, svoj sopstveni život. I to se kod Diltaja zove razumevanje: »I u svim duhovnim naukama je mogućno dokazati su-delovanje spoljašnjeg iskustva, unutrašnjeg iskustva, transcendentalne metode i transpozicije unutrašnjeg iskustva u objekte na osnovu istovrsnosti duhovnog života« (V, 251). Ovo poslednje, odnosno istovrsnost ili jedinstvo duhovnog života jeste pri tom fundamentalna pretpostavka i postavka tako određenog razumevanja. Ono ima dalekosežan značaj, što ćemo pokušati da razvijemo kasnije.

Za sada moramo da utvrdimo da je razumevanje u načelu nerazlučivo od govorenja i da su razumevanje i govorenje u svakom onom ko govori samo dve strane istog zbivanja. Posmatrano samo za sebe, *razumevanje* je za Diltaja » . . . proces tokom kojeg saznajemo ono unutrašnje na osnovu znakova koji su spolja čulno dati« (V, 318). Upravo zato on i misli da se ne može govoriti o razumevanju prirode. Kad se ono pominje, izraz se koristi samo slikovito. Ne možemo govoriti ni o razumevanju sopstvenih duševnih stanja u pravom smislu, sve dok su ona isključivo unutrašnja. Ako i kažem da sebe ne razumem, pri tom ne mislim na razumevanje u pravom smislu, nego želim samo da kažem — misli Diltaj — da se pojedini moji *izrazi* (dakle, već objektivacija) pojavljuju preda mnom kao ne-moji, kao tuđi. »Prema tome, razumevanjem imenujemo onaj proces tokom kojeg, na osnovu čulno datih znakova, saznajemo nešto psihičko, čiji su izraz ti znaci. Ovo razumevanje seže od poimanja dečijeg gugutanja, do poimanja Hamleta i Kritike uma. Iz kamena, mermera, muzički uobličenih tonova, iz pokreta, reči i pisma, iz ponašanja, ekonomskih uređenja i ustava govori nam isti ljudski duh i potrebno ga je tumačiti. Ukoliko ga određuju zajednički uslovi i sredstva tog načina saznavanja, onda tok razumevanja uvek i svuda mora imati zajedničke odlike«. (V, 318—9).

Kako se odvija ovo razumevanje, odnosno tumačenje, i kako je u njega na svakom koraku utkano doživljavanje i prenos ili transpozicija u nešto drugo, shvatićemo iz sledećeg odlomka: »Poimanje delatne međuzavisnosti koje predstavlja istoriju nastaje najpre kroz pojedinačne tačke u kojima se međusobno grupisani ostaci prošlosti međusobno povezuju, postavljeni u odnos prema životnom isku-

stvu koje je prisutno u procesu razumevanja; ono što nas okružuje u neposrednoj blizini, postaje sredstvo razumevanja udaljenog i prošlog. Uslov za ovu interpretaciju istorijskih tragova jeste da ono što u njih unosimo poseduje karakter stalnosti u vremenu i opšte-ljudske valjanosti. Tako prenosimo naše znanje o naravima, običajima, političkim odnosima, religioznim procesima, a poslednja pretpostavka ovog prenošenja jesu uvek one međuzavisnosti koje je istoričar doživeo u samome sebi (VII, 161).

U poslednjoj instanci, suština razumevanja jeste transpozicija sopstvenih subjektovih doživljajnih sadržina, *prenos sadržina razumevajućeg u razumevano.* »Ovim metodama duhovnih nauka pridružuje se još jedna njima svojstvena metoda, a utemeljena na prenošenju samoga sebe (Selbst, subjekat) u neko spoljašnje, i sa njim povezano preoblikovanje ovoga sebe (Selbst) tokom razumevanja. To je hermeneutička i zajedno sa njom i kritička metoda, koju ne koriste samo filolozi i istoričari, nego bez nje ni jedna duhovna nauka nije moguća« (V, 262).

Menjanje samog subjekta tokom razumevanja drugoga, a u vidu prenošenja u njega, znači *proširivanje i obogaćenje* razumevaoca.

Zanimljivo je to što svoj metodološki princip transpozicije Diltaj ne smatra hipotetičnim. »Nema nikakvih hipotetičnih pretpostavki (Annahmen), koje bi tome što je dato nešto podmetale. Jer, razumevanje prodire u tuđe izraze života pomoću transpozicije, a na osnovu bogatstva sopstvenih doživljaja« (VII, 118). Prema ovom određenju, očigledno je da onaj ko razumeva ispunjava ono što razumeva bogatstvom sopstvenih sadržina: to će reći da ga on sam *u svemu postavlja.* Ovo Diltaj jasno vidi, ali ne uzima u obzir sve moguće konsekvence. Duhovno-naučno saznanje nije kopija, nego nova tvorevina. Diltaj će se o tome izraziti metodološki još jasnije: »Međuzavisnost duhovnog sveta nastaje u subjektu i predstavlja kretanje duha ka određenju značenjske međuzavisnosti toga sveta, koji međusobno povezuje pojedinačne logičke procese. I tako je s jedne strane ovaj duhovni svet tvorevina poimajućeg subjekta, a s druge, kretanje duha usmereno je ka težnji da se o tome stvorenim duhovnim svetom dostigne određeno objektivno znanje. Tako nailazimo na sledeći problem: kako izgradnja duhovnog sveta u subjektu omogućuje znanje o duhovnoj stvarnosti. Ranije sam ovaj zadatak obeležio kao zadatak kritike istorijskog uma« (VII, 1971). Vidimo, dakle, da ova metoda vodi Diltaja ka problemu: kako ova subjektova sopstvena tvorevina celine duhovnog sveta može pogoditi objektivni duhovni svet. Ovde Diltaj najpre *podvaja* duhovni svet na subjektivni (subjektova tvorevina) i objektivni. Rešavanje problema ukida ovu podvojenost i povezuje raspolućene svetove unutar subjektivnog, a da Diltaj toga nije sasvim svestan. On naime u daljem tekstu kaže: »Razumevanje je ponovno pronalaženje onoga ja, (sebe) u onome *ti* (drugome); u višim fazama međuzavisnosti, duh uvek ponovo nalazi sebe; ova istovetnost duha u ja, u ti, u svakom subjektu jedne zajednice, u svakom sistemu kulture, pa najzad i u totalitetu duha i univerzalne istorije, omogućuje zajedničko mesto različitim tvorevinama u duhovnim naukama. Subjekat znanja je tu jedno te isto sa svojim predmetom i ovaj je u svim fazama svoje objektivacije isti. Ukoliko ovim postupkom upoznamo objektivnost u subjektu stvorenog duhovnog sveta, javlja se pitanje koliko to može doprineti rešavanju saznajnog problema uopšte« (VII, 191).

Upozoriću odmah da Diltajevo spominajnje *duha* treba uvek shvatiti iz njegove kontrapozicije prema dotadašnjoj metafizici, imajući na umu onu kompleksnu razliku između Diltajevog i Hegelovog poimanja objektivnog duha, o čemu smo već govorili. Treba upozoriti još i na to da je *za Diltaja* problem objektivne valjanosti subjektove tvorevine duhovnog sveta navedenom karakterizacijom u načelu rešen. A pošto je saznajni problem tako bez ostatka rešen u povezanosti duhovnih nauka i psihologije kao njihovog utemeljenja, ovo rešenje može biti od odlučujućeg interesa za rešavanje saznajnog problema uopšte, što Diltaj i nagoveštava u poslednjoj navedenoj rečenici.

S obzirom na ovo Diltajevo rešenje treba upozoriti na sledeće: Diltaj kaže da je zadatak rešiv samo pod uslovom da se izdvoje pojedinačni učinci koji sudeluju pri subjektovom tvorenju duhovnog sveta, te da se razmotri njihov udeo u toj tvorevini. Tako bi se objektivnost subjektove tvorevine sveta pokazala na osnovu »istinitosne-vrednosti« svih pojedinačnih učinaka koji taj svet konstituišu. Pa ipak, pogledamo li Diltajevo shvatanje ovih učinaka, naići ćemo u svakom od njih na transpoziciju i doživljavanje kao odlučujuće elemente. Razumevanje reči, rečenica, pokreta, drugih ličnosti, njihovih dela itd. konstituiše se za subjekt iz sopstvenog doživljavanja i transpozicije istoga u ono razumevano. I sve logičke operacije imaju svoje tle samo u doživljavanju ili unutrašnjem iskustvu i tako uspostavljenom razumevanju (uz pomoć transpozicije); ovo svoje tle one ne mogu napustiti. Tek u zadnjoj instanci i isključivo transpozicijom bogatstva sopstvenog doživljavanja, pouzdano datog u sopstvenom unutrašnjem iskustvu, subjekat konstituiše duhovni svet. Ovako konstituisani duhovni svet jeste *nužno jedinstven,* jer tu jedinstvenost dobija od jedinstvenosti subjekta, koji je u njega transponiran (ospoljen, mogli bismo reći. O nekom drugom, drugačijem duhovnom svetu, subjekat ne može steći ni najmanje znanja, pa mu se zato i ne pojavljuje nikakva dvojnost »njegovog«, »subjektivnog« duhovnog

sveta i nekakvog »objektivnog«, »spoljašnjeg« duhovnog sveta, jer je subjekat već unapred shvatio »svoj« svet kao objektivni duhovni svet. Podvojenost, dakle, otpada: subjekt znanja je ovde jedno te isto sa svojim predmetom, kako to izričito kaže Diltaj. To što duh sebe uvek iznova i svuda nalazi, što se nalazi u totalitetu duha univerzalne istorije koja, opet, čini celovito jedinstvo, to uopšte ne može služiti kao dokaz da subjektova tvorevina duhovnog sveta zaista *pogađa* objektivni duhovni svet, jer *nikakvo takvo podvajanje za subjekat nije mogućno, ono načelno uopšte ne postoji,* pa su zato i podvajanje svetova i dokaz o njihovoj istovetnosti *neegzistentni* za subjekat. Kao što je napomenuto, sam Diltaj nije sve ovo ovako jasno video, mada su sva njegova metodološka određenja usmerena u tom pravcu. Kakav je suštinski karakter ovog Diltajevog metodološkog principa i kakve su njegove implikacije videćemo docnije. Za sada neka se pretpostavi da je Diltaj zagarantovao psihološko-hermeneutičku metodološku istovetnost *(identitet)* subjekta i objekta. Diltaj to ovako formuliše: ». . . onaj ko životni tok razume identičan je sa onim koji ga je stvorio« (VII, 200). Ovo se odnosi, istina, na autobiografiju, mada važi i za istorijski totalitet, pošto Diltaj izričito kaže da čovek razumeva istoriju samo zato što je i sam istorijsko biće. Isto to govori i Diltajev mnogo puta spomenuti metodološki princip: razumeti život iz života sâmog. Suština razumevanja koju smo do sada opisali kod Diltaja još nije tumačenje ili interpretacija. U tom se pogledu Diltaj razlikuje od Šlajermahera, koji je konstatovao da između razumevanja i interpretacije nije mogućna nikakva načelna razlika. Diltaj, pak, misli da razumevanje sadrži različite faze, koje zavise od interesovanja. Ako je interesovanje onoga koji razumeva ograničeno, ograničeno je i razumevanje. No ni pojačana pažnja ne dovodi do potpunog razumevanja, ukoliko izraz života nije spolja fiksiran, što omogućuje ponovno, višestruko vraćanje na njega. Zato se, po Diltaju, samo vičnošću utvrđeno razumevanje trajno fiksiranih izraza života može nazvati tumačenjem ili interpretacijom (V, 319).

Iako vešto, dakle prema hermeneutičkim pravilima sačinjeno tumačenje obuhvata i dela likovne umetnosti i uopšte sve izraze života, Diltaj ipak prihvata tezu da je interpretacija ne-govornih dela uvek u zavisnosti od tumačenja literature. »U tome je neizmeran značaj literature za naše razumevanje duhovnog života i istorije, što se čovekov unutarnji svet može u potpunosti, iscrpno, i objektivno razumljivo izraziti samo kroz govor. Zato veština razumevanja ima svoje središte u tumačenju ili *interpretaciji u pismu sadržanih ostataka ljudskog postojanja*« (V, 319)

Veštini kakva je tumačenje, moraju biti svojstvena određena pravila pomoću kojih savlađuje teškoće. Ova pravila proizlaze iz same ove veštine. Kako se među njima javljaju i kontradiktorna pravila, ona se moraju utemeljiti i iz toga se, po Diltaju, razvija hermeneutička nauka. Na osnovu analize samorazumevanja ona određuje šta može biti opštevažeće.

Smisao hermeneutike Diltaj ovako opisuje: »Samo u odnosu prema govornim spomenicima, *razumevanje* postaje tumačenje koje dostiže opšte važenje. Ukoliko filološka interpretacija uz pomoć hermeneutike postaje svesna svog postupka i razloga njegove valjanosti, onda. po Fr. A. Volfu (Wolf), možda zaista ne treba visoko ceniti praktične koristi ove discipline. Ali izvan te praktične koristi za rad samog tumačenja, nešto drugo mi izgleda kao *osnovni zadatak:* nasuprot neprestanom prodiranju romantične samovolje i skeptične subjektivnosti na području istoriografije, hermeneutika treba teorijski da utemelji opštevažeću interpretaciju, na kojoj se zasniva sva pouzdanost istoriografije« (V, 331)

Kad god smo u dosadašnjem izlaganju naišli na pitanje razumevanja i tumačenja, ono je bilo povezano sa *mogućnošću opštevažećeg* duhovno-naučnog saznanja uopšte. Opštevažeće saznanje znači Diltaju isto što i *stvarno, istinito.* Kakav je *suštinski* karakter tog opštevažećeg saznanja ili istine, s obzirom na opisano Diltajevo »psihološko« utemeljenje, razmotrićemo docnije. No, svakako je upravo tu središnja tačka celokupne Diltajeve filosofije.

Pre nego što pređemo na Diltajeve koncepte hermeneutike u užem smislu, pregledaćemo još neke bitne odrednice pojma transpozicija kao suštine razumevanja, kao i njegove veze sa ostalim hermeneutičkim pojmovima, a pre svega sa znakom.

Sve ovo što je *razumljivo*)* jeste neka vrsta objektivacije života, njegov izraz, a time i *znak* koji označava *značenje.* Značenje je uvek onaj unutarnji, duševni, živi život (misli, vrednosti, ciljevi i težnje, htenja , osećanja, oseti itd.).*Razumevanje* vodi od znaka (kao spoljašnjeg) ka značenju (kao unutrašnjem). Razumevanje je proces transpozicije ili prenosa bogatstva sopstvenog živog života u znak: ukratko, razumevanje je ovde *o-značavanje* znaka uz pomoć transpozicije sopstvenih sadržina razumevaoca (subjekta) u spoljašnje, »tuđe«, u razumljivo ili znak. Ovom transpozicijom ili o-značavanjem razumeva-lac dolazi preko razumljivoga ili znaka do onoga što je razumeo (shvaćenog — razumljenog ili značaja. Prošlrujući i totalizujući ovaj odnos, Diltaj kaže: »Celokupnost onoga što proizlazi iz doživljavanja i razumevanja jeste život kao

*) Izrazima: razumljivo, shvaćeno (razumljeno), razumevalac i razumevanje prevodimo nemačke reči: *das zu-Verstehende, das Verstehende, der Verstehende* i *das Verstehen.*

međuzavisnost koja obuhvata celokupni ljudski rod« (VII, 131). To znači da je ova međuzavisnost, koja obuhvata čitav ljudski rod, uvek ona celina *shvaćenog* (onoga što je subjekat razumeo), to jest ukupno značenje (vsepomen), satkano od samih transpozicijskih označavanja, a uspostavljeno transpozicijski od strane svakog pojedinačnog razumevaoca. Ovo ukupno značenje jeste, u stvari, isto ono što Diltaj naziva *konstrukcijom duhovnog sveta u duhovnim naukama* (videti VII).

Iz navedenih karakterizacija suštine razumevanja proizlazi da je konstrukcija duhovnog sveta uvek i nužno samo *ispostava samog razumevaoca (subjekta koji razumeva)*, zbog čega su sva njegova označavanja međusobno povezana i prikazuju mu se kao suštinska *srodna*. Diltaj izričito kaže da za razumevaoca sve spoljašnje već unapred ima karakter poznatoga. O svemu razumljivom razumevalac ima već neko bitno pred-razumevanje. Celokupni duhovno-naučni objektivitet već je unapred ocrtan u njegovom *subjektivitetu*. Za Diltaja se kao problem pri tom postavlja samo pitanje koliko je *opštevažeća* ova subjektova (razumevaočeva) postavka ili konstrukcija (=saznanje) duhovnog sveta. O tom smo problemu već govorili u § 5, gde smo pominjali sukob tendencija nauke i života. Tendencija nauke je naučnost koja garantuje objektivnu istinitost ili opšte važenje duhovno-naučnog saznanja. Tendencija života, pak, prodire u ovo saznanje sa stanovišta interesa svakog pojedinačnog subjekta koji saznaje, koji kao živo biće sam stoji u sred toga života. Kod Diltaja je bitno to što istinitost saznanja (u našem slučaju onog *što se razumelo*, to jest *značenja)* nije mogućno posmatrati u smislu skadnosti ili usklađenosti sa nekom pretpostavljenom, po sebi postojećom nezavisnom činjeničnošću (npr. u smislu novovekovno-racionalističke sadržine formule adaequatio rei et intellectus), jer ovo duhovno-naučno saznanje ovde nije i ne može biti samo pasivna kopija nezavisnih činjenica, nego uvek nova tvorevina duha. *Istinitost* saznanja, njegova objektivnost, poklapa se kod Diltaja sa onim što je *opštevažeće*. Diltajevo pitanje zato glasi: kako je moguće da ovo subjektivno uspostavljanje duhovnog sveta *važi* ne samo za taj određeni subjekat, nego i za druge, za sve? To je pitanje: kako subjekat (razumevalac) prekoračuje svoju samo-omeđenost? Ili uopšteno: kako individualni subjekat može da prekorači svoj subjektivitet i da postigne neki intersubjektivitet? *Opštevažeće* znači ovde isto što i *intersubjektivno*. Sopstveni subjektivitet je, po Diltaju, dat u doživljavanju, dok širinu intersubjektiviteta garantuje tek razumevanje. Ovde se radi samo o drugačijoj formulaciji već tretiranog problema: kako subjektova konstrukcija duhovnog sveta pogađa objektivni svet.

Opisani problem i njegovo rešenje Diltaj ovako formuliše: »Ako životnu stvarnost u njenim mnogostrukim odnosima saznajemo kroz doživljaje, onda nam se — ovako gledano — čini da vidimo uvek samo nešto pojedinačno, naš sopstveni život, koji znamo kroz doživljavanje. To ostaje znanje o nečem jednokratnom i nikakvo pomoćno logičko sredstvo ne može da prevaziđe ovu omeđenost na jednokratno, sadržanu u načinu iskustva doživljavanja. Tek razumevanje otklanja ovu omeđenost individualnog doživljaja, kao što, s druge strane, ličnim doživljajima razumevanje daruje karakter životnog iskustva. Kada se razumevanje proširi na mnogo ljudi, mnogo duhovnih tvorevina i zajednica, ono širi horizont pojedinačnog života i oslobađa put duhovnim naukama, put koji vodi kroz zajedničko ka opštem. (. . .) Zajednica živih jedinica jeste sada ishodište svih odnosa pojedinačnog i opšteg u duhovnim naukama. I tako sva poimanja duhovnog sveta prožima ovo temeljno iskustvo zajednice, u kojoj su međusobno povezani svest jedinstvene samosvojnosti, sebe (Selbst) i svest jednakosti sa drugima, istovetnost ljudske prirode i individualnosti. To je pretpostavka razumevanja« (VII, 141)

Zajedništvo individua garantuje, dakle, sada opšte važenje saznanja: u zajednici, »subjektivna« slika pogađa »objektivni« svet.

Ovo pomeranje težišta sa problema istine shvaćenog (razumljenog) na pitanje opštevažećeg, jeste od izuzetnog značaja. Time je istina konačno relativizovana i subjektivizovana. Osnova ovog procesa jeste upravo ono zbog čega Diltaj utemeljuje i uspostavlja duhovne nauke, to jest istorijska nužnost ovladavanja i vođenja ljudskog društva i istorije. Iz ovog ugla, suštinsko delatno jedinstvo jedne delatne međuzavisnosti mogućno je samo ukoliko temeljne postavke njegovog jezgra (način saznavanja ili saznajna konstrukcija sveta, vrednosti, norme, ciljevi, načini, produkcije) podjednako *važe* za sve njegove individualne i posebne životne jedinice. Sve druge ili drukčije postavke za njih su nužno nevažeće, jer ruše njihovu delatnu međuzavisnost koja ih povezuje u zajednicu, te im tako onemogućuje način njihovog postojanja. Ova delatna međuzavisnost ovladava sobom i vodi sama sebe jedino uz pomoć ovih temeljnih postavki. U njih su *kao momenat* uključene duhovne nauke. A sklop ovih temeljnih postavki delatne međuzavisnosti jeste ono ustrojstvo intersubjektivnosti ili zajednice individua u delujućem međuzavisju. To važi za svaku delatnu međuzavisnost. Ukratko: ono što je pretpostavka razumevanja, to proces razumevanja i »nalazi«. Ove, pak, pretpostavke (i svi opšti pojmovi koji su u njima sadržani i koji omogućuju razumevajuće tumačenje) proizlaze, po Diltaju, iz živog života i njegovih potreba: u njima

se izražavaju volja i moć delatne međuzavisnosti (kao subjekta) u realizaciji svojih ciljeva. »Istina« kao ono opštevažeće jeste sklad tumačenja sa ovom voljom za moć.

§ 26. Izrazi života

Izrazi života nastupaju u čulnom svetu, a znaci su duhovnog. Na osnovu njih saznajemo ono duhovno. Diltaj kaže: »Iskazivanjem života ne shvatam samo izraze koji hoće nešto da znače, nego i one koji nam bez te namere, a kao izraz nečeg duhovnog, omogućuju da razumemo to duhovno« (VII, 205).

Zato Diltaj razlikuje i povezuje izraze života u posebne grupe ili klase. U prvu klasu izraza spadaju pojmovi, sudovi i veći misaoni sklopovi. Zajednički karakter ovih izraza jeste taj što oni, kao *elementi nauke* i izdvojeni iz doživljaja, imaju zajednički osnovni karakter u svojoj adekvatnosti logičkoj normi. Ovaj logički karakter postoji u njihovoj istovetnosti, bez obzira na životnu misaonu međuzavisnost u okviru koje se pojavljuju kao doživljaji. Sud izriče valjanost jedne misaone sadržine, nezavisno od promene duševnih stanja ili ličnosti. »Sud je, dakle isti i onome ko ga izriče i onome ko ga razume; kao po nekom prenosu, on nepromenjen prelazi iz vlasništva onoga ko ga izriče u vlasništvo onoga ko ga razume. Ovo određuje karakter razumevanja svakog, logički savršenog misaonog sklopa. Razumevanje je ovde upravljeno samo na misaonu sadržinu, a ona je u svakoj međuzavisnosti jednaka samoj sebi, pa je tako razumevanje ovde potpunije nego u odnosu prema bilo kom drugom izrazu života. Istovremeno, za razumevaoca sud ne izriče ništa o odnosima tog subjekta prema tamnoj pozadini i bogatstvu duševnog života« (VII, 206). Očito je, dakle, da su za Diltaja najlakše razumljivi logički savršeni (čisto naučni, matematički) sudovi, jer su u svojoj valjanosti nezavisni od bogatstva i tamne pozadine duševnog života, te su zato u tom smislu bez-suštinski, jer kako smo videli, za Diltaja je suština čoveka upravo u toj tamnoj pozadini i bogatstvu duševnog života. Iz toga bi, dakle, sledilo: što je jedna nauka logički i matematički egzaktnija, to je bez-suštinskija, naime ona je bez neposrednog odnosa prema bitnim sadržinama i bogatstvu ljudskog života i sveta. To, međutim, ne znači da ona u njega nije uključena jer, u okviru Diltajevog koncepta, jedini smisao svojeg bitka takva nauka ima u *subjektivitetu doživljavanja,* samo tu ona jeste ono što jeste.

U drugu klasu izraza života spadaju, po Diltaju, *radnje,* dela, činovi. Prvobitno, čin ne polazi od namere posredovanja nekog značenja drugima. Ali kako svaki čin sadrži i neki odnos prema svrsi, u svakom se činu i ispoljava svrha, koja

je uvek nešto duhovno. Ovaj je odnos zakonit, pa zato možemo sa verovatnošću dokučiti tu duhovnost iz samog čina. Pa ipak: »Ma kako ga odmerili, taj odnos izražava samo deo naše suštine. Čin ništi mogućnosti koje su ležale u toj suštini. Tako se i čin izdvaja iz pozadine životne međuzavisnosti. I bez objašnjenja kako se u njemu povezuju okolnosti, svrhe, sredstva i životna međuzavisnost, čin nam ne dopušta svestrano određivanje unutrašnjeg, iz kojeg je i proizašao« (VII, 206).

Dakle, ni činovi kao posebna klasa izraza života ne izražavaju celokupno bogatstvo i tamnu pozadinu duševnog života iz kojeg proizlaze. Očito je da činovi o tome kazuju više nego što su to u stanju da učine logički ili matematičko naučni sudovi, jer iz čina se razabire i njegova svrha, koja je čvrsto povezana sa životom. No, i čin se izdvaja iz celine životne međuzavisnosti, jer njime subjekat svaki put odbacuje mnoge druge mogućnosti koje su u njemu bile prisutne.

Sasvim drugačije stvari stoje sa *izrazima doživljavanja* koji čine *treću klasu* izraza života. Izrazi doživljavanja su u čvrstoj vezi sa celinom života iz koje proizlaze, kao i sa razumevanjem koje pokreću. »Ovaj izraz naime može sadržati više duševne međuzavisnosti nego što ga može zagarantovati bilo koja druga introspekcija. On uzdiže iz dubina ono što svest i ne osvetljava« (VII, 206). Ipak, u prirodi izraza doživljavanja je i jedna osobitost zbog koje njegovom razumevanju treba prilaziti sa svim rezervama. Ta je osobitost u tome što se između izraza doživljavanja i duhovnosti koja se u njemu izražava upliće lažnost, pretvaranje, izvrtanje, varanje. (VII, 206) Ono što se prikazuje u izrazu doživljavanja i način kako se ono prikazuje, ne mora biti isto takvo i u duševnosti koja se njime izražava.

Ipak, upravo u ovoj klasi izraza, naime u izrazima doživljavanja, Diltaj nalazi značajnu razliku na osnovu koje se ovi izrazi ipak mogu uzdići do najvišeg značaja za duhovne nauke. Radi se o razlici između dnevnih i trajnih izraza doživljavanja. Ono što proizlazi iz svakodnevnog života sasvim je podređeno njegovim interesima, pa je i tumačenje sa ciljem razumevanja određeno ovim dnevnim interesima. Diltaj dodaje: »Ima nečeg strašnog u tome što u borbi praktičnih interesa svaki izraz može da prevari, pa se i tumačenje menja u zavisnosti od našeg stanovišta« (VII, 207). Ono što je kako pri izražavanju, tako i pri razumevanju podređeno uskim dnevnim interesima, to je, po Diltaju, po pravilu lažno, varljivo, izvrnuto, licemerno. Kao takvo, ono nije prihvatljivo za duhovne nauke kao istinito, već eventualno kao činjenica koju treba protumačiti, ali ne na osnovu imanentnih, uskih stanovišta.

Nasuprot ovim, uskim stanovištima dnevnih interesa određenim izrazima doživljaja, stoje oni izrazi doživljaja

koji su se uzdigli iznad uskih, međusobno sukobljenih dnevnih interesa i koji izražavaju interese širih ili najširih kompleksa života ili delatnih međuzavisnosti. A to su velika dela i tvorevine pesnika, umetnika, pisaca, filosofa, velikih državnika, osnivača religije i slično. Njihova se dela uzdižu iznad njihove pojedinačne ličnosti. »Time što se, u ovim velikim delima, ono duhovno oslobađa od svog tvorca, pesnika, umetnika, pisca, stupamo na područje na kome prestaje varanje. Nijedno zaista veliko umetničko delo ne može (. . .) nastojati da zavarava nekom duhovnom sadržinom koja bi bila tuđa njenom autoru, jer o tom autoru i ne želi ništa da kaže. Samo sobom istinito, ono stoji fiksirano, vidljivo, trajno prisutno, omogućujući nam tako veštο, pouzdano razumevanje sebe. U granicama između znanja i radnje nastaje tako jedan krug u kome se otvara dubina života nedostupna opažanju, refleksiji i teoriji« (VII, 207).

Za vrhovnu normu Diltajevog teorijskog nastojanja, a to je: razumeti *život iz života samog*, poetika zajedno sa filosofijom i religijom dobija centralno mesto koje, iz već opisanih razloga, nemaju ni naučno znanje ni bilo koja nauka. Poetika pruža *suštinske uvide*, u njenim se »predmetima« (umetničkim tvorevinama) izražavaju upravo one dubine, pozadine i bogatstvo duševnog života u kojima leži *suština čoveka.* U tom smislu, poetici se pridružuju još i *filosofija* i *religija.* Sve su tri udružene u *nauku o pogledima na svet.* O tome ćemo nešto docnije više govoriti.

Diltaj vidi nešto strašno u tome što u borbi praktičnih interesa svaki izraz može da vara, da se pretvara, laže, kao i u tome što razumevanje i tumačenje tih izraza, jer je podređeno ovim interesima, takođe laže, iskrivljuje, vara. Po njemu, nisu više varljivi i lažljivi oni izrazi koji se uzdižu iznad pojedinačnih, grupnih, stranačkih itd. interesa do (naj-)širih životnih celina ili delatnih međuzavisnosti. To je u skladu sa njegovim poimanjem istine kao opštevažeće. Pa ipak, kako su po Diltaju i velika umetnička, religiozna i filosofska dela pogledi na svet (Weltanschauung) i kako se i u njima ogledaju, istina širi, ali ipak još uvek *interesi,* ovi veliki izrazi doživljavanja se po svojoj najdubljoj suštini ne razlikuju od pomenutih dnevnih izraza doživljavanja i njihovih interesa. Sagledamo li ovu mogućnost unutar samog Diltajevog koncepta, onda će »ono strašno«, koje on pominje dobiti, sasvim novi karakter.

Time smo ocrtali tri osnovne klase izraza života. Treba još napomenuti da ih moramo poimati u sklopu već opisanog Diltajevog učenja o strukturi i sistemima, kao i učenja o individuaciji. Tek u tom sklopu dobija ovde opisano poimanje izraza života određeni okvir.

§ 27. **Elementarni oblici razumevanja**

Razumevanje se najpre javlja kao rezultat interesa praktičnog života i potrebe sporazumevanja među ljudima. Tu i nastaju elementarni oblici razumevanja, koji, potom, sačinjavaju više oblike. Elementarnim oblikom razumevanja označava Diltaj tumačenje pojedinačnog izraza života. Ovo je tumačenje moguće prikazati kao zaključivanje po analogiji, posredovano zakonitim odnosom između izraza i onoga što je u njemu izraženo. Svaki se izraz može ovako protumačiti, bez obzira kojoj klasi pripadao. Niz slova u sklopu reči koje čine rečenicu jeste izraz neke izjave. Mimika lica izražava radost ili tugu. Elementarni činovi koji su sastavni delovi neke veće radnje, na primer, testerisanje drva, ispuštanja čekića i slično, otkrivaju nam određene ciljeve. »Temeljni proces na kojem počiva proces elementarnog razumevanja jeste odnos izraza prema onome što je u njemu izraženo. Elementarno razumevanje nije zaključivanje o uzroku na osnovu efekta« (VII, 207—8). Ono što stoji u takvom odnosu, povezano je na svojevrstan način. Odnos između izraza i onog duhovnog (što se u njemu izražava) mogućan je zbog jedinstva *(identitet)* koje između njih vlada. »Jer oboje, na primer, gest (lica) i strava, nisu jedno pored drugoga, već su jedinstvo, i u tome je utemeljen odnos između izraza i onog duhovnog« (VII, 208). Ukratko, gest kao spoljašnji izraz i strava kao ono duhovno, unutarnje, što se u tom gestu izražava, prvobitno čine već neko *jedinstvo* ili *istovetnost* u razlici, čiji je osnov tumačenje suštine čoveka kao psihofizičke jedinice (tradicionalno metafizičke animal-rationale). Tu se radi o svojevrsnom identitetu spoljašnjeg, određenog kao izraz (ili znak), i unutrašnjeg, određenog kao duh (ili značenje). Elementarni činovi izražavanja pokazuju tako i *elementarno razumevanje — razumevanje sâmog.* Ovo, kao i svako razumevanje uopšte, moguće je, prema ovom konceptu, samo na osnovu načelnog *identiteta izraza i izraženog,* znaka, i označenog ili značenja čiji nosilac je uvek neka grupa individua — neka delatna međuzavisnost. Pred nama je istovremeno suštinsko određenje identičnosti u Diltajevom konceptu prevratne metafizike, bez obzira na to šta Diltaj sve govori o »kategoriji identičnosti« ili »logičkom zakonu identičnosti«. Ova »psihološko«-hermeneutička identičnost nipošto nije čisto apstraktna isto-vetnost jednog A jednako A, već je to identičnost *duhovnog* i njegovog materijalno-čulno-stvarnog *izraza* (znaka)*); to je dakle suštinski u samoj sebi *posredovana identičnost razlike,* na kojoj se tek zasniva kompletno razumevanje, a sa njim i duhovne nauke. Tek na osnovi »psihološko«-hermeneutič-

*) U ovoj diltajevskoj identičnosti na svoj način još uvek vlada Parmenidovo određenje identičnosti »mišljenja i bitka«, izrečeno na početku istorije zapadnog sveta. On kaže: tó dùto noeín estín te kai einai.

ki određene identičnosti izraza i onog duhovnog ili znaka i značenja mogućna je *transpozicija* sopstvenog bogatstva sadržina doživljavanja razumevaoca u tuđe izraze — dakle, moguće je razumevanje; i obrnuto: tek mogućnost ovakve transpozicije uspostavlja ovu identičnost, a sa njom i zajedništvo individua. Za nas je značajno da konstatujemo da ovako određena identičnost čini osnovu mogućnosti svakog duhovno-naučnog saznanja, o čijem ćemo karakteru kasnije još govoriti.

Ukratko, svaki elementarni čin ili izraz života razumljiv nam je tek iz zajedništva, iz neke šire celine, i najzad, uvek iz celine izvesne delatne međuzavisnosti. Između pojedinačnog izraza života i diltajevskog objektivnog duha vlada hermeneutički odnos dela i celine. Elementarni oblici razumevanja, dakle, uvek su posredovani opštim objektivnim duhom (konačno, celinom duhovnog sveta) i obrnuto: objektivni — opšti — duh je razumljiv samo iz celine svojih pojedinačnih izraza. U tome se iskazuje hermeneutički krug razumevanja. Zato po Diltaju elementarno razumevanje i nije mogućno bez uspostavljanja odnosa sa širim celinama života.

§ 28. **Viši oblici razumevanja**

Prelazak od elementarnih ka višim oblicima razumevanja sadržan je već u samim elementarnim oblicima. Što je veća distanca između datog izraza života i razumevaoca, toliko češće dolazi do nesigurnosti, koju razumevalac pokušava da otkloni. Razumevalac polazi pri tom od normalnih, već uobičajenih veza između izraza i značenja. Ako se pri tom pojave teškoće, ili je ono što se razumelo u protivurečnosti sa onim, već inače poznatim, razumevalac mora da proveri svoj postupak. On najpre u sećanju obnavlja slične primere. U cilju razumevanja ovog (još neshvaćenog) izraza života on, nadalje, mora da uključi ostale slične izraze dotične osobe ili čak i celokupnu životnu međuzavisnost te osobe, kako bi mogao da razreši sumnju u pravilnost sopstvenog razumevanja jednog njenog posebnog izraza života.

Do ovakvih postupaka dolazi pre svega na području praktičnog života, gde smo primorani da prosuđujemo karakter i mogućnost pojedinih ljudi. Pri tom stalno računamo na tumačenja pojedinačnih gestova, mimike lica, svrhovitih činova ili pak čitavih grupa takvih izraza.

Drugačiji su međutim viši oblici razumevanja u odnosu prema kompleksnijim izrazima ili delima drugih. Razumevanje duhovnih tvorevina je često usmereno isključivo ka povezanosti kojom pojedinačni delovi jedne tvorevine čine celinu. Da bi razumevanje uopšte bilo plodno po

naše znanje o duhovnom svetu, najvažnije je, po Diltaju, da se realizuje upravo ovaj oblik razumevanja kao samostalan. Neku dramu, roman, filosofski tekst razumevamo iz povezanosti radnje, povezanosti pojedinih misli ili ideja koje takva dela sačinjavaju. Pri tom smo, po Diltaju, sasvim uronuli u dramsko zbivanje kao u deo stvarnosti same. Pa ipak, to je samo jedan način razumevanja, kojem sledi drugi, a ovim dokučujemo odnos tog dela prema njegovom autoru. »Na celokupnom području ovakvog razumevanja duhovnih tvorevina vlada isključivo odnos izraza i u njemu izraženog duhovnog sveta. Tek kada gledalac drame zapazi kako je ono što je još maločas uzimao kao deo stvarnosti nastalo veštačkim putem i smišljeno u pesnikovoj glavi, razumevanje, koje je do tog trenutka bilo prevladano odnosom između niza izraza života (u drami) i onoga što se njima izražava, prelazi u razumevanje odnosa koji vlada između jedne tvorevine i njenog tvorca« (VII, 212).

Ovde se pre svega radi o dvojakosti razumevanja. Diltaj najpre govori o tome kako gledalac drame dokučuje celinu (značenjsku celinu) te drame kao dela stvarnosti, dakle kao istinu, a na osnovu pojedinačnih izraza života koji se sukcesivno nižu u ličnostima drame, kao i na osnovu zaključivanja po indukciji. Analogno važi i za čitanje romana, filosofskog teksta i slično. Na taj način, čitalac razumeva delo, takoreći uranja u njega kao u deo stvarnosti. Drugo, više razumevanje jeste ono kroz koje razumevalac »zapaža« da ono što je do maločas smatrao delom istinite stvarnosti nastaje veštački i smišljeno u glavi stvaraoca. Razlika između ova dva načina razumevanja, koju ovde uvodi Diltaj, ima svoju sasvim određenu pozadinu, koju ćemo sagledati kroz njegovo učenje o pogledima na svet. Reč je o tome da razumevanje, time što svaku tvorevinu eksplicira kao veštačko i smišljeno delo svoga tvorca, učini da delo za nas odmah gubi obaveznost i valjanost istine, jer se ta tvorevina u tom razumevanju ispoljava kao pogled na svet neke delatne međuzavisnosti (neke epohe, naroda, šire socijalne grupe i slično). Ovim se razumevanjem razumevalac uzdiže iznad svih tvorevina u smislu sveopšteg ovladanja nad njima. Samo je zato ovo drugo razumevanje, po Diltaju, »više«.

§ 29. **Uživanje, podražavanje*, ponovno doživljavanje**

Uživljavanje u neku osobu ili neku njenu tvorevinu jeste, za Diltaja, prenošenje sebe, odnosno već opisana *transpozicija.* Više razumevanje nastoji da u datim izrazima života nađe neku životnu međuzavisnost. A to je mo-

*) Diltaj koristi reč *Nachbilden* koju »podražavanje« ne pokriva sasvim, jer ta reč sadrži zapravo *ponovno uobličenje, po — u-obličenje.*

gućno jedino ukoliko je razumevaocu njegova sopstvena međuzavisnost data u njegovom sopstvenom doživljavanju; doživljena na već mnogim primerima i uvek na raspolaganju pri razumevanju tuđeg doživljavanja. Po Diltaju, razumevalac se uživljava u neku tvorevinu ili ličnost tako što u njih unosi sopstvenu životnu međuzavisnost datu kroz sopstvena iskustva. Ovim uživljavanjem ponovo oživljava svaki pojedinačni izraz života te osobe, svaku reč njene tvorevine. Pojedini izrazi, znaci, reči, pobuđuju u duši, preko elementarnih činova razumevanja, mnoge mogućnosti koje u njoj leže. »Ovde dolazi do već pomenutog odnosa, u okviru kojeg izrazi doživljavanja sadrže više nego što leži u svesti pesnika ili umetnika, pa zato više i prizivaju. Ako, dakle, tokom razumevanja postaje prisutna sopstvena doživljena duhovna međuzavisnost, onda ovo označavamo i kao *prenos* samoga sebe (Selbst) u neku datu grupu izraza života. Na osnovu ovog uživljavanja, ove transpozicije, nastaje sada najviši način delovanja totaliteta duševnog života u razumevanju — podražavanje i ponovno oživljavanje« Nachbilden und Nacherleben (VII, 214).

Pošto je pri ovom uživljavanju reč o transpoziciji ili prenošenju sebe u tuđe izraze (znake), znači da u tim izrazima ima toliko više sadržine, koliko u njih tokom transpozicije ulažemo, dakle, koliko više bogatstva iznalazimo u sopstvenom doživljavanju. Ovde se srećemo sa Diltajevom formulacijom hermeneutičkog pravila, po kojem delo jednog autora treba razumeti bolje nego što ga je sam autor razumeo. Pa ipak, iz Diltajevog načina određivanja ovog pravila sledi pitanje: šta je zapravo jedno delo kao izraz, ukoliko razumevalac u njega unosi *sve* putem transpozicije; kakav je, dakle, status samog tog izraza (kao znaka ili značenjskog sistema uopšte). Ukoliko je razumevalac bedan i uzak, biće bedno i usko i ono što on razume. Onako kako će neko delo da razume (=o-znači), tako će ono za njega i biti. To znači da sam izraz (slika, knjiga, roman, pesma itd.) ne nosi u sebi ništa po određenju izražavanja i razumevanja kakvo nalazimo kod Diltaja. Status izraza je status ništavnosti. Otkud ovakvo određivanje, zašto do toga dolazi i kakav je suštinski karakter ovih odrednica videćemo kasnije.

Proces uživljavanja i podražavanja Diltaja ovako opisuje: »Razumevanje je, s obzirom na tok delovanja (izražavanja), obrnuti proces. Potpuno saživljavanje (Mitleben) zavisi od toga da li će samo razumevanje napredovati linijom zbivanja. Ono se, pomera stalno napredujući zajedno sa životnim tokom. Tako se širi proces uživljavanja, transpozicije. Ponovno doživljavanje je stvaranje linijom zbivanja. Tako se pomeramo dalje u istoriji vremena npr. uz pomoć zbivanja u nekoj dalekoj zemlji ili uz pomoć nečega što se zbiva u duši nekog, nama bliskog čoveka. Ponovno doživljavanje je dovršeno kada zbivanje prođe kroz svest pesnika, umetnika ili istoriografa, te je sada fiksirano u njihovom delu i tako trajno prisutno. Lirska pesma, na primer, redosledom svojih stihova omogućava ponovno doživljavanje neke životne međuzavisnosti, ne one stvarne koja je nadahnula pesnika, već one koja je na osnovu te stvarnosti pisac stavio u usta neke idealne ličnosti. (. . .) Trijumf ponovnog doživljavanja jeste što se u njemu tako dopunjuju fragmenti nekog zbivanja, da nam izgleda kao da pred sobom imamo kontinuitet« (VII, 214—5).

Ponovno doživljavanje tuđih izraza života, omogućeno uživljavanjem kao transpozicijom, jeste, prema Diltaju, osnovni, najviši momenat razumevanja, koji razumevaocu otvara uvid u duhovne stvari koje ovaj u sopstvenoj egzistenciji nikada ne bi mogao doživeti. Tako mu se otvaraju mogućnosti kojih inače nema u okviru determiniranosti njegovog života. Kao primer, Diltaj navodi religiozne doživljaje koji su za modernog čoveka jedva mogući. Moderni čovek ne može da postigne onu moć i intenzitet religioznog doživljavanja kakvo je imao jedan Luter, ali ga može *ponovo doživeti* uživljavanjem u celokupnu Luterovu ličnost i njegovu društveno-duhovnu životnu međuzavisnost. Pri tome mu pomažu i ostali izrazi života i duha onog vremena: opisi iz manastirskog i crkvenog života, slike velikih umetnika, verske diskusije, kontroverze teologije, katedarski rad itd. itd. Ukratko, uživljavanjem u celokupnu Luterovu epohu kao u sebi centriranu delatnu međuzavisnost može razumevalac da ponovo doživi i Luterovo religiozno doživljavanje.

Posle svega ovoga, Diltaj će pokušati da izbegne svako tumačenje ponovnog doživljavanja. On kaže: »U čemu se, dakle, sastoji oživljavanje? Ovaj nas proces ovde zanima samo u njegovom efektu; psihološko tumačenje ponovnog doživljavanja nećemo ovde dati. A nećemo tumačiti ni odnos između oživljavanja, s jedne, i sa-učestvovanja i uživljavanja, s druge strane, iako je njihova povezanost očita u tome što saučestvovanje jača moć ponovnog doživljavanja. Mi prihvatamo značajni učinak ovog ponovnog doživljavanja za naše prisvajanje duhovnog sveta. Ovaj učinak se zasniva na dva momenta. Svako živo predočavanje neke sredine ili spoljašnje situacije budi u nama ponovno doživljavanje. A mašta može da jača ili umanjuje akcente načina ponašanja, moći, osećanja, težnji, idejnih pravaca u našoj životnoj međuzavisnosti i da tako ponovo doživi svaki tuđi duševni život« (VII, 215).

Ove su izjave, s obzirom na sve ono što smo kod Diltaja do sada prikazali, vrlo čudne i u suprotnosti sa ostalim njegovim tvrdnjama. Diltaj je, naime, već dao psihološko tumačenje transpozicije, a sada izgleda kao da to

nije problem. Ukoliko bi on ovde pristajao na ona tumačenja transpozicije koja je ranije dao i koja smo mi ovde prikazali, onda bi se unutar njegovog ovde opisanog pojma ponovnog doživljavanja otvorila provalija totalnog i bezrezervnog relativizma i subjektivizma, ili bolje: perspektivizma istine, pa čak i bitka svega što je na taj način ponovo doživljeno. Pokazalo bi se da ovako određeno ponovno doživljavanje razumevaocu nipošto ne otvara tuđu duševnost ili dela, već da se subjekat koji razumeva zatvara uvek iznova u sebe samog. Ne samo Luterovo takozvano religiozno doživljavanje, nego i celokupna njegova epoha kao delatna međuzavisnost koja, prema Diltaju, olakšava uživljavanje i ponovno doživljavanje, pokazala bi se kao sačinjena od samih transpozicionih o-značavanja nečeg spoljašnjeg, to jest kao prenos — transpozicija — sadržina razumevajućeg subjekta u nešto spoljašnje. Zato proces ponovnog doživljavanja zanima ovde Diltaja samo kao *učinak* i on neće da se upušta u pitanje šta je zapravo ovo doživljavanje. Slično se ponašanje može sresti u prirodnim naukama: za celokupnu elektrotehniku značajno je samo da se konstatuje način i uslovi pojavljivanja električne struje u različitim vezama i oblicima, a da pri tom nije neophodan odgovor na pitanje *šta je* struja sama po sebi; i više, ovakvo pitanje uopšte nije naučno. Nešto slično želi Diltaj da uvede i u hermeneutiku: za *prisvajanje* i *ovladavanje* istorijom i objektivacijama života nije potrebno znati *šta* je uživljavanje, transpozicija, podražavanje, ponovno doživljavanje itd., nego samo treba znati kako se tim postavkama rukuje u pravcu postizanja cilja prisvajanja. Ovo prisvajanje i ovladavanje shvata Diltaj kao čovekovo samo-oslobađanje. O tome on kaže: »Sasvim uopšteno govoreći: realitetom života vezan i određen, čovek se ne oslobađa samo umetnošću — što se često tvrdilo — nego i razumevanjem istorije. A ovaj efekat istoriografije, koji njeni najmoderniji nipodaštavaoci nisu videli, širi se i produbljuje u sledećim fazama istorijske svesti« (VII, 216).

Na žalost, ni u svojim docnijim radovima Diltaj nije podrobnije razvio *načine rukovanja* pomenutim postavkama ili momentima razumevanja, nije naime razvio podrobna pravila.

§ 30. **Tumačenje ili interpretacija**

Ponovno doživljavanje i podražavanje tuđeg i prošlog svedoče, prema Diltaju, da se razumevanje prvobitno zasniva na nekoj osobitoj ličnoj genijalnosti razumevaoca. »Pošto je razumevanje značajan i trajni zadatak u zasnivanju istorijskih nauka, lična genijalnost postaje tehnika i ta se tehnika razvija paralelno sa razvojem istorijske svesti. Ona je vezana za činjenicu da su trajno fiksirani izrazi života dati razumevanju tako što se ovo uvek iznova njima vraća. Vešto razumevanje trajno fiksiranih izraza života nazivamo *tumačenje*. Pošto se duhovni život u potpunosti i do kraja izražavao tek u govoru, omogućujući tako objektivno poimanje, tumačenje se dovršava interpretacijom ostataka ljudskog postojanja sadržanih u *pismu*. Ova je veština osnova filologije. A znanost te veštine jeste hermeneutika« (VII, 217).

Vidimo, dakle, da su doživljavanje, transpozicija, uživljavanje, podražavanje i ponovno doživljavanje za Diltaja osnovni momenti *tumačenja*, čiji je najviši oblik *interpretacija*. Interpretacija je razumevanje ostataka ljudskog postojanja u tekstovima, izvedeno i fiksirano prema svim pravilima veštine. Govor i njen fiksirani oblik — pismo — jeste pravi predmet interpretacije.

Sa tumačenjem ostataka ljudskog postojanja fiksiranih u tekstovima, čvrsto je povezana *kritika*, koja treba da istraži autentičnost ovih ostataka i da ih očisti od svih mogućih docnijih iskrivljavanja. Kritika nastupa kada interpretacija naiđe na nepremostive teškoće.

Tumačenje ili interpretacija se odvija prema pravilima koja su razvile generacije velikih tumača praktičara. Docnije, ova su pravila teorijski sistematski razvijena u periodu velikog procvata istorijske svesti.

Osnovni momenti interpretacije, transpozicija, podražavanje, ponovno doživljavanje, nisu čisto misaoni efekti, jer je u tim procesima aktivan totalitet duševnog života. Upravo je zato razumevanje ili interpretacija, kao centralni učinak u konstrukciji duhovnih nauka, najčvršće povezana sa doživljavanjem i celokupnom duševnom stvarnošću, u kojoj — kao što smo videli — bitni momenat nije racionalnost ili intelekt. »I tako u svakom razumevanju ima nečeg iracionalnog, kao što je i sam život takav; nije ga moguće reprezentovati nikakvim formulama logičkih radnji. Poslednju, iako sasvim subjektivnu sigurnost koja leži u ovakvom ponovnom doživljavanju, nije moguće nadoknaditi nikakvim proveravanjem saznajne vrednosti zaključaka kojima se može prikazati tok razumevanja. To su granice koje priroda postavlja logičkoj obradi razumevanja« (VII, 218).

Kakva je, po Diltaju, razlika između »racionalizma« i »iracionalizma« pomenuli smo već nekoliko puta i samo u tom, specifično Diltajevom, smislu moramo i ovde razumeti njegovu misao koja kaže da u svakom razumevanju ima nečeg iracionalnog, te da je i sam život takav. Tu se, bez sumnje, radi o Diltajevoj kontrapoziciji u odnosu na dotadašnju racionalističku metafiziku. Ako bismo, pak, na osnovu ovoga celog Diltaja smatrali iracionalistom, promašili bismo suštinu njegove kontrapozicije.

Pošto je razvio opšte postavke hermeneutike i dao njene opšte karakteristike i momente razumevanja, Diltaj prekida svoj koncept u sred rečenice. On nije stigao do sistematskog razvijanja pravila i postupaka razumevanja, koje bi moralo da sledi ovim opštim programskim oznakama. U poređenju sa njegovom »psihologijom«, odnosno filosofskim utemeljenjem hermeneutike, njegova hermeneutička teorija u užem smislu ostala je nedorađena.

§ 31. Zaključne karakteristike razumevanja i hermeneutike

Videli smo da je, što se tiče metoda razumevanja, Diltaj ograničio razumevanje samo na druge ličnosti i njihove izraze života. Po Diltaju, mi ne razumevamo prirodne činjenice u pravom smislu reči. Razumevanje se ne odnosi ni na sopstvenu ličnost razumevaoca. Razumevalac je samome sebi samopojmljiv (samorazumljiv). »Na nama samima nam je valjda sve samorazumljivo, a s druge strane, za sebe nemamo nikakvih merila. Samo ono što merimo merilom nas samih, dobija određene dimenzije i omeđenja. (. . .) Što je neko više nadaren, to je u njemu više mogućnosti. Ove su se realizovale tokom njegovog života, u sećanju su mu još prezentne. Što život duže traje, to su veće ove mogućnosti« (VII, 225)

Navedeni odlomak je sasvim u skladu sa Diltajevim pojmom transpozicije i kazuje da je razumevajući subjekat mera svega što se razumeva, a preko ovoga i mera svega uopšte razumljivog. Subjekat ispunjava ništavne izraze života drugih, to jest *znake* (jer, videli smo, izraz je istovetan sa znakom) i postaje njihova mera. Polazeći od ovog odnosa transpozicionog o-značavanja znakova ili izraza života shvatamo i jedno Diltajevo suštinsko određenje adekvatnosti znakova ili izraza za razumevanje. Diltaj kaže: »Tumačenje bi bilo nemoguće ukoliko bi izrazi života bili sasvim tuđi. Tumačenje bi bilo nepotrebno ukoliko u njima ne bi bilo ništa tuđe. Dakle, između ove dve krajnosti stoji tumačenje« (VII, 225) Sasvim tuđi bi bili samo oni izrazi koje subjekat uopšte ne bi mogao smatrati izrazima. Da nešto jeste izraz ili znak, možemo dokučiti samo polazeći od onoga što je u njemu izraženo ili njime označeno, jer smo videli da je nešto znak samo po odnosu prema označenom, samo po svom odnosu prema izraženom. A izrazi u kojima nema ničeg tuđeg, mogu biti samo naši sopstveni izrazi života koji upravo sada živo protiču, koji su nam istovremeno dati iznutra kao doživljaji, pa zato u njima za nas nema ničeg tuđeg. Sve što je između ove dve krajnosti jeste, po Diltaju, ono razumljivo i to načelno *razumljivo,* jer kako smo videli, njegov pojam transpozicije pretpostavlja i postavlja načelno jedinstvo duhovnog

sveta, načelno jedinstvo svega ljudskoga, pa time i načelnu *razumljivost* svega razumljivoga. Pošto je razumevanje transpoziciono o-značavanje izraza (znakova) u smislu prenošenja sebe u njih (u smislu samo-is-postavljanja razumevajućeg subjekta), razumevalac u načelu nikada ne može naići na nešto što bi mu važilo kao izraz ili znak, a što bi mu istovremeno bilo nerazumljivo. Jedinstvo duhovnog sveta se tako ispoljava kao is-postavljanje jedinice samog subjekta.

Tumačenje počinje već u razgovoru. Svaki značajan razgovor iziskuje da izjave sagovornika povežemo u neku međuzavisnost koja, po Diltaju, nije dato spolja, u samim njegovim rečima (VII, 225). Po Diltaju, dakle, razumevajući subjekat ne dobija spolja, od samih reči kao spoljašnjih znakova, čak ni značenjsku međuzavisnost izjava sagovornika, već mora da je stvori sam, da u samom sebi o-znači ove znake. Slično je i sa tumačenjem govora kao delova neke debate: »ove ćemo govore razumeti tek ako iz međuzavisnosti debate shvatimo gledište s kojeg jedan govornik, vođen stranačkim interesom, poima predmet, ako protumačimo nagoveštaje, ako izvršimo vrednovanje granica i moći u odnosu na dotični predmet, a na osnovu individualnosti govornika« (VII, 226). Pošto, prema maločas navedenim Diltajevim rečima, ovu međuzavisnost debate nismo dobili spolja, već smo je sami konstruisali pomoću transpozicije, onda su i sva ostala pomenuta zaključivanja samo transpozicioni konstrukti. Subjekat koji razumeva čini sve ovo zato da bi se u takvoj debati *snašao,* dakle u cilju sopstvenog smišljenog ponašanja.

Diltaj najzad govori i o granicama razumevanja. Te granice leže u načinu sukcesivne datosti izraza života, na primer, govora ili pisma. »Jednu pesmu čini njen unutrašnji sklop, iako ovaj sklop nije vremenski, mi ga poimamo samo na osnovu redosleda čitanja ili slušanja u vremenu. Ako čitam neku dramu, to je isto kao u životu. Idem sve dalje i dalje, ono prošlo gubi svoju jasnost i određenost. Scene se tako zamagle. Osnovno načelo je: samo ukoliko održim sklop, postižem jedinstveni pregled scena, ali u tom slučaju imam samo neki kostur. Zrenju celine se približavam samo uključivanjem ovoga u sećanje, tako da istovremeno budu uključeni u sećanje i svi momenti međuzavisnosti. Razumevanje tako postaje najnaporniji intelektualni proces, koji se nikada ne može do kraja realizovati« (VII, 226—7).

Zbog poimanja međuzavisnosti ili značenjske celine nekog kompleksnog izraza života, datog isključivo sukcesivno, i sam Diltaj prihvata sećanje. No uprkos tome, tokom razumevanja se mogu pojaviti teškoće. Diltaj kaže: »Zajednički za sve načine jeste tok koji od poimanja neodređeno-određenih delova napreduje do pokušaja da se do-

kući značenje celine, a ovaj se smenjuje sa pokušajem potpunijeg određenja delova na osnovu tog značenja. Neuspeh se pojavljuje ukoliko neke delove nije mogućno razumeti na ovaj način. A to onda navodi na novo određenje značenja, koje omogućuje razumevanje i ovih delova. Ovi se pokušaji ponavljaju sve dok se ne iscrpu sva značenja koja sadrži izraz života« (VII, 227).

Prema navedenom odlomku, razumevalac prodire postepeno i ravnomerno kako u značenje pojedinačnog tako istovremeno i u značenje celine. Ali, kako razumeti onaj deo Diltajeve misli koji govori da se ovaj pokušaj nastavlja sve dotle »dok se ne iscrpu sva značenja koja sadrži izraz života«. Pošto je pri razumevanju reč o transpozicionom o-značenju znakova (izraza), koje vrši upravo razumevajući subjekat, onda znači da je »značenje iscrpeno« kada transpoziciono o-značenje konstruiše skladnu celinu kojoj se više ne suprotstavljaju pojedinačni izrazi tog izražajnog kompleksa. Postigne li to, razumevajući subjekat rešio je svoj konstrukcioni problem bez ostatka, što je samo po sebi dokaz da ga je razumeo.

C. 2. *KATEGORIJE ŽIVOTA*

§ 32. **Uvođenje kategorija života**

Diltaj je uveo posebnu vrstu kategorija koje naziva »kategorije života«. Kao što se saznavanje prirode odvija prema nekim osnovnim kategorijama, tako bi i duhovnonaučno saznanje trebalo da se temelji na svojevrsnim kategorijama ili *živo datim* opštim pojmovima.

Diltaj nastoji, pre svega, da pokaže živi realitet onoga što izriču kategorije života. To za njega znači da kategorije života nisu čiste apstrakcije i uopštavanja. Sam on će izreći kako i u kom smislu misli kategorije života: »Predikati koje izričemo o predmetima sadrže načine poimanja. Pojmove koji označavaju ove načine nazivam kategorijama. Svaki takav način nosi na sobom i neko pravilo ponašanja. Kategorije čine sistematsku međuzavisnost, a najviše kategorije označavaju najviša stanovišta poimanja stvarnosti. Svaka takva kategorija označava sopstveni svet predikacija. Formalne kategorije su oblici stava o celokupnoj stvarnosti. A među realnim kategorijama pojavljuju se i takve koje izviru iz poimanja duhovnog sveta, iako su tokom preoblikovanja primenljive na čitavu stvarnost. U doživljavanju nastaju opšti predikati doživljajne međuzavisnosti jedne individue; time što ih upotrebljavamo pri objektivacijama života tokom razumevanja i pri svim supozicijama duhovno-naučnih stavova, krug njihovog važenja se proširuje, sve dok se ne pokaže da dokle

god seže duhovni život, njemu pripada i delatna međuzavisnost, moć (Kraft), vrednost itd. Ovi opšti predikati dobijaju dignitet kategorija duhovnog sveta« (VII, 192). Sem opštih, na celokupnu stvarnost primenjivih formalnih kategorija, Diltaj postavlja prema tome i niz realnih kategorija samo duhovne stvarnosti, odnosno kategorija života, koje su, međutim, primenjive na celokupnu stvarnost — pa dakle i na priodu.

Ukratko, kategorije života nikada nisu čiste apstrakcije, nego su živo date. »Život u njegovoj sopstvenoj suštini razumevamo uz pomoć kategorija koje su tuđe saznavanju prirode. I ovde je odlučujući momenat u tome što ove kategorije ne primenjujemo na život a prirori, kao nešto njemu tuđe, nego što one leže u suštini samog života. Ponašanje koje se u njima apstraktno izražava jeste isključivo polazište (Angriffspunkt) razumevanja života. Jer sam život je prisutan samo u ovom određenom načinu odnosa celine prema delovima. Ako sad ove odnose ekspliciramo kao kategorije, onda sam taj postupak podrazumeva da broj tih kategorija nije ograničen, i da njihove međusobne odnose nije mogućno smestiti ni u kakav logički oblik. Takve su kategorije značenje, svrha, razvoj, ideal« (VII, 232).

To što, po Diltaju, kategorije života nisu apriorne, znači određenu kontrapoziciju u odnosu na Kantovo sistematsko izvođenje kategorija kao apriornih odrednica predmeta mogućnog iskustva na osnovu logičkih sudova. Ovde se opet radi o već pomenutom Diltajevom ontološki određenom »antiintelektualizmu«. Diltaj je uveren da *logika* nipošto ne može biti mera kategorija života (nasuprot kategorijama iz prirodnih nauka); kategorije života — jer spadaju u samu suštinu života koja, opet, nije čisto racionalno-intelektualna, već suštinski voljno-delatna, čulno-osećajna, nagonska — nije mogućno izvesti čisto racionalno (logički), već su živo, životno-doživljajno date. Upravo zato ih na život ne prenosimo a priori (a priori bi značilo: ne iz samog života, nego na primer iz, apstrakcija). Zato ih i nije mogućno smestiti u nekakav logički oblik (u logički izveden, u sebi zaključen sistem), a ni njihov broj nije ograničen.

Uspostavljajući kategorije života Diltaj, dakle, izričito odbacuje dotadašnju (racionalističku) metafizičku tradiciju postavljanja kategorija. S obzirom na opisano poimanje suštine čoveka kao subjekta, a time i suštine života, Diltaj svoje kategorije postavlja polazeći od *toga i takvog* života za sam taj život, kako to nalaže njegova vrhovna norma: *razumeti život iz života samog*. Ukoliko kategorije života adekvatno shvatimo iz Diltajevog svojevrsnog koncepta filosofije, onda ćemo u tim kategorijama moratl da sagledamo onaj temeljni prevrat metafizike posle Hegela, koji smo već nekoliko puta pominjali.

Bez obzira na Diltajevo odbacivanje apriorizma kategorija, njegove kategorije života su ipak isključiva osnova razumevanja života, bez kojih ovo razumevanje ne bi moglo učiniti ni koraka, a sa njim i celokupno duhovno-naučno saznavanje. Razumevanje i duhovno-naučno saznavanje nečeg konkretnog u istorijskoj stvarnosti mora uvek već nositi sa sobom ovu osnovu (to jest, kategorije života). U tom smislu kategorije života treba smatrati suštinskim, nužnim *pred-pojmovima* celokupnog duhovno-naučnog saznanja, svakog saznavanja života, svakog razumevanja bez izuzetka. Njima je dato neophodno *pred-razumevanje* svega razumljivog. One dakle, ipak, imaju nekakav karakter apriornosti.

»Kategorije« koje Diltaj posebno razmatra jesu: život, doživljaj, vremenitost, značenje, struktura, vrednost, celina i deo, razvoj, suština i još neke koje, međutim, u svome konceptu ne tretira podrobnije. Sem kategorija kao takvih, on se dotiče i pojedinih odnosa između tih kategorija. U našem interpretativnom rezimeu uvrstićemo ih u odeljak o *hermeneutici,* iako smo duhovno-naučne predpojmove opisali u prethodnom odeljku ovog poglavlja (videti odeljak B). Pa ipak, pred-pojmovi kojima smo se tamo bavili — a pre svega delatna međuzavisnost — bili su kompleksne konstrukciji u čijem je konstruisanju sudelovala Diltajeva »psihologija«, odnosno hermeneutika u širem smislu, zatim hermeneutika u užem smislu, kao i sada pomenute kategorije života. Kao pred-pojmovi duhovnih nauka, kategorije života su stoga još temeljnije od struktura, sistema ili delatnih međuzavisnosti. Iako smo o kategorijama života govorili i u dosadašnjem prikazu, one još nisu bile tematski obrađene. Pošto imaju *centralnu* ulogu u celokupnom Diltajevom filosofskom konceptu, valja ih posebno prikazati. Problem kategorija života je kod Diltaja *tako kompleksan i sveobuhvatan* da bi ga bilo potrebno obraditi u posebnoj studiji. Ovde ćemo moći samo da upozorimo na najvažnije.

§ 33. **Život**

Prva i vrhovna kategorija je *život.* U okviru duhovnih nauka, ovaj je pojam kod Diltaja ograničen samo na ljudski svet. Kategorija *život* označava zavisnost međusobnih delovanja ljudi od uslova spoljašnje prirode a najpre bez obzira na promenu vremena i mesta, dakle uopšteno, ima značenje kategorijalne odrednice. Ta kategorija se, dakle, odnosi na društveno-istorijsku stvarnost, i to je njeno područje. Diltaj kaže da je taj pojam »određen onim područjem u kojem je korišćen i nije izložen nikakvim zabludama« (VII, 228). To bi značilo da (prema opšte empirističkom maniru) Diltaj već pred-postavlja *datost* ovog područja, na osnovu koje sada može da određuje njegov pojam. U suštini je odnos upravo obrnut, što Diltaj ne primećuje. Naime, tek pojam ili kategorija života *otvara* i definiše celokupno svoje odnosno područje, za koje tek potom znamo. Bez predpojma ili kategorije života, ne može se ništa znati o životu. To znači da do ovakvog pojma ili kategorije ne možemo doći putem apstrakcije ili generalizacije, već unapred datog realnog područja, jer to se područje otvara i omeđava tek uz pomoć njegovog pojma ili kategorije. Za našu interpretaciju veoma je važan uvid u ovu temeljniju relaciju. Ona nam ukazuje na jednu vrlo čvrstu unutrašnju vezu između ovako određene kategorije i centralnog Diltajevog hermeneutičkog pojma, odnosno transpozicije. O tome ćemo govoriti kasnije. A sada ćemo podrobnije razmotriti Diltajevo određenje kategorije život.

Život je određen pre svega kao *međusobno delovanje jedinica života.* Jedinica života jeste psiho-fizička jedinica, u njoj je data identičnost psihičkog (unutrašnjeg) i fizičkog ili telesnog *toka* (procesa), koji počinje i završava se u vremenu. Ovaj psihofizički tok bitno određuje izvesna svest o povezanosti njegovih pojedinačnih članova, doživljavanje kontinuiteta i povezanosti onoga što teče. Međusobno delovanje jedinica života odvija se kroz ove tokove (procese). Pri tome, međusobno delovanje (Wechselwirkung) nije shvaćeno kao momenat prirodne kauzalnosti, već je sâmo ono doživljaj, koji se može izraziti samo njemu primerenim izrazima. Ovo doživljeno međusobno delovanje jedinica života, koje se ne može okarakterisati pomoću pojmova iz prirodne nauke, odvija se »kroz odnose impulsa i otpora, pritiska, uočavanja pospešnosti (Innewerden des Gefördertseins), radosti zbog drugih ličnosti itd« (VII, 228). Iskustvo impulsa i otpora, kao i mnoga sa njim povezana slična iskustva otvaraju nam realitet, delatno-stvarni bitak spoljašnjeg (o tome videti § 12). *Kategorija života,* određena kao međusobno *delovanje jedinica* života, postoji upravo kroz taj delatni momenat *kategorije realiteta, odnosno bitka kao delotvornosti.* Već smo videli da se pri tom ne radi o nekakvom apstrakciono-generalizacijski (čisto intelektualno) dobijenom opštem pojmu, već o najstvarnijoj, živoj, doživljajnoj datosti, na osnovu koje u okviru Diltajevog koncepta uopšte može doći do bilo kakvih apstrahovanja, generalizovanja i uopšte intelektualnih operacija. Ovde opet moramo imati na umu specifičan Diltajev ontološki određen »antiintelektualizam«, o čemu smo već govorili. Pomenuti *impuls* nije samo pretpostavljena moć spontanosti, dobijena racionalnim saznajnim zaključivanjem, već u samoj jedinici života utemeljena i uvek *doživljiva* činjenica »intencije ka ispunjenju tokova kretanja, usmerenih ka nekom spoljašnjem efektu«

(VII, 229). U tome se, dakle, sastoji međusobno delovanje jedinica života, odnosno ličnosti, i zato kategorija »život« govori o realitetu ili bitku u onoj određenosti koju je Diltaj već razvio (videti § 12—13). Upravo zato, kategorija života (kao i realitet ili bitak) nije dobijena apstrakciono-generalizacijski, nipošto nije neki puki opšti pojam, nego izvorna, prva svuda vladajuća »živa datost«, pre svake čisto racionalne intelektualne operacije. Tek na osnovu ove žive datosti sebe kako delatno-stvarnog realiteta i drugih ličnosti, dat je realitet spoljašnjih — i prirodnih — stvari. Ljudski realitet se u odnosu na realitet »uopšte« odlikuje *životom,* koji je delovanje. Između njih je uspostavljen takav odnos u kojem je realitet kao život osnova za poimanje realiteta spoljašnjih stvari, a nipošto ne i obrnuto. Iz ovoga se jedino može razumeti već ranije pominjana Diltajeva teza da se čovek ne može razumeti iz sveta, nego samo svet iz čoveka. Suštinska odrednica realiteta ili bitka kao *života* jeste, po Diltaju, njegov živi unutrašnji odnos prema samome sebi: život je samo-dat u doživljavanju: realitet koji se na taj način sam po sebi postavlja u odnos i sam sa sobom jeste život. Ovako određena kategorija života bitno dopunjuje Diltajevo već ranije dato određenje realiteta ili bitka. Život je subjektivitet upravo po tome odnosu prema samome sebi.

Opisano određenje realiteta ili bitka i života koji, kao što vidimo, nipošto nije nešto samo po sebi shvatljivo u smislu svakidašnjeg govora o životu, nagoveštava izvestan horizont određivanja bitka koji seže u evropsku metafizičku tradiciju sve do Dekarta. U kartezijanskom *ego cogito ergo sum* kao čvrstom fundamentu čitave novovekovne filosofije jeste *bitak (sum)* ega, određen iz akta mišljenja samoga sebe, što govori da je *ego* sam po sebi sam sa sobom u odnosu, te da je njegov bitak određen upravo *tim* odnosom prema samome sebi. Ali, iako ovde govorimo o istom *horizontu* određivanja bitka kod Dekarta (i celokupne racionalističke filosofije sve do Hegela) i Diltaja, to još ne znači da je određenje bitka kod njih isto. Kod Dekarta je ono odlučujuće i određujuće *cogito, kao mišljenje,* a kod Diltaja je određujuće i odlučujuće *delovanje, volja.* Pomenuto pomeranje izaziva ono što smo nazvali prevratom metafizike posle Hegela.

Vratimo se Diltajevom određenju kategorije života kao međusobnog delovanja. Diltaj kaže: »Ovaj život je uvek i svuda određen prostorno i vremenski — takoreći lokalizovan u prostorno-vremenski sled tokova u životnim jedinicama. Ako ekspliciramo ono što se uvek zbiva u sferi ljudskog sveta i što kao takvo omogućuje ono prostorno i vremenski određeno zbivanje, ako to, dakle, ekspliciramo ne pomoću nekog apstrahovanja ovog prostorno i vremenski određenog zbivanja, nego određenim zrenjem

(Anschauung) koje polazi od ove celine u svim njenim uvek i svuda istim osobinama, ka prostorno i vremenski diferenciranim osobinama — onda nastaje pojam života koji je osnov za sve pojedinačne oblike i sisteme koji na njemu nastaju, osnov našeg doživljavanja, razumevanja, izražavanja i komparativnog posmatranja života. Na tom nas životu čudi jedna njegova opšta osobina koju samo ovde kao takvu možemo iskusiti, ali ne i u prirodi, niti pak na onim prirodnim objektima koje smatramo živim, organskim živim bićima« (VII, 229).

Posebno želim da upozorim na to da Diltaj u navedenom odlomku govori o »jednoj čudnoj opštoj osobini« života, o nekom »opštem« pojmu života, bez obzira na njegova prostorna i vremenska određenja, o pojmu do kojeg ne dolazimo putem apstrahovanja, nego, kako kaže Diltaj, putem zrenja, dakle u živom doživljavanju. Ali Diltaj nikada nije uspeo da na zadovoljavajući način metodološki objasni kako je moguća doživljajna datost nečeg opšteg. Neka nas za sada zadovolji konstatacija da, upravo povodom kategorije života i pod pritiskom same te »stvari«, Diltaj očigledno i nehotice prevazilazi empirističku, apstrakciono-generalizujuću teoriju o opštim pojmovima, mada se inače uvek drži te teorije.

Iz vrlo čvrstog odnosa između života i privilegovanog modusa vremena, to jest *sadašnjosti,* koju odlikuje upravo ispunjenost realitetom, postaje jasno da »živo data«, ne apstrahovanjem dobijena »najopštija« kategorija »život« izriče zapravo *realitet, odnosno bitak.* Život je stvaran samo kao delatan, a delatan je jedino u živoj sadašnjosti, jer je samo ono sadašnje delatno-stvarno, ni u prošlosti ni u budućnosti; život kao međusobno delovanje jeste uvek živa sadašnjost; samo ovako određen život ima realitet ili bitak. Ovi odnosi postaju jasniji na osnovu sledeće kategorije — *doživljaja.* I uopšte su sve naredne kategorije života samo dalja određenja *života* (dakle, te vrhovne »kategorije«).

§ 34. **Doživljaj**

O suštini doživljaja smo već govorili. On je određen uvek u vezi sa kategorijom vremenitosti i značenja. Karakterišući doživljaj, Diltaj kaže: »Život je u najtešnjem odnosu sa ispunjenošću vremena. Celokupni karakter života, odnos koruptibilnosti u njemu, i to što istovremeno čini neka međuzavisnost i sadrži izvesnu jedinstvenost (samosvojnost/das Selbst/), određeno je vremenom. U vremenu je život prisutan kao odnos delova prema celini, to jest, u nekoj povezanosti života. Isto je tako dato ono što se ponovo doživljava u razumevanju. Život i ponovo doživlje-

no imaju osobit odnos delova prema celini. To je odnos značenja delova za celinu. On je najodređeniji u sećanju. U svakom životnom odnosu, u kojem naš totalitet stoji u odnosu prema samome sebi ili prema drugome, delovi imaju neko značenje za celinu« (VII, 229). Videli smo već da je za Diltaja životni proces u stvari kontinuirani tok i da je kao takav nedokučiv, sam nikada dat, jer živi tok kao sadašnjost između prošlosti i budućnosti uopšte nema dimenziju, to je bezdimenzionalna granica. Zato taj tok treba najpre zahvaćati u neke jedinice koje će postati dokučive. Ove je jedinice Diltaj, kao što smo videli, imenovao za doživljaje, koje u jedinice omeđuje *značenje* (videti § 21). Sada kaže: »Psihološki gledano, sadašnjost je vremenski tok čije dimenzije sažimamo u jednu jedinicu. Karakterom sadašnjosti sažimamo ono što po svom kontinuitetu nama nije razlučivo. To je izvestan životni momenat koji se može doživeti. I još šire, kao doživljaj sažimamo ono što je povezano u strukturalnu međuzavisnost u sećanju, iako se razlikuje u doživljavanju u različitim vremenskim periodima« (VII, 230). Drugim rečima: *doživljaj* kao kategorija života jeste sažeti životni tok (ili njegovi delovi) u više ili manje obimnu jedinicu; doživljaj dakle čine sećanjem (retencijom) fiksirani i ujedinjeni elementi toka. Ono što bira i u doživljaj ujedinjuje sve raznovrsnosti živog toka sadašnjosti, koje se zadržavaju u sećanju, jeste *značenje;* naime, teološki određeno značenje — za . . . pri čemu se, birajući i sažimajući mnogovrsnost, ta jedinica uspostavlja iz neke već pred-zacrtane celine, međuzavisnosti, značenjske ili delatne strukture, *za* koju ovaj tok, sažet u jedinicu doživljaja, ima neko značenje. Doživljaj je, dakle, uvek suštinski *unazad* uspostavljen, uvek je to sadašnja konstrukcija prošlosti sa namerom (iz sadašnjih potreba) konstruisanja neke svoje značenjske strukturalne ili delatne međuzavisnosti; to je sadašnjošću osmišljena ili označena (=svaki put iznova konstruisana) sopstvena prošlost za potrebe sadašnjosti i budućnosti. Time je suštinski saodređeno i razumevanje. Tako suštinski određeni doživljaj jeste, po Diltaju, najmanja konstrukciona jedinica — praćelija — duhovnog sveta, kakav se izgrađuje u duhovnim naukama. Zato doživljaj jeste kategorija života. Iz ovakve određenosti doživljaja sledi da *doživljaji* (kao i njihovi izrazi, znaci) uopšte nisu u sebi uvek iste duhovne ili životne činjenice, na koje bi se, kao nezavisne, mogla oslanjati i prema njima upravljati gradnja duhovnog sveta u celini ili pak bilo koje delatne-strukturalne međuzavisnosti, sve do pojedinačne jedinice života, nego da svaka konstrukcija ovih zavisnosti uvek iznova sama u-nazad *postavlja* ove doživljaje, konstruišući ih svaki put iznova i drukčije. Konstruisanje svih međuzavisnosti, od jedinice života pa sve do totaliteta duhovnog sveta, to jest celokupno duhovno-naučno saznanje

uopšte, jeste prema tome sasvim nezavisno, slobodno: »određeno« je prošlim koje ono uvek i svaki put iznova *samo u sebi postavlja.* Nosilac ili subjekat ovog konstruisanja ili postavljanja jeste uvek nova jedinica života kao izvesna delatna međuzavisnost. Ovaj subjekat nipošto ne mora biti pojedinac. Ova mogućnost (koja znači konačno samo-oslobađanje čoveka, a garantuju je, prema Diltaju, duhovne nauke) otvara se na osnovu razlaganja subjektiviteta doživljavanja koje pokazuje da je neposredno dat samo tok »impresija«, dok su sve ostale njegove jedinice već konstruisane. Govoreći o slučaju posmatranja jednog krajolika, Diltaj kaže: »Date su mi u stvari samo ovakve impresije. Nijedna od njih nije izdvojena samosvojnost (das Selbst) niti nešto o čemu ta impresija govori. Ovo poslednje konstrukcijski dodajem« (VII, 229—230).

Tek iz ovakve određenosti *suštine doživljaja* može slediti Diltajeva teza o tome da istoriografija u najširem smislu (dakle, sve duhovne nauke) nije pasivna kopija činjenica po sebi, nego uvek nova duhovna tvorevina. Tek iz ovakve određenosti suštine doživljaja možemo adekvatno razumeti temeljni Diltajev hermeneutički pojam transpozicije.

Između doživljavanja i sadašnjosti kao privilegovanog modusa vremena postoji veoma čvrst odnos. Zato Diltaj kaže: »Načelo doživljavanja: sve što za nas postoji, postoji samo kao nešto u sadašnjosti dato. I prošli je doživljaj za nas prisutan samo ako je dat u sadašnjem doživljaju. Odnos prema načelu svesti: ovaj je zato opštiji (i puniji). Jer zahvata i ono što nije činjenično. Sledeća karakteristika: doživljaj je kvalitativni bitak = realnost, koju nije mogućno definisati svešću, jer seže u dubinu ka onome što nerazlikovano posedujemo (NB: možemo li reći: posedujemo?). (. . .) Činjenica: iz onoga što obuhvata moje zrenje (u najširem smislu te reči) uzdiže se, uz pomoć značenjskog, i jedan deo u vidljivosti, apercipira se; a ovo se potom razlikuje od ne-apercepiranih duhovnih tokova. To je ono što zovemo Ja i što stoji u dvojakom odnosu: ja jesam i ja imam. Najbliži dokaz: istovremeno sa realitetom, doživljaj sadrži i strukturalnu međuzavisnost života; izvesnu vremensko-prostornu lokalizaciju, koja se proteže od sadašnjosti; a u njoj strukturalna međuzavisnost po kojoj je izvesno, u njemu sadržano postavljanje svrhe dalje delovanje« (VII, 230—1). Navedeni stavovi predstavljaju izrazito lično skraćivanje misli u konceptu, pa su zato prilično nejasne. Za nas su značajne pre svega sledeće misli: 1. da je *datost* (bitak kao delotvornost, kao realitet, delujuća stvarnost) bilo čega za nas uvek samo u sadašnjosti doživljavanja koje teče: i prošli doživljaji i anticipacije budućeg imaju svoje prisustvo, jesu dakle *stvarne* (= delujuće, realne) samo u doživljavanju koje upravo teče; 2. da jedino

o-značenja ovih ili onih elemenata u kontinuitetu doživljajnog toka, koja (o-značenja) proizlaze iz nekog (pred-datog) značenja, dovode te elemente kao takve (ova o-značenja tek uspostavljena) do apercepcije i *vidljivosti;* tako o-značeni i time vidni elementi toka jesu doživljaji; 3. da su ovi, ovako uspostavljeni doživljaji neka vrsta kvalitativnih realnosti ili bitka, koji se ne mogu racionalno definisati (iscrpsti) jer proizlaze iz onog suštinskog jezgra čoveka što ga čine nagoni, osećanja, htenja, potrebe itd. kojeg nije moguću racionalno iscrpsti; 4. da istovremeno sa ovim o-značenjem elemenata toka *ili* uspostavljanjem doživljaja (oboje je isto) istupa i ono što se od njih razlikuje kao *ja* u dvostrukom odnosu: ja jesam i ja *imam* (naime, te doživljaje); 5. da je ovim o-značenjima data i neka strukturalna, delatna međuzavisnost života, to jest ona značenjska celina koja o-značuje elemente toka i postavlja ili is-postavlja (uvek unazad) doživljaje kao svoje najmanje, elementarne konstrukcione delove, to jest, ja ili subjekat; 6. da sva o-značenja ili duhovno-naučna saznanja u suštini uvek proizlaze samo iz svagdašnjih sadašnjih potreba i intencija jedinice života kao subjekta tog saznanja, pa su to onda za isti subjekat uvek nove konstrukcije (nove tvorevine duha, kako kaže Diltaj) u toku njegove sadašnjosti, a i za različite subjekte za svakog uvek druga.

Doživljaj, kao na osnovu pred-datog značenja uspostavljeno o-značenje svojih delova, sadrži odnos delova prema celini, pojedinačnog prema opštem. Doživljaj kao najjednostavnija konstrukciona jedinica za bilo koju značenjsku međuzavisnost, od pojedinačne jedinice života do sveta, s obzirom na svoju suštinsku određenost, *uvek je već* u odnosu prema nekoj (užoj ili široj) značenjskoj celini, jer je sam postavljen i u svojoj biti uspostavljen samo s obzirom na tu značenjsku celinu. Istovremeno sa značenjskom celinom postavljeni su već i pojedinačni njeni značenjski elementi, koji opet grade ovu celinu. *Suština razumevanja* i jeste u ispunjenju (ustanovljenju) tog odnosa. Doživljaj kao kategorija života ovde ujedno određuje i razumevanje, ili bolje: *daje* — razumevanje. Kao što smo videli, ovo se pre svega zbiva u autobiografiji koja je uvek sopstvena prošlost označena sadašnjošću, tj. potrebama i intencijama sadašnjeg života. Ovaj se odnos, međutim, ponavlja i pri ponovnom doživljavanju drugoga, pri transpozicijskom o-značenju njegovih *izraza* (znakova). Zato je doživljaj kao kategorija života neizbežan pri svakom duhovno-naučnom saznavanju. Diltaj kaže: »Doživljavanje i razumevanje daju prvi uvid u to da se u njima pojavljuje međuzavisnost. Razumemo samo međuzavisnost. Međuzavisnost i razumevanje odgovaraju jedno drugom« (VII, 257). Međuzavisnost je uvek jedinstvo ili celina svojih delova. Međuzavisnost razumemo kad razumemo odnos delova prema značenjskoj celini te međuzavisnosti. Najjednostavniji delovi takve celine — doživljaji — uspostavljeni su, dakle, tom celinom, kao što je ona uspostavljena putem njih. Posebno treba upozoriti još i na to da nam se doživljaji pojavljuju u obliku spolja datih izraza ili znakova, kao tuđi doživljaji koje transpozicijskim označenjem ponovo doživljavamo, vraćamo u njihov izvorni oblik, naime vraćamo ih u živi život. I za ove, kroz izraze date a kroz razumevanje ponovo oživljene doživljaje važi sve što je bilo rečeno o doživljaju kao kategoriji života.

Određivanjem doživljaja kao kategorije života suštinski je pred-određeno celokupno duhovno-naučno saznanje. Upravo je zato u svojoj »psihologiji« Diltaj dao doživljavanju, kao unutrašnjem iskustvu najviši metodološki rang. Ali doživljaj nije samo neka saznajna kategorija, nego upravo kategorija samog života.

§ 35. **Vremenitost**

Problem sukcesivnog nabrajanja kategorija života sastoji se u njihovoj tako čvrstoj povezanosti, da pri određivanju jedne nužno već su-deluju i druge kategorije. O vremenitosti smo morali govoriti već određujući kategoriju života, doživljaja i druge. Ni pri određivanju vremenitosti nećemo moći zaobići ostale kategorije života. Sve te kategorije sačinjavaju jedinstven i nedeljiv kategorijalni sklop, koji određuje svaku pojedinačnu kategoriju. Kada govorimo o jednoj, javljaju se dakle i sve ostale.

Da vremenitost zauzima centralno mesto u Diltajevom konceptu filosofije, videli smo već prilikom njegovog određivanja realiteta ili bitka (§ 13). Diltaj čak postavlja vremenitost kao prvo kategorijalno određenje života kada kaže: »Život sadrži vremenitost kao svoje prvo kategorijalno određenje osnovno i za sva ostala. To se pokazuje već kroz izraz 'životni tok'. Vreme je za nas prisutno kroz sažimajuće jedinstvo naše svesti. Životu i predmetima koji se u njemu pojavljuju zajednički su odnosi istovremenitosti, vremenskog sleda, vremenskog udaljavanja, trajanja, promene. Iz ovih su, a na osnovu matematičke nauke, bili razvijeni apstraktni odnosi koje je Kant postavio kao osnovu svog učenja o fenomenalnosti vremena. Ovaj odnos obuhvata, mada ne iscrpljuje, *doživljaj* vremena u kojem njegov pojam nalazi svoje konačno ispunjenje. Ovde saznajemo vreme kao neprestano (neumorno) napredovanje sadašnjosti, tokom kojeg sadašnje uvek postaje prošlo, a prošlo sadašnje. Sadašnjost je ispunjenost jednog momenta vremena realitetom, sadašnjost je realitet, nasuprot sećanju ili zamišljanju budućeg koje nastupa kroz želje, iščekivanje, nadanje, strah, htenje. Ova ispunjenost realitetom

biva neprestano, dok se ono što čini sadržinu doživljavanja neprestano menja. Predstave u kojima imamo prošlost i budućnost prisutne su samo za onoga ko živi u sadašnjosti. Sadašnjost je uvek tu i ovde ničeg nema sem onoga što u njoj niče« (VII, 192—3).

U navedenom odlomku značajno je, pre svega, Diltajevo razlikovanje konkretnog ili stvarnog od apstraktnog vremena. Pri tom je konkretno ili *stvarna vremenitost* ono unutarnje doživljajno proticanje sadašnjosti kao realitetom ispunjenog i zato privilegovanog modusa vremena, kojem se pridružuju prošlost i budućnost kao deficijentni modusi vremena; njihova deficijentnost upravo u njihovoj neispunjenosti realitetom koju obeležava sećanje i iščekivanje, odnosno predviđanje. Stvarnu vremenitost sačinjavaju, dakle, ovi unutrašnji modusi vremena: sadašnjost, prošlost i budućnost. Nasuprot ovoj stvarnoj vremenitosti, postoje, po Diltaju, apstraktni vremenski odnosi prirodno-naučnog pojma vremena. Prirodno-naučno vreme jeste, dakle, neka matematička naučna *apstrakcija,* a karakterišu ga sasvim ravnodušni odnosi deljivosti, merljivosti, ravnomernosti, istovremenosti, redosleda, brojivosti jedinica, njihove proračunljivosti itd., svi bez odnosa prema stvarnom realitetu koji je uvek u *delovanju,* delujući — i zato stvaran. Pojam vremena koji vlada u prirodnim naukama jeste, dakle, suštinsko osiromašenje stvarnog životnog vremena. Zato se čovek i njegov svet uopšte ne može prosuđivati, odnosno spoznati na osnovu tog prirodno-naučnog, apstraktnog, osiromašenog pojma vremena. I iz ugla kategorije vremenskog Diltaju se, dakle, nameće neophodnost razlikovanja duhovnih i prirodnih nauka. To je jedna od centralnih Diltajevih misli, koju je više puta istakao. Na primer: »Ovo pokretno samo-ispunjavanje realitetom u liniji vremena, što čini karakter sadašnjosti, kroz razliku prema (memorsko misaonom) predstavljanju već doživljenog ili (predviđajućem) predstavljanju doživljivog, ovo neprestano poniranje sadašnjeg opet u prošlo i postajanje sadašnjeg od onoga što smo upravo iščekivali, hteli, čega smo se bojali, što je postojalo samo u regiji (misaono) predstavljivog — to je karakter stvarnog vremena. Izraz tog karaktera jeste da stalno živimo u sadašnjosti, a u njemu je sadržana i stalna koruptibilnost našeg života« (VII, 72). U apstraktnom prirodno-naučnom vremenu čovek ne može živeti, niti je u njemu ikada stvarno živeo.

Diltaj je daleko od danas već skoro po sebi razumljivog postavljanja prirodno-naučnog pojma vremena kao jedino stvarnog, u poređenju sa kojim se psihički »samo doživljaj« vremena prikazuje tek kao nešto slučajno. Ovakvo gledanje potvrđuje osobito preračunavanje kosmičkih vremenskih relacija koje po više milijardu puta presežu vreme odmereno ljudskom životu; čovekovo škiljavo kratkotrajno doživljavanje vremena računski upoređeno sa kosmičkim vremenima izgleda upravo ništavno. Nasuprot ovoj, danas sve široj i opšte važećoj pervertiranosti, Diltaj ima hrabrosti i moći da, iako upoznat sa modernom astronomijom i prirodnjačko-naučnim pojmom vremena, pokaže kako ovo, naizgled jedino stvarno prirodno-naučno vreme nije ništa drugo nego matematička apstrakcija i osiromašenje jedino stvarnog — *životnog* — vremena. I tako će objašnjenje kategorije vremenitosti opet pokazati da, u okviru Diltajevog koncepta, čoveka nije moguće protumačiti iz sveta (ili prirode), nego uvek i samo svet iz čoveka.

Diltaj takođe pokazuje kako u neposrednoj vezi sa kategorijom vremenitosti nastaju i mnoge druge kategorije života: u vezi sa budućnošću stoji kategorija mogućnosti, u vezi sa sadašnjošću kategorija stvarnosti: »Sem kategorije stvarnosti, koja se uzdiže iz sadašnjosti, ovde nam se javlja i kategorija mogućnosti. (. . .) Na taj način doživljaj vremena određuje sadržinu našeg života u svim pravcima. Stoga u učenje i čistom idealitetu vremena u duhovnim naukama uopšte nema nikakvog smisla« (VII, 193—4). Već smo pomenuli da je suština vremena kao toka, po Diltaju, nedokučiva. Sadašnjost je nezaustavljiva, bezmerna granica između prošlosti i budućnosti.

Diltaj nije ontološki zadovoljavajuće utemeljio, niti kao tematski problem ustanovio da upravo kategorija vremenitosti ima centralnu ulogu, da se njome suštinski određuju i sve ostale kategorije života. Osnovni, tematski sasvim neobjašnjen problem Diltajevog poimanja vremena sastoji se u stalnom njegovom zamenjivanju vremena, s jedne, i u vremenu protičućeg realnog, s druge strane. Sadašnjost je ispunjavanje realitetom kontinuirano tekućih trenutaka. To je doživljajno stvarni realitet. Sadašnjost kao takvo privilegovani modus vremenitosti pri tom uvek ostaje, a menjanju se sadržine doživljavanja. Samo na osnovu ovog menjanja realnog u sadašnjosti ovde je shvaćeno vreme kao *tok.* Pri tom je vreme zamenjeno sa ovim menjanjem realnog u vremenu. Ali ovo menjanje realnog se i samo zbiva *u vremenu,* koje pri tom nije i ne može biti opet nešto realno (što protiče u vremenu), jer se ovo realno neprestano menja i mora menjati kako bi bilo stvarno, jer stvarno je samo ono delatno, to jest ono što se neprestano menja, a vreme se ne menja, ono uvek ostaje. Nikad ne možemo dokučiti sam tok vremena, uvek su nam date kao neke promene realnog. Diltaj kaže: »Ono što doživljavamo jesu promene onoga što je upravo bilo i to da teku promene onoga što je bilo. Ali sam tok ne doživljavamo. (. . .) Doživljavamo promenu ukoliko su pojedini kvaliteti jednog kompleksa postali drugi . . .« (VII, 195). Tako se Diltaj vrti u čudnom krugu: zbivanje života se dokučuje *u vremenu,* a vreme je opet dokučeno iz zbivanja

života kao ono što se zbiva. Ali, kako da je vreme samo nešto što se u vremenu zbiva (nešto realno dato, kao na primer kakav vodeni tok)? Ukratko, Diltaj ne razlikuje ontološku od ontičke ravni promišljanja vremena, neprestano ih zamenjuje. Ovako zacrtan problem *vremena samog* uopšte se ne može rešiti u okviru Diltajevog koncepta filosofije, ili pak ovo »vreme samo« treba proglasiti za golu apstrakciju. Ali time se ruši kategorija stvarne vremenitosti, a sa njom i celokupan koncept Diltajeve filosofije, kompletno utemeljenje duhovnih nauka, jer je kategorija stvarne vremenitosti, suprotstavljena prirodno-naučnom apstraktnom pojmu vremena, fundamentalna postavka ovog koncepta. I tako, celokupan Diltajev koncept filosofije, zajedno sa utemeljenjem duhovnih nauka, temelji se na ontološkoj nerazjašnjenosti vremena. A ontološka nerazjašnjenost vremena uključuje i ontološku nerazjašnjenost života, stvarnosti, *realiteta* ili *bitka*. Dolazimo do neobičnog uvida u to da se Diltajeva filosofija života temelji na ontološkoj nerazjašnjenosti života; ono što bi moralo biti najbolje osvetljeno, ostaje u tami.

§ 36. **Značenje**

U najneposrednijoj vezi sa vremenitošću jeste i kategorija *značenja*, kojoj pripada središnje mesto u hermeneutici, jer ono što razumemo je uvek neko značenje. Kod Diltaja je značenje određeno pre svega doživljavanjem i vremenitošću. Diltaj kaže: »Tako prelazimo na kategoriju značenja. U njoj sadržani odnos određuje i raščlanjuje uspostavljenje našeg životnog toka; a predstavlja i stanovište s kojeg shvatamo i prikazujemo uporednost i redosled životnih tokova u istoriji, ispostavljajući ono što je značajno, oblikujući svaki događaj prema značenju. Uopšte je značenje ona kategorija koja je svojstvena životu i istorijskom svetu. Životu je ona svojstvena kao svojevrsan odnos koji vlada među njegovim delovima, i taj odnos mu je svojstven sve donde dokle seže život, čineći ga prikazivim« (VII, 73).

Već nam iz navedenog odlomka postaje jasno da Diltaj shvata značenje teleološki. Ako je, naime, značenje odnos između delova života, a taj je odnos određen kao svrhovita povezanost delova u neku celinu, onda deo (na primer, pojedinačni doživljaj) znači nešto za tu celinu i po njoj. Upravo ovo značenje — za . . . . . nagoveštava *svrhovitost* odnosa, teleološku određenost značenja. I stoga je u neposrednoj vezi sa kategorijom značenja kategorija *svrhovitosti*, koja je, po Diltaju, uvek uzeta iz života i ljudskog sveta i tek odatle preneta na prirodu. Zato Diltaj kaže: »Ukoliko je za saznavanje predfaza ljudskog života u organskom svetu saznanju prirode potreban pojam svrhe, ono preuzima ovu kategoriju ipak iz ljudskog života« (VII, 197).*)

Teleološki karakter značenja jasno je izražen u sledećem odlomku u kojem Diltaj govori o načinu dokučivanja sopstvenog života (o tome smo već govorili: § 21): »Upravo ovim mojim sadašnjim poimanjem života dobija svaki njegov iole značajan deo onaj oblik u kojem ga danas poimam. Tu je postavljen u odnos prema drugim značajnim delovima; spada u međuzavisnost, određeno odnosom značajnih momenata života po moje sadašnje tumačenje istoga. Ove značenjske odnose konstituišu sadašnji doživljaji, prožimajući ih. (. . .) Izraz ovoga jeste autobiografija, koja je tumačenje života u njegovoj tajanstvenoj povezanosti slučaja, sudbine i karaktera« (VII, 74). Iz ovog se odlomka ne vidi samo teleološki karakter značenja, nego i konstruisanje ili konstituisanje svih delova životne međuzavisnosti, uvek samo *u-nazad*, uvek na osnovu samo današnjeg tumačenja života; na osnovu ovoga i iz njega uspostavlja subjekat koji tumači u-nazad svoje doživljaje kao neke najmanje značenjske jedinice, koje čine životnu međuzavisnost na osnovu potreba i intencija večnog »danas«. Ovaj se model potom prenosi na konstruisanje bilo kog životnog delujućeg strukturalnog sklopa, sve od biografije neke ličnosti pa nadalje (videti: § 17—23).

Diltajev pojam *»međuzavisnost života«* jeste značenjsko kategorijalna smernica određena vremenitošću. *»Međuzavisnost života«* označava obično neku širu *značenjsku celinu*, bilo pojedinačne jedinice života ili širih jedinica života, na primer naroda ili epohe kao delatne međuzavisnosti. Bez obzira u kojoj vezi Diltaj upotrebio reč »međuzavisnost« (Zusammenhang), ona uvek označava međusobnu povezanost pojedinačnih momenata u okviru kategorije značenja i svrhovitosti. Upravo je zato međuzavisnost izvesna (šira ili uža) značenjska celina *iz* koje i *za* koju njeni sastavni delovi u međusobnoj povezanosti imaju neko *značenje*. Zato je i *međuzavisnost*, kao i značenje, osnovni hermeneutički pojam koji Diltaj neprestano koristi u svim mogućim kombinacijama.**) Reč međuzavisnost (Zusammenhang) dobija kod Diltaja prvorazredni filosofski rang. Međuzavisnost postaje kategorija života, izvedena iz kategorije značenja, na osnovu vremenitosti i doživljavanja. Sama kategorija značenja se raspada na poseban sklop »značenjskih« kategorija, među kojima je upravo međuzavisnost najznačajnije (»značenjsko«).

Međuzavisnost je u najtešnjoj vezi sa pojmom *strukture*, koja je opet posebna »značenjska« kategorija života, jer struktura uvek povezuje pojedine elemente u svojevr-

*) Pri tom nam se nameće Marksova misao da je spoznanje čoveka ključ za spoznanje majmuna.

**) Diltajev pojam »Zusammenhang« je bez sumnje u vezi sa suvremenim »gestaltizmom« (videti Gestaltpsychologie).

snu celinu. Između kategorije značenja i strukture vlada zato sličan odnos kao između značenja i međuzavisnosti (videti: VII, 237 ff).

Iako značenje, po Diltaju, nastaje u neposrednoj vezi sa vremenitošću, ono je ipak prevazilazi. Značenje je za njega *najobuhvatnija* kategorija: »Od toga, pak, što je međuzavisnost života dokučiva samo uz pomoć kategorije značenja pojedinačnih delova života, u odnosu prema razumevanju celine, što je svaki isečak života čovečanstva samo na taj način razumljiv, od toga zavise sve ostale kategorije. Značenje je najobuhvatnija kategorija, koja čini život razumljivim (VII, 232). U čemu je ova »obuhvatnost« kategorije značenja? Diltaj ne misli da je pojam značenja možda »opštiji« od ostalih kategorija života. Obuhvatnost kategorije značenja jeste najpre u tome što ona obuhvata vremenitost u svim modusima vremena. Diltaj kaže: »Samo u životu sadašnjost obuhvata predstave o prošlosti u sećanju i predstave budućnosti u maštи, koja sledi svojim mogućnostima, i u aktivnosti koja sebi postavlja ciljeve među ovim mogućnostima. Tako je sadašnjost ispunjena prošlostima, a u sebi nosi i budućnost« (VII, 232). Ova Diltajeva misao da je sadašnjost ispunjena prošlošću i budućnošću, razumljiva je iz do sada razvijenog Diltajevog koncepta, samo na osnovu već opisanih transpozicionih o-značenja prošloga u svaki put novoj sadašnjosti a za konstruisanje budućeg; dakle, uvek u smislu konstruisanja strukturalne, delatne-*značenjske* međuzavisnosti. Ova je međuzavisnost stvarna u svakoj sadašnjosti i predstavlja *značenjsku* celinu, pa je značenje zato najobuhvatnija kategorija. Njome i kroz nju, kako kaže Diltaj na početku navedenog odlomka, »život postaje svestan samoga sebe«.

Kategoriji značenja je, prema do sada opisanom smislu, svojstvena *nedovršenost*. Pojedinac bi tek u trenutku smrti mogao pregledati celinu sopstvenog života, ali to nije moguće. Slično važi i za istoriju: »Morali bismo sačekati kraj istorije kako bismo imali dovršen materijal za određivanje njenog značenja« (VII, 233). S druge strane, za nas je, koji živimo, živo data celina koju razumevamo iz delova, a ove delove opet iz celine. Razumevanje života stalno lebdi između ova dva načina gledanja (ukratko, vrti se u svom krugu).

Diltaj posebno istražuje povezanost kategorije značenja sa *razumevanjem*. On se pita: »Šta je, dakle, ono što pri posmatranju sopstvenog životnog toka konstituiše međuzavisnost, putem kojeg povezujemo njegove pojedinačne delove u neku celinu, u okviru koje život dolazi do razumevanja? Doživljaj je jedinica čiji su delovi povezani zajedničkim značenjem. Pripovedač deluje tako što iznosi značenjske momente jednog toka. Istoričar označava ljude kao značajne, životne obrte kao značajne; značenje nekog

čoveka ili dela po opštu sudbinuu ljudi, on spoznaje kroz određeno delovanje. Delovi jednog životnog toka imaju za njegovu celinu određeno značenje: ukratko, kategorija značenja očigledno ima osobito čvrste *veze sa razumevanjem*« (VII, 234).

Pošto, za Diltaja, svaki izraz života ima neko značenje ukoliko kao znak nešto izražava, a kao izraz ukazuje na nešto što pripada životu, onda se mora pokazati izvesna dvojnost značenja. Izrazi kao znaci imaju određeno značenje, znače nešto, a to nešto je kod Diltaja izvorno uvek doživljaj, koji razumevalac tokom razumevanja ponovo-doživljava na već opisan način. To je prvi smisao značenja koji obuhvata odnos: izraz — izraženo, odnosno znak-označeno. Drugi se smisao značenja pokazuje kada razumevalac pokuša da ovaj ponovo doživljeni doživljaj smesti u širu značenjsku celinu, koja obuhvata odnos: deo — celina. Ova dvojnost otpada ukoliko pomislimo da je već i sam shvaćeni znak ili izraz, po Diltaju, neko o-značenje: razrešavanje odnosa znak — označeno jeste dakle ipso facto i razrešenje odnosa celina — deo. S tim u vezi, Diltaj hoće da razlikuje značenje od smisla. On kaže da svaka reč u rečenici ima svoje *značenje*, a iz međusobne veze ovih reči nastaje *smisao* rečenice. Slično on gleda i na životne tokove. Pojedinačni događaji bi — kao i reč u rečenici — trebalo da imaju neko značenje, a veza tih događaja daje smisao životnog toka. Isti odnos prenosi i na istoriju (videti: VII, 235). U tom pogledu Diltaj naseda staroj greški hermeneutike, koju je kritički razgovetno odbacio još Šlajermaher. On je, naime, upozorio na činjenicu da reči same po sebi uopšte nemaju smisao ili značenje, nego sadrže više ili manje povezan agregat *mogućnih* upotreba. Koja od tih mogućnosti će se stvarno i ispuniti, odlučuje uvek konkretna upotreba reči, iz čega sledi da reč ima stvarno značenje tek i samo u vezi sa drugim rečima. Ne može se, dakle, govoriti o značenju reči i smislu rečenice, jer je takvo razlikovanje samovoljno. Značenje reči u rečenici određeno je značenjem rečenice, a ovo je opet određeno značenjem šireg odlomka teksta, ovo opet značenjem celine teksta, a celokupni tekst dobija svoje značenje i od žanra u koji spada itd. Kako da ovde uvedemo neko razlikovanje između značenja i smisla? Diltaj ovo nije promislio, a nije na adekvatan način ni odbacio Šlajermaherovu kritiku ovog razlikovanja, pa je stoga ovo njegovo razlikovanje neobavezno.

§ 37. **Vrednost**

Kategorija značenja — videli smo — nastaje, istina, u svagdašnjoj sadašnjosti i ima odnos prema budućnosti, ali je njena osnovna vremenska kategorija ipak prošlost.

»U sećanju (dok se sećamo) najpre se javlja kategorija značenja« (VII, 236). Kategorija značenja, koja se ovako javlja jeste u opisanom smislu »najobuhvatnija«, obuhvata sve moduse vremenitosti, pa dakle i budućnosti. No, do sada još nije bilo objašnjeno kako značenje obuhvata budućnost. Sad se to objašnjava uz pomoć kategorije vrednosti. »Svaka je sadašnjost ispunjena realitetom. A ovome pripisujemo pozitivnu ili negativnu vrednost. Kada, pak, posežemo ka budućnosti, javlja se kategorija svrhe, ideala, oblikovanja života. Tajna života je u tome što se u njemu realizuje neka najviša svrha, a podređuju joj se pojedinačne svrhe*). Život ostvaruje najviše dobro; a treba da ga određuju ideali. Život realizuje neki oblik. Svaki od ovih pojmova iz svog ugla obuhvata celokupan život: svaki ima karakter kategorije kojom razumevamo život. I zato se ni jedna od ovih kategorija ne može podrediti drugoj, jer svaka iz nekog drugog ugla pokazuje razumevanju celinu života. Zato se međusobno ne mogu ni primeravati. Pa ipak se javlja izvesna razlika. Lične vrednosti doživljene sadašnjosti odvojene su i stoje jedna uz drugu. Dakle, ipak se mogu porediti. Iz tog vrednosnog ugla, život se prikazuje kao beskonačno bogatstvo vrednosti postojanja, pozitivnih i negativnih, ličnih vrednosti. Život je haos pun harmonija, disonanci — ali se disonance ne razrešavaju u harmonije. (. . .) Kategorije koje dokučuju život iz tog vidika, a ka budućnosti, pretpostavljaju kategoriju vrednosti; razlažu se na mogućnosti prodiranja ka budućnosti« (VII, 236).

Iz dosadašnjih opisa i navedenog odlomka već slutimo izuzetnu ulogu kategorije vrednosti, kako za duhovno-naučno konstruisanje duhovno-istorijskog sveta, tako i za sam život. Da bismo ovo jasnije sagledali, potrebno je da sažmemo nekoliko temeljnih momenata Diltajevog koncepta u celini. Govoreći o strukturama i sistemima kao delatnim međuzavisnostima koja obuhvataju sve životno-istorijske tvorevine, od pojedinačne jedinice života, naroda itd., do totaliteta sveta, uočili smo da je ono po čemu jednu delatnu međuzavisnost uopšte prepoznajemo kao takvu, ono što je čini, u stvari jezgro svojevrsnog načina saznavanja sveta, svojevrsnog postavljanja vrednosti, ciljeva itd. i svojevrsnog načina produkcije dobara za sopstveno očuvanje i širenje, gradaciju svoje moći. U svakodnevnoj sadašnjosti, subjekat uvek iznova o-značuje (u sećanju) prošlost; ovo o-značenje u najširem smislu jeste uvek i novo duhovno-naučno konstruisanje duhovnog sveta (duhovno-naučno saznanje nije pasivna kopija nekih po sebi postojećih činjenica, nego je, po Diltaju, uvek nova tvorevina duha). Upitamo li: zašto je subjektu uopšte potrebno ovo konstruisanje prošlosti, čemu uopšte duhovne nauke, Diltajev odgovor će biti nedvosmislen: duhovne nauke su za njega poslednji korak ka samooslobođenju čoveka-subjekta; one su instrument moći i ovladavanja društveno-istorijskom stvarnošću. To je Diltajevo ishodište i cilj utemeljenja duhovnih nauka. Samooslobađanje i ovladavanje društveno-istorijskom stvarnošću, uvek je usmereno iz sadašnjosti *ka budućnosti.* Ova težnja subjekta ka budućnosti, ove njegove namere u odnosu prema sebi i svetu, čine u njegovoj svakodnevnoj sadašnjosti ono što suštinski određuje svaku konstrukciju prošloga; to je, dakle, ono što suštinski određuje duhovno-naučno saznanje ili konstruisanje duhovnog sveta iz svakodnevne sadašnjosti *u-nazad,* ono što se zbiva kao transpoziciono o-značenje. U htenju samooslobođenja i ovladavanja društveno-istorijskom stvarnošću leže *svrhe* utemeljene na *vrednostima.* Pošto se duhovno-naučno saznanje kao transpoziciono o-značenje prošloga zbiva u znaku kategorije značenja koja je, po Diltaju, »prva kategorija života« i »najprisnija kategorija istorijskog mišljenja« (VII, napomene za 361—2), i pošto je ovo o-značenje ili duhovno-naučno saznanje određeno višekratnim subjektovim intencijama i namerama za budućnost koja se, kao svrha, rađa iz vrednosti, kategorija vrednosti jeste neminovno fundamentalnija od kategorije značenja i njoj nadređena. Tek uz pomoć kategorije vrednosti značenje obuhvata celinu vremenitosti; a to samo zato *što je celina vremenitosti i sva njena sadržina već izvorno projekcija vrednosti.* Kategorija vrednosti omogućava sve ostale kategorije i poklapa se sa samim životom, pa zato Diltaj u navedenom odlomku i kaže da se život »prikazuje kao beskonačno bogatstvo vrednosti postojanja«.

Pripisati realitetu ovakvu ili onakvu vrednost istovremeno znači zauzeti izvestan stav prema njemu. Zato Diltaj kaže: »Jer u doživljavanju je i izvesno zauzimanje stanovišta, ophođenje prema svemu što se u njemu pojavljuje kao pojedinačan životni odnos, kao privredna egzistencija, kao prijateljstvo, kao nevidljivi svet. Ova delatna međuzavisnost je uslovljena ovim unutrašnjim stanovištem, unutrašnjom pozicijom« (VII, 238). Ovim je stanovištem određeno celokupno delovanje subjekta života i sve što on proizvodi. Diltaj ovde koristi reč »das Erwirken«, što bi u prevodu značilo »iz-delati« »iz delavanje«, ili, jednostavnije, »proizvođenje«. »Proizvođenje pak, konstituiše sve što se u životu pojavljuje. Život sadrži za onog ko poima sâmo ono proizvedeno; jer subjektovo delovanje (das Wirken des Selbst) mu je (onom ko poima) nepoznato. Ali ponašanje, stanovište, jeste ono dublje što uspostavlja način produkcije u životu; svi pojmovi koje smo naveli jesu životu svojstveni *životni pojmovi.* U svakoj jedinici života, u svakom razdoblju oni su na novi način povezani. Svemu

*) Ova »najviša svrha« je kod Diltaja pojmljena potpuno imanentno: svrha je svojstvena svakoj jedinici života ponaosob, bitno je utemeljena u njenom sopstvenom unutrašnjem ustrojstvu. Isto važi i za »najviše dobro«.

što pripada životu daju svoju boju« (VII, 239). Ovo stanovište koje opisuje Diltaj jeste dakako vrlo kompleksno, mada je očigledno da ga skroz naskroz prožimaju i njime ovladavaju *vrednosti*. To je ono dublje što se ispoljava u svim proizvodima života. Kategorija vrednosti, dakle, vlada celokupnom životnom produkcijom. «Carstvo života, pojmljeno kao njegova objektivacija u vremenskom toku, kao njegova konstrukcija zasnovana na odnosima vremena i produkciji, jeste istorija. Istorija je celina koja nikada nije dovršena« (VII, 241).

Diltaj odlučno odbacuje pomisao da bi vrednost, kao odnos subjekta prema predmetima, mogla primarno biti produkt pojmovnog, racionalnog mišljenja ili uopšte saznajne sposobnosti (intelekta). Za njega, vrednost kao kategorija jeste doduše apstraktni izraz nekog ponašanja ili stanovišta, ali njen bitni izvor nije mišljenje ni apstrakcija. »U samom životu iz promenljivih oblika prosijava pozitivno ili negativno ponašanje, ugodnost, dopadanje, cenjenje, zadovoljenje; trajno konstruisani predmeti postaju nosioci tako nastale sadržine sećanja (»zalihe«) osećanja, reprezentujući sada mnoge mogućnosti duševnih stanja. Mišljenje odvaja grupu ovakvih mogućnosti aficiranja duše od samog predmeta i unosi ih u dušu; tako nastaje zov i pojam vrednosti. Pošto na taj način vrednost uvek sadrži poseban odnos prema aficiranom subjektu, odnos koji je odvojen od osobina koje čine stvarnost predmeta, vrednost, zauzima posebno mesto, različito od ovih osobina. Tokom samog života raste i broj mogućnosti predmeta da aficiraju dušu. U tom procesu sve važnije postaje sećanje, nasuprot sadašnjoj afekciji. Postajući sve samostalnije, vrednosti se mogu odvojiti od svakog trenutnog pojavljivanja i nestajanja afekcije*). Čak i kod predmeta koji još uvek traju, ovaj pojam može da obuhvati samo grupu prošlih mogućnosti. Pre svega, na osnovu praktičnog ponašanja, u kojem volja ocenjuje vrednosti za određivanje svrhe, nastaje komparativno ocenjivanje vrednosti, tokom kojeg vrednost stiče izvestan odnos prema budućnosti, i to kao neko dobro ili neka svrha. Time vrednost dobija novu pojmovnu samostalnost: njeni momenti postaju celovita ocena, a sažeti su u jednu raščlanjenu tvorevinu; oslobođena i od odnosa prema volji, vrednost tako dalje traje u toj novoj samostalnosti« (VII, 242).

Suštinu vrednosti Diltaj, dakle, određuje kao odnos subjekta prema objektu, kao način ponašanja subjekta, to jest kao odnos prema objektu koji je u subjektu utemeljen i iz njega proizlazi. Upravo zato što vrednost (i uopšte vrednovanje) pripada unutrašnjem ustrojstvu jedinice života, odnosno subjekta (bio to pojedinac ili šira delatna

*) U originalu, ova rečenica glasi: »Immer selbstständiger läst sich so der Wert los von allem Aufblitzen und Verschwinden der Afektion« (autor).

međuzavisnost), vrednost je kategorija života koja nije dobijena apstraktno, nego je izvorno živo data (= doživljena) u samom životu.

Kategorija vrednosti, odnosno vrednost ima, po Diltaju, dva osnovna modusa. Kao odnos subjekta, ona može biti usmerena na: (1) spoljašnje objekte ili na (2a) sopstvenu ličnost ili (2b) druge ličnosti. »Tokom promišljanja, tokom udubljivanja 'ja' u sebe samoga, javlja se naredna mogućnost: da 'ja' postane samome sebi predmet, i kao takav, nosilac mogućnosti uživanja samoga sebe i predmet uživanja za druge. U ovom poslednjem odnosu, 'ja' se ne ponaša drukčije nego predmeti kojima je svojstvena osobina da ih uživamo, a da pri tom ne možemo reći da i sami predmeti uživaju u tome što jesu i što nude. Ali tamo gde ovo mnogostruko aficirano i afekciji podvrgnuto biće postaje samo sebi predmet, time što mu se pridružuje još samoosećanje, koje obuhvata sve što biće dela i što uživa u tom delovanju, nastaje sasvim svojevrstan pojam samovrednovanja ličnosti, kojom se ova razlikuje od onoga na čemu ne nalazimo ovakvo uživanje samoga sebe« (VII, 242).

S obzirom na već opisanu suštinu vrednosti, ovaj odlomak ukazuje na suštinski nov momenat. Iako je Diltaj definisao vrednost kao odnos prema predmetima koji je utemeljen i proizlazi iz subjekta, odnosno jedinice života, kao odnos koji se naizgled ne tiče ovih predmeta, on sada kaže da *sami predmeti moraju sadržati mogućnost da ih uživamo*. To znači da je ovaj vrednosni odnos, bez obzira što je utemeljen u subjektu i iz njega proizlazi, ipak suštinski utemeljen i na mogućnosti *samog objekta* da »bude vredan« i »bude uživan«. Subjekat, jedinica života, naime, ne može uživati (=biti u tom odnosu prema) bilo koji objekat bez razlike — pa bila to jabuka ili trula repa. *U objektima* koje na ovaj ili onaj način vrednujemo, mora biti nešto što omogućuje ovaj različit odnos, ovo različito ponašanje. Vrednosni odnos je, prema tome, nužno korelativan.

Diltajeva misao takođe nagoveštava da je vrednosni odnos uvek i nužno, na ovaj ili onaj način, povezan sa *uživanjem*. I upravo zato kategorija vrednosti nije nešto čisto misaono-apstraktno, već živo pogađa suštinu čoveka, kako je i određeno u Diltajevom konceptu. Ovo ne važi samo za predmete. Samovrednost ličnosti jeste njeno *samouživanje*. I vrednost druge ličnosti jeste uživanje. Ovo uživanje nije nešto nevažno, sporedno. Ako, naime, kategorija vrednosti omogućuje sve ostale kategorije i poklapa se sa samim *životom*, onda i uživanje čitav taj život prožima i njime ovladava. I više: sam život *je*, na ovaj ili onaj način, uživanje. Pošto smo rekli da kategorija vrednosti ovladava i prožima celokupnu životnu produkciju, onda je dakako u celokupnoj toj životnoj produkciji neprestano na

delu i uživanje subjekta koji produkuje, i to bilo kao samouživanje u smislu opisane samovrednosti, ili kao uživanje u produktima, kao uživanje produkata. A ako, po Diltaju, proizvodnja konstituiše sve što u životu nastupa — dakle, spoljašnje objektivacije života — onda mogućnost objekta da »bude vredan« i da se u njemu uživa leži upravo u toj produkciji; ona daje predmetu pomenuto svojstvo. Svi ovi odnosi spadaju u najdublje jezgro Diltajeve filosofije; u njenim okvirima, to su odlučujući momenti procesa koji nazivamo prevratom metafizike, a ovu (metafiziku) možemo nazvati metafizikom uživanja. Diltaj daje samo svojevrsnu formulaciju ove metafizike.

U navedenom odlomku je nadalje neobično i to što Diltaj postavlja upravo uživanje, odnosno *samouživanje,* koje se sastoji u samovrednujućem odnosu prema samome sebi, kao ono po čemu se subjekat izdvaja od svega ostalog čisto predmetnog i životinjski postojećeg. Time je Diltaj opet u direktnoj kontrapoziciji prema dotadašnjoj racionalističkoj metafizici, u najširem smislu. A u njoj je takođe ovaj odnos prema samome sebi bio ono po čemu se subjekat razlikuje od svega ostalog. *Odnos prema sebi* uvek *suštinski* karakteriše *subjektivitet.* Međutim, u tradicionalnoj metafizici taj odnos prema sebi, dat je u medijumu mišljenja, racionalnosti. Temeljna rečenica novovekovne metafizike jeste *ego cogito, mislim.* Tu je subjekat u odnosu prema samome sebi u ovome »mislim«, koje nosi njegovu suštinu. Kao što smo videli, u Diltajevom prevratu suštinski momenat čoveka (subjekta) nije više logički intelekt, pa se zato čovek ne razlikuje od svega ostalog po tome kako misli sebe, nego po onoj dubljoj dimenziji, koja nosi suštinu čoveka, a nagoveštavaju je reči »stvarno delovanje«, »volja« — »uživanje«. Zato se može reći da se subjekat razlikuje od svega ostalog po svom samouživanju, koje, dakako, nikada nije lišeno mišljenja.

Diltaj nadalje karakteriše način vrednovanja drugih ličnosti. U tom procesu, razumevanje je od odlučujućeg značaja, mada: »Tu je primarno to da u sopstvenom životu iskusimo moć, kojom ta individua i nas same aficira. A kako razumevanje ponovo konstruiše (Nachkonstruirt) ovu tuđu individuu, opet se javlja oslobađanje zone i pojma vrednosti od afekcije duše (. . .) A čim je pojam vrednosti oblikovan, on po svom odnosu prema životu postaje *moć,* pošto sažima ono što je u životu razdvojeno, nejasno i što se stapa« (VII, 243).

Tako se, dakle, vidi da vrednosti izražavaju *moć* i da je kategorija vrednosti najtešnje povezana upravo sa moći, koja je, po Diltaju, takođe kategorija života. Moć vrednosti, bilo druge individue ili istorije, u vidu vrednosnih nazora, postaju stvarna, dakle delujuća kada ove vrednosti, razumevajući ih, ponovo doživimo, dakle, vratimo ih u

njihov izvorni medijum životnosti. Zato Diltaj kaže: »Nađemo li vrednosti u istoriji, vrednosne nazore kao izraze života u dokumentima, onda u ponovnom doživljavanju njihovog odnosa prema životu one dobijaju ono što su pre sadržavale« (VII, 243). A to što su sadržavale bila je upravo njihova delatna moć, jer sve što je *stvarno* jeste takvo samo ukoliko je *delatno* (videti § 12 i 13), ako bilo kako faktički *deluje;* a faktički može da deluje samo ukoliko je *moć.* To je suštinska karakteristika celokupnog poimanja, odnosno (više ili manje tematskog) razumevanja stvarnosti onog stvarnog (der Wirklichkeit des Wirklichen) u horizontu prevratne metafizike. Zato je i po Diltaju stvarni život *delatna moć,* koju i on obeležava rečju *volja* i *volja za moć.* Upravo zato što je sve stvarno tako delatno, ono mora biti i promenljivo, nešto što teče u vremenu, što *postaje* (videti VII, 244).

§ 38. **Moć**

Pošto se u svakoj *delatnoj* međuzavisnosti očito radi o *delovanju* i pošto je ovakvo delovanje povezano sa moći i *trpnim stanjem,* opet se srećemo sa dve značajne kategorije duhovnog sveta, koje su u duhovnim naukama živo doživljene, dok u prirodnim naukama ostaju samo hipotetički pojmovi. Diltaj kaže: »I tu nastaje, u povezanosti sa kategorijama delovanja i trpnog stanja, kategorija moći (Kraft). Delovanje i trpno stanje su, kao što smo videli, osnova principa uzročnosti u prirodnim naukama. U svojoj strogoj logici, ovaj je princip razvijen u mehanici. Moć je u prirodnim naukama hipotetički pojam. Ukoliko se u tim naukama prihvata njegovo važenje, taj je pojam određen principom uzročnosti. U duhovnim naukama, pojam moći je kategorijalni izraz za ono što je doživljeno. Ovaj se pojam javlja onda kada se okrenemo ka budućnosti, što se zbiva na mnogo načina. (. . .) Sažmimo sada ovo slobodno proširenje našeg postojanja: usred niza mogućnosti, mi se odlučujemo za jednu od njih. Predstava svrhe, koja se sada pojavljuje, sadrži nešto novo, čega još nije bilo u krugu stvarnosti i što tek sada treba u nju da stupi: ono o čemu je ovde reč jeste — potpuno nezavisno od svake teorije o volji — izvestan napor, koji bi psiholog, verovatno, interpretirao fizički, određeni pravac ka nekom cilju kao što je: nastajanje određene *intencije za realizaciju nečega* što stvarno još nije bilo, izbor mogućnosti i intencija realizacije određene predstave cilja, izbor sredstava za izvršenje i samo to izvršenje. Ukoliko životna međuzavisnost (Lebenszusammenhang) ovo izvršava, označavamo je kao moć. Odlučujući pojam za duhovne nauke! Dokle god ove sežu imamo posla sa određenom celinom, sa međuzavis-

nošću. U njemu je uvek i svuda određeni sastav nešto što se samo po sebi razume; time što istoriografija pokušava da razume i izrazi promene, ona to uspeva samo sa pojmovima koji izražavaju energije, pravce kretanja, promet istorijskih sila. Što više budu istorijski pojmovi imali upravo ovaj karakter, utoliko će bolje izražavati prirodu svog predmeta« (VII, 203—4).

Delujuća međuzavisnost jedinice života (=subjekta) jeste, po svojoj neprestanoj aktivnosti stvaranja, *uvek moć*, jer u protivnom ona ne bi bila u stanju da proizvede nešto čega pre nije bilo. To važi za svaku delatnu međuzavisnost, individuu, narod itd. U delatnoj međuzavisnosti individue kakvu pokazuje autobiografija, ova moć delovanja je živo doživljena, a nikako ne hipotetična. Iskustvo ove moći jeste *napor* realizacije bilo kog stvarnog cilja u životu, napor savladavanja *otpora*. Subjekat kategorija moći u doživljajnoj sferi jeste životni tok, koji se zbiva u sopstvenom telu (VII, 203). Napor, impuls volje, intencija svoje-voljnog delovanja i otpor, prepreka — sve to, kao što znamo, kod Diltaja čini iskustvo realiteta (bitka), stvarnosti spoljašnjeg sveta, koja vodi najpre ka iskustvu realiteta drugih individua i njihovih izraza. A moć života jeste volja. Volja i moć je isto.

S tim u vezi Diltaj na kraju govori i o kategoriji konačnosti života i o kategoriji razvoja. On kaže: »Pojedinačna egzistencija jeste individualnost. Iz ovog omeđenja proizlazi trpljenje i težnja da se ono prevlada. To je tragika konačnosti, a istovremeno pokretačka snaga da se ona prevaziđe. Ovo se omeđenje spolja izražava kao pritisak sveta na subjekat. Po sili okolnosti i prirodi duše, ovaj može postati tako jak da ometa napredovanje. No najčešće, priroda konačnosti i ovde deluje u pravcu savladavanja pritiska novog životnog položaja, drukčijeg odnosa prema ljudima. A kako i svako novo stanje u sebi nosi karakter konačnosti, i u njemu se javlja ona ista volja za moć koja je posledica ove uslovljenosti, ista volja za unutrašnjom slobodom, koja proizlazi i iz unutrašnjeg omeđenja. A sve zajedno povezuje unutrašnja moć i unutrašnja granica. (. . .) Dok je u toku, u svemu dakle deluje ista suština. U svemu je prisutna ista granica mogućnosti, ali i sloboda izbora tih mogućnosti, dakle, prijatno osećanje da možemo napredovati i realizovati nove mogućnosti sopstvenog postojanja. Ova, unutrašnjim odnosima određena međuzavisnost toka života, koje određuje neprestano-neumorno napredovanje ka promenama, nazivam razvoj« (VII, 244—5).

Izgleda da je i kod Diltaja volja i moć, volja za moć ona »ista suština svega«, na osnovu koje se zbivaju i uopšte mogu zbivati neprestane promene. Ovoj je, u njenom neprestanom razvoju i napredovanju neophodno potrebna kako određena prepreka ili međa, na kojoj će se kao moć ispoljavati,

stalno je savlađujući, tako i sloboda neprestanog prevazilaženja sopstvene granice. Tako se *razvoj* prikazuje kao gradacija moći i javlja kao neophodna »kategorija života« shvaćenog kao *delatna moć*, koja se ispoljava tako što deluje prema nekim svojim vrednostima. Volja i moć, kao i vrednosti, nužno idu zajedno.

Tako smo u osnovnim crtama prikazali Diltajevo poimanje nekih bitnih kategorija života. Očigledno je da je upravo ovo poimanje stecište celokupne Diltajeve filosofije, svih njenih do sada opisanih momenata.

Glava četvrta

FILOSOFIJA FILOSOFIJE ILI UČENJE O POGLEDIMA NA SVET

§ 39. **Opis teme**

Baveći se kategorijama života, koje smo kao pred-pojmove ili pred-razumevanje svega razumljivog uvrstili u hermeneutiku, zašli smo u samo jezgro Diltajeve filosofije života. Nju smo — pretežno u njenom metodološkom vidu — opisivali i do sada. Naš se zadatak u ovom poglavlju ograničava na jednu *suštinsku* implikaciju ili komponentu Diltajeve filosofije života, koju smo, doduše na nekoliko mesta već pomenuli, ali je nismo tematski obradili. Ova komponenta Diltajeve filosofije života je u najtešnjoj vezi sa njegovim poimanjem istorijske svesti. Ako je, naime, Diltajeva misao filosofska, ako je on sam određuje kao filosofiju života, ona kao takva mora na izvestan način da promisli kompletnu dotadašnju evropsku filosofiju. Način na koji je ona promišlja nazivamo, kao i Diltaj, *filosofijom filosofije,* a njegovoj je filosofiji zapravo svojstvena jedna vrsta *filosofije istorije filosofije.*

Pošto smo u ovoj interpretativnoj studiji usmereni pre svega ka metodološkim pitanjima, i Diltajevu filosofiju filosofije, odnosno učenje o pogledima na svet tretiraćemo takođe *samo* iz tog ugla, naime samo utoliko ukoliko na poseban način i određenije osvetljava njegovu kompleksnu metodiku, kao i njome utemeljenje duhovne nauke. Ne nameravamo da se upuštamo u Diltajeve karakterizacije ovih ili onih filosofija prošlosti; naša je namera samo da interpretativno osvetlimo metodu i suštinu tih karakterizacija, s posebnim osvrtom na naš problem, ne upuštajući se pri tom u podrobnosti.

§ 40. **Problem utvrđivanja suštine filosofije**

Diltaj namerava da utvrdi suštinu filosofije pomoću istorijske, objektivne, komparativno empirijske metode.

Za ovu metodu postoji nasleđe iz istorije i kod različitih naroda niz duhovnih produkata koje nazivamo imenom filosofije. No, produkti koje ovako imenujemo međusobno su vrlo različiti. Prema Diltaju, u svakom takvom duhovnom proizvodu različito je označeno šta je to filosofija i ono filosofsko. Zato se on pita da li bi uopšte bilo mogućno pronaći nešto zajedničko u svim tim proizvodima, nešto što bi opravdavalo njihovo zajedničko ime — filosofija. To je Diltajev problem. On pita: »Gde je unutrašnja veza koja međusobno povezuje tako različite oblike filosofije — gde je jedinstvena suština filosofije?« (V, 340). Ukoliko ovu zajedničku suštinu ili vezu ne nađemo, onda, kada je reč o pomenutim duhovnim produktima po Diltaju, imamo posla sa različitim tvorevinama koje su nastale u različitim istorijskim uslovima i potrebama kulture, a koje tek spolja i samo slučajno nazivamo istim imenom filosofije. U tom slučaju istorija filosofije ne bi posedovala unutrašnje jedinstvo.

U traženju odgovora na postavljeno pitanje o suštini filosofije treba, prema Diltaju, odbaciti ona određivanja pojma filosofije koja nude pojedinačne filosofije, i usmeriti se ka istorijskoj činjenici same filosofije (V, 340). Jedino ona može dati materijala za odgovor na pomenuto pitanje.

Čemu služi ovo i svako drugo duhovno-naučno saznavanje filosofija i pogleda na svet, Diltaj će reći vrlo jasno: »Stičemo samo toliko moći nad društvenim životom koliko dokučujemo i upotrebljavamo pravilnost i međuzavisnost. (. . .) I tako, samo vladavina znanja može uzdići individuum do slobode, a društvo do njemu svojstvene eudemonije« (V, 348).

Međutim, u ovom postupku se pojavljuje i jedan metodološki problem: »Pojam filosofije, isto kao i pojam umetnosti ili religioznosti ili prava možemo naći samo ukoliko izvedemo odnose i karakteristike koje te pojmove konstituišu iz elemenata koje ih sačinjavaju. Pri tom se već pretpostavlja odluka o tome koje psihološke činjenice treba označiti kao filosofiju. Do te odluke mišljenje može doći samo ukoliko je već posedovalo karakteristike koje su dovoljne za utvrđivanje karaktera filosofije na osnovu čijenica. Izgleda da moramo već znati šta je filosofija kada taj pojam počinjemo da oblikujemo iz datih činjenica» (V, 343)

Diltaj se ovde suočava sa neizbežnošću da pri svakom istorijsko-empirijskom istraživanju filosofije moramo znati unapred šta je filosofija. Istorijsko-empirijsko »konstituisanje« pojma filosofija mogućno je samo ukoliko unapred znamo za suštinu filosofije. Ili platonistički rečeno: moramo *već imati* neku »ideju« filosofije ukoliko želimo u istorijsko-empirijskom materijalu da razlikujemo

filosofsko od nefilosofskog. Dakako da se u tom slučaju postavlja pitanje: zašto nam je onda uopšte potrebno upuštati se u istorijsko empirijska istraživanja pojma filosofija. Povodom ovog problema Diltaj se ponaša empiristički nenačelno i simptomatično površno. Pošto u svom empirističkom maniru ne vidi put za rešavanje fundamentalnog problema, odnosno pitanja odakle nam razumevanje filosofije pre njenog svakog istorijskog istraživanja, on pristaje na gotovo neverovatnu plitkost koja je, međutim, karakteristična za »istraživački duh« današnjeg vremena. Naime, ukoliko bi nam — po Diltaju — bilo mogućno da izvedemo pojam filosofije, koji imamo još pre njenog istorijsko-empirijskog istraživanja, iz opštijih pojmova i istina, pomenuti metodološki problem odmah bi bio rešen. Ali tako opštevažeće pojmovno izvođenje filosofije za Diltaja ne postoji, pa zato on pribegava zaključivanju po kojem se suština filosofije utvrđuje empirijskom metodom na osnovu činjenica (videti: (V, 343—4). »Ovaj postupak mora pretpostaviti da iza značenja koja susreće leži neka jedinstvena činjenica (Sachverhalt, suština), tako da, polazeći od kruga pojava koje su bile označene imenom filosofija i filosofsko, mišljenje nije uzaludno. Valjanost ove pretpostavke treba isproabti u samome istraživanju. Na osnovu činjenica, koje su označene imenom filosofija ili filosofsko, istraživanje stiče pojam suštine, a ovaj pojam suštine mora potom omogućiti tumačenje kojim će se ovo ime pripisati činjenicama« (V, 344). No ovaj je postupak — blago rečeno — neobavezan. Kako, naime, da duhovno-naučni istraživač zna da imenovanja koja on sreće u nasleđu nisu samovoljna (što je upravo u filosofiji čest slučaj: nipošto nije filosofija sve ono što se bilo gde i bilo kada pojavljivalo pod tim imenom). Ako on uprkos tome tako postupa, on u svom metodološkom principu dozvoljava mogućnost potpune samovolje. Što se tiče neophodnog znanja o tome šta je filosofija, znanja potrebnog u svakom istorijsko-empirijskom istraživanju filosofije, treba napomenuti da nipošto nije neophodno izvesti ovaj pred-pojam — da bismo do njega došli — iz nekog opštijeg pojma, kako to Diltaj misli. Da Diltaj svojom istorijsko-empirističkom metodom (koja je da daleko u vezi sa njegovim filosofskim utemeljenjem duhovnih nauka) zapada u privid vidimo iz sledećeg. Naime, da bi sagledao svoj sopstveni, svom istraživanju istorije filosofije neophodni predpojam filosofije, on bi trebalo samo da reflektira svoje životno teorijsko nastojanje, da reflektira svoju *filosofiju života*. Bez obzira na sve trikove njegove istorijske- empirijske laterne magike, njemu je upravo *njegova* filosofija života onaj fundamentalni pred-pojam filosofije, na kojem, iz kojeg i iza kojeg su mogućne sve Diltajeve karakterizacije predašnjih filosofija ili, ukratko, njegova filoso-

fija filosofije, zajedno sa učenjem o pogledima na svet; samo u *ovome* pred-pojmu pokazuje se istorija filosofije u onom svom *»da jeste«* i *»šta jeste«*. No ako bi Diltaj ovo uvideo, odnosno prihvatio, bio bi to i kraj samorazumljivosti njegovog istorijsko-empirijskog odnosa prema istoriji filosofije. A ovako, Diltajevo istraživanje istorije filosofije, zasnovano na nejasnim i nereflektiranim postavkama sopstvenog pojma filosofije, prikrivajući dakle, svoj sopstveni, uvek već unapred dati pojam suštine filosofije, »traga« za suštinom filosofije na istorijsko-empirijski način, a pri tom skroz naskroz zapada u privid. Umesto »traganja« za suštinom filosofije, ovde se uglavnom srećemo sa *postavljanjem* suštine svake filosofije prošlosti, ali i sadašnjosti: *da* određena filosofija *jeste* i *šta* ona *jeste* određuje sada subjekt tog »saznajnog« postupka; umesto da nešto »preuzme«, »rezimira« ili »prihvati« ponešto od »izraza« prošlosti, subjekat ih u svemu sam određuje. Ovde već konkretnije vidimo šta znači pomenuti Diltajev pirncip da duhovno-naučno saznanje (a kao takvo moramo označiti i Diltajevo »saznavanje« prošlih filosofija) nije pasivna kopija nekih fakata samih po sebi, nego uvek nova tvorevina duha. Ukratko: da filosofije jesu i šta filosofije prošlosti jesu subjekat uspostavlja uz pomoć transpozicionog o-značavanja, (davanja značenja), koje znači prenošenje sebe u istorijski očuvane »izraze«. Danas preovlađuje upravo ovakav, mnogostruko varirani način tretiranja filosofije.

Imajući na umu sve ovo, više ne možemo uzimati ozbiljno i obavezujuće Diltajeva »istorijsko-empirijska« istraživanja istorijski nasleđenih filosofija, koje bi trebalo da daju odgovor na pitanje o suštini filosofije, nego nas može interesovati samo još pitanje: *šta su i kako se potpuno nesamovoljno mogu prikazati* sve ranije filosofije u svetlosti Diltajeve filosofije života, dakle, kako ova određena (Diltajeva) filosofija pokazuje i postavlja *svoju* istoriju. Na taj se način *Diltajeva filosofija istorije filosofije pokazuje kao momenat same filosofije života* (slično kao što je — uslovno rečeno — Hegelova istorija filosofije samo momenat njegove filosofije duha). Istorijsko-emprijska metoda prikazuje nam se kod Diltaja kao momenat metodološkog »nasilja«, koje sebi daje izgled naučnosti. Ova metoda je prividna zato što »saznavanje« ovde znači *određivanje* saznatog: *saznavanje* je *konstruisanje,* a *saznanje* (ono što je *saznato)* jeste *konstrukcija.* Svaka novovekovna filosofija već u svom odgovoru na pitanje o postojećem u celini, pokazuje i postavlja načelnu mogućnost istorije, a time istorije same po sebi; svaka uspostavlja već i svoju istoriju. A upravo to je u skladu sa Diltajevom hermeneutikom u širem smislu, kakvu smo do sada prikazivali. Radi se o tome da, prevaziđemo samorazumljivost takvog ponašanja.

Smisao utvrđivanja suštine filosofije, umetnosti, religije itd., nagovešten u ovom paragrafu, a sadržan u moći i ovladavanju istorijsko-društvenom stvarnošću i njenim manifestacijama, jeste zato već i samo *Diltajevom* filosofijom života pred-označeni horizont njegovog istorijsko-empirijskog istraživanja sistema filosofije, umetnosti, religije itd. Ukoliko pak *ovako,* to jest u Diltajevom smislu, osmislimo ovaj postupak, onda je u tome sadržano implicite i pred-razumevanje onoga razumljivog — a ovde je to filosofija, umetnosti i religija. Već kada — sa Diltajem — kažemo da su to *izrazi* života, time smo ih unapred *suštinski* odredili, a dalje istraživanje ovako postavljenih »izraza« tada je samo još razvijanje ovog postavljanja. I upravo to nalazimo kod Diltaja kada kažemo da filosofije jesu izrazi života. Prema određenosti života izraženoj u Diltajevoj filosofiji života, sve su filosofije uspostavljene već i kao pogledi na svet. Čist, ali vrlo simptomatičan privid jeste uveravanje da ćemo suštinu filosofije razumeti na osnovu istorijsko-empirijskog istraživanja.

Data karakteristika duhovno-naučnog »saznanja«, filosofije prošlosti nije ograničena samo na te filosofije, nego predstavlja osnovnu karakteristiku celokupnog duhovno-naučnog saznanja uopšte, svih duhovnih pojava u duhovnim naukama onako kako ih je utemeljio Diltaj i kakve i danas još jesu.

§ 41. **Pogled na svet kao suština filosofije**

Kada utvrđuje suštine filosofije, Diltaj najpre govori o zajedničkim formalnim odlikama filosofija prošlosti. Prva takva formalna odlika jeste karakter *univerzalnosti:* filosofije su fundirane na celovitom opsegu empirijske svesti kao život, saznavanje, iskustvene nauke, pokušavajući tako da reše svoj problem (V, 345). Ukratko, filosofije obuhvataju univerzum svih znanja. Druga formalna odlika svih filosofija leži u njihovom zahtevu za univerzalno važećim znanjem o univerzumu postojećeg. A *sadržinski,* svim je filosofijama svojstevna usmerenost na zagonetku sveta i života; otud izviru i svi pojmovi o filosofiji: svako stanovište koje zauzima filosofski duh tokom daljeg procesa odnosi se opet na ovo temeljno pitanje, svako živo filosofsko delo nastaje u tom kontinuitetu, prošlost filosofije deluje u svakom pojedinačnom misliocu tako da je on, i kada izgubi nadu u rešavanje velike zagonetke, određen tom prošlošću u svojoj novoj poziciji. I tako, sva stanovišta filosofske svesti, sva određenja pojma filosofije

koja izražavaju ova stanovišta, predstavljaju neku istorijsku međuzavisnost« (V, 346).

S obzirom na ova Diltajeva poimanja sveta i *života*, treba sada razumeti njegovo najopštije sadržinsko određenje svih filosofija. U navedenom odlomku Diltaj kaže da su sve filosofije pokušaj rešavanja »zagonetke *sveta* i *života*«. Ako ova dva pojma — svet i život — mislimo u svakidašnjoj neodređenoj samorazumljivosti, sasvim ćemo promašiti Diltajevo opšte sadržinsko određenje svih filosofija. Svet je za njega, naime, objektivacija života, istorijski svet je objektivirani duh u Diltajevom smislu, što će reći, opet samo oblik stvarnog života. A život je delovanje koje je — ukoliko je delatno — stvarno — uvek samo sadašnje i kao sadašnje delovanje već i *moć;* delovanje je faktičko ispoljavanje te moći, a u odnosu prema samoj sebi, za samu sebe, kao subjektivitet ova *živa* moć jeste *volja.* Ukratko: *život je volja i moć u onom smislu u kom je taj pojam određen kod Diltaja* i koji smo u našoj studiji već prikazali. Implicite, dakle, Diltaj kaže da je sadržina svih filosofija ova volja i moć: njoj su, navodno, okrenuti svi filosofi, iz nje proizlaze njihovi pojmovi; kako je ovo zajedničko za sve filosofe, onda je upravo volja i moć ono što sve filosofije sadržinski povezuje u međuzavisnost, zbog čega filosofija istorije filosofije ima *jedinstvo,* odnosno po čemu je uopšte moguća. Pri *svim* Diltajevim karakterizacijama bilo koje filosofije prošlosti ili sadašnjosti, ili pak suštine filosofije, moramo imati na umu *upravo ovakvu* određenost »sadržajnosti« filosofije. Pri tom — kao što je već rečeno — uopšte nije važno da li filosofije kako ih Diltaj sagledava »zaista« (to jest, za nas) jesu ili možda nisu »filosofije volje i moći«; ovde je odlučujuće to što se, unutar Diltajevog koncepta sopstvene filosofije života, one mogu pokazati *samo tako* i nikako drukčije, te da *ovakva* njihova određenost nije nešto samo po sebi razumljivo, »istorijsko-empirijski« dobijeno.

Pre no što krenemo dalje, treba još posebno da upozorimo na to da je ova Diltajeva karakterizacija »sadašnjosti «filosofije takva da se ona ne odnosi samo na sve prošle i sve sadašnje *tuđe* filosofije, nego da upravo tako — i pre svega — zahvata samu Diltajevu filosofiju kao filosofiju života: kao filosofija života, ona je filosofija volje i moći. »Ne radi se o tome da odredimo šta važi kao filosofija sada i ovde, nego šta uvek i svuda čini njeno stvarno stanje stvari (Sachverhalt)« (V, 364). Vrhovna Diltajeva maksima: dokučiti život iz života samog znači: filosofirati sa stanovišta života, a ne sa nekog, životu tuđeg (transcendentnog) stanovišta; tom filosofijom izraziti život za sam život; u tome je *emfatično samoizricanje volje i moći u ime same te volje i moći: u ime moći i ovladavanja.* U tome je potpuni smisao Diltajevog emfatičnog istorizma; i to ne samo u odnosu prema filofosijama nego i prema svim »duhovnim« činjenicama uopšte. Naime, opisani način određivanja suštine filosofije »nužno vodi od sistematskog ka istorijskom stanovištu« (V, 364). Na to dovoljno jasno upućuju sledeće njegove misli: »Mišljenje može samo da gradira energiju osvešćenja u odnosu prema realitetima života. Po sopstvenoj unutarnjoj nužnosti, ono je vezano za doživljeno i dato. A filosofija je samo najviša energija osvešćenja (Bewusst zu machen): kao svest o svakoj svesti i znanje o svakom znanju« (VII, 7). »Ukoliko filosofija opet želi da postane moć koja je u stanju da određuje ljudsko delovanje i mišljenje, onda ona mora da bude u stanju da se potvrđuje, da se čvrsto drži« (V, 89). Ovakvu bi filosofiju hteo postaviti Diltaj; to je ono na čemu počiva njegova filosofija života.

U tome je, dakle, »poslednja« suština svake filosofije po Diltaju: pošto je ona samo-izricanje volje i moći, filosofija je pogled na svet. O tome ćemo još govoriti. To važi za sve poglede na svet. Iz Diltajevog određenja funkcija, odnosno zadataka filosofije, videćemo da je to zaista tako i da tako mora biti.

Diltaj je uveren u nad-moć svog, ovde opisanog, istorijskog stanovišta u odnosu prema istoriji filosofije, u nadmoć nad svim ostalim (sistematskim) određenjima suštine filosofije. Svi pojedinačni pojmovi o filosofiji, svojsvteni pojedinačnim filosofijama, samo nagoveštavaju ovu, »istorijsko-emprijski« dobijenu »činjeničnost« celokupne filosofije, kojom se mogu objasniti i sve njihove međusobne suprotnosti. Ukratko, istorijsko stanovište ovladava i prevladava sva data filosofska stanovišta. Zato Diltaj kaže: »Prevlast ovog istorijskog stanovišta se ispoljava upravo u tome što iz njega možemo razumeti samouverenost u njenoj sopstvenoj neophodnosti, sigurnost s kojom nastupaju pojedinačni sistemi u svojoj posebnosti i izražavajući se u filosofiji. Svako rešenje filosofskih problema, istorijski gledano, pripada nekoj sadašnjosti i nekoj situaciji: čovek je stvorenje vremena i dok u njemu deluje, poseduje sigurnost svog postojanja time što, ono što stvara, uzdiže iznad toka vremena kao nešto trajno: u okviru tog privida, on stvara sa više radosti i žustrije*. U tome je večno protivurečje između stvaralačkih duhova i istorijske svesti. (. . .) Ovo protivurečje je najsvojstvenija, a tiho nošena patnja savremene filosofije« (V, 364) Diltaj ovde ima na umu spor između istorijske svesti o relativnosti i omeđenosti svih istorijskih tvorevina i, s druge strane, stvaralaštva koje je stvarno delatno uvek samo u sadašnjosti i koje nastupa s uverenošću u trajnost svojih tvorevina. Ovo protivurečje ili spor označava Diltaj docnije rečju »antinomi-

*) Niče npr. kaže: »Rezime: *utisnuti* postojanju prirodu bitka — to je *najviša volja za moć*«. — Wille zur Macht III, afor. 617.

ja«, o čemu ćemo kasnije opširnije govoriti. Ono što, po Diltaju, razrešava ovo protivurečje ili antinomiju i njene bolne posledice, jeste volja i moć.

A sada da ukratko pregledamo Diltajeve karakterizacije *funkcija* filosofije kao pogleda na svet (Weltanschaung). Ako je filosofija pogled na svet, a stvarni svet celina živog, delatnog života, zajedno sa svom u sebi sažetom prošlošću koju oživljava, i ako se aktivni život prikazuje kao moć i volja ili kao volja za moć, onda je filosofija (odnosno, onda su sve filosofije) u *funkciji tog* života, to jest *volje i moći* u njenoj mnogocentričnosti koja nosi ovaj svet (delatne međuzavisnosti, od pojedinačne jedinice života do naroda ili epohe). Svaki ovakav centar moći ima svoj pogled na svet. Sasvim je isto ako kažemo da filosofija ima društvenu ulogu, odnosno funkciju.

Po Diltaju, celina svih funkcija filosofije jeste već i suština filosofije, jer on govori o *suštini* filosofije shvaćenoj na osnovu njenog *odnosa* prema svetu (V, 371). Ovaj se, pak, funkcionalni odnos raščlanjuje na funkcije filosofije u duševnom životu, u društvu i istoriji. Već smo napomenuli šta je, s obzirom na sve ove funkcije filosofije kao pogleda na svet, svima zajedničko *isto* »sadržinsko« obeležje: to je, naime, »zagonetka sveta i života — tj. volja i moć«.

Deskriptivna psihologija, koja po Diltaju raščlanjuje i opisuje unutrašnjost subjekta, obuhvata i »funkciju filosofije u ekonomiji duhovnog života tako reći iznutra, određujući je u njenom odnosu prema najsrodnijim duhovnim tvorevinama. Na taj se način ispunjava pojam suštine filosofije« (V, 372). Psihologija, dakle, nije samo temelj duhovnih nauka, nego i same filosofije, što Diltaj izvodi iz »činjenice« da svi ljudski proizvodi izviru iz duševnog života i njegovih odnosa prema spoljašnjem svetu (V, 372). Osim toga, svojom međuzavisnošću duševni život obuhvata sve načine ophođenja prema spoljašnjem svetu kojima poimamo datu i stvaramo sopstvenu sliku sveta, pojmove o stvarnosti itd. »U svakoj tački ovog toka deluje nagon i osećanje-oset. U njima je središte naše duševne strukture; sve dubine našeg bića pokreću se odavde ka spoljašnjem« (V, 373). Središte duševne međuzavisnosti, koje se ispoljava kao volja u širem smislu te reči, jeste, dakle, ishodište stvaranja sopstvene slike sveta ili pogleda na svet. Pošto u tom središtu vlada interes, sežući na sve strane u prostor koji ga okružuje, on određuje i stvaranje pogleda na svet koji je, samim tim, uvek postavljanje svih stvari (postojećeg u celini), u tome *da jesu* i *šta jesu* uvek samo s obzirom na ovo središte subjekta i za njega, obzirom na onu središnju moć delovanja subjekta; — dakle, da nešto uopšte jeste i šta jeste, ono jeste uvek s obzirom na ovu volju ili moć i za nju. Pogled na svet jeste,

ukratko, perspektiva sveta za delovanje ove moći, perspektiva koja proizlazi iz te moći. Time je sažeta celina svih funkcija filosofije kao pogleda na svet. Diltaj to ovako formuliše: »Ova unutrašnja međuzavisja uče kako je empirijski ustanovljena funkcija filosofije proizišla iz osnovnih osobina duševnog života, po unutarnjoj nužnosti. (...) Ono što je povezano u dubinama ove strukture — saznanje sveta, životno iskustvo, principi delovanja — mora se na bilo koji način združiti i u svesti koja misli. Tako u toj individui nastaje filosofija. Filosofija je uspostavljena u strukturi čoveka« (V, 375). Diltaj ovo govori najpre o pojedincu. A kako je pojedinac (sam po sebi samo apstrakcija) uvek član društva, kao i svi ostali pojedinci, u društvu se ispoljavaju strukturalne pravilnosti. Subjektivna i imanentna svrhovitost ispoljava se u istoriji kao razvoj. Duševne zakonitosti pojedinaca preoblikuju se u zakonitosti socijalnog života, koji je, unutar totaliteta socijalnog života, veoma raščlanjen podelom rada i funkcijama pojedinaca i celovitih sistema. »Sada se filosofija može odrediti kao jedan od sistema kulture u ljudskom društvu. (...) Zadatak je da se odredi mesto tog sistema kulture u ekonomiji (Haushalt) društva« (V, 376). Kulturu uopšte Diltaj određuje kao *veliki,* iznutra raščlanjen posebni sistem ljudskog društva. Time Diltaj daje pravu formulaciju modernog pojma kulture. Unutar ovog velikog sistema kulture, filosofija je poseban kulturni sistem koji kao takav funkcioniše. Kao sistem kulture, filosofija je delatna međuzavisnost koja prihvata određene zadatke i podsticaje i obavlja potrebne radnje ili funkcije (videti: VII, 169). U najtešnjoj vezi sa njom su još i umetnost i religija, čineći tako zajedno sa filosofijom pod-sistem kulture koji se odnosi na pogled na svet. »Religija, umetnost, filosofija su takoreći uključene u neumoljivo čvrste svrhovite međuzavisnosti pojedinačnih nauka i reda društvenog delovanja. Srodne međusobno, a ipak jedna drugoj tuđe svojim duhovnim postupcima, one se nalaze u posebnim međusobnim odnosima. Ove odnose treba sada dokučiti« (V, 378). Diltaj ovde nesumnjivo ima na umu društvene odnose religije, umetnosti i filosofije.

Pa ipak, pre no što pređemo na ove odnose, sažećemo Diltajevo određenje funkcije filosofije unutar same strukture duševnog života. Sasvim kratko mogli bismo reći: *funkcija* filosofije kao posebnog *sistema kulture* u međuzavisnosti duševnog života jeste *kultiviranje.* Sadržina ovog kultiviranja ili ove funkcije filosofije u strukturi duševnog života mnogostruko je raščlanjena i svaki je njen član posebna funkcija. *Prva i odlučujuća* funkcija filosofije jeste produkovanje svagdašnje celovite slike sveta (V, 373), unutar koje se zbivaju sve odluke i kompletno delovanje pojedinca i društva. Ova slika nastaje kao *simbo-*

lizacija (kao govorno ili neko drugo *izražavanje)* totalnog odnosa između čovekove *unutrašnjosti* (kao nagoni, osećanja, potrebe, htenja, intelekt u jedinstvu osećanja, predstavljanja i mišljenja, ili ukratko, kao *volja* koja obuhvata sve navedeno) i *spoljašnjeg sveta* drugih ličnosti, stvari itd. Ovde je reč o svojevrsnoj simbolizaciji *odnosa* subjekt-objekt, pri čemu je ovaj odnos slika sveta ili pogleda na svet sagledan iz svakog subjekta ponaosob (a ako se radi o filosofiji, onda se radi o »saznajnom« aspektu ovog pogleda na svet). Na prvi pogled izgleda neobično to što produkovanje slike sveta ili pogleda na svet treba da bude *funkcija* filosofije u strukturi duševnog života, dakle u ustrojstvu živog, uvek sadašnjeg, sada delatnog i time *stvarnog* života (samo to, kod Diltaja, znači »duševni život«). Taj je život istovetan sa *delovanjem* koje se uvek nužno zbiva u spoljašnjem svetu; unutrašnja strana ovog delovanja jeste *volja* i *moć.* Međutim, bez *slike* (to jest, znanja) sveta, ova delatna moć volje nipošto ne bi mogla delovati, niti postavljati sebi ciljeve i realizovati ih. A kako je i sve spoljašnje stvarno delujuće (i samo kroz svoje delovanje stvarno), pa zato i u neprestanom menjanju, sliku sveta treba produkovati stalno iznova. Pošto je svaka jedinica života subjekat čije je unutrašnje središte volja i moć (od individualne životne jedinice pa do širih i najširih delatnih međuzavisnosti), *svaki* subjekat ima u svom sopstvenom ustrojstvu ugrađen onaj sistem koji *za njega* neprestano produkuje sliku sveta. Jedan od momenata tog sistema je — kao što smo već pomenuli — filosofija. Zato je u celokupnom Diltajevom konceptu filosofija neizbežno *funkcija ovakvog* života, to jest volje i moći. Ima, dakle, toliko slika sveta (»filosofija«) koliko i subjekata sa sopstvenim središtem volje i moći. Svaka ovakva slika sveta jeste perspektiva sveta, koja uvek proizlazi iz subjektovog središta. Filosofska simbolizacija (produkcija) ovako određenog odnosa između subjekta i objekta jeste stoga istovremeno i *kultivisanje* tog odnosa (bez slike sveta delovanje haotično, divlje, *životinjsko),* pa je zato filosofija, po Diltaju, svojevrsan *kulturni* sistem. Kultivisanje života, pak, jeste *razvoj.* »S te strane, najvažniji čin života jeste da saznanjem dopremo do onoga što je za nas zaista vredno. (. . .) Biće kojem je svojstvena svrhovita težnja, usmerena ka životnim vrednostima izazvanim nagonima, biće koje deluje u diferencijaciji radnji i njihovih naizmeničnih unutrašnjih odnosa prema tom cilju — takvo će se biće razvijati« (V, 374). Bez produkcije slike sveta (filosofije kao pogleda na svet) ovakav bi razvoj bio potpuno nemoguć, jer bi subjektu bilo nemoguće postavljanje ciljeva, iznalaženje principa njihove realizacije, izbor sredstava itd. Filosofija kao opisana funkcija jeste, za Diltaja, neophodnost unutrašnjeg ustrojstva

života (videti: (V, 375) i nezamenljivi sistem kulture u ekonomiji društva (videti: V, 376). (Ovde pod ekonomijom ne treba podrazumevati njeno suženo značenje, u smislu »političke« ili »nacionalne ekonomije«, nego njeno najšire značenje. Diltaj koristi reč »Haushalt«). To je njena prva, sveobuhvatna funkcija u strukturalno-delatnoj međuzavisnosti duševnog, to jest delatno-stvarnog, živog života. *Ovaj* »duševni život« jeste predmet Diltajeve «psihologije«; iz ovoga se vidi da njegova »psihologija« nipošto nije psihološka nauka u današnjem uobičajenom smislu te reči.

Funkcija filosofije kao momenta pogleda na svet sastoji se, nadalje, u tome da čoveka oslobađa od ograničenosti i vezanosti za prirodnu uzročnost (videti: V, 377). No, to je samo sa druge strane sagledan, već opisani momenat funkcionisanja filosofije.

Ako na filosofiju gledamo kao na pogled na svet, odnosno kao na produkciju odnosa između subjekta i objekta, onda se pri tome ne radi samo o slici sveta samoj po sebi. Rekli smo već: slika sveta nastaje *iz* središta subjekta i *za njega,* jeste njegova *perspektiva sveta.* »Njegova« znači ovde: perspektiva moći. Simbolizujuća delatnost produkcije slike sveta (filosofija) se stoga ne osvrće samo na spoljašnje stanje stvari ili svet, već uvek najpre na svoje sopstveno *jezgro,* na unutrašnju suštinu jedinice života kao delatne međuzavisnosti, koja je po svom sopstvenom jezgru subjekta. Zato Diltaj kaže: »I zato se u nama neprestano menjaju — kao senke oblaka koji se vuku krajolikom — poimanje i ocenjivanje života i sveta. Religiozni čovek, umetnik i filosof se sada razlikuju od masovnog čoveka, pa i od ostalih genija po tome što zadržavaju ovakve životne momente u sećanju, što uzdižu njihovu sadržinu do svesti i povezuju pojedinačna iskustva u opšte iskustvo o samom životu. Time obavljaju značajnu funkciju, ne samo za sebe, nego i za društvo. Tako se redom javljaju interpretacije stvarnosti: pogledi na svet. Kao što jedna rečenica ima smisao ili značenje koje izražava, tako i ove interpretacije nastoje da izraze smisao i značenje sveta. No, kako su promenljive ove interpretacije sveta u svakoj pojedinačnoj individui! Pod efektom iskustva menjaju se postepeno ili odjednom. Epohe ljudskog života u svom tipičnom razvoju (. . .) prolaze kroz različite poglede na svet. Vreme i mesto uslovljavaju njihovu mnogostrukost. Pogledi na život, umetnički izrazi razumevanja sveta, religiozne dogme, filosofske formule pokrivaju zemlju kao nebrojeni oblici vegetacije« (V, 379).

Novi momenat koji ovde Diltaj formuliše jeste *mnogostrukost* pogleda na svet i njihova međusobna *borba,* koja je borba za opstanak i prostor. Pošto su filosofije, odnosno pogledi na svet funkcije (užih ili širih) jedinica života, u bici pogleda na svet odvija se i bitka stvarnih

jedinica života za mogućnost života (postojanja). Kako su kod Diltaja, kao što smo videli, jedinice života u stvari subjekti volje i moći, a »filosofije« kao pogledi na svet, funkcije ove volje za moć, međusobna borba pogleda na svet jeste i oblik stvarne međusobne borbe mnogostrukih centara (subjekata) volje i moći koji konstituišu celinu sveta. Zato Diltaj kaže: »Sistemi kao neka vrsta živih celina međusobno se bore isto onako kao što to čine živa bića. (...) U borbi za moć vrši se selekcija; (...) ostaje samo ono što je u stanju da se uzdigne do racionalnosti (VIII, 36). A oblik borbe pogleda na svet (»filosofske« borbe) jeste *simbolizirana* stvarna borba volja i moći. Kako sem filosofije celinu jednog pogleda na svet čine i umetnost i religija, i ove dve predstavljaju samo oblike ove simbolične borbe. Za svaki subjekat volje i moći, za svaku delatnu međuzavisnost, njegova filosofija, njegova umetnost, religija ili verovanje, što čini njegov pogled na svet, predstavlja oblike njegove borbe za opstanak i prostor, te u tom smislu i njegovu *funkciju.*

Pa ipak, otkuda i zašto pogledi na svet, odnosno filosofije, *moraju* biti u međusobnoj borbi? Zato što su to *perspektive* subjekata volje i moći, od kojih je svaka prožeta i nošena interesom te volje za samoodržanjem i učvršćivanjem svog postojanja, koje svet postavlja iz sebe i za sebe, a ne iz drugoga i za njega. A svako središte moći širi svoje sile na sve strane, bez načelnog ograničenja. Sa granicom se suočavaju tek kada se sukobe sa tuđim voljama (bilo ličnosti ili stvari, jer smo videli (§ 12 i 13) da su istvari realne samo po ispoljavanju moći i prepreci na koju nailazi ovaj impuls moći, koji se volji prikazuje kao tuđa volja), koje su uvek oprečne njegovoj volji. Pošto su filosofije kao pogledi na svet samo oblici ispoljavanja ove volje, samo simbolizacija njenih interesa, one su neminovno u suprotnosti prema ostalim simboličnim ispoljavanjima tuđih volja; ukratko, pogledi na svet su neminovno u međusobnom sukobu (videti: VIII, 36).

Videli smo da je prva i fundamentalna funkcija filosofije kao pogleda na svet njena funkcija u unutrašnjem ustrojstvu živog (»duševnog«) života; naime, *produkcija* delovanju neophodne *slike* sveta ili simbolička produkcija odnosa subjekt-objekt. Druga, ništa manje značajna i sa prvom čvrsto povezana, jeste funkcija usmerena ka spoljašnjem, ka društvu i svetu, društvena funkcija: naime, neprestana *borba* sa ostalim pogledima na svet. Ove dve osnovne funkcije filosofije kao pogleda na svet obuhvataju i određuju i sve ostale mogućne funkcije filosofije, bilo u nauci, »praktičnom« delovanju, potrebama obrazovanja ili vaspitanja itd. »Promišljanje o procesima u kojima nastaje pogled na svet i o razlozima koji opravdavaju pretpostavke pogleda na svet, prati oblikovanje pogleda

na svet i stalno raste u borbi metafizičkih sistema« (V, 406).

Razmotrićemo još nekoliko funkcija filosofije koje nabraja Diltaj, a koje spadaju u krug već opisanih osnovnih funkcija. Filosofija ima, na primer, funkciju pojmovne tehnike u kulturnom životu: postojeće misaone funkcije različitih područja filosofija sistematizuje i dalje razvija (V, 407f). U ovoj svojoj funkciji filosofija se ispoljava kao *»temeljna* nauka, čiji predmet čine oblici, pravila i međuzavisnosti svih misaonih procesa, koje određuje proizvođenje valjanog znanja«. »Na osnovu ove svoje najvažnije funkcije stupa u odnose sa različitim sferama kulture, primajući u svakoj svojevrsne zadatke« (V, 408).

Sledeća funkcija filosofije jeste u njenom odnosu prema životnim iskustvima i čovekovom ponašanju: ona ureduje sisteme normi, vrednosti, ideala itd. »Jer filosofija je promišljanje o volji, njenim pravilima, svrhama i tekovinama. Ova se volja u sistemima života izražava kao privreda, pravo, država, vladavina prirodom, moralnost« (V, 410). Time filosofija nesumnjivo seže u sve društvene, odnosno duhovne nauke, pa i u umetnost. »Prirodno je stoga da ovo slobodno ponašanje filosofije sve više utiče na celokupni duhovni život novog veka« (V, 412). Tako se »funkcije filosofije odnose na teleološku strukturu subjekta koji filosofira i na društvo« (V, 413). U svemu tome je filosofija — iako *sistem* kulture — ipak maksimalno slo bodna delatnost, i najmanje sputava one individue koje deluju u tom sistemu i njegovim institucijama: regija filosofije je najviša sloboda duha (V, 414).

U ovoj njenoj *najvišoj slobodi* utemeljena je jedna njena posebna funkcija, koja se vezuje za sve ostale, prožimajući ih. Ova sveobuhvatna funkcija filosofije jeste njena *kritičnost.* »Osnovno svojstvo svih funkcija filosofije jeste, prema tome, ona crta duha koja nadrasta vezanost za određeni, konačni, ograničeni interes, pokušavajući da svaku, iz ograničene potrebe nastalu teoriju podredi nekoj celovitoj ideji. Ova crta mišljenja utemeljena je u njegovoj zakonitosti, a proizlazi iz potreba ljudske prirode, koje jedva da dopuštaju kakvo pouzdanije raščlanjavanje, i to iz radosti nad saznanjem, potrebe za čvrstom pozicijom čoveka u svetu, iz težnje za prevladavanjem vezanosti života za njegove ograničene uslove« (V, 415). Kritičnost, koja proizlazi iz najveće slobode filosofije, jeste dakle svestrana i bez izuzetaka. O njenom ćemo karakteru govoriti u komentaru (§ 49). Iz celine svih funkcija filosofije proizlazi njena suština, na osnovu koje se »unapred osvetljava njena istorija, a unapred objašnjava njena sistematska poverenost« (V, 415). Pošto je ovu misao Diltaj podrobnije objasnio, vidimo da na osnovu primanja *suštine* filosofije kao celine njenih funkcija subjekat raspolaže mogućnošću

planiranja odgovarajućih filosofija (pogleda na svet) u pojedinim svrhovitim, odnosno delatnim međuzavisnostima života i kulture, mogućnošću da unapred izračuna kakva je filosofija potrebna jednoj delatnoj međuzavisnosti kao subjektu itd., što znači da ima mogućnost da izračuna odgovarajuću sliku sveta za ove ili one totalne namere, odnosno ciljeve subjekta volje i moći. Time je osmišljeno određivanje ovakve (funkcionalne) suštine filosofije i proučavanje njene istorije na toj osnovi: naime, u smislu planskog konstruisanja u budućnosti. Pošto je *celina funkcija* filosofije istovremeno već i *suština* filosofije, ova ne može biti nešto izvan tih svojih funkcija. U ovom konceptu filosofija je jedna kompleksna funkcija i ništa drugo.

Sagledati suštinu filosofije u njenim *funkcijama* znači, za Diltaja, *razumeti* filosofiju uopšte, a time razumeti i sve prošle filosofije. A razumeti, po Diltaju, znači dokučiti *značenje.* Značenje je kategorija života koja je — kao što smo videli — *teleološki* određena: značenje za život u opisanom određenju života, jeste dakle njegova *funkcija.* Svako funkcionalno poimanje jeste teleološko, određeno u smislu teleološkog poimanja značenja. Pošto je, po Diltaju, filosofija po svojoj suštini određena kao pogled na svet, a time i kao slika sveta neophodna za delovanje subjekta, filosofija je *vrednost.* S obzirom na opisanu osnovnu funkciju filosofije u strukturi »duševnog« života (to jest, u stvarnom životu), naime, s obzirom na produkovanje slike sveta ili perspektive sveta volje i moći, filosofija je sadržina živog *doživljavanja,* dakle prisutna u odlikovanom modusu *vremenitosti:* uvek u svakoj sadašnjosti. Iz ovoga vidimo kako kategorije života određuju nešto što treba razumeti — ovde filosofiju. Tu je eminentan primer »upotrebe« sveobuhvatne Diltajeve, u najširem smislu shvaćene »psihološke« hermeneutike, koja se poklapa sa celokupnom njegovom filosofijom života. Razumeti filosofiju uopšte, razumeti sve prošle (i ostale savremene) filosofije znači: *transpoziciono ih označiti,* što znači: uneti u njih kao izraze (znake) sopstvenu sadržinu, naime sopstvenu filosofiju života. Zato Diltajeva filosofija istorije filosofije ili njegova filosofija filosofije ne može biti ništa drugo do momenat same filosofije života: njom samom uspostavljena njena sopstvena istorija.

§ 42. **Tipologija pogleda na svet**

Na osnovu uspostavljene suštine filosofije može se, po Diltaju, uspostaviti i njena istorija i objasniti njena sistematska međuzavisnost. Istorijsko-empirijskim istraživanjem (ovim diltajevskim priviđenjem) sve se filosofije određuju kao pogled na svet i u tom smislu kao *funkcije* određenih istorijskih delatnih međuzavisnosti (subjekata tih pogleda na svet). Sledeći korak je uspostavljanje *tipova* filosofije, tipologija pogleda na svet. Diltaj joj posvećuje najveću pažnju, baveći se njome opširno već u konceptima, kao na primer u raspravi »Suština filosofije« (V, 402), a pre svega u »Učenju o pogledima na svet« (VIII, 73—165). Pri tome nije reč o međusobnom upoređivanju stanovišta različitih filosofija, jer — ukoliko su one pogledi na svet — to i nije moguće. Diltaj kaže: »Tako se javlja zadatak podele, ali ne stanovišta sa kojih osnovni problemi filosofije imaju suprotna rešenja — nego samih sistema koje nosi ličnost jednog mislioca, pa su zato sa njom i povezani« (VIII, 149). A kako je pojedinačna ličnost za Diltaja uvek stecište odnosa neke šire delatne međuzavisnosti, filosofija nikada nije samo stvar pojedinca. Tipologija pogleda na svet je instrument ovladavanja svim prošlim, sadašnjim (tuđim) i budućim filosofijama, te je kao takva integralni momenat istorijske svesti u Diltajevoj filosofiji filosofije. Njen je zadatak da utvrdi konkretno kakav tip filosofije, odnosno pogleda na svet, odgovara određenoj unutrašnjoj strukturi određene delatne međuzavisnosti; ili, kakva slika sveta odgovara totalnim (i dugoročnim) ciljevima jednog subjekta volje i moći, kako se slika sveta mora menjati u skladu sa menjanjem njegove unutrašnje strukture itd. Za određenu strukturiranost određene delatne međuzavisnosti moglo bi se već unapred prognozirati (predvideti, proračunati) kakva joj je slika sveta potrebna za realizaciju cilja imanentnog njegovoj strukturi. Na ovo upućuje Diltajeva misao koja govori o tome da se unapred može objasniti sistematična zavisnost određene filosofije (videti: V, 202 f i VIII, 147—162). Mnoge se filosofije, po Diltaju, povezuju u jedinstvene tipove. Takvi tipovi filosofije jesu: *materijalizam,* koji se dosledno razvija u *pozitivizam* (od Demokrita, Lukrecija, Epikura do Hobsa, a od njega preko francuskih materijalista do Komta i Avenariusa), *objektivni idealizam* (Heraklit, stoici, Spinoza, Lajbnic, Šeling, Šlajemaher, Hegel), *idealizam slobode* (Platon, helenističko-rimska filosofija, hrišćanska spekulacija, Kant, Fihte) itd. (videti: V, 402 f); — navodim samo za orijentaciju najznačajnije tipove, a ovakvih bi tipova i njihovih podvrsta bilo moguće navesti veoma mnogo.

Tipovi filosofije imaju zajedničkih tačaka sa tipovima umetnosti i religioznosti, jer svi zajedno čine celovit pogled na svet. Tipologija pogleda na svet uključuje, dakle, i tipologiju umetnosti i religije. Ovde je data osnova svih modernih klasifikacija stilova i pravaca umetnosti, proširene na svetsku istoriju umetnosti. Problem ne predstavlja različitost, nejedinstvenost svih ovih tipologija i klasifikacija; fundamentalni problem danas predstavlja to što se

uopšte tipologizuje i klasifikuje. Isto tako, osnovni problem nije ovakvo ili onakvo klasifikovanje i tipologiziranje na području umetnosti, filosofije, religije, kulture, nego je danas osnovni problem to što se tako nešto uopšte čini i nastoji činiti, što se jednim tipovima pripisuje funkcionalna moć (za »život), a drugima nemoć, što se jedni tipovi uzimaju kao »životna orijentacija«, a drugi odbacuju itd. itd. *Za Diltaja* i njegov emfatični historizam ovo, dabome, uopšte nije problem. Zato on kaže: »Među ovim tipovima postoje oblici u okviru kojih ovi pogledi na svet još nisu došli do prave razgovetnosti; drugi oblici žele — prkoseći konsekventnosti mišljenja — da zadrže skupinu metafizičkih motiva; ovakvi se oblici uvek pokazuju kao neplodni za dalji razvoj pogleda na svet a neefikasni u životu i literaturi, pa ma kako snažni oni bili u svom komplikovanom utemeljenju ili tehničkim oblicima. U šarolikoj mnogostrukosti nijansi pogleda na svet značajno se ističu njihovi pravilni, čisti, u delovanju moćni tipovi« (V, 402).

Ukratko: ovakav pogled na svet (kao tip) mora biti *moćan*, ukoliko zaista odgovara opisanoj funkcionalnoj određenosti, jer on jedino tako može izdržati u borbi sa drugim pogledima na svet; za delovanje i namere subjekta pogled na svet mora da stvori *efikasnu* sliku sveta, a istovremeno mora biti nepobediv u borbi sa ostalim pogledima na svet (videti: VIII, 36), jer smo videli da je sukob pogleda na svet samo (simbolični) oblik stvarnog sukoba stvarnih subjekata volje i moći. Zato Diltaj kaže: »Tako će se osnovni tipovi filosofskog pogleda na svet dodirivati sa tipovima verskog i pesničkog; a verovanja i filosofije — jer obe sebe ističu kao opštevažeće — će biti u permanentnom međusobnom sukobu, u borbi koja nikako ne može da se smiri, zato što je u pogledima na svet uvek prisutno nešto što se ne može dokazati, ali ni izbrisati. (Filosofski) sistemi se mogu urediti prema različitim tipovima pogleda na svet, a ovi moraju imati svoj analogon u religiji (verovanju) i poeziji; a autentični, pravi tipovi pogleda na svet mogu biti samo oni koji su nepobedivi« (VIII, 151—2).

Ono što je u pogledima na svet nedokazivo, ali i neizbrisivo (neizbrisivo na simboličan način, to jest na sopstvenom teorijskom nivou) jeste *»život«*, jeste određena delatna međuzavisnost života, jeste njegov stalni delatno-stvarni *subjekat* života koji je, u stvari, delujuća volja i moć, njen interes za održanje i učvršćivanje sopstvenog postojanja, sopstvenog životnog prostora u suprotnosti sa ostalim centrima neke druge volje i moći. Takav će subjekat izdržati u toj borbi samo ukoliko njegov pogled na svet bude nepobediv u odnosu prema ostalim pogledima na svet, ukoliko u borbi sa njima bude pobedonosan. Samo ovakvi tipovi pogleda na svet koji su na teorijski (simboli-

čan) način nesalomljivi jesu pravi, autentični pogledi na svet, kako kaže Diltaj.

U vezi sa diltajevskom tipologijom filosofskih pogleda na svet (filosofija) i svih ostalih tipologija i klasifikacija »kulturnih pojava« treba posebno upozoriti na činjenicu da ovo klasifikovanje i tipologiziranje, koje cveta i dostiže vrhunac u 19. veku, počinje i postaje mogućno tek na osnovu izgrađenih filosofija subjektiviteta subjekta novoga veka. To znači da nipošto nije samorazumljivo to što filosofiju, umetnost i drugo delimo na razne »izme«, kao što su u filosofiji, na primer, materijalizam, pozitivizam, idealizam, agnosticizam itd. itd. Ovaj je postupak dovršen kada je filosofija protumačena kao pogled na svet (dakle u okviru horizonta povratne metafizike posle Hegela), kojeg smo sreli i kod Diltaja i kojeg, u suštini istog, nalazimo i kod Marksa i Ničea. Zašto pominjemo ovde samo ova tri imena? Ovi filosofi, svaki za sebe, razvijaju temeljnu *filosofsku osnovu* ovakvog tumačenja i na njoj utemeljeno klasifikovanje i tipologiziranje. Pre toga u filosofiji jednostavno nije bilo nikakvih »izama«. Oni se javljaju tek sa počecima filosofije istorije (čiji momenat predstavlja i filosofija istorije filosofije), koja počinje tek u drugoj polovini 18. veka,*) a dovršava se u 19. veku. Sve klasifikacije i tipologizacije bez izuzetka utemeljene su danas prevratno-metafizički, predstavljaju instrument (nekog) subjekta volje i moći (neke delujuće međuzavisnosti) za bezuslovno ovladavanje svime što sretne u kulturi i istoriji. Činjenica *da se uopšte* klasifikuje i tipologizira i da se koriste »izmi«, bez obzira kako to ovaj ili onaj subjekat činio, nije nešto samo po sebi razumljivo: *ovakva* raščlanjenost filosofije, umetnosti, religije itd. uopšte nije neka večna istina koja je pala s neba, nego osnovni momenat borbe pogleda na svet, koji kao takav pustoši Evropom tek poslednjih 200 godina.

§ 43. **Antinomija pogleda na svet i njeno razrešavanje**

Do antinomije pogleda na svet dolazi tek *ona* filosofija čiji imanentni momenat je razotkrivanje »funkcionalne« suštine svih *filosofija* (kao pogleda na svet) u istoriji mišljenja. To je antinomija *filosofsko istorijske svesti;* dakle, ne bilo koje, ko zna odakle uzete istorijske svesti o istorijskoj relativnosti i omeđenosti svih pojava, nego *filosofsko* utemeljenje istorijske svesti. Ovu nalazimo kod Diltaja. U njegovoj filosofiji života istorija je *objektivacija života;* njoj se može pristupiti tek pomoću *ovog* filosofskog određenja *života*, te je tako svest (znanje) o istoriji ili istorijska svest filosofski utemeljena, odnosno ona je integralni momenat same te filosofije. Istorijska svest je, dakle, uvek zasno-

*) Reč »filosofija istorije« je po prvi put upotrebio Volter, godine 1756.

vana na celovitom konceptu jedne filosofije i ni u kom smislu nije nešto samo po sebi razumljivo, nije neka gotova »večna istina« koja je s neba pala. U onom smislu kako je ona određena u Diltajevoj filosofiji života, istorijsku svest bismo uzalud tražili na primer kod Hegela i ostalih filosofa pre Hegela, jer tu niti je istorija objektivacija života (u smislu kako je život odredio Diltaj), niti je suština filosofije pogled na svet. U biti istu, a u formulacijama različitu suštinu filosofije kao pogleda na svet možemo naći na primer kod Marksa i Ničea.

Na antinomiju pogleda na svet, odnosno antinomiju istorijske svesti nailazimo već u Diltajevom spisu »Suština filosofije« (V, 339 ff), gde on pominje protivurečnost između stvaralačkih duhova i istorijske svesti kao »najsvojstveniju i tiho nošenu patnju savremene filosofije« (V, 364). Ova antinomija se pokazuje i kada govori o mnogostrukosti i promenljivosti pogleda na svet, što stavlja pod znak pitanja njihovo opšte važenje, odnosno istinitost.

Istorijska svest je, za Diltaja, najpre svest o konačnosti, prolaznosti svake istorijske pojave, o relativnosti svih mogućih verovanja, pogleda, »večnih istina« i uopšte svih istorijskih činova i tvorevina. Ovakva svest nesumnjivo parališe delovanje jer ruši veru u neoporecivu čvrstinu i trajnost sopstvenih ubeđenja i smernica delovanja, slabeći tako emfazu delovanja otrovom *sumnje* u smisao sopstvenog nastojanja*). Videli smo, međutim, da je ova istorijska svest integralni momenat i Diltajeve filosofije života. Pošto je i ova filosofija po svojoj suštini pogled na svet i funkcija delujućeg subjekta volje i moći u već opisanom smislu, razumljivo je što istorijska svest, svojim paralisanjem delovanja koje proizlazi iz skepse, postiže potpuno disfunkcionalni efekat. Ovakva filosofija konačnosti, prolaznosti i relativnosti svega ne bi davala povoljne smernice za delovanje niti bi uspešno obavljala svoju borbenu funkciju; ukratko, bila bi izraz *nemoći* i kao takva *defetistička.* Zato je, po Diltaju, pomenuta protivurečnost najdublja patnja savremene filosofije.

No, ona se ne može zaustaviti na ovoj protivurečnosti, antinomiji, skepsi i patnji: ona je nužno mora savladati. I u tome je ujedno njena *najveća pobeda:* naime, pobeda nad svim pređašnjim filosofijama, a pre svega nad samom sobom. U zaključku rasprave Diltaj zato kaže: *»Istorijska svest o konačnosti* svake istorijske pojave, svakog ljudskog i društvenog stanja, o relativnosti svih mogućih verovanja jeste poslednji korak ka oslobođenju čoveka. Njime čovek postiže suverenost pa je u stanju da u svakom doživljaju izdvoji njegovu sadržinu, u potpunosti mu se preda, jednostavno, kao da uopšte ne postoji nikakav sistem filosofije ili verovanja koji bi mogao da sputava čoveka. (. . .) A nasuprot relativnosti, do izražaja dolazi kontinuitet stvaralačke sile kao središnja istorijska činjenica« (VII, 290—1). »Tako od silnog rada metafizičkog duha preostaje istorijska svest, koja ga u sebi ponavlja i u njemu prepoznaje nedosežnu dubinu sveta. Nije rivalitet svakog pogleda na svet poslednja reč duha koji je prošao kroz sve te poglede, nego suverenost duha u odnosu prema svakom pojedinačnom pogledu na svet i istovremeno pozitivna svest o tome kako je u različitim ponašanjima duha za nas prisutna po jedna realnost sveta« (V, 406). Ovo, na kraju pomenuto, »za nas« upućuje na uvek novi subjekt volje i moći kojem »jedna realnost sveta« u filosofiji znači njegovu sopstvenu, svaki put novu, totalnu perspektivu sveta koju on sam postavlja kao *svoj* pogled na svet, kao *svoju* sliku sveta, a *duh* koji Diltaj pri tom pominje jeste instrument ovog uvek novog, delatno-stvarnog subjekta.

Izgleda da u vezi sa istorijskom svešću i njenom antinomijom iskrsava svojevrsan paradoks: ta svest treba da bude parališuća patnja i istovremeno poslednji korak ka konačnom oslobođenju čoveka — njegov trijumf. Ovaj paradoks, ova antinomija zahteva razrešenje. Diltaj joj je posvetio samo jezgro opširnih skica za svoje *Učenje o pogledima na svet,* u VIII svesci sabranih dela.

Razmotrićemo Diltajevu formulaciju i razrešenje istorijske antinomije pogleda na svet. Diltaj kaže: »Među razlozima koji uvek iznova pružaju hranu skepticizmu, jedan od najefikasnijih jeste anarhija filosofskih sistema. Između istorijske svesti o bezgraničnoj mnogostrukosti tih sistema i zahteva svakog od njih da bude opštevažeći, leži protivurečnost koja skeptični duh snažnije podupire nego li svako sistematsko dokazivanje. Bez granica, haotično iza nas leži mnogostrukost filosofskih sistema i širi se oko nas. (. . .) I nikakve nade nema da se između njih nešto reši« (VIII, 75). »Mnogo dublje nego skeptični zaključci, stvoreni na osnovu suprotnosti ljudskih mišljenja, sežu sumnje koje su izrasle iz razvijanja istorijske svesti koje stalno napreduju« (VIII, 76). »Učenje o razvoju koje je ovako nastalo nužno je povezano sa saznanjem o relativnosti svakog istorijskog oblika života« (VIII, 77). »Učenje o razvoju dovelo je do punih konsekvenci istorijske svesti« (VIII, 5). »Time je misao o razvoju postala preovlađujuće stanovište pri saznavanju celokupnog prirodnog i istorijskog sveta« (VIII, 6).

To znači da je sa istorijskom svešću neposredno povezana misao o razvoju takođe upletena u tu antinomiju i da isto tako nagriza aktivnu volju i moć skepsom, pretvara-

* Ovde možemo upozoriti na neophodnost Ničeove filosofije da u sebi pobedi parališuću svest o prolaznosti svega.

jući je u nemoć. Onda se i misao o razvoju takođe pokazuje kao defetistička, kao izraz nemoći. Bilo kako da gledamo na istorijsku antinomiju pogleda na svet i njene mnogovrsne implikacije, uvek nailazimo na činjenicu da *aktivna volja i moć* nužno mora prevladati i neprestano prevladavati ovu antinomiju, ukoliko želi da kao takva uopšte bude mogućna; ili isto to rečeno Diltajevim, često korišćenim rečima: moderno oblikovan život, da bi uopšte opstao i rastao, mora da prevlada ovu suštinsku prepreku koja mu se javila u istorijskoj svesti.

Diltaj ovako formuliše antinomiju: »Varijabilnosti ljudskih oblika postojanja odgovara mnogostrukost načina mišljenja, religioznih sistema, moralnih ideala i metafizičkih sistema. To je istorijska činjenica. Filosofski sistemi se menjaju kao i moral, religije, ustavna ustrojstva. Na taj se način ispoljavaju kao istorijski uslovljeni produkti. Ono što je uslovljeno istorijskim odnosima, relativno je i po svojoj vrednosti. A predmet metafizike jeste objektivno saznanje međuzavisnosti stvarnosti. Samo ovakvo objektivno saznanje očigledno omogućuje čoveku čvrsto stanovište u toj stvarnosti, a ljudskom delovanju objektivni cilj.« (VIII, 6). Ako su, pak, filosofski sistemi međusobno beznadno zavađeni, čovek (subjekat aktivne volje i moći) ne može imati ni čvrst — što će reći snažno stanovište koje ispoljava moć i svime ovladava — niti objektivno određen cilj, što svakako delovanje kao ispoljavanje volje i moći uvek mora imati.

No, iz same Diltajeve formulacije ove antinomije nazire se i njeno rešenje. Put ka rešenju predstavlja svojevrsno *intenziviranje* same istorijske svesti. Diltaj naime kaže »Razrešenje, da bi uopšte bilo mogućno, mora steći istorijsku refleksiju. Ovo mora kao svoj objekat uzeti ljudske ideale i same poglede na svet. U šarolikoj mnogovrsnosti sistema mora analitičkim postupkom otkriti strukturu, međuzavisnost, raščlanjenost. Time što ovaj postupak sledi do one tačke u kojoj nailazi na pojam filosofije, na osnovu kojeg postaje razumljiva njena istorija, pokazuje se mogućnost razrešenja antinomije između dosadašnjih rezultata istorije filosofije i dosadašnje filosofske sistematike: zadatak filosofije bi bio, dakle, ispunjen u onom smislu koji odgovara našoj potrebi, a ova filosofija bi se usaglasila sa istorijskom svešću« (VIII, 7).

Ukratko: već pomenuto »intenziviranje« istorijske svesti jeste načelno uspostavljanje i utemeljenje istorijske svesti u samoj *filosofiji života* (to jest, u onom pogledu na svet koji predstavlja razvijenu perspektivu delujuće volje i moći ili volje za moć). Onaj pojam filosofije na osnovu kojeg postaje transparentna i njena istorija jeste, po Diltaju, jedan pojam zahvaljujući kome se suština svake filosofije pokazuje kao *pogled na svet* i u tom smislu

isključivo kao *funkcija* života (=delujuće volje i moći). Ovakav pojam filosofije jeste upravo sama Diltajeva filosofija života, jer kao što smo videli, imanentni momenat te filosofije jeste tumačenje istorije filosofije ili filosofije filosofije kroz poglede na svet. Samo je ovakva filosofija (prevratna metafizika) u stanju da se pomiri i usaglasi sa istorijskom svešću. I sama istorijska svest unutar ove filosofije postaje najveća moć, poslednji korak ka oslobođenju čoveka, te nosi *suverenost* duha u odnosu prema svim pređašnjim filosofijama, kako kaže Diltaj; gubi dakle svoj defetistički karakter i postaje trijumfalnost delatne volje i moći. Zato: »Od silnog rada metafizičkog duha preostaje istorijska svest, koja ga u sebi obnavlja i prepoznaje u njemu nedosežnu dubinu sveta. Nije rivalitet svakog pogleda na svet poslednja reč duha koji je prošao kroz sve te poglede, nego suverenost duha u odnosu prema svakom pojedinačnom pogledu na svet i istovremeno pozitivna svest o tome kako je u različitim ponašanjima duha za nas prisutna po jedna realnost sveta« (V, 406).

Šta znači ovo »za nas« a šta ova »jedna realnost sveta« već smo pomenuli. »Nedosežna dubina sveta« — pošto je svet kod Diltaja objektivacija delujuće volje i moći — svet znači samo *bez-temeljnost* ove delujuće volje: nema temelja ni razloga za delovanje nigde izvan sebe (u nečemu što bi joj bilo transcendentno), nego jedino u samoj sebi, ona je samoutemeljena; upravo je zato racionalno neodrediva, misli »nedosežno duboka«.

Postavljena i razrešena antinomija pokazuje da *životu* odgovara jedino filosofija života; ili — delujućoj volji i moći zaista odgovara samo filosofija koja je *sama po sebi izričita funkcija ili sredstvo* ove delujuće volje i moći; ili — delujućoj volji i moći (=životu) odgovara samo filosofija koja predstavlja samo drugi (recimo simboličan) oblik delujuće volje i moći. Filosofija *samo* na taj način može adekvatno da funkcioniše kao *njena* perspektiva sveta (pogled na svet, odnosno neprestana produkcija slike sveta koja odgovara njenim namerama i ciljevima) i kao *njeno* sredstvo borbe.

Pošto je u navedenim odlomcima Diltaj postavio tezu da istorijsko samopromišljanje u cilju razrešavanja antinomije treba kao svoj objekat da postavi sve poglede na svet, te da će ruh, koji će proći kroz, odnosno *ponoviti* u sebi sve te poglede na svet, postati suveren i savladati onu antinomiju, a sa njom i skepsu koja paralište akciju, očigledno je da je takozvana filosofija filosofije ili filosofija istorije filosofije put ka razrešavanju pomenute antinomije. U ovu filosofiju filosfoije istovremeno su funkcionalno uključene i sve duhovne nauke. O tome se Diltaj dovoljno jasno izrazio rekavši: »Filosofija je u zakonitoj međuzavisnosti sa naukama, umetnošću, društvom. Iz te međuza-

visnosti proizlaze njeni zadaci. Naš je jasno ocrtan: da sledimo Kantov kritički put, utemeljimo iskustvenu nauku o ljudskom duhu sarađujući sa istraživačima ostalih područja; valja saznati i zakone koji vladaju društvenim, intelektualnim i moralnim pojavama. Ovo saznanje zakona jeste izvor celokupne moći čoveka i u odnosu prema duhovnim pojavama. Ako je svrha čoveka delovanje, onda će filosofija moći samo *utoliko* da garantuje stvarno plodne preduslove za aktivan život u njegovim različitim, velikim pravcima u društvu, međusobnom moralnom delovanju, vaspitanju i pravu, ukoliko bude otvorila ovo *unutarnje* u čoveku« (V, 27)*.

U Diltajevoj filosofiji filosofije pokazuje se, dakle, i poslednji temelj njegovog uspostavljanja i utemeljenja duhovnih nauka, koji je istovremeno i poslednji temelj određenja suštine razumevanja i hermeneutike.

Vratićemo se onom putu razrešavanja antinomije koji je nagovestio Diltaj, kako bismo jasnije sagledali suštinu tog puta, odnosno metode. Ovaj se put sastoji u tome da istorijska samorefleksija kao svoje objekte uzme poglede na svet, u sebi ih obnovi i otkrije njihovu *strukturu i međuzavisnost.* Ovo se zbiva na osnovu već opisanog *transpozicionog o-značavanja* već prošlih izraza života, a to su, u okviru ovog koncepta, i same filosofije iz prošlosti. Horizont ovog o-značavanja je opisana *kategorija značenja,* koja je kod Diltaja *teleološka.* Prema ovakvoj određenosti kategorije značenja, na jednu filosofiju ili metafiziku iz prošlosti treba gledati u smislu njenog značenja *za* neku širu delatnu međuzavisnost. Ovo njeno značenje za . . . , jeste njena *funkcija,* kroz koju se iskazuje kao pogled na svet delatne međuzavisnosti kao subjekta. Tako posmatranu, ovu filosofiju ne shvatamo više samo iz ugla njenih teorijskih, u univerzalnom obliku izraženih teza, u ravni njenih sopstvenih teorija, nego iz ugla njenog odnosa prema životu, odnosno delatnoj međuzavisnosti kao njenom subjektu, to jest iz ugla funkcije celovitosti svih njenih teza u toj delatnoj međuzavisnosti. To znači da se intenzivirana istorijska svest, koja kao predmet uzima filosofije prošlosti, nipošto ne upušta u bavljenje postavkama ili tezama jedne bivše filosofije na teorijskom nivou svojstvenom samoj toj filosofiji, nego se *njima bavi samo u njihovom funkcijskom odnosu prema njihovom subjektu,* odnosno delatnoj međuzavisnosti iz kojeg ta filosofija i proizlazi i u kojem je nastala (dakle, u odnosu prema delujućoj volji i moći, nošenoj dotičnom delujućom međuzavisnošću kao njenim subjektom). Ukoliko bi se, pak, ova *intenzivirana* istorijska svest (filosofija života) pri svom objektiviranju prošlih ili tuđih filosofija upustila u ras-

* Ovaj je odlomak uzet iz Diltajevog pristupnog predavanja u Bazelu 1867, pa zato još pominje Kantov kritički put. No, bez obzira na to, ovom mišlju Diltaj karakterišе centralni pravac celokupnog svog teorijskog nastojanja.

pravu sa njihovim teorijskim tezama u ravni njihove teorije, zapala bi u beskonačne sporove bez ikakvog izgleda na pobedu: bila bi tako samo jedna od mnogih postojećih filosofija, bez neke odlučujuće prednosti, odnosno bez *nadmoći.* Nadmoć, i time trijumf joj je zagarantovana *samo* ukoliko se udalji od svih teorijskih teza svake filosofije, ako se uopšte ne upušta sa njima u diskusiju o tim tezama u njima imanentnoj teorijskoj ravni, nego ih posmatra u njihovom odnosu prema delujućoj životnoj međuzavisnosti kojoj pripadaju, to jest kao relativne u odnosu na određeno ustrojstvo društva, klase ili grupe, epohe i slično; danas bismo rekli: ukoliko ih posmatra u njihovoj društvenoj ulozi. Samo ovakav postupak garantuje intenziviranoj istorijskoj svesti (toj filosofiji života) pobedu i nadmoć nad svim ostalim filosofijama bez izuzetka. Ovakvim postupkom se intenzivirana istorijska svest čupa iz nerešivih i beznadnih, njom samom kao istorijskom činjenicom uspostavljenih filosofskih sporova, odnosno sporova među pogledima na svet koji vode u skepsu i nemoć), uzdižući se *iznad njih,* a da joj pri tom nije neophodno da se osvrće na ovakve ili onakve teorije bilo koje filosofije u ravni same te filosofije.*

Sve je ovo Diltaju jasno. On piše: »Na tlu na kome je izrasla, antinomija je nerešiva. Ukoliko do razrešenja ne možemo doći u nivou prirodnih pretpostavki na kojima se ona zasniva, mišljenje se mora povući unazad ukidanjem ovih pretpostavki. To Kant čini sa prostorom, vremenom i uzročnošću. Rešenje je u tome da filosofija postane svesna ove veze mnogostrukosti svojih sistema sa životom: *pogledi na svet su ukinuti!*** Rešenje leži u tome da, još svestranije nego Kant, iza sporova pogleda na svet nađemo neku pretpostavku. Treba objektivirati (učiniti objektima) poglede na svet i razumeti ih kroz njihov odnos prema životu u kojem su zasnovani. Međusobno protivurečje pogleda na svet ostaje nerazrešivo. Pogledi na svet i život (Weltanschaungen und Lebensanschaungen) su u protivurečju, nijedan se ne može stvarno dokazati, čak se svaki može odbaciti dokazom o njegovoj insuficientnosti (nemoći) u poređenju sa stvarnošću, sa antinomijama koje leže u intelektualnom izrazu te stvarnosti. No, time što ćemo pomoću komparativnog postupka izvesti iz mnogovrsnosti pogleda na svet njihove osnovne oblike (tipove!), time možemo *pojednostaviti problem* (. . .) Pokazaće se da ovi *osnovni oblici* (tipovi) *izražavaju strane života postavljene u odnos prema svetu koji je i uspostavljen ovim životom.* I tako u pogledima na život i svet spoznajemo

*) U klasično-marksističkom razvitku istorijskog materijalizma ova je metoda bila po prvi put i svom doslednošću upotrebljena, uprkos svoj različitosti formulacija. Pažnju treba usmeriti samo na metodu tretiranja filosofije.

**) Diltaj uzima reč *»aufgehoben«;* »aufheben« znači ukinuti, skloniti, ali s druge strane i u drugom nivou dobro očuvati. Upravo to i važi za Diltajevo ukidanje pogleda na svet.

neophodne simbole različitih strana života u njihovom odnosu itd. *Protivurečja dakle nastaju osamostaljivanjem slika sveta u naučnoj svesti. Takvo osamostaljivanje jeste ono što jedan sistem pretvara u metafiziku«* (VIII, 8).

Navedeni odlomak je sam po sebi dovoljno jasan. Pogledajmo nekoliko bitnih stvari. Pre svega misao da su filosofski — odnosno, pošto je ta filosofija u suštini pogled na svet — sporovi pogleda na svet nerazrešivi ukoliko se u raspravu sa njima upuštamo na njihovoj teorijsko-filosofskoj ravni. Pri tom moramo stalno imati na umu činjenicu da nije sama po sebi razumljiva i večna istina to što nam se prikazuje mnoštvo filosofija koje su međusobno u sporu jer svaka tvrdi svoje — to je imanentna postavka same istorijske svesti i njenog određenog filosofskog utemeljenja, čiji začeci sežu u drugu polovinu 18. veka, a završavaju se tek u 19. veku sa prevratnom metafizikom posle Hegela (naime, kod Marxa, Ničea i Diltaja, ukoliko se ograničimo samo na one najveće). U Diltajevoj filosofiji srećemo samo svojevrsnu formulaciju ili svojevrsno konstatovanje ove »istorijske činjenice« o mnogim, međusobno sukobljenim filosofijama kao pogledima na svet. Ovo se postavljanje zbiva prema *kompleksnoj metodi transpozicionog označavanja prošlih izraza života* (to jest, sistema simbola), a iz samog subjekta koji razumeva, odnosno tumači (predstavljaju dakle svojevrsno is-postavljanje — eksteriorizaciju samog subjekta), ali zato ovakvo postavljanje uopšte nije neka po sebi razumljiva, sama po sebi data »činjenica«. Bez ovakvog (diltajevsko-filosofskog) otvaranja istorije uopšte i istorije filosofije posebno, ove »činjenice« uopšte ne bi nigde bilo. I kada nam se u svakidašnjem, danas uobičajenom bavljenju filosofijom kao pogledom na svet (ili ideologijom) čini da vidimo ovu mnogostrukost i međusobnu sukobljenost svih prošlih i sadašnjih filosofija kao pogleda na svet, i to bez ikakvih posebnih filosofskih naočari, samo ukoliko zavirimo u njenu istoriju, onda se samo nereflektirano i nesvesno krećemo u okviru horizonta (neke) prevratne metafizike kojoj smo, zbog nereflektiranosti, bez rezerve predati, te je i nismo svesni u toj samorazumljivosti našeg ponašanja. Ovakvo naše čitanje prošlih ali i čitanje savremenih filosofija zbiva se u nekom (nama netransparentnom) *predrazumevanju* ovog razumljivog (u ovom slučaju filosofije), koje proizlazi iz horizonta prevratne metafizike, pokazujući nam se kao samorazumljivo i prirodno, što tek treba sâmo da bude sistematizovano.

Druga značajna misao navedenog odlomka odnosi se na tvrdnju da treba izići iz filosofsko teorijskih teza i sporova i baviti se samo njihovim odnosom prema životu, odnosno nekoj užoj ili široj delatnoj međuzavisnosti. Time ne samo da bismo izbegli filosofiranje u ravni tretirane

filosofske teorije, nego svakoj filosofiji ponaosob možemo dokazati njenu nemoć u poređenju sa životnom stvarnošću, njenu nedopustivu odvojenost od stvarnog života. A upravo je to najneophodnije za subjekat delujuće volje i moći. Ako je svaka filosofija — kao što smo videli — u suštini postavljena kao pogled na svet i kao takva predstavlja neki *izraz* života (njegovih potreba), onda je taj izraz — ukoliko se odvoji od životne osnove čiji je izraz, nastojeći da se osamostali — potpuno ništavan, prazan, bez uloge i funkcije, jednom rečju *bez značaja* u smislu Diltajeve određenosti kategorije značenja. U takvoj situaciji i zato što se u okviru Diltajevog koncepta metafizičnost pokazuje upravo u toj odvojenosti i osamostaljenosti od života, metafizika se pokazuje kao savladana i bez moći. Diltaj kaže: »Kakva domišljatost u zabludi o zakupljivanju istine se prikazuje onome ko pregleda svetsku istoriju. Ovi nadduhovnici bilo koje metafizike sasvim previđaju subjektivni, vremenom i mestom uslovljeni izvor svakog metafizičkog sistema. Jer sve što je utemeljeno u duševnoj strukturi ličnosti, bila to religija, umetnost ili metafizika, uzalud se šepuri sa zahtevom o objektivnoj valjanosti« (VIII, 12). Trijumf je, dakle, potpun, a da pri tom nije bilo potrebno opovrgnuti bilo koju metafiziku na njenom sopstvenom teorijskom terenu.

Sledeća značajna misao pre navedenog odlomka govori o tome da su filosofski sistemi ukinuti (aufgehoben) i zato već u naznačenom smislu i sačuvani: to su jednostavno izrazi jedne od mnogih strana života (tek ako se, kao takve, strane odvoje od svoje baze i osamostale, postaju metafizika). Zato Diltaj nastavljajući predašnju misao kaže: »No, da li tome sledi pusti skepticizam? (. . .) Ista ona analiza koja za svoj predmet uzima prošlost ljudske misli, pokazuje relativnost svakog sistema, ali istovremeno čini te sisteme razumljivim iz same prirode čoveka i stvari, istražuje zakone na osnovu kojih nastaju ovi sistemi, zajedničku strukturu, osnovne oblike (tipove) i zakon njihovog nastajanja, kao i unutrašnji oblik« (VIII, 12). To znači: kada subjekat proračuna sisteme i ovlada njima onda on njima može po volji i potrebi i da raspolaže: da uspostavlja nove delatne međuzavisnosti, konstruišući im odgovarajuće »filosofije« (danas bismo rekli ideologije), kako bi time ostvario svoje namere.

Antinomija istorijske svesti je razrešena u trenutku kada se filosofija pokaže kao pogled na svet u opisanom (Weltanschaung) smislu. »Odnos pogleda na svet prema životu nije odnos mišljenja prema ostalim duhovnim stanjima, nego *odnos života prema svesti o tome šta čovek doživljava,* spoznaje, sagledava u svojoj celovitosti, u odnosu sopstvenog života prema svetu« (VIII, 17). A subjekat se uvek izražava adekvatno svojoj strukturi. Zato su

sve ostale filosofije — prošle i sadašnje — savladane (a sačuvane na drugoj, ne na sopstvenoj teorijskoj, odnosno »simboličnoj« ravni), u trenutku kada ih subjekat delatne volje i moći svojim filosofskim uspostavljanjem (ovde: Diltajevom filosofijom života) vrati iz njihove, od života odvojene osamostaljenosti u odnos prema životu, prema delatnoj životnoj međuzavisnosti iz kojeg su i izašle; dakle, kada ih ponovo svede na njihovu bazu.

Zato: »Ukoliko ovo osamostaljenje slike sveta ponovo postavimo u odnos prema životu subjekta, u kojem je ova slika i utemeljena, dolazi do sledećih posledica:

1. Objektivne antinomije u naučnoj slici sveta (. . .) saznajemo samo kao nešto što pripada idejnoj i pojmovnoj simbolici. Utemeljene su na različitim izvorima u funkcijama strukture*. One su dakle neukidive u osamostaljenom pojmu sveta. Ali njihova osnova leži isključivo u različitosti funkcija naše strukture. A tu nema protivurečja.

2. Protivurečja među sistemima leže u mnogostranosti života koja se izražava u osnovnim oblicima (tipovima). Protivurečje je tu opet samo u objektivno osamostaljenim naučnim slikama sveta; ukoliko pak shvatimo osnovne oblike (tipove) kao relativne izraze različitih strana života, onda je u tim različitim stranama samo različitost, a ne i protivurečje.

3. Protivurečje između slobodne životnosti kojom umetnost izražava neki životni ideal i slično, između religioznosti vezane za duševnost, s jedne, i čiste objektivnosti metafizike, s druge strane, sastoji se u tome ako mislimo da može biti u pravu samo *jedan* postupak. Ovo protivurečje će se razrešiti ukoliko ove postupke sagledamo samo kao različite veze funkcija itd. *Tek uzeti zajedno daju potpun izraz života u pogledu na život ili svet.*

Tako se ukazuje put koji treba preći kako bi se razrešio ovaj problem« (VIII, 8—9).

Razrešenje antinomije istorijske svesti u pogledu na svet ispoljava se najzad kao *prividnost* ove antinomije: ispostavlja se da protivurečja između filosofskih sistema postoje samo za svest koja nije u stanju da se probije ispod simbolične površine ovih sistema (dakle, da napusti ravan teorijskih sporova u ravni samih filosofskih, odnosno metafizičkih teza i postavki), da se probije ispod simbolične površine a u njenu izvornu bazu, strukturu čiji izraz su ovi sistemi. Za onu svest, pak, koja se probije do uvida u ovakav odnos filosofskih sistema prema životu kao njihovoj bazi, koja uspeva da sagleda životno strukturalnu određenost ovih sistema (a time i njihovu potpunu

*) Produkcija slika sveta, dokle god ostaje na sopstvenoj ravni, nije svesna svoje određenosti tom strukturom, ne vidi kako ova struktura »generira« ovu simboličnu produkciju i kako je nad-determiniše. I tako struktura ostaje ono nesvesno ove simbolične produkcije. U tome je srodnost sa jednom od osnovnih teza modernog strukturalizma. (Diltaj je danas nepoznati praotac modernog strukturalizma.)

nesamostalnost, odnosno ništavnost u osamostaljenju), za tu svest nema više protivurečja među filosofskim sistemima, nego samo još različitost. Ova svest je već pomenuta intenzivirana, odnosno ojačana *istorijska svest*, utemeljena i uspostavljena *filosofijom života.* Neizbežna posledica ovakvog razrešenja antinomije jeste da je svako autentično filosofiranje u teorijskoj ravni same filosofije (ove čisto simbolične površine), svaka autentična filosofska spornost, svako ponovno prihvatanje takozvanih »večnih filosofskih tema«, svaka iznova početa *gigantomachia peri tes usias* već unapred bez smisla, ništavna, bavljenje koje je zaostalo i vredno sažaljenja, bavljenje praznim himerama, bez značaja po život. To je tako ne samo ako smo kojim slučajem diltajevci, nego je to danas nužna implikacija *svakog* govorenja o filosofiji kao izrazu života, kao pogledu na svet, kao ideologiji, kao obliku društvene svesti, kao sredstvu ili funkciji bilo čega i u bilo čemu, kao izrazu u smislu simbolizacije čovekovog odnosa prema svetu, kao radikalnoj kritici (ili konzerviranju) sveta, kao kulturnom sistemu ili kao utemeljivaču nauke ili kao u bilo kojem drugom smislu društveno *korisne delatnosti.* Svaki ovakav govor već unapred onemogućuje svako autentično filosofiranje. Ali sve to i jeste tako samo dok ove govore govorimo iz samorazumljivosti, koja je samoj sebi bez ostatka samoshvatljiva, neproblematična.

Glava peta

TEORIJSKO-METODOLOŠKO NASILJE PERSPEKTIVIZMA MOĆI KAO OSNOVNOG KARAKTERA OPISANE PREVRATNE METAFIZIKE

§ 44. **Nemogućnost načelnog postavljanja sistema duhovnih nauka**

U dosadašnjem interpretativnom sažimanju prikazali smo osnovne momente celovite Diltajeve metode u njenoj kompleksnoj raščlanjenosti, kao i njen izvor i temelj koji leži u Diltajevoj filosofiji života. Diltaj nastoji da duhovne nauke uspostavi i utemelji kao *posebne* s obzirom na prirodnjačke nauke. Impuls ovog nastojanja proizilazi iz volje, odnosno potrebe za ovladavanjem društveno-istorijske stvarnosti. Ova volja ili potreba nije, međutim, nešto proizvoljno, nije Diltajeva izmišljotina, već se prikazuje kao istorijska nužnost ovladavanja sve složenijom kompleksnošću društveno-istorijskog sveta i zbivanja.

U daljem tekstu želimo pre svega da razmotrimo da li je uspelo Diltajevo uspostavljanje suštinske *posebnosti* sistema duhovnih nauka, da li je prihvatljiva ovde data razlika između prirodnih i duhovnih nauka. Bez obzira na ovakav ili onakav odgovor na prvo pitanje, zanima nas i drugo: kakav je suštinski smisao Diltajevog uspostavljanja duhovnih nauka i kakav karakter imaju ove nauke, kao i problem naučnosti i istine duhovno-naučnog spoznanja.

Naš prikaz Diltajeve psihologije je pokazao da je tom »psihologijom« data zapravo svojevrsna ontologija subjekta, koja kao takva zauzima mesto dotadašnjeg transcendentalno — metafizičkog utemeljenja nauke. Samo zato i jeste ova »psihologija« fundamentalna nauka u sistemu duhovnih nauka; ona predstavlja temelj same spoznajne teorije. A spoznajna teorija ne govori samo o duhovno-naučnom spoznanju, nego i o spoznanju uopšte, dakle i o spoznanju u prirodnim naukama. Iz ovoga proizilazi da Diltajeva »psihologija« ne može biti samo temelj duhovnih, nego i prirodnih nauka. Ovu konsekvencu sam Diltaj

nije promislio, a nije ni mogao jer bi mu uvid u nju srušio mogućnost postavljanja sistema duhovnih nauka kao posebnih s obzirom na prirodne nauke.

Ako je svojevrsna Diltajeva *»psihologija«* kao temelj spoznajne teorije istovremeno i temelj prirodnjačkih nauka, onda pada njegova postavka o suštinskoj razlici između ove dve vrste nauka. Ostaje, pak, samo sistem nauka, koji obuhvata nauke uopšte. Pri tom, dakako, nastaje problem: kako se prirodne nauke mogu »psihološki« utemeljiti kad preovlađujućem empirizmu *izgleda* da je »priroda« ipak nešto po sebi nezavisno (nezavisno od čoveka i njegovog spoznanja), da nam nikad nije data kao neka celina, već uvek u pojedinostima. Unutar Diltajevog koncepta na ovo pitanje postoji samo jedan mogući odgovor, koji je sadržan već u našem dosadašnjem prikazu. Ispostavlja se, naime, da je i sama »priroda« kao objekat prirodnjačkog spoznanja nešto što je delujući (pa dakle i spoznajno-delujući) subjekat *uspostavio,* jest njegove *postavke* to jest nešto je u suštinskom smislu *konstrukt.* O tome ćemo u daljem tekstu više govoriti, a sada da nastavimo sa razmatranjem Diltajevog postavljanja posebnosti duhovnih nauka.

U Diltajevom konceptu se na više mesta pokazuje da razlika između duhovnih i prirodnih nauka nije suštinska, te je stoga suvišna, nepotrebna »kritika istorijskog uma«.

Baveći se Diltajevim poimanjem realiteta i *vremena* (§ 13) videli smo da takozvano »doživljajno vreme« kao unutarnje data činjenica životnog *toka* jeste apsolutno nepobitna činjenica konkretnog vremena, koja stoji nasuprot jednoličnom, fizičkom, prirodnjačkom vremenu koje je čista apstrakcija, koja je kao takva *mogućna* tek u onom konkretnom vremenu. Konkretno vreme je privilegovano time što je ispunjeno realitetom, koji je tokom vremena i sam u neprestanom toku. *Realitet* onoga što je dato u tom toku vremena određen je opet iskustvom impulsa volje i otpora, prepreke intencije, dakle opet unutarnje, »psihološki« (videti: § 12). Ako je pak konkretno samo ono vreme koje se doživljava, jer je ispunjeno realitetom, dok je fizičko, odnosno prirodno-naučno vreme samo apstrakcija ovog prvog, onda ovu apstrakciju nipošto ne možemo smatrati temeljnom i omogućujućom. U Diltajevom konceptu (bez obzira na izraženo Diltajevo mišljenje) ovo *životno* jeste zaista ono utemeljujuće i temeljno za sve »prirodno«, pa zato »psihologija« i može biti temelj i za prirodnjačke nauke. Osim toga, sam Diltaj često naglašava da čoveka ne možemo tumačiti iz sveta, već samo svet iz čoveka. A priroda je ipak momenat sveta. Dosledno tome, prirodnjačke nauke nisu temelj duhovnih, iako to Diltaj kadkad tvrdi.

Ako Diltaj postavlja prirodnu stvarnost kao temelj duhovne stvarnosti kao istorijske objektivacije duha, onda je na osnovu dosadašnjeg promišljanja očito da se ovaj »temelj« postavlja iz samih duhovnih nauka i *kao takav* on je njihova postavka. Da je ova čudna »obrnutost« mogućna uviđamo iz Diltajevog određenja spoljašnjeg, prostornog opažanja kao *osnove* prirodnjačkih nauka, i unutarnjeg opažanja ili doživljavanja, odnosno unutarnjeg iskustva kao *osnove* duhovnih nauka. Već na problemu vremena smo videli, međutim, da je unutarnje opažanje (doživljavanje) nužno i bez izuzetka vezano za formu *vremenitosti* (time je svaka samoosvest vezana za vremenitost), dok spoljašnje opažanje karakteriše i oblik prostornog. Dabome da je i spoljašnje opažanje samo posebna modifikacija doživljavanja, te je kao takvo odlučujuće vezano za unutarnji oblik, za vremenitost, samo što je ono što je u ovom doživljavanju *doživljeno* (na primer, predmeti) prostorno određeno. Pri tom doživljavanje, odnosno unutarnje opažanje u načelu može postojati bez spoljašnjeg, dok spoljašnje, prostorno, čulno opažanje apsolutno nije mogućno bez istovremenog unutarnjeg opažanja. Napominjem da sve ovo nisu naše, nego Diltajeve karakterizacije. Dosledno ovome treba reći: unutarnje opažanje tek omogućuje spoljašnje (osete).

Diltaj nesumnjivo vidi (i upravo je taj uvid apstrakcija iz celine) da su i istorijske objektivacije kao produkti i izrazi čoveka najpre »dati« spoljašnjim opažanjem, pa se u tom smislu najpre i ne razlikuju od prirodnih stvari. Pa ipak, duhovno-naučni objekti nisu ove čulno »date« prostorne stvari, već su objekti ovih nauka samo *značenja* koja ovi spolja dati objekti nose, koja su im »samo« osnova. Kamen sa uklesanim natpisom i trag samog pisma u kamenu ne čine duhovno-naučni objekat, jer je objekat tih nauka samo *značenje* tog zapisa, to jest ona »duhovnost« ili »duševnost« koja se izrazila kroz ovaj napis u kamenu, dok joj je kamen sam po sebi tek trajna i — kako izgleda — takoreći ravnodušna podloga. Proces razumevanja dokučuje ovo značenje, dalja duhovno-naučna obrada tog značenja određuje sistematsko-strukturalno mesto ove duhovne činjenice u okviru širih međuzavisnosti. Zbog ovakvog odnosa se sada Diltaju čini da je onaj kamen sam po sebi tek osnova/podloga značenja, te da je — tako zaključuje Diltaj — u tom smislu *prirodno* osnova *duhovnog.* No, pri tom on previđa jednostavniji i izvorniji odnos koji vlada između »prirodne« osnove (kamena) i značenja (duha). Da bi, naime, ovaj »prirodni« kamen uopšte mogao *biti osnova* značenja, mora već postojati unapred intencija izražavanja značenja. Kao delatnost izražavanja, ovo značenje koje želi da se izrazi tek uspostavlja onaj kamen *kao svoju osnovu:* takvu uobličenost kamena,

takav *bitak* ili »datost« daje mu tek delatnost izražavanja. U takvom svom bitku, sam po sebi, »u prirodi« kamen ne postoji, nego ga u takav bitak postavlja pomenuta delatnost. Dakle, ono što omogućuje i čini temelj ovakvog bitka kamena, kamena kao izraza ili nosioca značenja, jeste upravo ova delujuća intencija izražavanja značenja, »duha«. Slično je i sa svim ostalim izrazima kao objektivacijama duha. Tako je, kod Diltaja, i govor shvaćen kao *izraz*. No, govor je samo po onom unutarnjem (po značenju, duhu) strukturirano uklesani dah koji kao takav sam po sebi uopšte ne postoji, ne postoji »prirodno«, pre intencije izražavanja, dakle pre »duha«. Isti je slučaj i sa pismom. Ukoliko čini *osnovu/podlogu* »duhu« ili životu koji se izražava, sve objektivno stvarno dobija bitak ili »datost« tek kroz ovaj »duh«, dok je izvan tog odnosa u duhovno-naučnom pogledu čisto ništa, bez-smislenost kao takva.

Diltaj kaže: »Sada možemo da rezimiramo odnos između obe klase nauka, kao i temeljne razlike njihove izgradnje. Priroda je osnova duhovnih nauka. Priroda nije samo pozornica istorije; fizički procesi, neophodnosti koje se u njima nalaze, kao i efekti koji iz njih proizilaze, predstavljaju osnovu svih odnosa, delovanja i patnje akcije i reakcije u istorijskom svetu; a fizički svet pruža isto tako i materijal za celokupno područje u kojem duh izražava svoje ciljeve, svoje vrednosti — svoju suštinu: na toj se osnovi sada diže ona stvarnost u koju duhovne nauke prodiru sve dublje, i to sa dve strane — iz pravca doživljavanja sopstvenih stanja i razumevanja duhovnog, objektivnog u spoljašnjem svetu.« (VII, 119).

Diltajev jednostrani ontološki odnos simptomatično previđa da je *priroda*, kao ovako određena »pozornica« istorije i kao »dobavljač materijala« potrebnog za objektivaciju »duha«, u stvari *uspostavljena* ovim aktivno izražavajućim se »duhom« (subjektom), da je *ovako* određena i *kao takva* postavljena u svojoj »datosti« tek na osnovu same istorije; mada, na drugom mestu on tvrdi da su celine, odnosno međuzavisnosti prirodnih pojava uvek samo »do-mišljena«, prema predstavama pridodata pojedinačnim »prirodnim činjenicama«. Ukratko: sve one *»zakonitosti«*, »nužnosti«, »efekti« prirode koji nastupaju u okviru istorijskih objektivacija »duha«, odnosno života, *jesu* što jesu i lako tu nastupaju uspostavljenja koje postavlja ovo istorijsko-delujuće objektiviranje »duha«, života, ljudske delatnosti ili jednostavno — subjekta koji se kroz ove objektivacije delatno (to jest, stvarno) objektivira. Pri tom moramo imati na umu da se ova objektivacija, gledajući istorijski činjenično, odvija kao celina moderne tehnike, industrije, ekonomije, organizacije i međusobne borbe, uključujući i celinu »kulture«. A ovo moramo prihvatiti u svetlu Diltajevih, na drugim mestima datih izjava o tome da su *međuzavisija* u prirodnim pojavama samo »do-mišljena«. Svako »utvrđivanje« neke zakonitosti, nužnosti, efekta i slično u prirodi jeste naime uvek već i »utvrđivanje« izvesnog *međuzavisija*. Ovo međuzavisje — ukoliko je, kako tvrdi Diltaj, »do-mišljeno« — jeste postavka subjekta. Ali Diltaj neće izvesti ove konsekvencije, jer bi u protivnom sagledao da je nebitno postavljanje posebne klase duhovnih nauka, da je čak samovoljno ovo utemeljivanje načelno posebnog sistema »duhovnih« nauka.

Duhovne nauke na taj način uopšte ne bi imale nikakvu načelno van-duhovnu osnovu ili mogućnost. One dolaze do značenja ili »duha« kao duhovno-naučnog objekta na osnovu doživljavanja, razumevanja i pojmovnog reprezentovanja. A kako je razumevanje određeno kao *transpoziciono o-značenje*, dakle kao prenošenje sadržina sopstvenog bogatstva subjekta koji razumeva u ono što razumeva (to jest, u pred-postavljene spoljašnje izraze ili znakove), onda je duhovno-naučni objekat, načelno i po svojoj *suštini*, uvek *konstrukcija* svakog onog subjekta koji razumeva, odnosno doživljava, dakle njegova postavka: *bitak* duhovno-naučnog objekta jeste *postavljenost*, a onaj ko razumeva jeste subjekat te postavke. Načelno gledajući, i objekat prirodnjačkog spoznanja jeste konstrukcija, kao što je to pokazao još Kant i filosofi posle njega; i prirodnjački objekat jeste postavka, to jest pred-met (obicio=baciti preda se) u izvornom značenju te reči. Dakle, ni iz ovog ugla ne nalazimo načelnu razliku između »duhovnih« i »prirodnjačkih« nauka, te tako uviđamo da je nepotrebno posebno načelno utemeljivanje »duhovnih« nauka.

Kako je pri svakom postavljanju objekta, kako »duhovnonaučnog« tako i prirodnjačkog, odlučujući uvek *subjekat*, jer bez njega ne bi postojao ni ovaj ni onaj objekat, »psihologija« (a videli smo da je kod Diltaja to *ontologija subjekta)* jeste fundament same spoznajne teorije, dakle temelj »duhovnih« i »prirodnih« nauka. Između ovih nauka, dakle, nema neke suštinske razlike koja bi iziskivala uspostavljanje i utemeljenje posebnog sistema takozvanih duhovnih nauka.

Osnovna razlika koju Diltaj vidi između duhovnih i prirodnjačkih nauka jeste način »datosti« objekta kod jednih i kod drugih. U tom smislu on tvrdi da su nam duhovne činjenice »date« (!) uvek u *celini* i iz *celine*, uvek u *međuzavisju*, dok su nam prirodne činjenice »date« uvek samo pojedinačno, nepovezano. Celina i povezanost, odnosno međuzavisje pojava u prirodnjačkim naukama navodno je samo nešto »do-mišljeno«, prema predstavama dodato, ali nije dobijeno stvarno-iskustveno (videti: VII, 139). Iz ovoga proizilazi Diltaju veoma draga krilatica: »prirodu tumačimo (erklären), duševni život razumevamo«, pri čemu »tumače-

nje« razume kao svođenje na neke mišljenjem dobivene, problematične hipoteze.

Mi moramo konstatovati da ova razlika uopšte ne postoji. Celokupan naš prikaz Diltajeve metodologije pokazuje da je duhovno-naučna činjenica, odnosno objekat, *konstrukcija* u suštinskom smislu, konstrukcija koja nastaje u vrlo kompleksnom delujuće-strukturalnom ustrojstvu subjekta. Upozorićemo samo na Diltajeve analize konstitucije doživljaja kao najmanje konstrukcione jedinice duhovnog sveta na način nastajanja (konstruisanja) autobiografije i biografije, na način konstruisanja teleološkog značenja jedne duhovne činjenice, na način konstruisanja sistema i delujućih međuzavisja, na transpoziciono o-značenje kao suštinu razumevanja itd. Sve to pokazuje da je svaka celina i svako međuzavisje i na području društveno-istorijske (»duhovne«) stvarnosti uvek tek duhovno-naučno uspostavljeno, da je dakle »do-mišljeno«, »prema predstavama pridodato«, ili tačnije: celine su ovde konstrukti. Izvedemo li sopstvenu Diltajevu teoriju do kraja, bez obzira na neka njegova tvrđenja, videćemo da nam »duhovno«-*istorijske* celine — od pojedinačnog doživljaja do individualnog života, epohe itd. — nikada nisu date neposredno. Time nipošto ne negiramo ove celine.

A kako stvari stoje u prirodnim naukama? Da li su prirodnjačke činjenice zaista »date« u tako isključivoj pojedinačnosti, kako bi to želeo Diltaj? Pogledamo li novovekovnu filosofsku refleksiju nauke, videćemo da prirodna fakta kao predmeti prirodnonaučnog istraživanja nipošto nisu ovim naukama »data« u nekoj izolovanoj pojedinosti, kako to tvrdi Diltaj. Svaki prirodni fakat kao objekat prirodnih nauka dat je *samo* u celini i iz celine *nekog* sasvim određenog (uvek metafizičkog) otvaranja *prirode*, pa je zato uvek već unapred kategorijalno određen u onom *suštinskom*. Kod Dekarta, na primer, svaki prirodni fakt već je unapred određen pojmom *res-extensa*, zajedno sa svim kategorijalnim određenjima ove res extensa. Kod Kanta je priroda određena kao celina svih objekata mogućnog iskustva. Eksplikacijom osnovnog ustrojstva ovog iskustva već se unapred uspostave bitne crte prirodnog objekta u celini njegovih kategorijalnih određenja. Na taj je način otvorena *suština* prirode. Svaka je prirodna činjenica data i određena unutar ove celine, pa se činjenica može istraživati samo iz nje i u okviru nje. Ukratko, filosofska refleksija prirodnih nauka je pokazala da se empirijski prirodoslovac — bez obzira bio on toga svestan ili ne, da li je sopstvenu delatnost promislio ili nije — uvek kreće unutar apriorne (metafizičke) otvorenosti *prirode*, bez čega ne bi mogao ni da kroči. Pri tom je ova celina prirode uvek *metafizički* pred-konstrukt. Iz svega ovoga sledi da prirodna fakta nisu »data« u nekoj izolovanoj pojedinačnosti i odvojenosti, nego uvek u *povezanosti prirode*, koja mora već biti otvorena da bi prirodne nauke uopšte bile mogućne. »Datost« celina i međuzavisja nije, dakle, nipošto nešto što bi omogućavalo poseban sistem duhovnih nauka, nasuprot sistemu prirodnih nauka, jer je i za ove druge nauke odlučujuća apriorna datost celine, povezanosti prirode, koja nije nešto što je domišljeno, pridodato kao naknadno na osnovu predstava, nego je horizont mogućnosti. Pri tom »datost« u suštinskom smislu i unutar samog Diltajevog koncepta filosofije znači isto što i *postavljenost*. Takođe, da bi »duhovne« nauke, čiji su »dati« objekti istorijske objektivacije duha, bile mogućne, mora već biti otvorena suština istorije i istoričnosti. A ako, pak, Diltajeve »duhovne« nauke proučavaju istorijske *objektivacije* duha, one svu »duhovnost« potiskuju među »prirodne fakte« i »stvari«, uprkos upravo oprečnoj Diltajevoj intenciji. Diltajeva izričita namera utemeljenja duhovnih nauka bila je naime naučno objektivna spoznaja »duha« kao »duha«. Pošto u svom utemeljenju nije uspostavio suštinsku razliku između duhovnih i prirodnih nauka, ova njegova namera nije mogla biti ispunjena: uprkos ovoj nameri, duhovne nauke »reifikuju« duh.

Specifičnost metodološkog instrumentarija u pojedinačnim naukama ne isključuje isto načelno teorijsko utemeljenje nauka. Veća ili manja upotreba matematike i matematičkih metoda u prirodnjačkim ili »duhovnim« naukama, mogućnost ili nemogućnost eksperimenta u jednima i drugima itd., sve su to razlike koje ne iziskuju posebno principijelno utemeljenje nauke, jer bi — sledeći taj put — na kraju bilo potrebno posebno utemeljiti svaku pojedinačnu nauku, a da pri tom ova utemeljenja ne budu identična. A u tom slučaju se uopšte ne bi moglo govoriti o nekom sistemu nauka.

Razmotrimo li istorijska ishodišta i temeljne motive Diltajevog pokušaja utemeljenja sistema duhovnih nauka, videćemo da ni u tom smislu ne postoje neke bitne razlike između »duhovnih« i »prirodnih« nauka. Kao što smo videli (§ 3), ovaj motiv proizilazi kod Diltaja iz istorijske nužnosti, odnosno potrebe za *ovladavanjem i planiranjem* sve kompleksnije i zapletenije moderne evropske društveno-istorijske stvarnosti, potrebe pomoću koje moderni evropski čovek hoće i mora da prisvoji i zagarantuje svoju egzistenciju u celini postojećeg. Zato Diltaj kaže: »samo u povratnom delovanju na život i društvo, duhovne nauke dostižu svoje najviše značenje, a to se značenje stalno povećava«. Iz nekih drugih Diltajevih karakterizacija značenja duhovnih nauka nedvosmisleno sledi da je ovo »povratno delovanje na život i društvo« zapravo jedinstvo mogućnosti *ovladavanja* svakidašnjom *postojećom* stvarnošću i *planiranja buduće* društveno-istorijske stvarnosti u njenoj kompleksnoj raščlanjenosti. No i temeljno osmišljenje prirod-

nih nauka, onako kako su ga formulisali Bekon, Dekart i svi veliki filosofi novog veka sve do današnjih dana, sastoji se u otvaranju čovekovih mogućnosti ovladavanja prirodom, u smislu garantovanja i jačanja sopstvene egzistencije u celini postojećeg. Ukratko: društveni čovek kao autonomni subjekat hoće i mora, da uz pomoć svojih nauka, prisvoji, zajamči i ojača svoju egzistenciju u celini postojećeg. To za njega nije nešto proizvoljno, već mu se prikazuje kao istorijska nužnost kojom mora ovladati. Ovo naučno jemčenje se zbiva kao otvaranje mogućnosti stvarnog, praktičnog ovladavanja i planiranja svih regija postojećeg, uključiv i čoveka samog po sebi (dakle, kao samoodređivanje ili *autonomija,* koja je sloboda čoveka kao subjekta, sloboda u smislu spoznate i tako ovladane nužnosti). To je centralno, *metafizičko,* i danas važeće i jedino mogućno osmišljenje *evropske nauke;* dakle, ne ove ili one pojedinačne nauke, niti ove ili one grupe nauka, ovih ili onih naučnih spoznanja, nego *svih* nauka bez izuzetka, svih naučnih spoznanja, bez obzira na mišljenje naučnika.* Temeljno Diltajevo osmišljenje »duhovnih« nauka ni po čemu ne izmiče metafizičkom horizontu suštinskog osmišljenja, a time i utemeljenja nauka, bez obzira na Diltajevo izričito odbacivanje dotadašnje metafizike. Jedinstvo *svakog* istorijski konkretnog subjekta jeste načelna osnova jedinstva utemeljenja i osmišljenja sistema nauka, koji obuhvata kako »prirodnjačke« tako i »duhovne« nauke, jer su *»duh«* (ovde shvaćen u Diltajevom smislu svetovno-istorijskih objektivacija delatnog ljudskog života) i *»priroda«* samo dve metafizički određene regije postojećeg, koje imaju svoju suštinsku meru i ishodište u poimanju suštine čoveka kao *psihofizičke* jedinice, to jest kao *animal-rationale;* ovo razlikovanje nije, dakle, nešto samo po sebi razumljivo.

Iako smo nagovestili da je Diltajevo *načelno* razlikovanje između »duhovnih« i prirodnjačkih nauka neodrživo, te da stoga u glavnom otpada potreba za načelnim utemeljivanjem »duhovnih« nauka, odnosno da se takav pokušaj »kritike istorijskog uma« pokazuje *u suštini* kao samovoljan, ipak će se pred nas postaviti pitanje: odakle potiče impuls, odnosno podsticaj ovakvog Diltajevog životnog nastojanja? Iako u suštini samovoljno, ovakvo nastojanje ne smemo kvalifikovati kao čistu zabludu ili praznu dosetku. Već smo ranije (osobito u § 3) pomenuli da impuls i podsticaj utemeljenja sistema duhovnih nauka proizlazi iz od-

* Naravno, ovu principijelnu određenost nauke ne treba razumeti u njenom užem značenju, to jest kao da svako naučno istraživanje mora odmah uroditi opipljivim plodovima u praksi (ovakav se pragmatizam danas sve češće čuje, čak i sa javnih mesta čiji je zadatak podsticanje i izdržavanje nauke). Naprotiv: nauku i naučno istraživanje treba danas zaštititi od suviše neposrednog pritiska da bude praktična i korisna ukoliko misli uspešno da se razvija. S druge pak strane, među samim naučnicima danas se pojavljuje i širi izričita averzija prema praktičnoj upotrebljivosti naučnih spoznanja, jer navodno, nauka ide svojim putem koji nema ničeg zajedničkog sa upotrebljivošću spoznaja. Navedene krajnosti nisu uopšte relevantne na nivou načelnog filosofskog promišljanja o naukama; zanimljive su možda sa sociološkog stanovišta.

ređenog iskustva evropske istorijske nužnosti ovladavanja i planiranja društveno-istorijske stvarnosti, koje treba da zagarantuje modernom društvenom čoveku njegovu egzistenciju u celini postojećeg, koje na njega vrši pritisak. I prirodnjačke nauke — istorijski ranije razvijene — trebalo je da otvore mogućnost ovladavanja prirodom u smislu garantovanja čovekove egzistencije. Ali, time što čovek kao društveno biće odlučno krene putem naučno-tehničkog ovladavanja prirodom u cilju prisvajanja i garantovanja svoga postojanja, time što prirodu na taj način *prisvaja,* on preuzima svoje postojanje, odnosno svoju egzistenciju — svoj život — sve više u svoje ruke, prisvaja ovu egzistenciju na način samoodržavanja i u tom smislu za njega više nema povlačenja niti zaustavljanja na pola puta. Razvoj naučno-tehničkog prisvojnog odnosa prema prirodi donosi sa sobom, odnosno uspostavlja neslućene društvene promene i postavlja probleme koje je neophodno rešiti. Naučno-tehnički prisvojni odnos prema prirodi zbiva se u procvatu industrije, u pretvaranju čoveka u radnika, u raspadanju starih društvenih struktura i rađanju novih itd. — ukratko u društveno-istorijskom procesu koji je često opisivan i danas dobro poznat, a koji se intenzivno razvija osobito u 19. veku. Tokom tog procesa se pokaže da naučno-tehničko, industrijsko prisvajanje prirode vodi čoveka u neki društveni haos, koji ugrožava i samo ovo prisvajanje, a time i egzistenciju modernog čoveka kao društvenog bića, egzistenciju koja je već uspostavljena na ovom prisvajanju. Ukratko, pokaže se da se naučno-tehničko, odnosno indusrtijsko prisvajanje prirode zbiva samo u društvu koje je sopstveno ustrojstvo uspostavilo adekvatno tom prisvajanju, kako bi ovo prisvajanje, a sa njim i *ovakvo* samozagarantovano egzistiranje čoveka bilo mogućno. To znači da društveno biće *nužno* mora ovladati i planirati samoga sebe. Ova nužnost preti uvek ugrožavanjem prisvojene egzistencije. Stvarno samoovladavanje i samoplaniranje društvenog bića kao subjekta pokaže se kao conditio sine qua non daljeg ovladavanja i prisvajanja prirode, a time i stvarne, pojačane samogarancije sopstvene egzistencije. I kao što je moderni čovek kroz prirodne nauke otvorio sebi mogućnost stvarnog, planskog ovladavanja i industrijskog prisvajanja prirode, tako se tom čoveku ukazuje i mogućnost stvarnog i planskog ovladavanja društvom kroz spoznanje društveno-istorijske stvarnosti. Nauke koje se odnose na ovu društveno-istorijsku stvarnost dobijaju tako dotad neslućen značaj. Društvene i uopšte »duhovne« nauke ili nauke o objektivacijama života dolaze u središte pažnje. Razvijanje i utemeljivanje ovih nauka postaje tako nužan i neodložan istorijski zadatak. Otud i izvire Diltajevo nastojanje da izvrši »kritiku istorijskog uma«, a otud i njegova pretpostavka o mogućnosti poseb-

nog sistema »duhovnih« nauka, koji bi bio načelno drukčiji od sistema »prirodnjačkih« nauka. Pa ipak, neslućen istorijski porast značaja i uloge nauke o društveno-istorijskoj stvarnosti još nipošto nije dovoljan razlog za sistematsko postavljanje načelno svojevrsnog sistema »duhovnih« nauka. Tu leži i onaj dublji razlog nemogućnosti realizacije ovog Diltajevog nastojanja, kao i razlog za činjenicu da ni kasnije niko nije prihvatio njegov pokušaj načelnog utemeljenja duhovnih nauka, iako se posle Diltaja uvrežila oznaka »duhovne nauke«, koja nekako označava sklop nauka srodnih po svom objektu. No, uprkos neodrživosti *načelnog* razlikovanja »duhovnih« od prirodnjačkih nauka i *upravo zato* Diltajevo načelno utemeljenje »duhovnih« nauka jeste temeljni momenat prevratno-metafizičkog (posthegelovskog) utemeljenja *nauke uopšte.* Diltajevo utemeljenje sadrži i temelj prirodnjačkih nauka. Upravo je zato njegov koncept utemeljenja nauke značajan za uvid u moderni osnovni karakter savremenog naučnog spoznanja. Iako njegovo utemeljenje nauke danas nije od neposrednog značaja za stvarnu istraživačku praksu tih nauka, ono je utoliko značajnije za uvid u suštinski karakter nauke uopšte. Same nauke u svom imanentnom okviru, naime, ne mogu promisliti suštinu i smisao sopstvenog čina i nikad kao posebne nauke ne pružaju same sebi svoje osmišljenje.

§ 45. Rešenje problema realiteta — jezgro prevratne metafizike kod Diltaja

Problem realiteta, neoborivo jemstvo realnosti spoljašnjeg sveta, osnovni je uslov ne samo celokupnog spoznanja, nego i delovanja. U okviru Diltajevog koncepta realitet je zagarantovan »psihološki«, naime celokupnim unutarnjim ustrojstvom samog čoveka. Ovo *unutarnje* ustrojstvo Diltaj naziva *svest* u najširem smislu. Pod njom podrazumeva sve strukturalne momente subjekta, njegov subjektivitet. A osnovna karakteristika subjektiviteta je ovde (i već u celokupnoj novovekovnoj filosofskoj misli) *odnos prema samome sebi.* To znači da je svaka sadržina subjektiviteta nužno već i reflektirana. Zbog toga se subjektivitet značenjski poklapa sa novovekovnom filosofskom određenošću *svesti,* jer je svest uvek već u odnosu prema samoj sebi (ili uopšte nije svest); svest je nužno već i samosvest. Samo zato i za Diltaja važi: »Najopštiji uslov celokupnog spoznanja, određivanja vrednosti, svrhovitog delovanja, svakog svesno proizvodnog međuzavisja jeste *međuzavisje sopstvene svesti.* A ovo nam je međuzavisje dato kao struktura duševnog života. Sve što znamo o međuzavisju, apstrahovano je iz tog života« (VIII, 180). Pošto se, dakle, ovde izjednačavaju subjektivitet, svest, duševni život (shvaćen u širem smislu), uvid koji je izveden u ovo unutarnje, u duševni život, u svest, u ustrojstvo subjekta, nazvan je »psihologija«. Zato je ova »psihologija«, odnosno eksplikacija subjektiviteta subjekta fundament konstrukcije i utemeljenja celokupnog ljudskog *znanja* (sistema nauka). A u sistematskoj konstrukciji svih ljudskih znanja, odnosno spoznanja prvo po redu je upravo ovo jemstvo realiteta spoljašnjeg sveta. Zato Diltaj govori o »rešenju pitanja o izvoru našeg verovanja u realnost spoljašnjeg sveta«. Otkrivanje izvora tog verovanja znači *garanciju, utemeljenje* ovog verovanja, koje će time postati neoborivo jemstvo (garancija), a ne samo vera, pretpostavka. Na neoborivom jemstvu realiteta spoljašnjeg, prostorno-stvarnog sveta mogu se tek sistematski graditi sva ostala znanja i sva pouzdano svrhovita delovanja.

Ovako postavljen, Diltajev problem realiteta ne deluje nipošto suštinski drukčije nego isti problem kod Dekarta: isti su motivi i ista je usmerenost ka subjektu. Tek uvid u suštinski karakter *subjekta,* u suštinski karakter *objekta,* i suštinski karakter osnovnog *odnosa* između subjekta i objekta pokazaće — ukoliko se uporedi sa Dekartovim odrednicama — *sveobuhvatni prevrat* u Diltajevom određenju odnosa subjekat-objekat. Sve je tu određeno skroz naskroz drukčije, ima *suštinski drukčiji karakter:* kako subjekat, tako i objekat i odnos između njih; na *svemu* primećujemo neki obrt ili prevrat.

Novovekovne formulacije filosofije su u stvari, svaka za sebe, celovito i podrobno razvijanje odnosa subjekat-objekat. Upravo na osnovu pomenutog prevratnog karaktera odnosa subjekat-objekat, koji u svom razvoju predstavlja celokupan koncept i Diltajeve filosofije, odnosno metafizike, govorimo ovde o *prevratnoj metafizici* kod Diltaja. Ovaj prevrat nije izvršen samo u odnosu na Dekarta, nego na celokupnu takozvanu racionalističku metafiziku, odnosno filosofiju duha od Dekarta pa do uključiv Hegela i njegov sistem duha, a na svoj način se odnosi i na celokupnu pređašnju evropsku filosofiju sve do Platona. Diltajev koncept filosofije smatramo svojevrsnom formulacijom ovog prevrata, koji na svoj način i u mnogo čemu određenije formulišu na primer i Marks i Ničе. Istorijski odgovorno promišljanje Marksovog, Ničeovog i Diltajevog filosofskog koncepta pokazaće suštinsko srodstvo ovih koncepata, uprkos spoljnoj različitosti formulacija.

Svojevrstan način jemstva realiteta jeste jezgro Diltajeve prevratne metafizike. Pitanje je šta postojećem (biću) određuje njegov realitet, kad i kako ovo postojeće poseduje realnost, a nije nešto samo pretpostavljeno, samo mišljeno, čisto misaona stvar. Diltajev odgovor na ovo pitanje je jednostavan, a istovremeno iznenađujuć za svaki-

dašnje mišljenje: ovo postojeće jeste realno ukoliko je *volja* i *moć; realnost je u volji i moći.* Svakidašnjem gledanju na stvari još i danas izgleda potpuno samovoljno ukoliko neko »tumači« da je suština postojećeg (bića, svega što jest) njegova volja i moć, da je realitet, kao nešto čvrsto, solidno, gusto itd., u stvari volja i moć. U najboljem slučaju, volja izgleda kao nešto čisto psihičko, i samo kakav svojeglavi »metafizičar«, kakav mistifikujući smušenko bi mogao — kako se čini — ozbiljno tvrditi da su ove, po svojoj solidnosti i čvrstini, stvarne spoljašnje stvari u suštini volja. Ovakve tvrdnje izgledaju isto tako neobavezne kao i tvrdnje da je ono postojeće po svojoj suštini duh, ili čak tvrdnja da je to magla. Okolišnim putem, preko savremene fizike bi se možda još prihvatilo da je ono što postoji kao stvar u suštini *moć,* ali bi čak i tu moć trebalo preinterpretirati u fizički pojam energije, dok bi veza sa voljom i nadalje ostala nešto neobavezno. Ova svakidašnja mišljenja nije moguće odbaciti ukoliko ona sama ne dozvole da im se pokaže kako samo koriste metafizički jezik, ne videvši pri tom kako ih negira njihov sopstveni govor, odnosno govori nešto bitno drugo i drukčije. Već kada konstatujemo da su stvari delatno *stvarne* (wirklich), razumevamo ih iz volje i moći i kao volju i moć. Razumeti ovo, znači razumeti istorijski suštinsku neproizvoljnost i obaveznost prevratne metafizike kojoj volja i moć ocrtavaju horizont. O tome smo govorili (§ 11—44).

Kao filosofija života, Diltajev koncept već jeste i metafizika volje i moći. Upravo promišljanje stvarnog, živog *života* vodi ka volji i moći, koji se pokažu kao suština života i u Diltajevom konceptu.

Pitanje je kako treba misliti ovu *volju*, a da to bude adekvatno Diltajevom konceptu? Odgovor je naizgled jednostavan: kod Diltaja je volja shvaćena u metafizičkom smislu. Kakav je metafizički pojam volje i da li se danas još uopšte može ozbiljno govoriti o volji na metafizički način? Ukoliko o volji govorimo u metafizičkom smislu, onda od ovog pojma volje treba najpre izdvojiti pravno, naučno-psihološko, politološko-sociološko poimanje volje.

Metafizičko značenje volje se ne odnosi ni na nešto čisto unutarnje ili čisto spoljašnje, niti samo na »distribuciju moći odlučivanja u društvu« i slično. Metafizički gledano, volja je primarno uvek *akt,* koji ima svoju *unutarnju, ali istovremeno i spoljašnju* stranu. Ako (pri pisanju, na primer) pomerim ruku, unutarnja strana tog spoljašnjeg pomeranja ili delatnosti jeste volja. Ono što je, spolja gledano, *delanje,* jeste iznutra gledano, volja. U metafizičkom smislu, volja dakle nije ni čista namera ili želja, ili čista »misao«, ali ni potreba, jer su namere, želje, potrebe i slično načelno i faktički mogući, a da pri tom čovek obuzet namerom, željom ili potrebom nikako i ništa ne dela,

ne pomera se. A volja je kao akt uvek već i delovanje; volja je delatno-stvarna (wirklich) tek kao delovanje. Volja faktički nikada nije mogućnost, nego kao *akt* uvek i neizbežno delovanje, pa je kao takva delatno-stvarna; ukoliko volja u metafizičkom smislu nipošto ne može biti mogućnost, ako uvek jeste samo kao delovanje, onda je upravo delovanje njena stvarnost (wirklichkeit; actuelitas). U metafizičkom smislu zato uopšte nije adekvatno ni moguće govoriti o zloj ili dobroj, slaboj ili jakoj, slabijoj ili jačoj volji u uobičajenom i moralističkom značenju te reči, ili u psihološkom značenju upornosti istrajavanja pri nekoj svojoj odluci, ili u socijalno-polititičkom značenju odlučivanja o većem ili manjem eliminisanju društvene stvarnosti, odnosno većim ili manjim kompetencijama nekog odlučivanja, ili čak o želji za uvećavanjem kompetencija vlasti. Sve su to već izvedeni i metafizički nebitni uglovi poimanja volje. Volja nije više ili manje moćna, jer je *volja samo uvek već i moć.* Ovo se pokazuje upravo na pomenutoj neizbežnoj identičnosti volje i delovanja. Stvarno delovanje ili akt volje jeste uvek već telesno, vezano za telo i njegove pokrete, za pokrete telesnih organa, pomoću kojih čovek deluje na spoljašnje stvari. Ovakvo stvarno delovanje (volja) jeste zato uvek savlađivanje otpora (tela i stvari), pa je stoga neizbežno ispoljavanje moći. Moć je delatno-*stvarna* samo ukoliko se *ispoljava,* ukoliko *deluje,* ukoliko je *efikasna;* ako moć ne deluje i ne ispoljava se, ona nije delatno-stvarna. Delujuća moć je dakle uvek i nužno delatno-stvarna, njena stvarnost (Wirklichkeit) jeste njeno delovanje. Određenost stvarnosti moći potpuno je isto kao i određenost stvarnosti volje. Zato volja i moć nisu dve kategorije, nego jedna te ista; a i volja-moć i delovanje jeste opet jedno te isto.

Diltaj je bio u potpunosti svestan (mada nije uvek i dosledno poštovao ovo saznanje) da je *moć* u najčvršćoj vezi (naime jedno te *isto)* sa suštinom čoveka i da pojam moći izvire upravo iz uvida u suštinu čoveka. Zato kaže: »U prirodnim naukama moć je hipotetički pojam. (. . .) U duhovnim naukama, pojam moći je kategorijalni izraz za ono što se može doživeti (. . .), ono o čemu se ovde radi — a sasvim nezavisno od svake teorije o volji — jeste neki napor (. . .), pravac ka nekom cilju, a sada nastanak izvesne *intencije za realizacijom nečeg* što još nije bilo stvarno. (. . .) Ukoliko životna međuzavisnost ovo izvršava, označavamo je kao moć. Odlučujući pojam za duhovne nauke« (VII, 203—3; videti i: § 21).

Ako kažemo da je stvarno delovanje uvek telesno, vezano za telo (život), telo ipak nije samo sredstvo delovanja, a između akta volje i telesnog pokreta-delovanja ne vlada odnos uzroka i posledice. Akt volje nije uzrok teles-

nog pokreta, a ovaj opet nije učinak volje kao uzroka. Rekli smo da je volja kao ono »unutarnje« i delovanje ili kretanje tela kao ono »spoljašnje« u stvari jedan jedinstveni *akt,* samo sagledan jedanput »iznutra«, a drugi put »spolja«. Šta znači ovo »iznutra« i »spolja«? Kao volja, akt je postavljen u *odnos prema samome sebi.* Odnos prema samome sebi čini osnovni karakter *subjektiviteta,* to jest onog unutarnjeg; odnos prema samome sebi karakteriše svest, odnosno samosvest. Volja jeste stoga subjektivitet, delujuća moć koja zna za sebe kao moć. Volja je delovanje, *živo delo,* delujuća moć, *subjektivitet;* stvarnost kao delotvornost jeste osnovni karakter njenog bitka ili egzistencije. A bitak ili egzistenciju subjektiviteta volje nazivamo *život. Stvarni* život jeste *delujući* život; ako nije delujuć, on uopšte nije stvaran, to jest ne egzistira, mrtav je, bez bitka. Stvarnost života jeste delotvornost. Unutar ovog koncepta život je, dakle, *neizbežno* volja i moć, kao što je i egzistencija, odnosno bitak — jer deluje — uvek takođe i volja i moć sama. Biti, živeti i delovati jeste ovde jedno te isto. Upravo zato što je stvarni život delujući život, što je delovanje volja-moć, i što volja-moć stoji u odnosu prema samoj sebi pa je zato subjektivitet, suština života jeste nužno subjektivitet volje. Analiza subjektiviteta kao volje, uspostavljanje njenog ustrojstva jeste zato nezaobilazni fundament svakog spoznanja koje Diltaj razvija pod nazivom »deskriptivna psihologija«.

Ovim smo opisom upozorili na osnovni momenat *Diltajevog* metafizičkog razumevanja volje i moći. Pri tom se očito radi o nekim jednostavnim odnosima, koji nam — kada ih ugledamo — izgledaju sami po sebi razumljivi i može nas možda začuditi to što ih ovde smatramo za metafizičke. Za sada, ova naša oznaka datih odnosa *kao metafizičkih* izgleda neobavezna i proizvoljna. Da nije proizvoljna pokazaće nam osvrt na istoriju evropske metafizike. Još je Aristotel označio bitak postojećeg rečju *enérgia* (»energija«!), koju su docnije preveli kao *actualitas,* a iz ove razumevali reč *existentia,* koju su Nemci prevodili sa *Wirklichkeit,* a mi je prevodimo sa *»stvarnost«.* Kroz čitavu istoriju evropske metafizike navedene reči označavaju privilegovani način bitka onoga što postoji, naime, ono postojeće koje zaista, najpre i u »pravom« smislu JESTE, a jeste time što *deluje.* Dakako da su se menjali osnovni karakteri onoga što u različitim konceptima metafizike tokom njene istorije označavaju ove reči. Ali sve su ove promene ipak ostale unutar istoga, unutar onoga što se — u svom dovršenju tokom našeg istorijskog vremena — *nužno* pokaže kao volja i moć, a ovo naše istorijsko vreme kao naučno-tehnička epoha. Ako je, naime, volja i moć kao delovanje živo (telesno) delo, red, *svrsishodno* dovršenje tog dela, reda jeste tehničko-industrijska produkcija koja, zajedno

sa neizbežnom (»pozitivističkom« ili »kritičkom«) naučnom organizacijom društva, nosi ovaj moderni svet.

Kao subjektivitet, volja je neizostavno u odnosu prema samoj sebi, pa je samim tim *reflektirana.* To znači da ljudsko delovanje nije slepo, nego proračunato s obzirom na samo sebe, na svrhu i sredstva. Volja kao stvarni delatni život nužno sadrži spoznanje (intelekt), kako bi mogla da se održi i razvija. Intelekt je stoga imanentni momenat volje kao subjektiviteta delujućeg subjekta. Otud proizlazi i poslednji metafizički imperativ Diltajevog pokušaja utemeljenja *nauka.* Spoznanje ili intelekt je neizbežni *momenat* delujuće volje-moći, ali nije i odlučujući, jer odlučujuća je sama volja i moć i *ono što je pokreće.* Samo kao neizbežni momenat volje-moći, spoznanje je u novovekovnoj istoriji metafizike bilo određeno kao *moć,* odnosno kao moć ovladavanja prirodom i društvom (= svim postojećim) u cilju čovekovog sopstvenog održavanja (jemstva) i razvijanja sopstvenog života, to jest volje-moći. Zato je čovek kao subjekat ove volje-moći u svom životu (i po njemu) metafizički određen kao samo-svrha; istorijski poslednji fundament ove određenosti jeste volja, odnosno moć. Ustrojstvo subjekta sadrži stoga »spoznajnu sposobnost« ili intelekt, sastavljen — po Diltaju — od oseta, odnosno čulnih opažaja, predstava i misli, a sa funkcijom konstruisanja perspektive sveta u pravcu delovanja *ovog* subjekta volje-moći.

Kako je volji-moći za njeno ispoljavanje, odnosno delovanje potreban nekakav podsticaj, nešto zbog *čega se* uopšte upušta u delovanje, nešto što je podstiče ili goni, u temelju subjektiviteta volje mora ležati ono što Diltaj naziva *nagon* (Trieb), *osećanja* i *potrebe.* A potreba ili nagoni su stvarni tek ukoliko u ime svog zadovoljenja podstiče delovanje, samo ukoliko neprestano gone ili pokreću volju-moć. Potrebe, nagoni, osećanja čine nužni temeljni momenat *same volje.* Potrebe, nagone, osećanja održava dejstvo zadovoljavanja, dakle volja-moć; a istovremeno su potrebe, nagoni, osećanja »motor« delovanja, pokretač volje-moći. Čine dakle »supstancijalno« jezgro subjektiviteta volje. Bez ove strukturalne osobine subjektiviteta ne bi bilo jasno šta uopšte nagoni volju-moć na delovanje. Intelekt, nagoni i volja čine u svom odnosu temeljno ustrojstvo subjektiviteta. A ovo je uspostavljeno istovremeno sa određivanjem stvarnosti kao volje-moći.

Važno je uvideti da tek nagoni, osećanja, potrebe i slično, time što pokreću *volju-moć,* odnosno *delovanje,* daju faktički ovoj volji-moći njenu *stvarnost* koja se — kao što smo videli — sastoji u *delotvornosti.* A daju je tako što čine čvrstu uporišnu tačku. Ono na šta se volja-moć opire, odakle, proizlazi, u čemu je njena uporišna tačka delovanje, jeste upravo *čvorište nagona, osećanja i po-*

treba kao ono unutarnje (subjektivno), a što se spolja prikazuje kao *ljudsko telo.* Diltaj sam kaže da je *telo spoljna strana* nagona, osećanja-oseta i potreba: ono što subjektivno doživljavamo (u smislu datosti života sebi samome, iznutra) kao jedinstvo nagona, osećanja-oseta i potreba, to je, s objektivne strane, telo. A samo u telu ima svako stvarno ljudsko delovanje (dakle volja-moć) svoje ishodište, svoju uporišnu tačku; upravo u jedinstvu nagona, osećanja i potreba, volja-moć ima — iznutra gledano — svoje uporište i polazište ispoljavanja, bez čega uopšte ne bi bila stvarna. Stoga u eksplikaciji *subjektiviteta* subjekta ova povezanost mora važiti kao središnje, »supstancijalno«, odlučujuće središte tog subjektiviteta, na osnovu čega se i s obzirom na šta se uopšte pokaže *realitet* u aktu volje-moći kao delatnost koja faktički (po)gađa sâmo ovo jezgro, i to kao volja-moć koja je *suprotna* aktu volje-moći. Iz ovoga pak vidimo da je subjektivitet volje uvek jedinstveni splet, ili po Diltaju, *međuzavisnost* spoznanja, odnosno intelekta, s jedne, i povezanosti nagona, osećanja i potreba (tela), s druge strane, pri čem odlučujuće jezgro čini upravo ovo jezgro, a ne intelekt. Time intelekt (to jest duh, um, razum, ratio, pojam, ideja, nauka) unutar subjektiviteta gubi vrhovnu ulogu koja odlučuje o realitetu (bitku) postojećeg, ulogu koju je imao u dotadašnjoj, prema Diltaju »intelektualističkoj« metafizici, postaje samo instrument delujuće volje. Ovaj obrt ili prevrat ima neslućene posledice u istoriji moderne Evrope. U horizontu tog prevrata se zbiva i Diltajevo utemeljenje nauka.

U vezi sa konstatacijom o povezanosti nagona, osećanja i potreba u formu tela, treba dodati da sama ova *povezanost* ne postoji drukčije nego kao neprestani pokretač volje-moći. (Njegova spoljašnja strana je telo.) U okviru ove metafizike, ljudsko telo u načelu nije stvarno ukoliko se ne kreće, ne deluje; telesno stvarni čovek *jeste* tek ako *deluje,* njegov bitak jeste delatnost i ona važi kao *temelj,* njegove egzistencije. Jezgro čoveka, odnosno povezanost nagona, osećanja i potreba, može se spoznati samo na osnovu načina stavljanja tela u delovanje i delatne objektivacije. Ovo Diltaj i izričito tvrdi: čovek se spoznaje samo na osnovu svojih objektivacija, a ne mozganjem o sebi. Po Diltaju i prevratnoj metafizici, dakle, suština čoveka sama po sebi nije spoznajna, jer kao takva, sama po sebi ova suština uopšte *ne postoji.*

Vratimo se sada određivanju volje i moći. Sada se kao pitanje postavlja: kako je moguće da su — metafizički gledano — i sve spoljašnje realne stvari suštinski, određene kao volja i moć? Ako ovde govorimo o *spolja* postojećem, onda se to spoljašnje postavlja kao takvo uvek s obzirom na subjekat kojem pripada ono unutarnje

ili subjektivitet. Ovo se pitanje zato kod Diltaja odnosi na određivanje odnosa ili relacije između subjekta i objekta, koja je za njega »najizvornija od svih relacija« i iza koje ne može prodreti nijedno mišljenje. (videti VIII, 16). Ovo spoljašnje je za Diltaja »uvek delujuća celina. . . celovita nerazvijena moć, iz koje sopstveni interes bira« za njega upotrebljive pojedinosti (VIII, 16). To što se spoljašnje pokazuje kao stvarno delujuća celina moći ne zasniva se na čovekovom spoznajnom aparatu ili intelektu, kojeg Diltaj određuje kao međuzavisje čulnog opažanja, predstavljanja i mišljenja, nego na sasvim svojevrsnom i izvorno-primarnom iskustvu *otpora i prepreke* telesno stvarnog kretanja ili delovanja, u trenutku kada telom udarimo ili *pritiskujemo* uz nešto što se opire našem aktu i pokušava da spreči njegovu intenciju. Kao što već rekosmo, unutarnja (subjektivna) strana telesnog delovanja jeste *volja-moć,* pa je onda ovo faktički stvarno, delatno iskustvo otpora i prepreke izvorno dato samo *volji,* a tek odatle se prenosi i u intelekt, dajući tako realitet njegovim spoljašnjim zapažanjima. Diltaj izričito kaže da subjekat koji bi samo intelektom spoznavao spoljašnji svet nikada ne bi mogao doći do uverenja da je ono što se u njemu odražava zaista realno, stvarno, pa zato, nošen samo svojim čistim spoznanjima, nikada ne bi mogao uvideti da je za njega neophodno ovakvo delovanje. Bez nagonsko-osećajnog i voljnog jezgra u subjektu, za njega ne bi postojao realitet spoljašnjih objekata koji ga stvarno pogađa.

Analiza ovog najizvornijeg iskustva realiteta u otporu, pritisku i prepreci pokazaće da je za volju, u trenutku kada naiđe u svom aktu na optor ili prepreku, ovaj otpor zapravo neko njeno sopstveno stanje. Ovo je Diltaj pomenuo na više mesta i to nije nekakva njegova slučajna izjava (videti: V, 120; VIII 18—19). Naime, otpor je uvek dat kao *volji suprotna volja* u okviru subjektiviteta same volje. Što je veći impuls volje-moći, toliko je veća i ova protiv-volja. Ili: što je jače delovanje (nečeg), to je jače i protiv-delovanje. Za ilustraciju neka posluži primer iz mehanike, kome ovde dakako treba ograničiti valjanost: udarac prve čvrste kugle o drugu jeste istovremeno isto toliko udarac druge o prvu; koliko jače deluje prva na drugu, toliko će jače delovati i druga na prvu; akcija je jednaka reakciji. Pošto je volja istovremeno moć, Diltaj može da navede i primer za moć, pa kaže: »u iskustvima prepreke i otpora nama je *dato* prisustvo neke moći, koju potom moramo da shvatimo kao nešto spoljašnje, od nas odvojeno. Jer otpor i prepreka uključuju moć, isto onako kao i impuls. Kao što u svesti impulsa leži iskustvo da ja ispoljavam moć, tako u svesti prepreke i otpora stoji činjenica da na mene deluje moć« (V, 131—2). To znači

da ovu, iznutra datu protiv-volju koja se opire volji, ovu moć koja je suprotna sopstvenoj delujućoj moći tek *prenosimo* na nešto spoljašnje, što se, zajedno sa procesom koordinacije i sinteze čulnih opažaja, pokaže kao spoljašnji objekat. Prvobitno, za realitet kao delatnost *jeste i ostaje* relevantno iskustvo ova *protiv-volja,* koja kao takva ustaje protiv akta samovolje u subjektivitetu same te volje. Diltaj izričito kaže: »Pošto otpor doživljavamo samo kao volju, on je za nas pre svega nešto *voljno,* što se može opremiti *predikatima volje;* a ovi zavise od relacije pojedinačnih objekata prema volji: jer volja uspostavlja odnos samo prema objektima, a ne prema celini sveta« (VIII, 18—19). A kako je volja kao *samo-volja* (kao subjektivitet) *jedini »organ«* garancije realiteta spoljašnjeg, svako spoljašne — ukoliko se opire, pa samim tim i jeste stvarno, *delujuće — ostaje* u izvorno-primarnom smislu neizbežno *protiv-volja, moć-volja* koja se opire moći-volji. U konceptu ove metafizike zato i jeste primarna, *bitna* određenost stvarno-objektivnog (nasuprot onome što je samo mišljeno, samo predstavljeno) u tome da je ovo stvarno (realno) volja-moć; volja-moć jeste *suština* stvarno objektivnog u horizontu čitave prevratne metafizike.

Tek sada možemo razumeti fundament Diltajeve misli koja kaže da se život ne može protumačiti iz sveta, nego samo svet iz života: »Nekada su pokušavali da dokuče život iz sveta. Ali postoji samo put od tumačenja života ka svetu« (VII, 290—1). Ova misao nosi i celokupno Diltajevo utemeljenje duhovnih nauka, i više: spoznanja uopšte. Celokupna Diltajeva kompleksna metoda, njegova hermeneutika u širem i užem smislu počiva na ovom jezgru prevratne metafizike, u okviru koje se objektivno, stvarno postojeće uspostavlja kao volji u suštini suprotna (njoj korelativna) protiv-volja. Samo-voljnom delovanju suprotno delovanje se pojavljuje kao objektivno stvarno tek u *prenosu* ove iznutra date protiv-volje (iskustva otpora) na nešto spoljašnje, koje se u sintezi čulnih opažaja pokaže kao spoljašnji objekat. U tome je jezgro celokupne teorijske i praktične produkcije. Ovaj spoljašnji objekat kao uporište samo-volji suprotne (otporne) volje mora biti čvrst, solidan, »gust«, »neprobojan« itd. Ukratko: mnogostruki specifični načini njegovog *opiranja* (ili protiv-volje) jesu »objektivne« *osobine* spoljašnjeg objekta, koje se mogu upotrebiti u mnogostruke svrhe samovoljnog delovanja.

Kako je za svako jemstvo realiteta kao stvarnosti relativno samo i jedino iskustvo otpora, koji je unutarnje dat kao volja suprotna delujućoj volji, a kao takva se tek *prenosi* na neki spoljašnji objekat, kako bi ovaj uopšte bio stvarno realan za subjekat, Diltaj neizostavno mora pripisati karakter *fenomenalnosti* ovoj objektivnoj stvarnosti spoljašnjeg. Fenomenalnost mu znači filosofski utvrđenu činjenicu da svaka stvar ili predmet postoji samo za neku »svest«: »Objekat jest samo u odnosu prema subjektu, kao njegov korelat. Ovo neka važi kao priznato« (VIII, 17). Kao što je već rečeno, ovu fenomenalnost Diltaj razlikuje od fenomenalizma. Za fenomenalizam je, po Diltaju, karakteristično da »svest« redukuju na čisti *intelekt* (na racionalnost ili čisto spoznajni aparat), ili pak intelekt smatra odlučujućim jezgrom subjektiviteta subjekta, pri čemu su predmeti korelat *ovako* shvaćene svesti. Ako pak pod »svešću« podrazumevamo *totalitet čoveka,* čije značajno jezgro čine nagoni, osećanja, potrebe, volja-moć, spolja izraženi kao telo i njegovo delovanje, onda je stvarni predmet korelat *ove* »svesti«, i pri tom ne zapadamo u fenomenalizam, iako predmet kao korelat ovakve »svesti« ima, karakter fenomenalnosti. *Korelativnost* bitka objekta ili *fenomenalnost* znači u tom slučaju jedno te isto. Ukratko, fenomenalizam nestaje ukoliko je svest realnosti podređena volji: »Tako je u okviru ovog pogleda *ukinut fenomenalizam* u trenutku kada je svest realnosti priređena (eingeordnet) činjenicama volje, nagona, osećanja — koji čine život. Protivurečje između spekulacije i života je razrešeno. (. . .) . . . realnost izrasta u volji, a njoj u potpunosti onostrano jeste samo reč« (V, 133). Za volju-moć ne postoji onostranost, transcendencija, jer ona nije delatno-stvarna, ne može delovati na volju kao njoj oprečna protiv-volja, pa je zato »samo reč« (ens rationis).

Ali, isto onako kao što je objekat korelativan *ovoj* »svesti« ili ovako (prevratno-metafizički) određenom subjektu, tako je i subjekat nužno korelativan objektu. Ukoliko se telesna volja-moć ne ispoljava — a ovo ispoljavanje jeste delovanje — ona stvarno uopšte ne postoji: tek kada se ispoljava, ona jeste i možemo sagledati njeno ustrojstvo (videti: VIII, 18—19). Pošto je volja suština čovekova, to znači da se suština čoveka može spoznati samo na osnovu njegovog delovanja kao ispoljavanja ove volje. Neka sama po sebi, od delovanja odvojena i fiksirana suština čoveka ne postoji za prevratnu metafiziku i Diltaj to više puta ponavlja.

Već tokom interpretativnog sažimanja Diltajeve misli videli smo da je i kako je opisano poimanje realiteta kao delatnosti na osnovu volje-moći čvrsto povezano sa svojevrsnim razumevanjem *vremena.* U horizontu prevratne metafizike je istovremeno sa određenjem bitka postojećeg kao delatnosti stvarnog, odnosno volje-moći kao *suštine* postojeće-stvarnog, postavljeno i *vreme* kao neprestani tok sadašnjosti koja je privilegovani modus vremenitosti, jer jedino nju odlikuje ispunjenost realitetom. Tako je i sam realitet neprestani, nezaustavivi tok u ko-

jem je sve podložno promenama. »Bitak« kao delatnost-stvarnost nije *stanje,* nego *postajanje-raspadanje:* neprestano delovanje, delanje — kretanje. Takvom karakteru »bitka« se ne može pripisati rečca »jest«, kako kaže Diltaj, a posledica ovoga jeste da kao *takav,* bitak nije spoznatljiv sam po sebi, jer u trenutku kad nešto »jeste«, ono istovremeno već i »nije«. Bez obzira na to, ovaj bezdimenzionalni rez između prošlog i budućeg ima odlučujuću ulogu, privilegovani karakter u celini vremenitosti, jer je samo taj rez (sadašnjost) ispunjen realitetom ili stvarnošću. Međutim, ovakva *sadašnjost-delatnost* (=realitetom ispunjeni trenutak) neulovljiva je za spoznanje, nemisliva je, neizreciva, jer ovome, stalno izmičućem se sadašnjem ne priliči ono *»je«,* bez kojeg spoznajna izjava ili misao nisu mogući. Zbog ovakvog karaktera prevratno-metafizičkog realiteta kao delatnosti (volje-moći), a tom u neizbežnom sklopu razumevanja vremena i bitka, *svako* spoznanje ima sasvim drukčiji karakter s obzirom na predašnju metafiziku, a taj je karakter jasno formulisao Niče: spoznanje je oblik laži pomoću kojeg određeni tip čoveka odražava i jača svoj život kao volju za moć. Ali, drukčije rečeno: u prevratno-metafizičkom sklopu razumevanja vremena i bitka (realiteta), spoznanje nužno dobija karakter *konstruisanja* objektivno postojećeg na osnovu pojedinačnog interesa održavanja i jačanja života kao volje-moći. Ukratko: *spoznanje je perspektiva* svakog pojedinačnog subjekta volje-moći. Bitak i realitet postojećeg sveta jesu perspektivne *postavke* subjektiviteta volje-moći svakog pojedinačnog subjekta. Kao takve postavke, bitak i istina su za sve ostale subjekte volje-moći nužno laž. To je suštinski karakter svakog spoznanja u istorijskom horizontu prevratne metafizike. Moderne nauke su oblik, način otelovljenja, perspektiva volje-moći kao subjektiviteta svakog pojedinačnog subjekta; njihovo *»spoznanje«* je u suštini perspektivna *postavka* (bitka i istine) postojećeg u stanje adekvatno subjektu koji postavlja i koji, kao aktivna volja-moć, koristi ovo »spoznanje« ili ove postavke kao *instrument* održanja i jačanja sebe. Time je opisan fundamentalni prevratno-metafizički karakter Diltajevog utemeljenja nauke, na kojem počiva celokupno teorijsko-metodološko nasilje njegove kompleksne metode, o čemu nameravamo još da govorimo. Ovakav *suštinski* karakter celokupnog modernog naučnog spoznanja stoji u čvrstoj vezi sa opisanim sklopom određenosti *realiteta i vremena* i ne predstavlja samo neku Diltajevu izmišljotinu, već sudbinsku istorijsku mogućnost metafizike dovršene u našoj eposi. Tamo gde je realitet (bitak) shvaćen kao stvarnost žive delatnosti, a samim tim u suštini kao volja-moć, »spoznanje« mora biti istovremeno i nužno određeno kao perspektivna postavka i instrument volje-moći. Ovako određeno

»spoznanje« jeste stvarno — kao i sve što postoji — tek kroz svoje specifično *delovanje* kao sredstvo volje-moći, dakle kao *sredstvo* ovladavanja i planiranja društveno-istorijske stvarnosti. Nauka postaje svojevrsna proizvođačka sila. U ovom prevratno-metafizičkom horizontu, kojeg međutim Diltaj nije u potpunosti svestan, on utemeljuje nauke, razvija svoje metode i strukturalno-delujuća međuzavisja kao »modele« naučnog istraživanja. Diltaj je nameravao da utemelji mogućnost opštevažećeg spoznanja. Ali ovaj njegov pokušaj je morao ostati nedovršen zbog njegovog polu-reflektiranog prevratno-metafizičkog koncepta (to jest, upravo zbog suštine njegove filosofije *života).* Kao perspektiva, a samim tim i postavka subjekta ili one pojedine životne jedinice koje u nekoj povezanosti tvore subjekat volje-moći, spoznanje ima opštu važnost samo za subjekat koji ga postavlja, dok je za ostale subjekte »laž«, jer predstavlja perspektivu tuđeg interesa, pa ga ostali subjekti ne mogu prihvatiti kao svoju meru, jer bi time sami sebe uništili. A upravo to Diltaj i nehotice faktički izvodi. Ovde se valja podsetiti na već pomenuto ustrojstvo subjektiviteta volje u Diltajevom konceptu; tu intelekt izgubi odlučujuću ulogu u subjektivitetu i postaje tek instrument volje-moći i njenih interesa koji proizilaze iz povezanosti nagona, osećanja-oseta i potreba.

Navedena karakterizacija vremena i vremenitosti, zajedno sa realitetom, od odlučujućeg je značaja za uvid u jezgro Diltajevog polureflektiranog koncepta prevratne metafizike. Istovremeno, ovo ima odlučujuću ulogu i u Diltajevom određenju suštine *razumevanja* i *hermeneutike* (videti: § 33—38). Ako, naime, doživljavanje uvek *teče* (s obzirom na vreme) i predstavlja upravo ovo izmičuće se stvarno-delujuće, onda se postavlja pitanje kako je mogućno bilo šta iz ovog živog toka doživljavanja pojmovno dokučiti, kako mu dati *spoznajnu,* teorijsku *prezenciju,* to jest kako ga reprezentovati rečima, sudovima, pojmovima. Ovom re-prezentovanju nužno pripada rečca *»je«,* jer svaka spoznajna izjava tvrdi nešto o nečemu; ukratko, spoznanje je kao pojmovno re-prezentovanje neizbežno povezano sa »bitkom«. A ako pak — kako kaže Diltaj — bitak nije moguće pripisati ovom stvarno-realnom u smislu tekuće delatnosti, onda je načelno nedopustiv i u samoj izjavi kao *razumevajućem tumačenju doživljenog:* o onome što je u neprestanom toku načelno nije mogućan izjavni sud, pa zato ni razumevajuće tumačenje, jer ovo uvek tvrdi neki bitak. Sve dok ostajemo u klasično-metafizičkoj određenosti istine spoznanja, nametaće nam se pitanje odnosa ove izjave i ove stvarnosti. Pošto usklađivanje u načelu nije mogućno, u okviru ove klasično metafizičke određenosti istine spoznanja kao sklada izjave i stvari same, i u sklopu prevratno-metafizičke određenosti

realiteta i vremena, svaka se izjava pokaže kao neskladna, dakle, kao »lažna«, jer je upravo neadekvatnost spoznanja i stvarnosti u pređašnjoj metafizici važila kao laž. To je jasno video Niče.

Ipak, promislimo li horizont prevratne metafizike i uvidimo li da je sve stvarno ovde samo perspektivna *postavka* (bilo u smislu teorijsko-naučne konstitucije, odnosno konstrukcije objekta, ili u primarnijem smislu, kao rezultat materijalno-stvarne produkcije stvarnih predmeta), koja je kao takva rezultat subjektovog *akta* volje-moći, onda izjavu o stvarnom nije više moguće posmatrati iz ugla klasične određenosti istine kao sklada izjave i stvari same. Prevratno-metafizički karakter spoznanja jeste *konstrukcija* koju omogućuje — određujući joj i pravila i metode — volja-moć kao subjektivitet svakog pojedinačnog subjekta. »Istinitost« spoznanja jeste sada »sklad« konstrukta i pravila konstruisanja, odnosno »sklad« konstrukta i namera volje-moći koja ta pravila postavlja. U daljem ćemo tekstu videti koji su specifični načini i metode ovakve konstrukcije u Diltajevom utemeljenju spoznanja. Sam Diltaj nije »uvideo« (nije »prihvatio«) opisani suštinski karakter i bio je ubeđen da je *spoznanje* nešto ipak suštinski više nego konstrukt, koji je uvek samo rezultat samopostavljenih uslova konstrukcije. Pa ipak, posmatramo li pažljivije kako on određuje, na primer, razumevanje kao transpoziciju sebe u druge, i kada pažljivije razmotrimo i druge njegove metode, videćemo da je u svemu tome nereflektirano sledio zovu istorijski neproizvoljne prevatne metafizike. Upravo su zato u njegovom konceptu dati temelji metode moći, ili: temelji teorijsko-metodološkog nasilja perspektivizma moći.

Osnovna Diltajeva maksima glasi: razumeti život iz života samog. U međuvremenu se pokazalo da je u njegovom konceptu stvarno živi život neizbežno i bitno istorijski *volja-moć*. Ovo *razumevanje* života iz samog života, razvijeno u svim pojedinostima jeste sva Diltajeva filosofija. Kako je u tom slučaju volja-moć suština života, Diltajeva filosofija života, zajedno sa kompletnim utemeljenjem nauke, jeste prevratna metafizika volje-moći kao subjektiviteta stvarnog, delujućeg subjekta. Diltaj nije uvek bio dosledan u izvođenju ovakve svoje pozicije, niti je pak dovršio: ostavio ju je u konceptu. Upravo njegova kontrapozicija prema dotadašnjoj (spekulativnoj, »intelektualističkoj«) metafizici onemogućila mu je uvid u svojevrsno dovršenje same metafizike u sopstvenom konceptu. Danas je naš osnovni zadatak da spoznamo prevratnu metafiziku u svim njenim formulacijama i u celokupnoj njenoj epohalnoj današnjoj sve-vladavini, a pod maskom ne-metafizičnosti, protiv-metafizičnosti, nereflektirane »naučnosti« i svim ostalim plaštevima kojima prikriva

svoju metafizičnost, kako bi na taj način i u svom dovršenom, radikalnom obliku, utoliko nesuzdržljivije vladala.

Za nas je ovde pre svega značajno to što Diltaj određuje i sam realitet istorije, istorijskih objektivacija, na već opisani način, naime na osnovu *(protiv)delovanja* ovih »duhovnih« objektivacija na delujući istorijski subjekat. I na osnovu ovoga opet dolazimo do nepostojanja razlike između »duhovnih« i »prirodnjačkih« nauka u Diltajevom konceptu utemeljenja nauke. Ako je realnost svega realnog određena »psihološki«, onda u ovom prevratno-metafizičkom smislu nema suštinske razlike ni između »duhovno« (istorijsko) stvarnog i »prirodno« stvarnog, nema razlike s obzirom na volju-moć kao suštinu svega što postoji.

§ 46. Volja i moć kao temeljno ustrojstvo subjektiviteta subjekta prevratne metafizike

Pravi razlog Diltajevog pokušaja da izričito uspostavi svoju *deskriptivnu* psihologiju nasuprot celokupnoj ostaloj, koju naziva *interpretativnom* (erklärende) psihologijom, jeste njegova tvrdnja da je unutarnje iskustvo (doživljavanje) kao »organ« ove psihologije *neposredno,* da je ono što je dato unutarnjim iskustvom uvek dato *neposredno.* Deskriptivna psihologija samo opisuje i raščlanjuje ove neposredne datosti, te je stoga u svom poslu — po Diltajevom mišljenju — bez ikakvih hipotetičkih pretpostavki iz kojih bi tek izvodila celinu duševnog života i njegovu unutarnju strukturu, što — po Diltaju — čini interpretativna psihologija.

Postoji još jedan momenat zbog kojeg Diltaj odbacuje *tumačenje* (Erklärung) u opisanom smislu. Kada govori o nagonima i osećanjima kao središnjem jezgru duševnog života, on kaže da nagoni sami po sebi nikada nisu dati, mi ih *kao takvih* nismo svesni, jer oni *jesu* tek *kada se ispoljavaju.* »Iz toga proizilazi da naše definicije duševnih stanja ne raščlanjuju njihovu sadržinu, nego samo navode uslove pod kojima nastupa tako stanje duše« (V, 105). To znači da nije ni potrebno spoznati njihovu suštinu u cilju smišljenog ovladavanja duševnog jezgra. Dovoljno je da znamo za uslove njihovog pojavljivanja kako bismo njima raspolagali. A do toga mu je upravo stalo. Pošto su u Diltajevom konceptu nagoni, osećanja, potrebe, htenja, centralno i odlučujuće jezgro koje određuje celokupni sklop tog života, mogućnost raspolaganja sa njima znači i istovremeno i mogućnost raspolaganja celokupnim sopstvenim životom. Kada čovek sebi zagarantuje uvid u sve moguće načine iskazivanja, nastupanja, razvijanja, ukidanja itd. svojih fundamentalnih elemenata života, on ot-

vara sebi mogućnost sračunatog ovladavanja sobom i celokupnom svojom društveno-istorijskom stvarnošću. Tamo gde nije u stanju da spoljašnji svet upriliči sebi i svojim namerama, ovaj delujući čovek kao subjekat (to jest, kao volja-moć), usmerava svoje delovanje u menjanje sebe, u prilagođavanje sebe spoljašnjim uslovima (videti: V, 212). Nije, dakle, neophodno znati šta su nagoni, osećanja, potrebe, htenja itd. po svojoj suštini, kako bi se njima vladalo i sračunato raspolagalo.

Nešto vrlo slično nalazimo i u prirodnjačkim naukama. Snage električne struje, na primer, poima i ovladava fizika, ali samo u njihovom ispoljavanju, u njihovim uslovima i načinima njihovog mnogostrukog ispoljavanja. Fizika može po svom nahođenju da menja ispoljavanje električnih sila menjanjem uslova tog ispoljavanja, te da tako sve više ovladava i raspolaže ovim silama u određene svrhe. Šta je pri tom sama električna struja *po svojoj suštini* i da li uopšte ima neku »suštinu«, to je potpuno beznačajno i ono se fizici uopšte ne postavlja kao pitanje; strogo uzevši, tu se ne može govoriti ni o »silama«. Tako je, dakle, u ovom smislu postupak deskriptivne psihologije vrlo srodan postupku fizike.

Vratimo se problemu *neposrednosti* unutarnjeg iskustva (doživljavanja) i njemu datog »opšteg tipa čovek«, kojeg Diltajeva deskriptivna psihologija navodno samo opisuje. Diltaj pri tom zapada u vrlo simptomatičan nesporazum. Ovaj nesporazum predstavlja njegova tvrdnja da je doživljavanje *neposredno,* da je ono što daje unutarnje iskustvo dato sasvim neposredno. Ovaj je problem od odlučujućeg značaja za razumevanje svih duhovno-naučnih metoda, a pre svega za određivanje suštine razumevanja, onako kako ga je razvio Diltaj. Upravo zato moramo nešto podrobnije razmotriti problem neposrednosti ili posredovanosti doživljenog, odnosno unutarnje iskušenog.

Unutarnje opažanje je uvek opažanje samoga sebe, sopstvenih sadržina subjekta i u principu je mogućno samo pod uslovom da se subjekat tokom doživljavanja okrene samome sebi, da se *re-flektuje* u izvornom značenju te reči. Sve ono što se doživljava, čega smo svesni ili što je u principu svesti dostupno, jeste uvek i nužno u takvoj re-fleksiji: *odbijanju od sebe-u-toku ka sebi natrag.* Ono što u ovom smislu nije reflektirano nije ni dato i o tome ne možemo ništa znati, niti uopšte govoriti; tako nešto za nas jednostavno ne postoji. Uočljivo je da pri unutarnjem iskustvu imamo posla sa dve stvari: najpre se pred nama pojavljuje samo *doživljavanje* kao stalni unutarnji tok, a potom ono *doživljeno* kao nešto što tokom doživljavanja doživimo. No, bez obzira na ovu razliku, oba momenta su nam data na način doživljavanja. A samo doživljavanje nam je dato tek pod uslovom da se

o njega odbijemo i njemu opet vratimo, dakle, ako ga reflektiramo; ono je, dakle, nužno *posredovano* pomenutom refleksijom u izvornom značenju te reči. Ono što je doživljeno — doživljaj, na primer — nikada nije neposredno dato, nego uvek samo sobom sebi posredovano i putem tog posredovanja dato. To znači da bilo koje unutarnje datosti (doživljaji) nisu jednostavno tu, već da ovo *posredovanje — refleksija* — odlučuje o njihovom *pojavljivanju,* dolasku u datost. Prezentnost doživljenog za reprezentovanje određuje uvek refleksija; ona dakle odlučuje o *bitku* ili »datosti« doživljavanja, doživljaja i doživljenog, ili, drugim rečima: ako je doživljavanje nužno refleksija u smislu »fleksije, savijanja« sebe natrag ka sebi, prilikom takvog »savijanja unazad« javiće se kao datost ili prezentnost samo ono *ka čemu* se ovo »savijanje unazad« »sagiba«, to jest *ono što* refleksija osvetli, *od čega* se i o *šta* se ovaj odboj odbije. Refleksija, dakle, određuje »datost« datoga ili njegovu prezentnost. Šta pri tom određuje samu ovu refleksiju, čime je ona određena da *»bira«* iz beskonačnog toka i *»uzdiže«* u »datost« ili prezentnost, ostaje pri tom nerazjašnjeno; to se Diltaju uopšte ne postavlja kao problem i on čak ne-promišljeno tvrdi da je doživljavanje neposredno. Za naš cilj temeljite karakterizacije Diltajeve kompleksne »duhovno-naučne« metode, a posebno njegove hermeneutike, upravo od odlučujućeg značaja je činjenica da doživljavanje, odnosno doživljeno nikada nije, niti može biti neposredno dato.

Ne bi bilo potrebno da ovo ovde posebno pominjemo kada u najtešnjoj vezi sa ovom postavkom ne bi stajala sama *suština razumevanja,* a samim tim i osnovni karakter *hermeneutike,* kao i spoznanja uopšte u celini Diltajevog koncepta. Osnovni princip ove hermeneutike jeste, naime, da je svaki » . . . pojedinačni tok nošen celinom totaliteta duševnog života u doživljavanju; a povezanost, kroz koju postoji sam po sebi i u celini duševnog života, pripada neposrednom iskustvu. Ovo već određuje prirodu razumevanja nas samih i ostalih« (V, 172). Ovde, dakle, Diltaj ističe neposrednost unutarnjeg iskustva. Videli smo da je ova neposrednost u načelu nemoguća; i upravo se tu krije osnovni problem, čak neslućena provalija za sve Diltajeve metode. Pokazaće se, naime, da je ono što određuje refleksiju i time odlučuje o prezentnosti, odnosno datosti doživljenog, uvek neka *namera ili interes delujuće volje-moći,* koja na taj način sama postavlja svoje objekte. Osim toga, iz navedenog odlomka vidimo da je za Diltaja *prvo* datost povezanosti (međuzavisja) u doživljavanju, a *drugo* je *razumevanje* pojedinačnih momenata doživljavanja (doživljaja) te međuzavisnosti. I jedno i drugo čini osnovu »duhovno-naučnog spoznanja. Ipak, ukoliko međuzavisje ili (i relativna) celina duševnog života, kao

ni neki njen najmanji elemenat — doživljaj — *nikada* nije nešto neposredno dato, već je u svojoj re-fleksivnoj posredovanosti uvek i neizbežno određeno interesima subjekta ove refleksije (to jest, voljom-moći i njenim namerama), onda je naučno spoznanje bez svake eventualne rezerve utemeljeno na nekoj samo-volji, a time, bez ostatka i upravo suprotno Diltajevoj nameri, skroz naskroz »relativizovano« i »subjektivizirano«.

Trenutno, naša osnovna tvrdnja glasi: sve *razumljivo* uopšte (ono što treba razumeti) u načelu je posredovano *doživljeno,* a o ovom posredovanju odlučuje opisana re-fleksija, čiji izvor kod Diltaja ostaje nejasan.

Za nas je, međutim, sada značajniji uvid u *primarno posredovanu datost samog psihičkog ustrojstva,* to jest *ustrojstva subjektiviteta.* Po Diltaju je, naime, i samo unutarnje ustrojstvo subjektiviteta, njegovi unutarnji momenti i njihove međusobne veze, identitet subjekta itd. dato unutarnjem iskustvu primarno i »pre« svakog iskustva bilo čega spoljašnjeg; to su *datosti doživljavanja:* one su ipso facto već i *posredovane refleksijom,* čija izvorna određenost pri tom ostaje u tami. To znači: celokupnu Diltajevu »psihologiju« određuje i uspostavlja već ova, u suštini nerazjašnjena re-fleksija; i tako je Diltajev »tipični čovek« već nešto posredovano i ništa neposredno; isto važi i za celokupno njegovo unutarnje ustrojstvo.

Iz uvida u bezuslovnu *posredovanost* doživljavanja i doživljenog, unutarnjem iskustvu datog, moramo sada da prosuđujemo celokupnu Diltajevu »psihologiju« kao prvu nauku uopšte. I više: moramo pokušati da osvetlimo pravi *izvor* one refleksije koja odlučuje o »datostima« doživljavanja u okviru ove Diltajeve »deskriptivne psihologije«, uz saznanje da se Diltaju ovaj izvor nije *jasno* pokazao. Ako je, naime, svaki momenat i svaka veza u okviru duševnog života data unutarnjem iskustvu (doživljavanju), koje nikada nije neposredno, nego uvek posredovano, to jest izvorno re-flektirano, te je tako njegova »datost« ili prezentnost uvek već nečim određena, onda je celokupna struktura života (u svojoj samo-datosti-posredovanosti doživljavanja) koju uspostavlja Diltajeva deskriptivna psihologija, određena odnosno uspostavljena upravo onim što vodi i određuje ovu re-fleksiju. Više, dakle, ne može biti govora o tome da je ovakvo strukturalno međuzavisje duševnog života i njegovih osnovnih momenata, kao što su intelekt, povezanost nagona, osećanja i volje, nešto neposredno dato i bez svake pretpostavke iskustveno primljeno. Neizostavno postaje pitanje: čime je posredovano *ovakvo* ustrojstvo duševnog života? Ovde ne predstavlja problem neka pojedinačna Diltajeva pretpostavka ili tvrdnja o ovome ili onome u ustrojstvu duševnog života, nego problem postaje celokupan koncept eksplikacije subjektiviteta subjekta. Ne

mislimo time da je Diltajev koncept možda naopak ili pogrešan, ili pak da je ovakvim uvidom u posredovanost unutarnjeg iskustva kao »organa« ove »psihologije« možda destruisana njena eksplikacija subjektiviteta, već ovim upozorenjem na nemogućnost neposrednosti nastojimo da srušimo *samorazumljivost* u okviru koje se zadržava ova »psihologija«, da srušimo samorazumljivost ovog koncepta koji se ponaša kao da je njime »ipak, konačno« iskustveno otkriveno ustrojstvo života i pobeđena metafizika, a u stvari je taj koncept dovršena bezuslovna metafizika, koja se sama pred sobom krije pod maskom ove samorazumljivosti, takoreći »prirodnosti« i »naučnosti« svojih postavki. Rušenje samorazumljivosti danas vladajuće prevratne metafizike u svim njenim formulacijama (koje skroz naskroz prožimaju ovaj naš svet) pokazuje najpre sudbinsku istorijsku zasnovanost nje same *kao dovršene metafizike.* Tako tek dolazimo do toga da metafiziku počnemo uzimati *ozbiljno,* umesto da pri pomenu »metafizike« u ovom našem »prosvećenom vremenu« samo odmahnemo rukom, kao da se radi o kakvom praznoverju.

Sada moramo podrobnije razmotriti ovu re-fleksionu posredovanost datosti unutarnjeg iskustva i svega što je kroz to iskustvo dato. Kada smo govorili o realitetu, volji i vremenu (§ 12, 13 i 45), videli smo da sam Diltaj govori o tome kako se ne može spoznati kako iskustvu, nije dat vremenski tok sadašnjosti kao tekuće bezdimenzionalne granice između prošlosti i budućnosti. A kako je samo ova sadašnjost privilegovana time što je ispunjena realitetom, ni sam taj realitet se ne može spoznati. Život predstavlja ovu, realitetom ispunjenu tekuću sadašnjost. »Opažanje sruši doživljavanje. (. . .) A pokušamo li nekim posebnim naporom da doživimo sam tok života, . . . i pod uslovom da ko zna koliko ojačamo svest o tom toku, momenat sećanja više nije tok; jer, *fiksirala ga je pažnja,* koja *zaustavlja ono što kao takvo teče.* I tako, samu suštinu života ne možemo dokučiti. (. . .) Pomenuta kakvoća realnog vremena ima za posledicu to da vremenski tok u strogom smislu nije doživljiv. Prezentnost prošloga nam nadoknađuje neposredno doživljavanje. (. . .) Ono što doživljavamo jesu promene onoga što je upravo bilo, kao i to da se dešavaju promene onoga što je bilo. Ali sam tok ne doživljavamo. Doživljavamo opstanak, time što se vraćamo ka onome što smo upravo videli i čuli, i što još uvek nalazimo (. . .). Ništa drukčije nije ni sa introspekcijom« (VII, 194—5).

Gotovo je nepojmljivo da je Diltaj, uprkos uvidu u čitav taj psihički »mehanizam«, zaobišao mogućnost da u tome sagleda fatalne implikacije po svoj spoznajno-teorijski princip (izuzev ako prihvatimo misao da prevratna metafizika mora ostati samoj sebi prikrivena). Videli smo da je *doživljavanje* ili unutarnje čulo, unutarnje opažanje, unu-

tarnje iskustvo, najpouzdaniji temelj svakog spoznanja u duhovnim naukama i u Diltajevoj filosofiji života. A sada se ispostavi da doživljavanje ili unutarnje iskustvo uopšte ne pruža i da mu u načelu nije dostupna *sama prava stvarnost. Pažnja opažanja* se mora »vraćati ka onome što smo upravo videli i čuli« kako bi na taj način sebi obezbedila nekakav *opstanak* (Bestand, kaže Diltaj). Ovo »vraćanje ka maločašnjem« jeste upravo suština re-fleksije u izvornom značenju te reči. Ova re-fleksiona pažnja uzdiže pojedine momente iz beskonačnog, nedokučivog toka, fiksira ih, i tek kao *tako* uzdignuti i fiksirani ovi momenti beskonačnog toka *jesu* i za nas momenti doživljaja. *Celokupna konstrukcija temelja* duhovnih nauka (odnosno, deskriptivnom »psihologijom« ispunjena struktura subjektiviteta subjekta) sačinjena je od samih ovakvih pažljivih re-fleksionih probranosti i fiksacija pojedinih momenata toka u *prezentnost datosti* doživljaja i doživljenog; to isto važi i za celokupnu konstrukciju »duhovnih« nauka i njihovih spoznanja, jer su upravo doživljaj i razumevanje — po Diltaju — jedini materijal cele te konstrukcije. Ove pažljive re-fleksione probranosti prisutne su, dakle, najpre u razumevanju samoga sebe, potom drugih i njihovih izraza, združujući ih u međuzavisja: delujuće, strukturalno, životno, logičko, voljno itd.; ovo se združavanje isto tako dešava prema nekim subjektivnim »mehanizmima« koji proizlaze iz istog izvora kao i opisana re-fleksiona pažnja.

Govoreći o Diltajevoj deskriptivno-psihološkoj metodi, to jest o unutarnjem iskustvu (§ 10), pomenuli smo kao njene osobite svojevrsnosti: 1. da iz naglog toka unutarnjih procesa izdvaja pojedine, uzdižući ih ka pojačanoj pažnji; 2. da joj je svojstvena intelektualnost, te da je prate logički procesi; 3. da su u njoj neposredno date relativne celine i totalitet duševnog života, pa je pojedinačni proces uvek dat u odnosu prema toj celini; 4. da se njome odvaja bitno od nebitnog, vredno od ne-vrednog u toku unutarnjih datosti; 5. da omogućuje deskripciju unutarnjih procesa ili datosti; i 6. da joj je svojstvena analitičnost, sposobnost raščlanjavanja kompleksnih datosti. Sad se pokazalo da je sve-preovlađujući temelj ove »psihološke« metode ili unutarnjeg iskustva u stvari *re-fleksija,* koja iz beskonačnog toka života *bira* i *uzdiže* u prezentnost sve ove »datosti«, što znači da ona sama *postavlja* ove *»datosti«,* da ih tek ona *daje.* Ne radi se, dakle, o tome da ih ona jednostavno i neposredno *nađe,* nego ih ona tek daje, njihova *prezentnost* proizlazi iz nje same.

Odakle, pak, ova re-fleksiona pažnja? Po Diltaju, ona dolazi iz unutarnjih dubina samog subjekta, odnosno iz povezanosti osećanja-oseta, nagona, potreba, htenja i slično, kao odlučujućeg jezgra subjektiviteta subjekta. Kakvu ulogu u strukturi života igra ova povezanost jezgra? Diltaj

kaže: »Ova se zainteresuje za kakav novi utisak, prizove poneku predstavu, dopusti da nastane neki pravac volje. Interes se pretoči u tok pažnje. Okrepljena uzbuđenost svesti, koja čini pažnju, ne egzistira međutim in abstracto, nego u procesima, a ovi procesi oblikuju sada opažanje, oblikuju predstavu sećanja, kakav cilj ili ideal (. . .) Sve je tu život« (V, 177). A prema prethodno navedenoj Diltajevoj misli, re-fleksiona pažnja je isto što i *introspekcija,* to jest unutarnje iskustvo. Refleksionu pažnju ne određuje, dakle, intelekt, nego jezgro života: povezanost nagona, osećanja-oseta i slično, koje ovde, skraćivanja radi, nazivamo *apetitivno jezgro subjektiviteta* (videti o tome § 15). Iz ovog apetitivnog jezgra proizlazi *interes* koji vodi onu re-fleksionu pažnju koja uspostavlja sve »datosti« duševnog života, noseći tako celokupan koncept Diltajeve filosofske misli. Kako je — s obzirom na određenost realiteta kao delotvornosti (koja je u suštini volja-moć) — ovo apetitivno jezgro, čiju objektivnu, spoljašnju stranu čini telo, stvarno samo ukoliko se delotvorno ispoljava kao neprestani podsticaj volje-moći, pa dakle i kao sama ta volja-moć (stvarno telo je uvek neka delujuća moć), jedan poseban ugao ispoljavanja ove apetitivne volje moći predstavlja njeno *samo-spoznajno delovanje.* U celokupnoj Diltajevoj filosofskoj misli, ili tačnije: u njegovom sve-obuhvatnom konceptu (Entwurf) prevratne metafizike, ova apetitivna volja-moć posreduje samoj sebi; Diltajev koncept prevratne metafizike *jeste posredovanje ove apetitivne volje-moći same sebi samoj,* tu se sama ova volja-moć posreduje samoj sebi, uspostavljajući samu sebe. U tome je nekakav svojevrstan krug: Diltaj uspostavlja subjektivitet volje-moći, »pomoću« unutarnjeg iskustva kao jedinog »organa« ove eksplikacije; ovo unutarnje iskustvo, pak, vodi i uspostavlja sama ova apetitivna volja-moć; u tom unutarnjem iskustvu, dakle, ona sama po sebi stupa preda se i to je *njen* refleksioni krug; samo-spoznaja je uvek krug. Upravo zato ova apetitivna volja-moć, čiji je intelekt samo jedan momenat koji omogućuje ovo refleksiono samoposredovanje, mora predstavljati odlučujuće jezgro Diltajevog »tipičnog čoveka«, to jest subjektiviteta. U celokupnom Diltajevom konceptu »filosofije života«, to jest u konceptu njegove formulacije prevratne metafizike u načelu govori uvek i samo subjektivitet volje-moći. Pri tom, njegov je *interes* neprestano *samoupravljenost,* koje se zbiva kao održavanje i jačanje sebe. Koncept (Entwurf), međutim, ne predstavlja sve što je Diltaj ikada izjavio. *U ovom konceptu volja-moć postavlja samu sebe.* Tu ne može biti govora o kakvom izvornom, neposrednom »nalaženju«. I ne samo sebe: volja-moć *postavlja sve* što za nju stvarno jeste. U nastavku ćemo razmotriti metodološki postupak i način ovog postavljanja svega objektivnog.

§ 47. Opšte metodološke implikacije perspektivizma volje i moći

Metodološki značajna implikacija dosad opisanog metafizičkog temelja Diltajeve misli, temelja kojim smo se ovde tako podrobno bavili upravo zato da bi nam se jasno pojavio kao neophodni, poseban metafizički *izvor* Diltajevih — danas samorazumljivih — metoda (uključiv i hermeneutiku), jeste nužna povezanost njegove »psihologije« sa proučavanjem stvarnih čovekovih društveno-istorijskih objektivacija ili izraza života. Ova se veza zasniva na postavci koja glasi: »opšti tip čoveka« što ga opisuje opšta »psihologija«, *stvaran je* (u smislu delotvornosti) samo u faktičkoj individuaciji. Pošto, po Diltaju, čovek ne može spoznati sebe mozganjem o sebi, čistom introspekcijom, nego samo na osnovu analize sopstvenog delovanja, dela i činova, i to ne samo samoga sebe, nego i drugih ljudi, »psihologija« nužno prelazi u teoriju struktura i sistema, odnosno *delujućih međuzavisnosti* faktički stvarnih (=delujućih) ljudskih individua, onako kako su — mnogostruko — međusobno povezane. »Beskonačno bogatstvo života se razvija u individualnom postojanju pojedinačnih lica i njihovih odnosa prema sredini, ostalim ljudima i stvarima. Ali svaki pojedinačni individuum je istovremeno presek međuzavisnosti koja prožimaju individue, opstajući u njima, ali i sežući preko njihovog života, te imaju neko svoje samostalno postojanje i sopstveni razvoj u sadržini, vrednostima, svrsi koja se u njima realizuje. To su subjekti idealne vrste« (VIII, 134—5).

Ukratko, radi se o neizbežnoj povezanosti *»psihološke«* i istorijsko-komparativne metode prilikom spoznavanja totaliteta ljudskog života. U svojoj unutarnjoj samodatosti, život kao duševni život jeste istina data čoveku (o načinu ove »datosti« smo već govorili) kao neka celina, ali ona kao takva još nije razvijena u punoći svih mogućih oblika i delovanja. Celinu je moguće dokučiti tek uključivanjem i kompariranjem istorijskih objektivacija »duha«, odnosno života, kao i razumevanjem ovih objektivacija kao *izraza.* Na taj način, istorija nije ništa drugo do neprestano razvijanje ispoljavanja mnogostrukih moći života (opisanog, apetitivno voljnog jezgra subjektiviteta) putem određenih sistematskih, strukturalnih i delujućih zakonitosti. Ove su zakonitosti zapravo *uslovi* ispoljavanja ili objektiviranja volje-moći kao apetitivnog jezgra života — svih moći duše! — čije upoznavanje nam omogućuje ovladavanje i planiranje života u njegovoj društveno-istorijskoj stvarnosti. U Diltajevom konceptu, društveno-istorijska stvarnost jeste *ospoljeni, u materijalnoj predmetnosti objektivirani totalitet subjektiviteta;* istorijska stvarnost je objektivni subjektivitet, jeste njegova spoljašnja strana, kao što je volja-moć

tek unutarnja strana stvarnog delovanja, a telo tek spoljašnja strana nagona, osećanja, potreba, htenja itd. Kao takva, ona je objekat svih duhovnih nauka. Time je komparativno-(hermeneutičko) proučavanje istorije *neizbežno* povezano sa Diltajevom »psihologijom«, to jest sa njegovim konceptom prevratne metafizike.

Prvo je, dakle, problem odnosa između opšteg *»tipa čovek«* i individuacije. Ovde treba upozoriti na izvesnu dvoslojnost Diltajeve teze o individuaciji. On prvo konstatuje da opšti »tip čovek«, kakvog ga opisuje opšta deskriptivna psihologija, kao takav *faktički stvarno* ne egzistira, nema realiteta, jer su faktički stvarne samo delujuće istorijske *individue.* S druge strane, međutim, on konstatuje da su sve ljudske individue, bez obzira na velike razlike, ipak *suštinski* srodne, pa je upravo zbog te srodnosti individua moguće sporazumevanje među njima i čovek može razumeti sve tvorevine svetske kulture, pa se na taj način svetska kultura pokazuje kao izvesna, istina izdiferencirana, ali ipak *celina.* Ukratko: u skladu sa poimanjem realiteta i vremena, opšti tip je realan ili stvaran samo u individuaciji, dok stvarne individue imaju nešto zajedničko, suštinski srodno, što omogućava razumevanje i sve nauke i što nosi jedan zajednički svet. Ono što je kod stvarnih individua zajedničko i isto-vrsno, jeste upravo *suštinski isto* unutarnje ustrojstvo subjektiviteta (to je »opšti« tip). Zajednica sveta svih individua moguća je, dakle, samo na osnovu tog subjektiviteta, koji čini unutarnju ili *kvalitativnu istovetnost* svih ljudskih individua. Zato je opšta »psihologija« *osnova* razumevanja drugih ljudi, njihovih izraza, dela, činova.

Individuacija se, međutim, temelji samo na *kvantitativnim* (nesuštinskim) razlikama među ljudima (videti: § 16). Ove kvantitativne razlike obuhvataju različite sposobnosti, odnosno moći i načine njihovih međusobnih veza. Kako se međusobno povezuju ove sposobnosti i moći, u kakvim kvantitativnim odnosima i kako potom, na osnovu opšteg tipa, čine posebne, individuacijske tipove — u svu tu tipologiju se ovde ne možemo upuštati. Zanima nas jedan dublji problem ove individuacije, i to zato što ga sam Diltaj nije jasno sagledao. Ovaj će se problem otvoriti ukoliko: 1. vodimo računa o Diltajevom poimanju *realiteta* i 2. ukoliko imamo na umu njegovu, maločas pomenutu tezu o *individuaciji.* U tom slučaju ćemo videti da: *opšti tip kao takav* ili *opšti subjektivitet subjekta* kao ono suštinsko što pripada *svim* individuama, noseći njihov zajednički svet, a sa njim i mogućnost univerzalnog sverazumevanja, *nije stvaran sam po sebi,* već da svoju stvarnost poseduje tek u individuama. Samo faktičke istorijske individue u svojim odnosima koji sačinjavaju uža ili šira *delujuća međuzavisja,* jesu stvarni *subjekti.* To znači: *»opšte« je samo po sebi*

nestvarno u smislu delovanja: ono što nosi zajedništvo sveta jeste nestvarno; stvarno *(delujuće) je* samo ono što je *različito i nejednako.* Jedan istorijski individuum ili istorijski faktična jedinica, života, koja je za Diltaja uvek već i delujuća međuzavisnost, jeste kao *stvarni subjekat identična* sa ostalim subjektima samo po onome što *niti za njega, niti samo po sebi* nije i ne može biti stvarno (delujuće), istinito; *stvaran* je za sebe i po sebi samo u onome *po čemu je od drugih različit.* A ono što za njega ima stvarnu težinu jeste svakako ovo stvarno, a ne ono nestvarno.

Na čemu se temelje ove individuacijske razlike kod Diltaja? Suština razlike između individua nipošto nije u *intelektu* (koji je, kao spoznajni aparat, kod svih identičan), već u nagonskom, osećajnom i voljnom *jezgru* subjektiviteta. I to je onaj realni fundament koji nosi realnost i koji se ne može zameniti nečim opštim. Dakle, u perspektivi sveta koju sebi otvara jedan istorijsko stvarni subjekat, iz-ražava se ili ispoljava njegov sopstveni interes. Pošto jezgro subjekta nije intelekt, nego *život* (nagonsko-voljni, telesno-aktivni momenat), ovde se radi o životnom interesu ili interesu volje-moći za održavanjem i jačanjem sebe. Ukratko: *svaki je subjekat u suštini isti kao i drugi subjekti, svaki hoće isto, i upravo se tu jedan sa drugim sudaraju i stoje nejednaki jedan naspram drugoga,* pa o poistovećenju u smislu nekog pomirenja ne može biti ni govora. Opšte i suštinsko je nestvarno, pojedinačno i *konačno* jeste ono stvarno. *Konfliktnost* između *stvarnih* subjekata jeste nužna i zahvata sva područja, od spoznanja i teorije, do delovanja ili prakse. Ovde treba navesti sledeću Diltajevu rečenicu: »Svaka je individua pojedinačna moć«.* Samo kao pojedinačna volja, individua je i pojedinačna moć,*jedinica volje-moći* ili, Diltajevim rečima: *jedinica života. Stvarnost* individue sadržana je u *delotvornosti* te volje-moći koja se ispoljava u svim mnogostrukim, međusobno povezanim delovanjima ove individue, čineći tako njegovo delujuće međuzavisje. Ispoljavanje volje-moći jedne individue jeste i mnogostruko delovanje na druge individue, na njihove objektivacije i na prirodu. A ovo delovanje — jer je stvarno ispoljavanje — izaziva uvek protiv-delovanje, impuls ili akt volje izaziva protiv-volju, koju akt mora da savlada. Pošto je delovanju jedne individue korelativno protiv-delovanje druge individue, kao pojedinačne jedinice moći individue *moraju uvek* biti u međusobnom konfliktu koji zahvata sva područja delovanja, sve njihove međusobne odnose. To znači da zaista i stvarno (u smislu određivanja realiteta kao *delotvornosti) ne postoji* neki univerzalni »subjekat« kao mera svih subjekata; ovakav opšti, subjekat *postoji* tek kao gola predstava, kao čisto misaona stvar, pa zato dakle nestvarno (nedelatno). Sve ovo ima iznenađujuće »posledice» za suštinski

*) »Jedes Individuum ist eine Einzelkraft« — VII, 263.

karakter spoznanja u horizontu prevratne metafizike. Pošto ne postoji stvarni *jedinstveni* subjekat celokupnog spoznanja, pojavljuje se onoliko istina koliko ima i stvarnih istorijskih subjekata; ili: svako spoznanje, svaka istina je nužno i bezuslovno relativizovana na neki stvarni životni subjekat i njime uspostavljena. Istina je samo momenat svakog pojedinačnog subjekta kao delujućeg međuzavisja; njena »sadržina« jeste *njegova* svojevrsna postavka; subjekat bez ostatka pri-svaja istinu, stavljajući je u službu svojih ciljeva. Subjekti su kao Lajbnicove monade: jezgra moći bez prozora i vrata, ništa spoljašnje u njih ne prodire, njihovo je spoznanje u njima kao perspektiva sveta koja se otvara po njima samima; ali u horizontu prevratne metafizike otpada ona sve sjedinjujuća Lajbnicova vrhovna monada svih monada (bog!, univerzalna sve-vladajuća logika).

Svaki stvarni subjekat je za drugoga stvaran, tek po svom *delovanju* na njega. Za svaki delujući subjekat je drugi delujući subjekat *nužno suprotna* volja-moć, koja se suprotstavlja njegovoj samo-volji. Zato i jesu u neprestanom konfliktu (primaran je boj, združivanja, odnosno mirenja su privremena), a time su i njihova »totalna spoznanja« (istine) kao perspektive sveta ovih delujućih volja-moći uvek u međusobnom sukobu. Spoznanja totaliteta su, dakle, *pogled na svet* subjekata volje-moći. Prevratno-metafizički gledano, filosofije su još samo pogledi na svet; ili, današnjim jezikom rečeno, one su samo još *ideologije.* Pri tom moramo izbeći dominantan privid koji nas upućuje da je pogled na svet tek neka iskrivljena slika »pravog«, »po sebi postojećeg«, »istinitog« sveta kojeg svako samo *prikraja* na svoj način i u svoju korist. Moramo uvideti da u horizontu prevratne metafizike, koja *zaista* nosi i našu današnju istoriju, ne postoji nikakav po sebi istinit svet, s obzirom na koji bi se o pojedinim pogledima na svet (ideologijama) moglo govoriti kao o »iskrivljenoj« ili »pogrešnoj« svesti, pretpostavljajući bilo kakvu mogućnost ukidanja ove »iskrivljenosti« približavanja »istinitom svetu« samom po sebi. Ovako je gledanje, danas kao i uvek, filosofsko-metafizički naivno i upravo kao takvo *simptomatično* za svoju bezdistantnu uhvaćenost u prevratnu metafiziku; naivnost, koja je tako temeljita da ovo mišljenje i ne vidi svoju metafizičnost.

Umesto ovoga, treba sagledati stravičnu »činjenicu« da svaki današnji subjekat svojim pogledom na svet *postavlja* svoj svet i da osim ovoga, *ovako* postavljenog sveta za njega u načelu i nipošto nije mogućan bilo kakav drugi, drukčiji, »istinit« svet, jer subjekat nikada ne može da izađe iz sebe kako bi mogao svoj svet da poredi sa bilo čim što je izvan tog njegovog *sveta,* te da tako konstatuje eventualnu »iskrivljenost« svoje »slike« sveta. Načelno (metafizički) gledano, razlika između »sveta samog« i »slike«

sveta sasvim je besmislena i neodrživa, ona je mnenje filosofski neobrazovane refleksije. Ovo važi za svaki subjekat i njegov svet. Ipak: za svaki subjekat je svet *drugog* subjekta nužno već iskrivljena *slika* »pravog« (to jest, uvek samo *sopstvenog)* sveta. Tuđi pogled na svet je za svaki subjekat samo »pogrešna« ili »iskrivljena« *svest,* koja je za njega u načelu neprihvatljiva i nedopustiva. U tome je suština modernih ideoloških sukoba ili borbi pogleda na svet, koje su samo jedan momenat nužne svestrane konfliktnosti subjekata volje-moći na svim područjima društveno-istorijskog života. Sasvim je neosnovano mišljenje koje pokušava da izdvoji i skrpi »jedino istinit svet« na osnovu pretpostavke da su pogledi na svet tek više ili manje verne slike (»odrazi«!) »po sebi istinitog sveta«. U najboljem slučaju, ovakav krpež ne može biti drugo do nestvarna, čisto misaona stvar, koju ne može prihvatiti nijedan stvarni subjekat, jer bi sa njom propao u borbi sa drugima.

Metodološki način konstruisanja spoznanja u gore pomenutoj karakterizaciji jasnije će se pokazati iz promišljanja Diltajevih metoda. Ali pre toga ćemo sažeti osnovne momente dosadašnjeg promišljanja, kako bi se još razgovetnije pokazala (prevratno) metafizička utemeljenost spoznanja.

Kada smo govorili o problemu realiteta (§ 45), videli smo da spoljašnji objekti nastupaju u subjektivitetu samo-volje *primarno* kao otpor i prepreka ili kao samo-volji suprotna volja-moć. Tako je utemeljen realitet spoljašnjih objekata i samog subjekta u smislu *delotvornosti.* Ova samo-volji unutarnje data suprotna volja-moć prenosi se u okviru samog subjektiviteta u intelekt, dajući time njegovim sintezama spoljašnjih opažanja (=čulno datim objektima) stvarni realitet, koji je u suštini samo-volji (čoveku) suprotna volja-moć. Tako je uspostavljen fundament prevratno-metafizičke korelacije subjekat-objekat. Videli smo nadalje (§ 46) da je ono što određuje ovakvo ustrojstvo subjektiviteta (odnosno onu re-fleksiju koja »nalazi« ovo ustrojstvo) već sama volja-moć. I tako se u *sveobuhvatnom* Diltajevom konceptu prevratne metafizike volja-moć po sebi re-flektira, postavljajući se kao korelacija subjekta i objekta, postavljajući *sebe* kao unutarnjost (=subjektivitet) i *svet* kao *spoljašnjost same sebe* (=objektivitet). Videli smo takođe (§ 47) da se subjektivitet volje-moći upravo zbog toga ne može spoznavati samo *kao* subjektivitet (samo u onom unutarnjem, »duhovnom«; čovek ne spoznaje sebe samo mozganjem o sebi, kaže Diltaj), nego takođe i *pre svega* u njegovoj mnogostrukoj razvijenosti, u njegovoj sopstvenoj spoljašnjosti, ospoljenosti ili objektivaciji u svetu. Na taj način se istorija otvara kao samorazvoj subjektiviteta volje-moći u njegovim objektivacijama, istorija

sveta kao ospoljavanje ili is-postavljanje samog subjektiviteta. Videli smo najzad i da je, s obzirom na poimanje realiteta i individuacije, *opšti tip čovek* ili opisani subjektivitet subjekta stvaran samo u individuama, u pojedinačnim jedinicama života ili delujućim međuzavisjima, dok je sam po sebi nestvaran. Tako se pokažu neophodnim mnoštva stvarnih subjekata kao jedinica volje-moći, koji su stvarni samo u svojim međusobnim *delovanjima* i delovanju na prirodu, te po tom delovanju (koje je uvek jedinstvo dvojnosti samo-volje i njoj suprotne volje-moći) nužno u međusobnom konfliktu. Ovaj spor zahvata i spoznanja kao poglede na svet, koji uključuju sve nauke (krajnji oblik tog spora jeste totalni i neumoljivi materijalni rat). Pojedinačne jedinice života kao delujuće međuzavisnosti ili subjekti nisu samo kao individue, nego i kao šire grupe individua, na primer narodi.

Još dok smo govorili o odnosu između vremena i spoznanja, pokazalo se da, zahvaljujući datom poimanju vremena i realiteta, svako spoznanje jeste načelno i nužno konstrukt. Za spoznavanje objektivnog duhovno-istorijskog sveta potrebni su, po Diltaju, određeni temeljni *pred-pojmovi.* Takvi, već složeni pred-pojmovi jesu *sistemi* ili *međuzavisnost.* Centralni Diltajev metodološki i sadržinski pojam jeste *delujuća međuzavisnost* (Wirkungszusammenhang). I kada govori o strukturalnoj, životnoj, duševnoj, itd. međuzavisnosti, on ih vidi već obuhvaćene delujućom međuzavisnošću. Delujuće međuzavisnosti su vrlo različite po opsegu: od individualne jedinice života (koja je, kao stvarna, delujuća međuzavisnost svih svojih momenata), do epoha društveno-istorijskog sveta. Pojam *delujuće* međuzavisnosti u neposrednoj je vezi sa određenošću realiteta kao *delotvornosti* (ili unutarnje: volje-moći). Pitanje koje se sada postavlja glasi: kako dolazimo do delujućih međuzavisnosti i uopšte do struktura, jer stvarna strukturalna međuzavisnost je uvek već i delujuća međuzavisnost.

Pojam delujuće međuzavisnosti je u neminovnoj vezi sa istorijom i označava živu (u sadašnjosti) povezanu zajednicu stvarno-delujućih momenata koja ima svoje sopstveno jezgro u svojevrsnom načinu spoznavanja sveta, svojevrsnom načinu postavljanja vrednosti, normi, realizovanju ciljeva i svojevrsnom načinu produkovanja dobara za sopstveno održavanje i jačanje. Pri tom je za svaku delujući međuzavisnost neophodno i *delovanje usmereno ka spoljašnjosti,* na druge delujuće međuzavisnosti, a ne samo ka onom unutarnjem, na unutarnje odnose. Od mogućnosti poimanja delujuće međuzavisnosti zavisi mogućnost istoriografije i svih ostalih nauka uopšte. Relevantni momenti poimanja delujuće međuzavisnosti — na primer, neke istorijske epohe — jesu: autobiografija, biografija, istorija naroda, istorija kulturnih sistema i organizacija. Na odnosu

ovih momenata zasniva se — po Diltaju — mogućnost približavanja objektivnoj istoriji.

Ukratko: u prevratnoj metafizici se iznova i svom oštrinom postavlja problem mogućnosti saznavanja istorije. »Time što se umesto Hegelovog opšteg uma pojavljuje život u svom totalitetu, doživljaj, razumevanje, istorijsko životno međuzavisje, moć iracionalnog u njemu, javlja se problem kako je mogućna sama istorijska nauka. Za Hegela taj problem nije postojao« (VII, 151). Prva »realizacija« Diltajeve »psihološko«-hermeneutičke temeljne metode jeste dakle konstruisanje »modela« duhovnog sveta, i to konstruisanje takvog »modela« nakon što je *opšti um,* u sudbinskoistorijskom prevratu evropske metafizike, izgubio odlučujuće mesto u subjektivitetu, a to mesto zauzela *volja-moć.* Diltaj je, dakako, ubeđen da su doživljavanju ili unutarnjem iskustvu života celine međuzavisnosti date neposredno i da nisu konstruisane. O načelnoj nemogućnosti neposrednih datosti smo već govorili. Diltaj to sluti kada govori o sukobu tendencija života i tendencija naučnosti u duhovnim naukama (videti: VII, 137—8, kao i § 5 naše studije). Ali, on taj problem ne izvodi načelno i dosledno do kraja. Umesto toga, on jednostavno tvrdi: *»Princip razrešavanja sukobljenosti* u ovim naukama nalazim u razumevanju istorijskog sveta kao delujućeg međuzavisja koje je osredotočeno u samome sebi« (VII, 137—8).

Kako je mogućno ovakvo razumevanje? Po Diltaju: pošto je čovek istorijsko biće od samog svog početka, istorija mu je data; način ove datosti jeste doživljavanje i razumevanje. Tako se Diltaj neprestano vrti u svom krugu, ne mogavši do kraja da sagleda svoju metodu. Naš je zadatak da, u okviru samog Diltajevog koncepta, određenije razumemo ovu metodu.

Već smo pomenuli da je unutarnje iskustvo osnovni metodološki instrument, »organ« ne samo Diltajeve »psihologije«, nego i svih duhovnih nauka. Tek ono što »daje« unutarnje iskustvo može se opisati, analizirati, spoznati. Predmet razumevanja, *ono razumljivo,* jesu isključivo »datosti« unutarnjeg iskustva, čije su najmanje jedinice *doživljaji,* koji predstavljaju rezultat sintetičke funkcije unutarnjeg čula (re-fleksije). Čak i kad spoznajemo istorijske objektivacije života, predmet razumevanja (ono razumljivo) jesu doživljaji, jer je *ponovno doživljavanje* ovih objektivacija, to jest vraćanje u prvobitan unutarnji oblik, uslov spoznavanja tih objektivacija. Hermeneutika je podređena »psihologiji«. O tome ćemo opširnije govoriti komentarišući hermeneutiku prisutnu u Diltajevom konceptu.

Pošto je doživljaj kao najmanja značenjska jedinica i konstrukcioni elemenat ili praćelija konstrukcije istorijskog sveta u načelu uvek *posredovan* u svojoj »datosti« (videti: § 35), pošto o ovakvoj njegovoj prezentnosti odlučuje *re-fleksija* koju vodi i određuje sama volja-moć, na taj je način i ovim doživljajem »dato« i ono što je tim doživljajem doživljeno, to jest određena istorijska, individualna ili lična životna *činjenica.* Bilo šta što je istorijski postojeće, na primer tekstovi, umetnička dela, tehničko-radni produkti, religiozna, pravna i druga fakta, po svome je značenju stvarno tek kroz ponovno doživljavanje, a postoji kako u tome *da jeste,* tako i u tome *šta jeste* (u smislu značenja), i određeno je opisanom emocionalnom re-fleksijom, odnosno interesom svakog pojedinačnog stvarnog života, naime volje-moći kao jezgra ponovno doživljavajućeg i razumevajućeg subjekta. Ono istorijsko ima svoju stvarnost (realitet, delotvornost itd.) tek kroz medijum ponovnog doživljavanja, dok je izvan o-življavajućeg razumevanja ono ne-stvarno (ne deluje u živoj sadašnjosti života, koja je jedino realna), samo je mogućno. Svaki živi život, delujuća volja-moć oživljava u sebi prošle, istorijske objektivacije života, koje su same po sebi mrtve; — *dodeljuje im sopstveni život.* Subjektivitet doživljavanja daje stvarnost istorijski postojećem; ali ne neki »opšti« subjektivitet, »opšti tip čovek«, nego svaka pojedinačna živa jedinica života ponaosob. Svaki stvarni subjekat volje-moći postavlja sam celokupan istorijski fakticitet. *Šta* istorijski postojeće u svakoj situaciji *jeste* i *kako* jeste, a pre svega *da uopšte jeste* (to jest njegova stvarnost u smislu delotvornosti), zatim kakvo je njegovo *značenje* i *uloga,* i koliko je *vredno* (videti: V, 173), šta je njegova *lepota* i uopšte svi ostali »kvaliteti« — sve to određuje interes svakog pojedinačnog stvarnog subjekta volje-moći, u kojem se vrši ovo ponovno doživljavanje i razumevanje istorijskog. To znači da se Diltajevim konceptom prevratne metafizike ozakonjuje nezadrživa samo-volja (individualnog ili grupnog, nacionalnog, klasnog, epohalnog) stvarnog *subjekta.* Interes ove volje sada odlučuje da istorijsko postojeće jeste, šta i kako jeste, kakvo je i koliko vredno. Ovo su obično nazivali »relativnošću bitka i istine postojećeg« koje je uključeno u neumoljivu borbu pogleda na svet (ili savremenih ideologija). Svaki stvarni subjekat pogleda na svet doživljava, odnosno »daje« (=postavlja) istinu postojećeg sa svog vidika i svaki u taj posao uključuje kompletnu hermeneutiku i metodologiju.

Ovaj je »rezultat« svakako iznenađujući. Diltaj ga sigurno ne bi prihvatio jer je njegova svesna namera bila usmerena upravo protiv divlje samovolje u duhovnim naukama, jer mu je bilo stalo pre svega da utemelji objektivno, opštevažeće spoznanje. A ako bi i dopustio faktičnost opisanog relativizma istine spoznanja — a slutio ga je kada je govorio o pomenutom sukobu tendencija života i tendencija nauka — on bi je svakako označio kao *zloupotrebu.* O tome verovatno nema sumnje. Ali on govori sasvim nešto drugo u svom konceptu prevratne metafizike.

Granicu samovolje i relativizma spoznanja Diltaj je video upravo u *naučno pouzdanom spoznanju* objektivno stvarno postojećeg, koje je navodno u protivurečju sa individualnim, grupnim, nacionalnim, blokovskim itd. subjektivizmima, koji, kako smatra Diltaj, mogu proizlaziti iz životnih interesa nosilaca tih relativizama, ali im nauka ne bi smela da popušta. Diltajevo nastojanje nosi težnju za naučnom pouzdanošću i opštim važenjem istine (spoznanja) postojećeg. Ali, da je Diltaj jasno uvideo da svojom metodom i njenim utemeljenjem uvodi bez ikakve rezerve upravo bezuslovnu relativnost i subjektivnost istine (spoznanja) postojećeg, da li bi i nadalje razvijao svoj koncept? A pošto smo rekli da je celokupni Diltajev koncept u stvari posredovanje subjektiviteta volje-moći sâme sebi samoj, dakle samo način njegove *samo-refleksije,* onda ova formulacija samo-refleksije volje-moći ne bi bila mogućna. Da bi bila mogućna, da bi je Diltaj i nadalje razvijao, ona je morala ostati prikrivena u pojedinim odlučujućim momentima. To je neobična crta svih formulacija prevratne metafizike.

Šta naime znači *objektivna istinitost* spoznanja objektivno datog, nasuprot relativističkom subjektivizmu? Za Diltaja je objektivna istinitost isto što i *opštevažnost:* ono što važi za sve, a ne samo za ovoga ili onoga, ili za kakvu grupu ili epohu, to je opštevažeće i zato *objektivno.* Po Diltaju, iskustvene *nauke* garantuju opštevažeće, objektivno istinito spoznanje, za razliku od metafizičkih spekulacija. Ovako određena, autentična nauka jeste, dakle, ona načelna instanca, pred kojom se iskrivljavanje spoznanja koje proizlazi iz životnih interesa otkrije kao takvo, te se može odbaciti ili korigovati. Samo se pozitivna nauka uzdiže iznad stranaka i svih ostalih omeđenja, i samo bi uz njenu pomoć bilo mogućno — ako je uopšte mogućno — ovladati celokupnom društveno-istorijskom sferom, u kojoj dolaze do izražaja oni subjektivizmi i samovolje čije su posledice rastočenost duha i duboka zavađenost i beda čovečanstva. Samo bi se na taj način mogao pametno urediti svet. To je temeljni motiv koji pokreće Diltajevu misao. Ali, to je istovremeno i veo koji skriva nešto sasvim drugo i pred samim Diltajem.

Istinitost shvaćena kao opštevažnost jeste istovremeno krajnje i *bezuslovno* relativizovanje istine *na sve ljude,* bez obzira na njihove individualne, grupne, nacionalne, religiozne, vremensko-prostorne, blokovske i druge omeđenosti. Ovo »na sve ljude« ne može dakako značiti da je istinito spoznanje primereno svakom pojedinačnom čoveku ponaosob. Znači samo da istinito spoznanje mora biti u skladu sa temeljnim ustrojstvom ljudskog, onog što pripada svakome, ukoliko je čovek. To je suština (ljudskog) roda. Diltaj govori o »tipičnom čoveku« koji zapravo predstavlja opšte ustrojstvo subjektiviteta subjekta. Dakle, i istina kao opštevažnost jeste neminovno i bezuslovno relativizovana i subjektivizirana — jeste postavka opšteg subjektiviteta. Upravo kao opštevažnost, istina je podređena opštoj »volji«, a time takođe relativna i subjektivna.

No, već se pokazalo da je, s obzirom na opisano poimanje *realiteta* kao delotvornosti podstaknute voljom-moći i s obzirom na poimanje *individuacije, nestvaran* ovaj opšti tip čovek ili ovaj opšti subjektivitet, zato što stvarne mogu biti samo delatne individue i njihove delujuće međuzavisnosti. Nestvarno (u smislu stvarnosti kao delotvornosti) je zato i opšte spoznanje i njegova istina. Ukratko: ona opšta instanca, pred kojom relativizmi treba da se pokažu kao relativizmi, kako bi na taj način bila omogućena, pokaže se kao ne-stvarna (un-wirklich), a samim tim i stvarno neobavezna. U delujućim individuama i delujućim međuzavisnostima ne odlučuje opšti um ili intelekt, nego *apetitivno-voljno jezgro, koje je jedino nosilac realiteta,* koje je konačno i pojedinačno i ne može biti redukovano na nešto opšte, niti se pak samo ravna po nečemu što ne bi bio njegov *sopstveni interes.* Život je upravo u tom apetitivno-voljnom jezgru; a Diltaj je filosof života, on emfatično potvrđuje život i zadaje sebi osnovnu maksimu: razumeti život iz života samog (i upravo je to samo-refleksija volje-moći).

Ovaj uvid pokazuje da je svaka faktički stvarna *jedinica* života, svaki *stvarni* subjekat volje-moći ona jedina sopstvena instanca koja bezuslovno odlučuje o istini spoznanja postojećeg. *Subjektivitet pojedinačne jedinice života* ili delujućeg međuzavisja, što može biti grupa, narod, verska zajednica, društveno-politička organizacija, država, vojno-ekonomski blok itd., sada je *za sebe bezuslovna i bezrezervna, jedino istinita instanca svakog spoznanja,* koje na taj način postaje jedina perspektiva sveta za realizaciju njenog osnovnog interesa. Nad sobom nema niti u načelu može imati kakav kriterijum istine koji je *izvan nje.* U Diltajevoj ontologiji subjekta, to jest u celokupnom njegovom konceptu prevratne metafizike, do svoje bezprizivne realizacije dolazi ono što smo nazvali »subjektivizam i relativizam istine spoznanja«, jer ne odlučuje intelekt, nego životni *interes,* koji ne dopušta poistovećenja sa suprotnim interesom.

Razmatramo li dosledno okvire Diltajevog koncepta, onda više nećemo moći ni da kažemo da subjekti koji stoje u međusobnim suprotnostima odbijaju ili da samo *neće da čuju* za razloge opšteg uma, da im nije stalo da se ponašaju prema opštevažećem spoznanju. To nećemo moći da kažemo zato što je u tome već sadržana pretpostavka da ovakvo opšte spoznanje ili opšti um zaista postoje, samo što ga stvarni subjekti neće da priznaju. U međuvremenu

se pokazalo da, s obzirom na pojam privilegovanog realiteta kao delotvornosti, *opšte* uopšte ne postoji, nije delatno-stvarno, pa zato, pred stvarnošću (odnosno uvek voljom-moći) nema nikakvu težinu, jeste tek samo neobavezna misaona stvar, koja ne deluje.

Sasvim je jasno da ovde govorimo o karakteru istine celokupnog duhovno-naučnog spoznanja. Šta je društveno-istorijski realitet u celini i u pojedinostima, šta jedan njegov momenat ili pojedinačni izraz, oblik, reč i slično, to je za jedan današnji državno-ekonomski blok kao subjekat jedno, a nešto sasvim drugo je za drugi takav državno-ekonomski blok. Svaki takav subjekat volje-moći »sadrži« naime *svu* pamet, a ne možda samo jedan njen deo, pa zato njegovo spoznanje u načelu nije manjkavo.

Duhovne nauke su, dakle, upravo po konceptu svog utemeljenja oblik moći svakog njihovog pojedinačnog nosioca. U to je bez ostatka upregnuta i hermeneutika. Ukratko: *interes* koji proizlazi iz apetitivno-voljnog jezgra svakog stvarnog subjektiviteta ponaosob, vlada kompletnom njegovom intelektualnom stranom, podređujući je u sopstveno sredstvo. Svaki od subjekata postavlja sopstvenu istoriju, smatrajući istovremeno sve tuđe za pogrešne ili bar »jednostrane«.

Vratimo se problemu poimanja delatne međuzavisnosti. Metodološki, nema načelne razlike između poimanja međuzavisnosti pojedinačne jedinice života i poimanja nekog šireg istorijskog razdoblja. Diltaj kaže: »Metodološki tok saznavanja razvojne istorije drukčiji je od toka samog života. Samo saznanje može se jedino analitički vraćati od stečene međuzavisnosti duševnog života (kod Diltaja: apetitivno-voljnog jezgra), ka uslovima i faktorima njegovog razvoja. Posmatramo li podrobnije naš postupak poimanja razvojne istorije neke konkretne individue, videćemo da je isti« (V, 214). »Psihologija« individualnosti i autobiografija su, dakle, kamen temeljac »spoznavanja« bilo kog delujućeg međuzavisja.

Kako onda zapravo nastaje autobiografija, koja prikazuje određeno delujuće međuzavisje pojedinačne jedinice života? Pošto se sam živi život ne može spoznati — zbog određenosti realiteta i vremena kao nezaustavivog, beskonačnog toka — doživljaji kao konstrukcioni elementi građevine autobiografije su o-značeni momenti tog toka, a određuje ih, odnosno uzdiže iz tog toka svaka pojedinačna namera pisanja autobiografije. Uvek se samo »sećamo« neke međuzavisne životne jedinice iz sopstvenog života — i to uvek samo u *sadašnjem* trenutku života, i s obzirom na njegove potrebe i namere. Ove namere i potrebe »biraju« i uzdižu u prezentnost pojedine momente beskonačnog toka doživljavanja kao doživljaje koji, kao prošla zbivanja na koja se sećamo, *dobijaju* uvek svoje *značenje* iz sadašnjih potreba

i namera, povezujući se tako u određenu, međusobno povezanu celinu života. Ova celina, dakle, nikada nije neposredno doživljena, nego je subjekat uvek iznova gradi, konstruiše od onih momenata doživljene prošlosti koje, s obzirom na živo-sadašnje shvatanje, bira za tu celinu, dajući im značenje *iz* te celine i za nju. Dakle: svako živo-sadašnje (=stvarno, delujuće) *htenje*, koje čini osnovu subjektovog »tumačenja« sopstvenog života, osmišlja ili *o-značava* (daje značenje izabranim momentima prošlog života, i »Tumačenje« sopstvenog života subjekta ili autobiografija jeste, dakle, u potpunosti određena uvek novom *voljom* za ovakvo »tumačenje«, u ime nekog njenog *cilja*. Umesto da — kao što je izgledalo — autobiografija bude *spoznanje*, ona se u svemu pokaže kao *postavka* ili konstrukcija, koja proizlazi iz uvek nove subjektove volje za *određenim* međuzavisjem sopstvenog života. Ova volja koja konstruiše ne bira pri tom neke već postojeće fakte ili događaje, već — načelno gledano — uvek tek *us-postavlja* same te fakte. Samo u određenoj međuzavisnoj celini (delujućoj međuzavisnosti) ovi fakti *jesu* ono što po svom značenju jesu. U *današnjem* živo-stvarnom o-značenju sopstvenog života kao delujuće međuzavisnosti, subjekat će, u zavisnosti od svoje sada-delujuće volje za određenom sopstvenom međuzavisnošću, konstruisati *jednu* međuzavisnost, u sutrašnjem će u druge svrhe konstruisati opet *drukčiju*, i tako uvek opet novu, a svaki put s obzirom na »potrebe« volje do takvog »samo tumačenja« života. Subjekat izgradi onoliko međuzavisnih jedinica sopstvenog života, odnosno svojevrsnih delujućih međuzavisnosti koliko ima suštinski različitih »potreba« ili ciljeva volje za samotumačenje u svagdašnje (i uvek sadašnjem) životu. Sve što je prošlo pojavljuje se u ovoj delujućoj međuzavisnosti kao životni fakat; kao prošli momenat života on uopšte ne može biti neka fiksirana, nepromenljiva činjenica. Ono što je npr. životna činjenica ili jedinica značenja u jednom samo-tumačenju, u drugom se uopšte više ne mora pojaviti kao takva značenjska jedinica, nego se može raspasti na elemente koji pripadnu nekim drugim jedinicama života unutar drukčije delujuće međuzavisnosti, itd., bez kraja. Subjekat, kao stvarna jedinica života, jeste stecište mnogih društvenih odnosa, deluje u mnogim širim delujućim međuzavisnostima, odnosno ima niz uloga u sistemu delujućih međuzavisnosti društva. Ono što postavi kao relevantnu činjenicu u jednoj svojoj ulozi, to u drugoj njegovoj ulozi uopšte ne mora više biti činjenica. U ovakvom »samotumačenju« ili autobiografiji subjekat koji tumači neograničeno *raspolaže* celokupnim svojim prošlim životom, a u korist sadašnjih, stvarnih svojih ciljeva i htenja; on, dakle, određuje *bitak i istinu* prošloga uvek iznova, a da mu se pri tome ne može prebaciti da manipuliše svojim životom. Ovde naime uopšte ne mislimo na mo-

gućnost da subjekat koji samoga sebe tumači nešto *falsifikuje*. Misao o falsifikovanju mogućna je samo ukoliko pretpostavljamo da *životne činjenice* postoje po sebi, kao fiksirane bitnosti. No, čim pomislimo da su životne »činjenice« uvek samo *označenja* pojedinih momenata, po izboru uzdignutih iz sopstvenog beskonačnog toka doživljavanja i tek tako postavljenih (prezentnih) *kao činjenice*, onda otpada svako prebacivanje falsifikata. Dakako da ovde moramo strogo voditi računa o ovome što je rečeno, to jest da su ovakve *»činjenice«* sopstvenog života u svakom samotumačenju ili autobiografiji izabrani i uzdignuti prezentnost sadašnjosti, a iz *sopstvenog beskonačnog toka doživljavanja*, što znači da nipošto nisu puke *izmišljotine*. Subjektivno neograničeno autobiografsko raspolaganje sopstvenom prošlošću, načelno posmatrano, nipošto nije izmišljanje i falsifikovanje. To što je ovde mogućno izmišljanje i falsifikovanje iz sasvim određenih namera uopšte nije načelni problem, jer ovde ne raspravljamo o lažljivosti čoveka, nego o načelnom suštinskom karakteru pisanja (»najpoštenije«) autobiografije.

Po svom *bitku* (da uopšte jesu) i *suštini* (šta jesu), ovako postavljene životne činjenice ili doživljaji predstavljaju *značenjske jedinice* ili jedinice značenja u sastavu nekog delujućeg međuzavisja sopstvenog života. Životna je činjenica, dakle, ono što je svaki put iznova *o-značeno* s obzirom na već opisane obzire i »potrebe« živog, sadašnjeg, stvarnog životnog trenutka. Ove postavke ili o-značenja subjekta koji sebe tumači jesu *istorijski postojeće* (za sada samo u istoriji pojedinačne jedinice života). Ova su *o-značenja* dakle »činjenice« koje su skroz naskroz i *samo značenje*, rezultat označenja što ga sasvim određuje *sadašnji život*, naime interes volje-moći.

Tako uviđamo da je prošlo kao životna »činjenica« u ovakvom označenju uvek već unazad postavljeno ili unazad (u određene prošle sopstvene izraze ili objektivacije ili momente toka doživljavanja na koje se sećamo) *transponovano* ovo *sada-stvarno*. Ovo »unazad« označava dve stvari: 1. u sećanju prisutan prošli tok doživljavanja i 2. objektivno date sopstvene izraze, sopstvena dela (tekstove, na primer), koje sada-živi subjekat samotumačenja mora da ponovo oživi, to jest vrati u njihov izvorni način, u doživljavanje; oživljava ih dakle sadašnji život (volja-moć), dajući im *svoj* život. I jedno i drugo je sada podvrgnuto istom principu samotumačenja. Tako *subjekat* u stvarnom sadašnjem životnom trenutku *pred-stavlja* svoju prošlost; to je za njega »spoznavanje« sopstvene prošlosti.

Slično je i *sa budućnošću*. Stvarni subjekat predstavlja svoju prošlost s određenom namerom koja se iz sada-stvarnog života proteže u njegovu budućnost. Na osnovu

pred-stavljanja delujuće međuzavisnosti svog dotadašnjeg života on *sada* pred-viđa svoj budući život; odlukama koje određuju smer delovanja on aktivno *sada* uspostavlja buduće, koje je takođe određeno uvek novim sadašnjim stvarnim; na taj način se buduće pokazuje kao uvek samo unapred postavljeno, transponovano i dakle u tom smislu *pred-stavljeno sadašnje*. Zato Diltaj i kaže da je prošlo i buduće čoveku dato samo u *predstavi*, dok jedino sadašnjost odlikuje ispunjenost stvarnim realitetom.

Time što svaki stvarni subjekat svojim subjektivitetom (voljom-moći) predstavi sebi (i to u svakom »trenutku« uvek iznova) prošlo i buduće, on ovladava svojom *vremenitošću* u celini, raspolaže svojom istorijom; tek se tako uspostavlja kao autonomni *prisvajač* svog bitka i suštine. Utvrđivanje i *garantovanje* delujuće međuzavisnosti sopstvenog života ima, dakle, svoj smisao samo ukoliko subjekat u *svakom svom sadašnje stvarnom trenutku života* otvori svoju prošlost *za budućnost*. Stvarni, delujući subjekat to ne može učiniti jednom za svagda, nego mora uvek iznova u svojoj delujućoj sadašnjosti da pred-stavlja prošlo i buduće.

Već slutimo da se data karakterizacija konstruisanja delujuće međuzavisnosti i sistema delujućih međuzavisnosti ne odnosi samo na autobiografiju kao »samotumačenje« sopstvenog života neke individue. U datoj karakterizaciji se ogleda suština celokupnog istorijskog spoznanja, svih duhovnih nauka, način konstruisanja svih sistema, struktura i međuzavisnosti. Zato Diltaj i kaže da je metodološki postupak poimanja istorije individue isto kao i pri poimanju istorije širih delujućih međuzavisja. Autobiografija kao literarni izraz sistematskog *samorazumevanja* jednog čoveka u celini sopstvenih društvenih odnosa, što je, po Diltaju, svojstveno u principu svakom čoveku, jeste zato ključ i metodološki kamen temeljac razumevanja ili tumačenja drugih ljudi i šire društvene celine (to jest, delujućeg međuzavisja) u njenom ustrojstvu i razvoju. Zato je biografija neke ličnosti, po Diltaju, samo dalji metodološki korak ka »spoznanju« konstrukcije duhovnog sveta, korak koji se nastavlja u bio-grafiji jednog naroda, u bio-grafiji jedne države, u bio-grafiji nekog sistema delujućih međuzavisnosti ili u bio-grafiji epohe itd., do bio-grafije čovečanstva, to jest svetske istorije. Tu se uvek radi o *biografiji, životopisu*, koji ovde moramo misliti iz Diltajeve *filosofije života* (i to *života* u onom značenju koje ima u okviru ove filosofije — kao volja-moć — a ne u nekoj sasvim ispražnjenoj samorazumljivosti). Različite bio-grafije obuhvataju samo različite *jedinice* stvarnog života, koji je stvaran samo u takvoj individuaciji i *povratnim delovanjima* (Wechselwirkung) koja se u okviru nje pojavljuju. *Bio-grafija* (i autobiografija) nije sto-

ga nikakav slučajno uzet termin, nego je eminentni pojam Diltajeve *filosofije života,* jer *ova* i nije ništa drugo do sveobuhvatna bio-grafija. Upravo ova sve-obuhvatna, totalna biografija kao filosofija života pruža onaj celoviti *pred-pojam* istorije i života koji omogućuje razumevanje pojedinačnih epoha, sistema kulture, naroda, sve do same pojedinačne ličnosti. Bez ove *celine* ne bi bilo moguće protumačiti, odnosno razumeti nijednu pojedinačnost; — istoriografija i duhovne nauke uopšte ne bi bile moguće. Upravo zato Diltajev pojam *života* nije biološki u smislu moderne biološke nauke (ako ova uopšte ima kakav pojam života), nego je isključivo *antropološko* filosofski pojam. Svaka od pomenutih bio-grafija, od individue do epohe, odnosno čovečanstva, istovremeno je i *istorija* tih jedinica. Svi su ovi pojmovi unutarnje povezani u *konceptu* Diltajeve prevratne metafizike.

Za razliku od autobiografije, koja nastaje na osnovu sećanja na sopstveno prošlo doživljavanje i ponovnog doživljavanja soptsvenih očuvanih izraza (zapisa, dela itd.), biografija kao istorija neke ličnosti moguća je samo na osnovu *očuvanih izraza* te ličnosti, pa bio to njen govor, zapisi, pisma, tekstovi, dela, činovi, utvrdivi odnosi prema drugim ljudima itd. — ukratko, celina njenih, bilo kako objektiviranih izraza i ostalih dokumenata o njoj. Pri pisanju biografije druge ličnosti, samo njeno živo doživljavanje nam nije, niti može biti »dato«. Biografijom jedne ličnosti pokaže se delujuće međuzavisje te ličnosti, a na osnovu raspoloživih dokumenata o njoj. Biograf, pak — tvrdi Diltaj — *prenosi* svoje sopstveno samo-razmišljanje (»autobiografiju«) u razumevanje druge ličnosti. Kakav je smisao ovog *prenošenja* videćemo u daljem tekstu (§ 48). Važno je to da je zadatak sistematičnog pisanja biografije jedne ličnosti rešiv tek proširenjem na istoriju doba kojem ova ličnost pripada. I više: biografija jedne konkretne ličnosti u načelu nije moguća bez prethodnog pojma celine svetske istorije (koji upravo pruža Diltajeva filosofija života, odnosno ova totalna bio-grafija). Tu se realizuje temeljna karakteristika razumevanja odnosno hermeneutički »zakon« razumevanja delova iz celine, a ove opet iz delova.

Ako smo u vezi sa pisanjem autobiografije govorili o tome da su sve životne »činjenice« kao doživljaji postavljene, a da ih postavlja uvek nova, sada-stvarna subjektova volja, onda izgleda da su pri pisanju biografije neke ličnosti sačuvani izrazi, dela i ostali dokumenti te ličnosti ipak čvrste i nepromenljive *činjenice,* na koje se jedna sistematična biografija mora oslanjati. To je istina samo u izvesnom smislu, ali je to istovremeno u suštini privid. Šta su svi ti sačuvani izrazi neke ličnosti? Pre svega, to su gomile znakova, mrtvih samih po sebi. Treba ih tek

ponovo oživeti, udahnuti im život. To čini svaki biograf. Ovo oživljavanje izgleda najpre kao vraćanje ovih spoljašnjih znakova u njihov izvorni medijum. Izvorni medijum u znakovima sačuvanih izraza jeste doživljavanje; oživljavanje ovih mrtvih znakova je *ponovno doživljavanje,* koje tek omogućuje o-značenje tih znakova. O ponovnom doživljavanju i razumevanju, pak, bez ostatka odlučuje stvarni subjekat ponovnog doživljavanja i razumevanja (ovde biograf). Umesto ličnog sećanja na sopstvene prošle doživljaje (što je slučaj u autobiografiji), javlja se sada »rodovsko sećanje«, to jest spisi, dela i slično čuvani u bibliotekama, muzejima i drugde, kao objektivacije »duha« određenih ličnosti ili kakvog razdoblja — ukratko, užeg ili šireg delujućeg međuzavisja. Sve sačuvane izraze i dokumente, od pojedinačnih reči pa do dela, treba neizostavno *ponovno doživeti* i — po Diltajevim rečima — do-konstruisati (Nach konstruiren) njihova značenja; sve su ove »činjenice« dakle uvek i nužno o-značene, a ovo o-značenje proizilazi iz svakog sada-stvarnog subjekta tog o-značenja, kojeg određuju neki interesi u njemu vladajuće volje-moći. Pri tom tek ovo o-značenje *postavlja* ove »činjenice« u tome *da jesu* i *šta jesu,* te one, kao *značenja,* nisu već same po sebi date. »Tumačenje« se, dakle, vrši po suštinski istim principima kao u autobiografiji; tumač takođe *postavlja* sve svoje činjenice, stvarajući uz njihovu pomoć delujuća međuzavisja. Zato Diltaj i kaže da istoriografija nije neko odslikavanje izvesnih, po sebi postojećih činjenica, nego je svaki put nova tvorevina duha. Umesto individualnog samotumačenja nastupa sada tumačenje bivšeg života i njegovih objektivacija u sistemima raznih *znakova* koje ovo tumačenje *tek o-značuje,* odabira, pojedine jedinice dovodi u prezentnost, sastavlja od njih delujuće međuzavisnosti s obzirom na interes volje-moći, koja u svemu tome aktivno učestvuje i koja je stvarni subjekat tog čina. Ovo o-značenje putem ponovnog doživljavanja, označeno kao transpozicija sopstvenih sadržina u tuđe izraze, jeste isto tako konstruisanje istorijskih »činjenica«, naime njihovog *bitka* i *suštine.* U to je nezadrživo i bez ikakve rezerve uključeno *razumevanje*: Diltajeva »psihologija« sasvim i bez ostatka uključuje i hermeneutiku.

Očito je da se ovakvim utemeljenjem duhovno-naučnog »spoznanja« realizuje bezuslovni relativizam i subjektivizam istine i bitka postojećeg, samoprikriven pod suprotan privid. Ipak, govoriti pri tom o subjektivizmu i relativizmu je, strogo uzev, nedopustivo, jer se o relativnom može uvek govoriti samo iz nekog osvrta na apsolutno, a o subjektivnom tek iz nekog osvrta na objektivno. U međuvremenu nam se pokazalo da je u horizontu prevratne metafizike spoznanje u opisanoj suštinskoj karakterizaciji

upravo *objektivno* u izvornom značenju te reči, naime da je to uvek *pred-stava,* zato što je celokupan istorijski objektivitet u suštini ospoljeni subjektivitet neke stvarno delujuće međuzavisnosti kao subjekta volje-moći; »spoznanje« je ovde perspektiva delovanja i kao takvo pred-stava ove delujuće volje-moći. Za nju su sve ostale perspektive ostalih jezgra (subjekata) volje-moći uvek samo nedopustiva pogrešna svest. Ovo nas, dakako, postavlja pred težak načelni problem naše sopstvene pozicije, koja nam dopušta prikazano razmatranje suštinskog karaktera spoznanja u horizontu prevratne metafizike. Nesumnjivo je sada samo to da ova pozicija nije mogućna kao vraćanje na neko *opšte važenje* istine, čiji subjekat bi opet bio neki univerzalni subjektivitet opšteg uma, zato što je *takva opštost nestvarna* u horizontu *neproizvoljne* prevratno-metafizičke određenosti realiteta, kao i zato što je već i sama relativizovanje i subjektiviziranje istine. U okviru ove rasprave ne možemo razviti sopstvenu poziciju.

Za Diltaja je problem mogućnosti spoznavanja istorije, s obzirom na dato neproizvoljno razumevanje realiteta i vremena ,bio rešiv jedino na osnovu ne do kraja promišljenog, delimično samoprikrivenog uspostavljanja ovog spoznanja kao *konstruisanja* kojeg nosi i kao sopstveni princip određuje stvarna životna jedinica kao subjekat volje-moći. »Istinitost« ovog »spoznanja« jeste pri tom sklad konstrukta i *principa konstruisanja:* istina ovog »spoznanja« nipošto nije sklad sa izvesnim, po sebi datim fiksiranim istorijskim činjenicama, jer konstrukcija sama konstruiše svoje činjenice i samo se tako može dosledno razumeti Diltajeva misao o tome da spoznanje istorije nije tek pasivni odraz nekih samih po sebi, fiksno datih činjenica, nego da je uvek nova tvorevina »duha«. Da bi delovala, delujuća volja-moć iziskuje uvek novo i novo konstruisanje delujuće međuzavisnosti istorije, kojim osmišljava svoje delovanje. Ovo »spoznanje« se dakle i ne približava nekoj istinitosti samoj po sebi, niti se može jednom zauvek utvrditi, nego mora biti uvek ponavljano konstruisanje sveta zasnovano na sadašnjosti delujuće volje-moći.

§ 48. Osnovni karakter razumevanja u subjektivitetu volje-moći. Prevratno-metafizička hermeneutika

Vrhovna norma ili kanon Diltajeve hermeneutike glasi: *razumeti život iz života samog.* A život je sam sebi »dat« iznutra kao doživljavanje, a spolja kao njegove objektivacije ili izrazi. »Unutarnje« je predmet »psihologije«, a spoljašnje je predmet razumevanja i komparativno istorijskog proučavanja u duhovnim naukama. Pomenuta norma — razumeti život iz života samog — nije samo hermeneutička norma, nego i vrhovni zadatak celokupne Diltajeve filosofije. Do sada se nesumnjivo pokazalo da je život u Diltajevom konceptu *prevratne* metafizike neizbežno i sasvim neproizvoljno volja-moć, kojom su istovremeno i nužno nanovo određeni realitet ili bitak, vreme, istina i suština čoveka. Upravo je zato hermeneutika u širem smislu ovde nerazlučiva od celine Diltajevog koncepta prevratne metafizike. »Razumeti život iz života samog« jeste zato identično sa »razumeti život iz volje-moći«, ili sa »razumeti volju-moć iz same volje-moći«, ili sa već pomenutom »totalnom bio-grafijom«, ili sa totalnom »samorefleksijom volje-moći«. U tom sklopu, hermeneutika kao teorija razumevanja ima svojevrsan karakter, koji se prenosi na sva duhovno-naučna spoznanja. Sada se radi o tome da sagledamo ovaj suštinski karakter razumevanja u horizontu prevratne metafizike.

Suštinski karakter razumevanja u Diltajevom konceptu pokazaće se na osnovu određenosti hermeneutičkih pojmova ponovnog oživljavanja, uživljavanja, transpozicije ili prenosa, značenja i o-značenja, izraza i izraženog, znaka i označenog ili rezervnog shvaćeno. Ove pojmove moramo odrediti iz celokupnog, ovde prikazanog Diltajevog koncepta, i samo na toj osnovi ih možemo zaista odrediti. Po Diltaju, svako razumevanje omogućeno je ponovnim doživljavanjem. Ponovno doživljavanje ili oživljavanje ne možemo ovde shvatiti ne odredivši prethodno izvorno (sopstveno) doživljavanje i njegovo ustrojstvo; a doživljavanje je *unutarnja* samo-datost života sebi samome u vidu već opisane re-fleksije. Pošto je ovde i govor uopšte isto tako spoljna istorijska objektivacija duha ili unutarnjeg života, onda je i ono što je, na primer Šlajermaher izdvajao iz psihološkog tumačenja kao gramatičko, ovde bez ostatka obuhvaćeno »psihološkim« tumačenjem. Šlajermaher je davao prednost gramatičkom u odnosu na psihološko tumačenje, jer je video da jedino ono garantuje tumačenju širinu i dubinu. Diltaj, međutim, tako proširuje i produbljuje svoju »psihologiju« da ona obuhvati *sve,* odnosno postojeće u celini. Zato mu i nije bilo potrebno da posebno izdvaja gramatičko tumačenje. Sve je ovo mogućno samo ukoliko »psihologija« zauzme mesto metafizike, što se kod Diltaja zaista i desilo. Hermeneutika u širem smislu se kod njega po opsegu poklapa sa njegovom »psihologijom« (metafizikom), jer je predmet razumevanja *samo* ono što »daje« *doživljavanje.* I spolja date izraze drugih ličnosti mora onaj ko razumeva (ponovno) da doživi, kako bi ih mogao razumeti. Ukratko: razumljivo je »dato« razumevanju tek kroz unutarnje čulo ili unutarnje iskustvo. Na taj način hermeneutika dobija karakter centralne, ali psihologiji podređene metode. Razu-

mevanje je uvek samo razumevanje *duševnog;* i ono što je spolja »dato«, kao izraz, treba prevesti ili vratiti u *unutarnje,* u duševno, kako bi postalo razumljivo. Istorijski »dati« izrazi ili objektivacije ožive i imaju svoj stvarni realitet tek u ponovnom oživljavanju, zaista *jesu* samo za njega, kad se vrate u živi život gde *sada deluju,* dok im subjekat tog sadašnjeg njihovog o-življenja daje svoju sopstvenu živost, moć. Pošto je stvarna istina nečega tek u njegovoj *delatnosti* i pošto sve ono što je istorijsko dobija takvu svoju delujuću živost tek ovakvim o-življavanjem, istina istorijski postojećeg je i dostupna samo ovom ponovnom doživljavanju; tek tu je ovo postojeće stvarno, tek tu zaista deluje, oslobađa i ispoljava svoju *moć,* tu oblikuje ili ruši. O svemu tome smo već govorili.

U svemu se ovome ispoljava specifična veza između »psihologije« i hermeneutike. Opis žive sopstvene unutarnjosti subjekta ima pri tom primat i čini fundament komparativnog proučavanja i razumevanja drugih, njihovih dela i izraza. Zašto? Zato što je razumevanje određeno kao transpozicija ili prenos bogatstva sopstvenih sadržina subjekta razumevanja u istorijski date izraze kao ono razumljivo. Pri tom je ovo *preneseno* već i ono *shvaćeno* (razumljivo) razumljivoga. Razumljivo jeste sve ono što subjekat »susreće« kao spoljašnju objektivaciju nekog života (tekstovi, dela itd.) i što želi ili može da razume. Shvaćeno, (razumljivo), pak, jeste sve ono što subjekat u procesu razumevanja prisvoji i razume iz nekog spoljnog izraza. Kada je nešto već razumeo, subjekt razumevanja izjednačava razumljiv i razumljeno (shvaćeno) za njega ova razlika kao takva načelno uopšte nije mogućna, ne može mu se pokazati. Kada razume, na primer, dramu »Hamlet«, za njega uopšte ne može postojati načelna razlika između razumevanja drame »Hamlet« (ono što se razumelo) i same drame »Hamlet« (ono razumljivo), zato što subjekat nikad ne može da iziđe iz sebe i razmotri odnos između onog »Hamleta« koji je on razumeo, i »Hamleta« samog po sebi kao razumljivog. Ukoliko neko drugi tumači »Hamleta« drukčije, subjekat razumevanja to može oceniti samo kao manjkavo, jednostrano ili pogrešno razumevanje. Do ovoga neminovno dolazi zato što su *stvarni* samo konkretni istorijski subjekti, a ne i »opšti tip« (kako ističe Diltajeva ontološka teza o realitetu i individuaciji), kao i zato što je razumevanje određeno kao transpozicija ili prenos bogatstva *sopstvenih doživljajnih* sadržina subjekta (koje su uvek stvarne) u ono razumljivo.

Pošto smo već videli (§ 46 i pre svega 47) šta odlučuje o *doživljajnim* »datostima« — naime, da su to postavke koje uvek proizilaze iz interesa subjekta volje-moći — ono razumljivo (što treba razumeti) jeste *već unapred* postavljeno razumevanju, i to od strane subjektiviteta volje-moći, a razumevanje kao transpozicija je opet samo poseban način prenošenja sebe (odnosno sopstvenog subjektiviteta) u ono razumljivo (što treba razumeti). Diltajeva »psihologija« opisuje dakle pred-ustrojstvo svega razumljivoga, a istovremeno i pred-ustrojstvo samog razumevaoca. Pred-ustrojstvo razumevaoca čine opis i analiza *doživljajne »datosti« duševnog života.* Ova »datost« je u bitnom smislu *postavka* volje-moći svakog pojedinačnog subjekta i njegovog interesa. Sama ova »duševnost« ili subjekat po svom ustrojstvu jeste već pred-ustrojstvo razumevanja, ono ontičko-ontološko prednosno postojeće u okviru čije strukture dolazi do razumevanja. Hermeneutika kao teorija razumevanja *nije* zato ovde *opis čistog pred-ustrojstva razumevanja »pre« razumevanja bilo kog postojećeg,* nego analiza-opis ili razumevanje ovog *prednosno postojećeg.* U tome se ogleda jedna neočekivana zamena: pred-ustrojstvo samog razumevanja zamenjuje se za ono što se već razumelo od određenog (iako prednosno) postojećeg, dok je samorazumevanje u svom pred-ustrojstvu jednostavno preskočeno. Ova neznatna »zamena« predstavlja fundament svake metafizičke hermeneutike. U horizontu prevratne metafizike, a u skladu sa poimanjem realiteta i stvarne individuacije, treba imati na umu i to da je ovo ontičko-ontološko prednosno postojanje u stvari svaki stvarni subjekat volje-moći, te da je njegovo *konkretno-stvarno ustrojstvo za njega već predustrojstvo razumevanja* koje određuje i vodi razumevanje bilo čega drugog. Naša dalja interpretacija mora određenije razviti ovaj sada samo nagovešten problem.

Ova metafizička suština hermeneutike najbolje će nam pokazati promišljanje pojma *transpozicija.* Videli smo da se, po Diltaju, razumevanje i tumačenje u hermeneutičkom smislu ne odnose ni na čisto prirodne činjenice, ni na sopstveno doživljavanje, sve dok ovo doživljavanje ostaje samo u sebi. Ono na šta se razumevanje, odnosno tumačenje odnosi jesu, dakle, objektivacije ljudskog života kao mnogostruki izrazi međusobno delujućih i povezanih individua. Osnovni izražajni oblik jeste živi govor i njegov pisani oblik, to jest tekst. I kada se radi o ostalim izražajnim oblicima, kao što su muzika, slikarstvo, vajarstvo, dela i činovi, odlučujući medijum interpretacije ili hermeneutičkog tumačenja jeste, po Diltaju, ipak govor. A govor on shvata tradicionalno metafizički, rukovođen poimanjem čoveka kao psihofizičke jedinice ili animal-rationale, odnosno *zoon logon echon.* Upravo je govor ono što je svakom čoveku istovremeno dato spolja (kao izraz u sistemu čujnih znakova) i iznutra (kao značenje, duh, doživljavanje, odnosno kao ono psihičko). Stoga je upravo primoran da *uloži* neki psihički unutarnji život u spolja data tela drugih ljudi (videti: § 4 i 5, kao i 25, 30). Tako

uopšte dolazi do duhovnih činjenica. Ukratko: izrazi kao iskazivanje duhovnog mogućni su samo u nekom materijalnom medijumu ili »nosiocu«. Zato su izrazi duha ili značenja uvek sistemi znakova. Celokupna svetska kultura ili društveno istorijski svet sačinjen je od mnogobrojnih sistema znakova, koji važe kao *izraz* ili *objektivacija* svakog živog, stvarnog, delatnog života koji se kompleksno razvija.

U doživljavanju kao medijumu samodatosti života, *vreme* je jedini oblik unutarnje »datog«. Zajedno sa značenjem, vreme ima sintetičku funkciju u svesti. Izražavanje ili objektivacija doživljavanja zbiva se kao pretvaranje vremenskog u *prostorno.* Iz-raz je uvek *u-prostoreno* ono unutarnje. Pri ovom u-prostorenju, iz-raz neminovno *zapara* nešto materijalno. Ovo u-prostoreno je, dakle, drugo-bitak (drukčiji način bitka) unutarnje-vremenskog. Razumevanje, međutim, opet *ukida* ovaj njegov oblik, vraćajući ga u unutarnje, ali tako što ovo u-prostoreno i nadalje traje (osim u slučaju živog govora), jer razumevanje jednog romana ili statue, na primer, ne uništi ovaj svoj objekat. Iznenađujuće je pri tom to što ovo vraćanje izraza iz u-prostorenja u izvorno vremenski oblik unutarnjeg doživljavanja mora da se odvija u formi *transpozicije* ili *prenosa* sopstvenih sadržina subjekta koji razumeva u izraz kao ono razumljivo. Izgledalo je ipak (i tako nam se to u našoj svakidašnjosti i prikazuje) da u izrazu ipak »nalazimo« nešto, da iz izraza kao spolja datog »fakta« nešto upijamo, nešto prihvatamo, nešto usvajamo. Međutim, određivanje razumevanja kao transpozicije ponovnog doživljavanja, do-konstruisanja, o-značenja itd.) odjednom sve to obrće: ne samo da ne uzimamo ništa iz tuđeg izraza, nego u njega treba *sve* da uložimo, da unesemo iz nas samih. Razumevanje kao *vraćanje* u-prostorenog izraza u unutarnji život jeste pridruživanje, ali takvo da ono pridruženo ili *prisvojeno* oživi u našem životu kao momenat našeg sopstvenog života. Ali razumevanje opet nije unošenje bilo čega spolja (izvan subjekta), nego *prenos, transpozicija* onoga iznutra u ono spolja, a time je ovo razumevanje kao pirsvajanje spoljašnjeg uvek već pred-stavljenje sebe.

Ukratko: subjekat ne može razumeti ništa što već nije u njemu samom i što tokom »razumevanja« ne bi transponovao u spolja »dati« izraz. Ovaj se proces može posmatrati i s druge strane: ono što subjekat razume (u nečem spoljašnjem, u nekom drugom), to opet nalazi i u sebi samom; ipak ovde moramo voditi računa o tome da se ovo razumevanje jednoga u drugom *izvorno* temelji na doživljaju tog drugog u sebi samom i u prenosu sebe u drugoga. Subjekat koji razumeva jeste *animator* koji oživljava po sebi mrtve znake ili izraze, udahnjujući im sopstvene životne sadržine. Zato Diltaj kaže: »Duhovne činjenice jesu što jesu, date u doživljavanju; na osnovu bogatstva sopstvenog doživljaja, a uz pomoć transpozicije ponovo oblikujemo (nach bilden) i razumemo doživljaj izvan nas; i sve do najapstraktnijih pasaža u duhovnim naukama jeste ono stvarno, što se reprezentuje u mislima, doživljavanje i razumevanje. (. . .) U ovom doživljavanju i razumevanju deluje totalitet duševnih sila, pa zato i u najapstraktnijim rečenicama duhovnih nauka odzvanja ovo bogatstvo unutarnjeg života« (V, 263). Subjekat koji razumeva zahvata u sebi sve strasti, boli, sudbine, radosti, uživanja itd. ljudskog života, dati su mu svi odnosi, u sebi nosi klicu svih istina itd., zato i može da razume čovekov život, istoriju, sve dubine i provalije ljudskoga (videti: V, 205—6). Zato se i govorilo da je čovek mikrokozmos. To znači da subjekat koji razumeva nalazi u svemu spoljašnjem, istorijski »datom« samo samoga sebe, jer već unapred samoga sebe u sve unosi. Gde ovakav prenos ne postoji, tamo za subjekat ne postoji ni »data« društveno-istorijska činjenica.

Društveno-istorijska ili »duhovna« činjenica *postoji* samo iz odnosa subjekta koji razumeva prema njoj, sama po sebi je *nestvarna.* Zato Diltaj sa dovoljno razloga kaže: »Sažimam rezultat. Kao svoju sveobuhvatnu datost, duhovne nauke imaju objektivaciju života. Kada pak, objektivacija života za nas postane ono što se razumelo, ona kao takva sadrži niz odnosa spoljneg prema unutarnjem. Prema tome, tokom razumevanja objektivacija je uvek u odnosu prema doživljavanju u okviru kojeg se jedinici života otvara njena sopstvena sadržina i dopušta tumačenje sadržina svih ostalih jedinica života. Ako su u tome sadržane datosti duhovnih nauka, onda nam se odmah pokaže da sve ono što je čvrsto, tuđe, sve ono što je svojstveno slikama fizičkog sveta treba da otpišemo od pojma datoga na tom području. Sve ovde dato je proizvedeno, dakle istorijsko; neko ga je razumeo, dakle sadrži u sebi nešto zajedničko; pošto je bilo shvaćeno, ono je poznato i sadrži u sebi grupisanje mnogostrukog, jer već i tumačenje izraza života u višem razumevanju se zasniva na ovakvom grupisanju. (. . .) I tu se sada dovršava *pojam duhovnih nauka.* Njihov opseg seže onoliko daleko koliko i razumevanje, a razumevanje ima svoj pravi predmet u objektivaciji života. (. . .) Duh razume samo ono što je sam stvorio« (VII, 148).

Razumevanje je poimanje *značenja* izraza ili znaka, jeste ono *što se razumelo* razumljivoga. Tek pojmljeno *značenje* jeste duhovno-naučna *činjenica.* Kako ovo značenje nije došlo spolja, iz izraza u subjekat razumevanja, nego ga je u taj izraz uložio subjekat koji razumeva sam iz sebi, iz svog sopstvenog životnog bogatstva, ovim aktom (ovako delujućeg) subjekta *uspostavljena* je po svom bit-

ku i suštini ona duhovno-naučna činjenica. Razumevanje ima ovde *ontološko produktivan karakter.* Poimanje značenja nekog izraza ili znaka jeste zato *uvek o-značenje* tog izraza ili znakova. Zato Diltaj i kaže: »Ono na nekom tuđem duševnom životu što od sopstvene unutarnjosti ne odstupa samo kvantitativno ili se pak razlikuje odsutnošću nečega što je u sopstvenoj unutarnjosti prisutno, to mi apsolutno nismo u stanju pozitivno da dopunimo« (V, 198—9). Ovo dopunjavanje znači ovde prenos ili transpoziciju. Ono što se ne može »dokučiti« ovakvim prenosom sopstvenih sadržina subjekta u tuđe izraze, to za subjekat koji razumeva jednostavno ne postoji.

Kakav mora biti *izraz* ili *znak* po svom duhovno-ontološkom statusu da bi uopšte omogućio ovaj prenos i ulaganje u samoga sebe? Rekli smo da je ono što za nas ima karakter izraza ili znaka u stvari ono *razumljivo* (što treba razumeti). Transpozicionim označenjem uspostavljeno *značenje* razumljivoga jeste ono što se razumelo i za subjekat tog akta razumevanja identično sa onim razumljivim. Znak kao sâmo ono razumljivo jeste, dakle, neka čista *mogućnost* značenja koju *realizuje* subjektov akt transpozicionog o-značenja. Mogućnost međutim nije stvarnost. U skladu sa opisanim pojmom realiteta, mogućnost stvarno ne deluje, ne poseduje bitak u smislu *delotvornosti.* Izraz ili znak sam po sebi je kao mogućnost značenja bez značenjske stvarnosti, nema realitet, *nestvaran** je. Duhovno-ontološki status izraza ili znaka (bilo koje objektivacije života) jeste dakle njegova nerealnost u smislu nestvarnosti. Samo ukoliko je znak ili izraz sam po sebi nestvaran, ne-realan, mogućno je subjektovo transpoziciono označenje tog »praznog« izraza ili znaka. To važi ne samo za sve govorne produkte, nego i za sve umetničke produkte, kao i za sve ostale (tehničke i korisne) produkte**. Razliku između razumljivog i onoga što se razumelo opažamo tek kada mnogi stvarni subjekti transpoziciono postavljaju u isto razumljivo različita značenja onoga što se razumelo, i to u isti izraz, ne mogavši pri tom načelno da usklade svoja značenja***. Pošto su sebe preneli u izraz, neophodno je da svako — načelno posmatrano — odbija sva ostala o-značenja tog izraza kao manjkava, ili pogrešna, smatrajući ih falsifikatima ili »jednostranostima«. No, i kada nam se ovo kao takvo pokaže, zbog toga još nipošto nismo u stanju da sačinimo neku opštevažeću interpetaciju spornog razumljivog o kome je reč, jer je to,

* U svojoj pukoj materijalnosti i znak kao takav je, dakako, stvaran, ali to nema nikakve relevancije za *duhovne nauke.*

** Tako, na primer, Marks kaže da je odeća *stvarna* odeća samo u aktu nošenja, a kuća stvarna samo ako je naseljena; ili uopšte: upotrebljivi produkti su stvarni *samo u aktu* upotrebe.

*** Dakako da subjekat takvog zapažanja — prema opisanoj Diltajevoj teoriji razumevanja — do ovih »zapažanja« može doći opet po principu transpozicionog označenja, što se onda nastavlja bez kraja. Na nama ostaje pitanje, da li je taj krug zaista apsolutno bez pukotine.

s obzirom na opisani status izraza ili znaka kao još nestvarne mogućnosti, nemoguće u datom konceptu prevratne metafizike.

Ono *što se razumelo* jeste, kao značenje, neka *duhovna činjenica* za svaki subjekat koji razumeva, neka društveno-istorijska činjenica ili ono postojeće koje u celini svih ostalih, na isti način uspostavljenih »činjenica« gradi društveno-istorijski svet tog subjekta. Tako se za subjekat konstituišu sva delujuća međuzavisja i sistemi ljudske kulture. Šta će onda, u takvom razumevanju, biti duhovna činjenica i celina društveno istorijskog sveta? Ništa drugo do spoljašnost samog subjekta koji razumeva, njegov drugobitak, jer je subjekat uneo ili transponovao u sve spoljašnje samo sebe samoga, bogatstvo svojih sadržina. Svet je drugobitak subjekta — ne podseća li sve ovo suviše na Hegelov sistem duha!? Nije li Diltajeva filosofija, uprkos njegovoj kontrapoziciji svakoj spekulaciji, metafizici i intelektualizmu, ipak u zavisnosti od Hegelove? Ne, jer kod Diltaja govorimo o prevratnoj metafizici. Za Hegela je svet drugobitak subjekta kao opšteg uma, opšte ideje, opšteg *duha;* a ova »opštost« ima u ovom sistemu, s obzirom na sveobuhvatnu određenost bitka i istine postojećeg, karakter *privilegovane stvarnosti.* U horizontu prevratne metafizike je, kao što smo videli, ovakav opšti duh ili opšti subjekat *nestvaran.* Zato se u stvarnom aktu transpozicionog označenja ne prenosi ovaj opšti subjekat u svet kao u svoj drugobitak (jer je za takav akt nesposoban, pošto je nestvaran), nego faktičko-istorijski delujući subjekat volje-moći, i to upravo u svojoj konačnosti i faktičnosti.

Ako (metafizičku) suštinu razumevanja čini opisano transpoziciono o-značenje spoljnih izraza ili znakova kao objektivacija ostalih jedinica života, onda subjekat koji razumeva »nalazi« u drugome uvek samoga sebe. To znači da drugoga principijelno ne dopušta kao drugoga, nego mu nametne samoga sebe, učini od njega svoje ja. U tom smislu je »razumevanje drugoga« postavljanje sebe kao drugoga, odnosno drugoga kao sebe, a time i nedopuštanje drugoga. U načelu je nemoguće da pri takvom razumevanju dođe do bilo kakve komunikacije između dva subjekta, jer ni jedan ni drugi u principu ne dozvoljavaju onom drugom da bude on sam, već jedan drugoga pretvaraju u svoje ja. Zato Diltaj kaže: »Razumevanje je ponovno pronalaženje svoga ja u onome ti« tj. sebe u drugom).

Da svako *značenje* mora biti rezultat akta transpozicionog označenja izraza ili znaka (neke objektivacije), vidimo i iz opisane određenosti realiteta i vremena, te s njima u vezi prikazanog načina konstruisanja značenja (videti: § 13 i 35, 36 i 47). Ponovno doživljavanje i razumevanje su kod Diltaja čvrsto povezani, tako da jedno ne mo-

već biti bez drugoga. Ponovno doživljavanje jeste *oživljavanje* nečijeg izraza života u sopstvenom živom doživljavanju tako što subjekat u ponovno doživljavanje udahne *svoj sopstveni život* onome što ponovo doživljava, dok razumevanje prenosi bogatstvo sadržina tog subjekta u ono razumljivo. Međutim, ponovno doživljavanje je opet neuhvatljivi tok sadašnjeg, iz kojega re-fleksija mora da odabira i uzdiže u prezentnost reprezentovanja pojedine momente, što smo već pobliže razmotrili (videti: § 46). Ovako refleksiono fiksirani momenti ovog toka jesu o-značenja. Uvek se, dakle, ovde vrtimo u istom krugu ove, u sebi zaključene monade subjekta.

Ako transpoziciono označenje izraza čini prenos sopstvenog doživljajnog bogatstva subjekta koji razumeva u ono razumljivo, ako na taj način nastaju životne i društveno-istorijske činjenice i svet, onda će od razvijenosti subjektiviteta svakog pojedinačnog subjekta koji razumeva zavisiti ceo taj njegov svet. Rekli smo već da subjekat u načelu nije u stanju da razlikuje svet sam po sebi od slike o njemu, za njega je sve jedan jedini svet; korelativno subjektovom unutarnjem bogatstvu biće »bogat« i njegov svet, dok će unutarnjem siromaštvu biti korelativan siromašan svet, pri čemu treba uvideti da tu ne postoji stvarni svet sam po sebi, nezavisan od bilo koga. Korelat nerazvijenosti i praznine subjekta biće prazan, pust svet. Ono što subjekat ne poseduje u samome sebi, to nikada neće moći da nađe ni izvan sebe. Pri tom će se neograničeno realizovati i spoljne, vremenske i prostorne ograničenosti konkretnog subjekta koji razumeva, nezadrživo sa-odlučujući o istini i bitku svake »duhovne činjenice«. Ako stvari tako stoje, da li se onda uopšte još može govoriti o spoznanju?

To što Diltaj, uprkos opisanoj suštini razumevanja kao transpozicionom označenju, odnosno prenosu bogatstva sopstvenih sadržina subjekta koji razumeva u razumljivo, ipak može govoriti o duhovno-naučnom *spoznanju* rezultat je njegove pretpostavke o suštinskoj *srodnosti* svih individua i *zajedništvu,* odnosno *jedinstvu* njihovog sveta. Pretpostavka koja daje razumevanju kao opisanom transpozicionom o-značenju po sebi praznih (nestvarnih) izraza ili znakova legitimaciju opšte naučne metode, prema Diltajevom konceptu, jeste »velika unutarnja međusobna srodnost celokupnog ljudskog duševnog života« (V, 199). Pa ipak, ova velika, temeljna međusobna srodnost svega ljudskoga nije samo pretpostavka razumevanja kao transpozicionog označenja, nego je i — po Diltaju — *rezultat* duhovno-naučnog istraživačkog rada: pretpostavka se, naime, po Diltaju u potpunosti potvrdi i iskaže u konkretnom istraživanju konkretnih istorijskih objektivacija u celini svetske istorije. Ovo istraživanje pokazuje određeno temeljno »duhovno«

jedinstvo i istovetnost društveno-istorijskog sveta i čovečanstva, što upravo i omogućuje univerzalnost razumevanja kao transpozicionog označenja u maločas nagoveštenoj karakterizaciji. O svemu tome smo govorili opširnije u našem interpretativnom rezimeu.

Šta Diltaj misli pod pomenutom velikom srodnošću svega ljudskog poznato nam je iz njegovog određenja individuacije. Individualne razlike među ljudima počivaju na kvantitativnim, na kvantitativno različitim vezama odnosno sklopovima unutarnjih životnih momenata. Samo ukoliko su razlike među individuama čisto kvantitativne, ove su međusobno srodne dok bi kvalitativna različitost nosila i nesrodnost, principijelno onemogućujući međusobno razumevanje, jer ne bi bio mogućan prenos ili transpozicija. Kvalitativna istost individua jeste ono što Diltaj naziva imenom *»opšti tip čovek«,* dok kvantitativne razlike leže u istorijski konkretnoj, jedino stvarnoj individuaciji.

Pošto su individue, dakle, suštinski srodne, a duhovno-istorijski svet ipak jedinstvena značenjska celina, razumevanje može da otkloni omeđenost individualnog doživljaja, dodeljujući mu karakter životnog iskustva. Zato, po Diltaju, *zajedništvo* koje postoji među individuama, garantuje razumevanje. Sem što ga garantuje, zajedništvo je i pretpostavka razumevanja. Razumevanje prisvaja, prevodi u sadašnjost, odnosno realizuje prošlu (po sebi mrtvu) kulturu i njene tvorevine. Na taj način subjekat održava i širi ili razvija *svoju* kulturu. Pošto je svako razumevanje transpozicija sopstvenog subjektovog bogatstva u kulturne objektivacije, samim tim je ovo prošlo već unapred suštinski određeno ovim sadašnjim. A ovo je, opet, mogućno po pretpostavci da je prošlo (i uopšte »tuđe«) izišlo iz istoga, to jest suštinski srodnog izvora živog života. I tako se Diltaj opet vrti u tom svom krugu, ne promišljajući ga do kraja.

Naime, sada se postavlja pitanje šta je ova pretpostavljena istovetnost, odnosno suštinska *srodnost* i zajedništvo svih ljudi uopšte, šta je *jedinstvo* ljudskog sveta uopšte i kako subjekat koji razumeva dolazi do nje. U odgovoru na ovo pitanje pokaže se da subjekat koji razumeva dolazi do ove srodnosti individua i jedinstva ljudskog sveta na isti način kao što dolazi do postavke o *delujućim međuzavisnostima,* o čemu smo već govorili.

Diltaj govori o *izgradnji* duhovnog sveta u duhovnim naukama. Ova konstrukcija važi kao »spoznanje«, a ona nastaje od mnogobrojnih »konstrukcionih elemenata« čija je osnova uvek doživljavanje, ponovno doživljavanje i razumevanje. Svaki ovakav konstrukcioni elemenat duhovnog sveta nastaje na osnovu pojedinačnih duhovno-istorijskih »činjenica«, koje su — kao doživljaji — značenjske jedinice ili praćelije konstrukcije istorijskog sveta. Ove najmanje jedinice značenja ili doživljaji su uvek već i bez izu-

zetka (i samo poimanje realiteta i vremena čini ovu apsolutnu bezizuzetnost) refleksiono us-postavljene jedinice u smislu subjektovog akta *transpozicionog o-značenja:* u svaki takav praelemenat konstrukcije duhovnog sveta prenosi subjekat koji razumeva bogatstvo svojih sopstvenih sadržina, dakle, samoga sebe. Na taj način se ovaj subjekat prenosi sam u sve izraze ili znake: u govore, tekstove, pokrete, činove, dela, umetničke proizvode, religije, filosofije, u sve upotrebne produkte, ukratko u *sve* što za njega »ima« bilo kakvo *značenje,* a takvo je sve što postoji. Ali on se ne prenosi samo u spoljašnje znake ili izraze, nego i u druge individue. Ovde se valja podsetiti opisa autobiografije i biografije. I svako takvo značenje *postoji* samo i jedino kroz akt transpozicionog o-značenja. Šta je druga ljudska individua (i čak *da* uopšte *jeste,* jer smo videli da je subjekat »prisiljen« da je smatra psihofizičkom jedinicom, što je i on sâm, tek na osnovu prenosa psihičkog, unutarnjeg u neko spoljašnje telo), šta su izrazi života te individue, svi njeni odnosi koji je postavljaju u određeno delujuće međuzavisje itd., sve je to rezultat akta transpozicionog o-značenja i u tom smislu sopstvenog is-postavljenja (eksteriorizacije) subjekta koji razumeva. Pošto se *subjekat sam is-postavio u svemu spoljašnjem,* sada je, razume se, neminovno da u svemu tome spoljašnjem »nađe« neku »suštinsku srodnost«: naime, za subjekat koji razumeva sve će po svom značenju biti — uprkos mogućnim razlikama — suštinski »srodno« sa njim samim, a istovremeno i međusobno srodno. Na taj način subjekat »nalazi« jedinstvo svega ljudskoga, jedinstvo društveno-istorijskog sveta itd. Dakako da je to tako »nađeno« već njegova samo-eksteriorizacija. Na taj način, »nađeno« jedinstvo sveta i suštinska srodnost ili zajedništvo individua u stvari je is-postavljeno jedinstvo samog subjekta, koje se zbiva na svim do sada opisanim ravnima (videti: § 45—47).

Prema Diltaju, razumevanje širi uski individualni doživljaj, vodeći na taj način onoga ko razumeva u neki zajednički svet. Pokazalo se, međutim, da se zbiva upravo suprotno: subjekat postavlja zajedništvo sveta is-postavljanjem sebe u svet. Šta neko drugi podrazumeva pod određenim izrazom, rečju, pokretom itd., mogu znati samo ukoliko »imam« u sebi doživljaj koji rađa ovu misao drugoga. Razumevajući njegov izraz, ja već i sam unapred transpoziciono postavljam ovaj njegov doživljaj: naime, prenosim svoj doživljaj u taj izraz, posmatrajući ga kao njegov doživljaj; očigledno da će on zato biti meni srodan (!). Ukoliko na *ovaj način* razumevam niz ljudi, znači da razumem zajedništvo (zajednicu) u kojem sam i ponašam se sa razumevanjem, naime, razumem ovu zajednicu kao neku *našu* delujuću međuzavisnost; na taj način se *razumevamo* i *jesmo* kao jedan subjekat. Na taj način, razumevanje, dakle,

širi uskost mog sasvim ličnog života. Slično razumem i sada i druga uža zajedništva (zajednice), a time i šire zajedništvo ovih zajednica, odnosno već određeni sistem delujućih međuzavisnosti, koji se na kraju proširi u celinu naroda ili šire delujuće međuzavisnosti. Pri tom je nesumnjivo sledeće: pošto je svaki akt konstituisanja ove jedinice sveta transpoziciono o-značenje ili prenos subjekta koji razumeva u ono razumljivo, u ono spoljašnje, sva širina univerzalnosti onoga što se razumelo satkana je od mnoštva samih ovakvih transpozicija i ne sadrži ništa sem onoga što se tom transpozicijom prenosi, a to su sadržine samog subjekta koji razumeva.* Dakle, ono *što se razumelo* (razumljeno) u načelu ne sadrži ništa što u njega nije uložio subjekat koji razumeva iz svojih sopstvenih sadržina. Ukratko: razumevanje kao re-prezentovanje razumljivoga u onome što se razumelo u potpunosti je određeno svakim pojedinačnim stvarnim subjektom koji razumeva, te u tom smislu predstavlja projekciju svakog njegovog pojedinačnog interesa. A stvarni subjekat je tu uvek delujuća volja-moć.

Diltaj nadalje govori i o tome kako razumevanje sve više »širi obim istorijskog znanja intenzivnijom obradom izvora« itd. (VII, 145). Pri tom moramo voditi računa o tome da svaki subjekat, otvaranjem svoje perspektive sveta, istovremeno otvara i mogućnost sve potpunijeg *dograđivanja* ove perspektive sveta (ili spoznanja) sve intenzivnijim »vrednovanjem« istorijskih izvora, otkrivanjem novih izvora, prodiranjem u do tada još nepoznate kulture, u još-ne-shvaćenu prošlost itd., što se nesumnjivo zbiva samo kao temeljitija samoeksplikacija. Subjekat naime teži za bezuslovnim pri-svajanjem *svega* što sreće izvan sebe, jer time bogati samoga sebe, to jest gradira svoju moć. Subjekat teži uvećavanju svoje moći, a ona raste jedino pojačanim ispoljavanjem, koje čini samo-delovanje. Na primer, ono što svet predstavlja za zapadni blok, on to ne mora biti za istočni, i obrnuto. Oba bloka prisvajaju sve na šta naiđu, a svuda nailaze na sopstvena is-postavljenja. Za Kineze, svet je opet nešto drugo; i tako dalje, za svaku delujuću međuzavisnost, sve do pojedinačne jedinice života, jer je svaka delujuća međuzavisnost kao stvarni subjekt volje-moći unutarnje centrirano u nekom jezgru svojevrsnog načina spoznanja sveta, svojevrsnog postavljanja vrednosti, ciljeva, izbora sredstava i realizovanja vrednosti, kao i svojevrsnog načina produkcije dobara za održavanje i jačanje samog sebe. Svaki konkretni subjekat koji razumeva uključen je kao pojedinačni duhovno-naučni istraživač u određenu (ovakvu ili onakvu, širu ili užu) delujuću međuzavisnost, na primer kao pripadnik nekog konkretnog na-

* Uvek treba imati na umu da se tu ne radi pre svega o pojedinačnoj konkretnoj individui; ova Diltajeva teorija ne zastupa nekakav »individualizam«; kao središte odnosa u jednoj široj delujućoj međuzavisnosti subjekt koji razumeva prenosi u ono razumljivo sadržine upravo ove šire međuzavisnosti kojoj sam pripada.

roda ili neke klase ili stranke u unutarnjoj diferencijaciji naroda ili slično. Kada — bez obzira činio to svesno ili ne — postavi životno jezgro šireg delujućeg međuzavisja kao jezgro sopstvenog delovanja (kada se, dakle, — hotimice ili ne — identifikuje sa narodom, klasom ili strankom unutar naroda), onda se ovaj narod, klasa ili stranka realizuje kao stvarni subjekat njegovog »spoznanja«. Pošto stvari tako stoje, onda i neki drugi pojedinačni duhovno-naučni istraživači u okviru te iste delujuće međuzavisnosti (u našem slučaju naroda, klase ili stranke) — ukoliko se sa tom međuzavisnošću identifikuju — mogu da dopunjavaju ona »spoznanja« koja je razvio »prvi« pojedinačni istraživač, izvrše intenzivnije vrednovanje istorijskih izvora itd., te tako nastaje privid razvoja nauka, privid koji se razvija sve dok se ne raspadne i ona šira delujuća međuzavisnost. A tada nastupa kraj i za sva njegova spoznanja: sasvim drugim subjektima se ova spoznanja (ako ih uopšte razmatraju) učine kao čudna mešavina predrasuda, interesa, neznanja ili čak šarlatanstva. Počinju sve iznova.

Ovde se opet nudi neka prividna mogućnost univerzalno važećeg spoznanja, čiji bi nosilac bilo čovečanstvo, odnosno ljudski rod kao celina, *koji bi* bio delujuća međuzavisnost. Ovakva rodovsko-ljudska delujuća međuzavisnost ne bi bila centrirana u nekom *posebnom* načinu spoznanja, postavljanja vrednosti i ciljeva, te produkcije dobara, nego u univerzalnom, opštevažećem spoznanju, opštevažećim vrednostima i univerzalnoj produkciji dobara. Ali: šta je zapravo ovo čovečanstvo kao rod, Diltaj je opisao pod pojmom »opšti tip čovek«, a o njemu već znamo da je, u skladu sa *neproizvoljnim* poimanjem *realiteta i individuacije,* neminovno *nestvaran* u horizontu ove prevratne metafizike, te zbog toga neobavezan za stvarne, delujuće individue kao pojedinačne centre volje-moći; on je neminovno nestvaran i za šire delujuće međuzavisnosti kao delujuće stvarne subjekte volje-moći koji, upravo zbog svog *međusobnog delovanja* koje ih čini međusobno *realnim,* međusobno moraju biti u konfliktu i sukobu. Pitanje je, međutim, zašto *šire* delujuće međuzavisnosti *mogu* biti stvarni subjekti, dok *čovečanstvo kao celina* ne može biti delujuća međuzavisnost. Odgovor na ovo izuzetno značajno pitanje sagledaćemo samo ukoliko zaista shvatimo jednostavnu suštinu delujuće volje-moći. Kao što smo rekli, ona je uvek akt: *jeste* samo ukoliko se ispoljava, ukoliko deluje; njen *bitak* je njena *delotvornost.* A volja-moć može da deluje samo ukoliko nailazi na otpor i prepreku, na sebi *suprotnu* volju-moć; samo i jedino u tom slučaju se može ispoljavati i, dakle, uopšte postojati kao stvarna jedinica. I gde sada da *čovečanstvo* kao celoviti subjekat volje-moći nađe neku sebi suprotnu volju-moć (neko drugo čovečanstvo), kako bi se, delujući na njoj, stvarno ispoljavalo kao delujuća međuzavisnost, jer ovo nikada nije moguće samo ukoliko deluje unutar sebe, nego mora delovati i izvan sebe? Možda jedino u nekoj civilizaciji s druge planete! Kako takve nema, čovečanstvo kao celina ne može biti delujuće međuzavisje, jer nema na šta da deluje, ne može da bude delatno-stvarno, pa zato *u celini* uzeto i ne obavezuje *stvarno delujuće subjekte* volje-moći. Nešto slično će se pokazati upitamo li koliko je vredna površina zemlje *u celini* s obzirom na cenu zemljišta. Ona ništa ne vredi jer je nemaš kome prodati. Čovečanstvo se neizbežno mora podeliti, *bar* na dva dela (na primer, na istočni i zapadni blok), kako bi ove dve polovine ili strane u međusobnom delovanju mogle biti stvarna delujuća međuzavisja i *subjekti delujuće* volje-moći; ove dve polovine ili strane čovečanstva bi već zato nužno morale biti u međusobnom konfliktu i sukobu. I tako i jeste. Čovečanstvo u svojoj celini kao rad ne može da bude stvarno samo svom delovanju na prirodu, jer bi njegova stvarnost u tom slučaju bila bitno »okrnjena«, pošto ne bi mogla da se ispoljava upravo u svojoj *ljudskosti.* Individua i, analogno tome, svaka ljudska jedinica života može biti stvarna samo u stvarnom odnosu prema drugim ljudskim jedinicama života.

Uvid u jednostavnu suštinu volje-moći kao sasvim neproizvoljni, sudbonosni »princip« modernog sveta, pokazuje potpunu *načelnu nemogućnost uspostavljanja današnjeg planetarnog čovečanstva kao jedinstvene stvarne delujuće međuzavisnosti.* Time se i opšteljudska utemeljenost »duhovnih« nauka pokazuje kao *nestvarna,* kao čisto misaona stvar (dakle, za svako delujuće međuzavisje kao stvarni subjekat, rezultat čisto apstraktnog intelektualizma). Graditi neku svetsku vladu koja bi rešila sve gigantske probleme čovečanstva na ovakvom, *čisto misaonom* i zato nestvarnom jedinstvu čovečanstva takođe je nestvarna puka misao. Nestvarna zato što *ne deluje* niti može da deluje jer ne nailazi na — za delovanje neophodno — odgovarajuće protiv-delovanje; a čim se u okviru čovečanstva pojavi neko protiv-delovanje (protiv-volja), nestaje i samo jedinstvo čovečanstva.

Da li je u prikazanom konceptu prevratne metafizike konačno uništena objektivnost i opštevažnost spoznanja? Da li se još uopšte može govoriti o istini? Strogo uzevši, ovde ostaje objektivnost i opštevažnost spoznanja, samo što sada ima svojevrsni, prevratno-metafizički karakter koji nazivamo *»bezuslovni perspektivizam«.* Za svaki subjekat volje-moći njegovo »spoznanje« (koje uvek obuhvata univerzum postojećeg) *jeste* objektivno i opštevažeće, jer ne postoji nikakva apsolutna instanca iznad subjekta koja bi ga stvarno obavezivala i kroz koju bi on (ili bilo ko drugi) uopšte mogao da legitimiše ovo spoznanje. Ono što je spoznato ili shvaćeno jeste bezuslovna subjektova postavka

ili preciznije *samo-ispostavljenje;* ono što se razumelo jeste uvek transpozicija sebe na ono spoljašnje. Ovakvo spoznanje jeste subjektova *pred-stava,* pa je zato i *objektivno* u izvornom značenju te reči (ob-icio, postaviti ili baciti preda se). Time je istovremeno postavljeno njegovo *opšte važenje.* Upravo zato je »spoznanje« uvek *perspektiva svakog stvarnog subjekta volje-moći;* totalna, *sveobuhvatna perspektiva* se zove *pogled na svet.* Pogleda na svet u načelu ima onoliko koliko i stvarnih subjekata volje-moći. Ukratko: subjektivizam ili objektivizam spoznanja uopšte ne može biti *načelni* problem u okviru ovog koncepta, jer su oba momenta u suštini jedno te isto. Svaki delujući subjekat u svojoj totalnoj perspektivi poseduje *celinu sveta,* to jest, svako predstavi sebi svoju opštost, svoje opštevažeće spoznanje, svoju istinu itd. koju (njemu je to samo po sebi razumljivo) moraju da prihvate svi ostali. Ako je ne prihvate, ako postavljaju drukčiju, onda to za njega znači samo da su ti drugi subjekti nenaučni, da iskrivljuju i falsifikuju činjenice, da imaju »pogrešnu svest« itd. Nikada, dakle, ni jedan delujući subjekat ne negira objektivnost i opštost spoznanja i slično, već upravo izričito i tvrdoglavo insistira na opštosti, univerzalnosti, opšteljudskosti — ali dabome uvek samo u *svojoj* postavci, koja je bezuslovna, pa je niko ne može transubjektno verifikovati, pa zato ni odbaciti. Upravo zato ovo spoznanje i jeste samo momenat stalne konfliktnosti međusobno delujućih subjekata, koja proizilazi iz činjenice da je *svaki* akt *volje* mogućan samo u nadvladavanju njemu suprotne volje (protiv-volje).

Vratimo se sada problemu hermeneutike, odnosno osnovnom karakteru razumevanja u Diltajevom konceptu prevratne metafizike. *Fundamentalna intencija* hermeneutike kao kategorije razumevanja oduvek je bila: razumeti razumljivo u njegovom sopstvenom, to jest, *dozvoliti mu da* se *pokaže, odnosno istupi kao ono samo.* Razumeti nešto značilo je: *dopustiti razumljivome da se samo po sebi* pokaže u tome *da jeste* i *kako jeste;* zadatak hermeneutike kao teorije razumevanja bio je i jeste dokučivanje onog »prostora« u kojem ono razumljivo kao to samo nesmetano prelazi u ono što se razumelo; a taj »prostor« je *razumevanje.* Fundamentalna intencija hermeneutike je bila: opis one *čistine* u kojoj se ono razumljivo samo po sebi *može* pokazati u onome što se razumelo, i istovremeno uputa razumevaocu kako da stupa u ovu čistinu, da bi mu se ono razumljivo kao takvo i prikazalo. To je bila i *jeste* fundamentalna *intencija* hermeneutike. Imajući na umu ovu intenciju, prva briga hermeneutike dakle, ne bi bilo ni ono razumljivo, niti pak razumevalac, nego upravo ova *čistina* na kojoj se tek mogu sresti razumevalac i ono razumljivo. Ova intencija ne čini neku posebnu normu hermeneutičke teorije, ta intencija *jeste* hermeneutika.

Da li je hermeneutika u Diltajevom konceptu sledila ovu intenciju? Razumevanje je ovde određeno kao ponovno doživljavanje ili transpozicija sopstvenih sadržina subjekta u spolja date znake. Na taj način razumljivome nije dopušteno da se u onome što se razumelo pokaže kao ono sâmo (a kao znak, ono je već unapred postavljeno kao ne-stvarno u »duhovno-ontološkom smislu), nego je nasilno u-svojeno od strane subjekta koji razumeva i to tako što ovaj is-postavlja sebe samoga u spoljašnjost, ono što se polazeći od znaka razumelo. Takođe, ova hermeneutika pretežno govori samo o ustrojstvu razumevaoca, a malo o razumljivome, dok sasvim preskače pomenutu čistinu samog razumevanja.

Prenošenje po analogiji ili traspozicija sopstvenih sadržina (bogatstva) subjekta koji razumeva u razumljeno ne dozvoljava ovome razumljivome da ikada bude shvaćeno kao ono samo, jer se kao ono što se razumelo od razumljivog uvek *ispostavlja* sam subjekat koji razumeva. S obzirom na pomenutu fundamentalnu intenciju hermeneutike, promišljanje će nam pokazati da, u okviru Diltajevog koncepta prevratne metafizike, pred nama stoji zapravo *»anti-hermeneutika«,* jer subjekat koji razumeva ovde nikako ne dopušta ono razumljivo, nego ga u načelu siluje onim što se razumelo kao samoispostavljenjem sopstvenih sadržina. Time je sve razumljivo bez ostatka subjektivirano: u njemu su is-postavljene sopstvene sadržine subjekta koji razumeva, a koje će se sadržine prenositi ili transponovati određuje »životni« interes svakog pojedinačnog subjekta. Pri tom je subjektivitet subjekta koji razumeva određen kao jedini prostor razumevanja, a ovo je sada samo još perspektiva svakog stvarnog subjekta volje-moći. Ono razumljivo reprezentovano je u onome što se razumelo, a ovo je već unapred tek drugo-bitak subjekta koji razumeva, a mimo njega je ništavno, nestvarno. I tako se, u horizontu Diltajeve prevratne metafizike, hermeneutika pokazuje kao samo delimično u onome sagledano sve-obuhvatno bezuslovno metodološko nasilje perspektivizma volje-moći. Prevratno-metafizička hermeneutika u potpunosti odbacuje temeljnu intenciju celokupne hermeneutike, a još i danas predstavlja temeljnu metodu *svih duhovnih nauka.* Preciznije: ona je ne »odbacuje«, već nešto takvo uopšte ne vidi.

Prevratno-metafizičku hermeneutiku karakteriše, dakle, temeljno nedopuštanje drugome da bude ono samo, nego ga »dopušta«, to jest *postavlja* isključivo kao drugo-bitak samog subjekta koji razumeva. U okviru ovakve određenosti razumevanja, u onome što razume, subjekat koji razumeva bez ikakve rezerve samim sobom izvršava nasilje nad razumljivim. Ovaj smo proces podrobno opisali u našem interpretativnom rezimeu i komentaru, i on izgleda sa svih strana isti. Već je samo *unutarnje iskustvo,* odnosno

doživljavanje i ponovno doživljavanje posredovano samo sebi, o prezentnosti ovako posredovanog odlučuje svaki put novi interes delujuće volje-moći, koji se *kroz to* realizuje. S tim smo u vezi videli i kako se neminovno konstruiše doživljaj kao najmanja značenjska jedinica konstrukcije duhovnog sveta, a zatim i autobiografija, biografija, delatne međuzavisnosti i sistemi. U svemu tome neminovno sudeluju doživljavanje i razumevanje kao fundamentalne metode, koje se po svojoj suštini iskazuju kao *način* ili put samo-us-postavljanja svakog pojedinačnog stvarnog subjekta. Prevratno-metafizička hermeneutika »nehotice« ozakonjuje subjektivitet svakog stvarno delujućeg subjekta kao bezuslovnu meru i odrednicu bitka i istine svega *razumljivog*, i to u formi onoga što se razumelo, a ovo je uvek transpoziciono is-postavljanje njega samog. U ovoj hermeneutici, subjektivitet postaje jedini prostor razumevanja. Transpozicija, prevođenje ili prenošenje sebe u nešto drugo jeste suštinsko postavljanje drugoga kao sebe, pa dakle i ne pripuštanje, ne-dopuštanje drugoga *kao drugoga u njemu samom*. Pri ovakvom postupku razumevanja, subjekat neminovno »nalazi« jedinstvo društveno-istorijskog sveta kao celine, »nalazi« srodnost svega sa svim i samim sobom, postavljajući sada ovaj rezultat istovremeno i kao pretpostavku mogućnosti razumevanja kao transpozicionog o-značavanja.

Pošto je kod Diltaja prirodno postavljeno kao osnova duhovnog, i prirodno je u takvoj svojoj određenosti (odnosno, u ovoj svojoj ontološkoj »funkciji«) takođe postavka samog subjekta, neka vrsta is-postavljenja (eksteriorizacije) njega samog. Kako treba ovo misliti pokazuje Diltajeva studija o realitetu spoljašnjeg sveta. Upravo zato se u Diltajevom konceptu govori o postojećem u celini.

Pomenuli smo već da u modernim duhovnim naukama problem ne predstavlja objektivnost ili subjektivnost saznanja, jer je na ravni principa oboje isto. Radi se o tome da uvidimo kako su »saznanja« ovde *objektivna* i da je upravo time zahvaćen moderan problem perspektivizma volje-moći. Istina je ovde *objektivna*, a nosi i određuje je subjektivitet svakog pojedinačnog stvarnog subjekta, a taj subjekat može biti pojedinac (mada uvek uključen u neke delujuće međuzavisnosti; dakle, subjekat kao stecište društvenih odnosa), grupa, klasa, narod, vojno-ekonomski blok, »Istok«, »Zapad« i slično. Zato i nema razlike između objektivnosti i subjektivnosti istine u načelno metafizičkoj ravni. To čini temeljni metafizički karakter istine, koji nosi ovaj moderni perspektivizam volje-moći: istina je uvek već is-postavljenje same volje-moći. U okviru ove, svesne (kod Ničea) ili nesvesne (kod većine ostalih teoretičara nauke) sudbonosne subjektivizacije, odnosno perspektivizma suštine istine i bitka svega postojećeg, nastaju moderne evropske teorije nauka. Uvidimo li ovo, za nas je odjednom suspendovana *samorazumljivost celokupnog današnjeg ponašanja nauka, a još više njihovih, ovakvih ili onakvih utemeljenja i metateorija*. Počinje da se naslućuje neizbežnost vraćanja ka već odavno zatrpanim *izvorima* evropskog »duha«.

Zašto moramo reći da je Diltajeva hermeneutika u svakom slučaju nasilje nad razumljivim? Zato što je razumevanje ovde neproizvoljno određeno kao transpoziciono označenje tokom kojeg subjekat koji razumeva unosi iz bogatstva svojih sadržina u ono što se razumelo sve što za njega postoji u razumljivome. Ono *što je razumeo* iz razumljivog ne sadrži apsolutno ništa sem onoga što je u njega preneo subjekat koji razumeva iz samoga sebe, pri čemu subjekat smatra da je ono što je razumeo ili o-značio istovremeno upravo ono razumljivo, jer je ovo drugo za njega tek mrtav znak, ono nestvarno kojem stvarnost pruža tek subjekat koji razumeva time što ga *pri-svaja*, što mu *daje svoj* život. Ukratko: razumevanje kao re-prezentovanje razumljivoga u onom što se razumelo *određeno* je svakom živom (sadašnjom) jedinicom života; zato je ono što se razumelo od razumljivoga uvek samo živa jedinica stvarnog života. Na taj način, svaki sadašnje-stvarni život, stvaran samo u vidu konkretnih jedinica života ili delujućih međuzavisnosti, izvršava nasilje nad prošlošću i svim onim što je spoljašnje, ponašajući se *protivno* fundamentalnoj intenciji hermeneutike, po kojoj treba *dopustiti* razumljivome da pređe u ono što se razumelo bez iskrivljavanja i krivotvorenja. Naravno da bi i Diltaj tvrdio kako po njegovoj hermeneutici prelazi razumljivo u ono što se razumelo bez iskrivljavanja ili falsifikovanja. U tome je Diltaj nesumnjivo u pravu jer zaista ne može biti reči o falsifikovanju prilikom realizacije po sebi nestvarnih (mrtvih) znakova ili izraza. Ali »falsifikovanje« razumljivoga nema svoj »početak« u toku samog procesa razumevanja kao transpozicionog o-značenja, nego pre svega i odlučujuće već tamo gde se *govor* kao ono razumljivo is-postavlja kao *izraz* duha, odnosno *znak* značenja, dakle još u onoj tački koja deluje još skroz naskroz neproblematično, koju prihvatamo bez pitanja. U toj je tački, takođe neproblematično, čovek po svojoj suštini određen kao psihofizička jedinica, odnosno animal-rationale ili *zoon logon echon*. Ovakvo razumevanje govora, pak, predstavlja — istorijski gledano — još od Aristotela nadalje uvreženu evropsku metafizičku tradiciju, koja po svom izvoru nipošto nije nešto što se samo po sebi podrazumeva (samorazumljivost ovog shvatanja je prikrivajući rezultat tradicije). Samo zato što je u evropskoj *metafizici* govor bio ovako protumačen, mogućno je i opisano Diltajevo određenje razumevanja, a samim tim i njegovo utemeljenje duhovnih nauka. Možemo

stoga reći da je *Diltajeva hermeneutika zapravo oblik dovršene metafizičke hermeneutike:* to je prevratno-metafizička hermeneutika i njen horizont sudbinski nosi moderno duhovnonaučno saznanje, bez obzira na to da li su »duhovno«-naučni istraživači toga svesni ili ne. Na ovom mestu se ne možemo upuštati u problem izvora metafizičke hermeneutike.

Ukoliko Diltaj važi kao klasik moderne hermeneutike, moramo pri tom znati da se radi o dovršenoj *metafizičkoj hermeneutici.* Upravo prikazane kategorije života čine jezgro Diltajeve hermeneutike, a istovremeno su i jezgro njegove filosofije života, to jest ove formulacije prevratne metafizike. Pa ipak, problem nije u tome što je ta hermeneutika »metafizička«, nego u tome što, zahvaljujući svom suštinskom ustrojstvu (koje kod Diltaja uglavnom ostaje prikriveno), ona sama u potpunosti obrće već pomenutu osnovnu intenciju hermeneutike, što dakle ne ispunjava ono što obećava. Šta, naime, uopšte ostaje od ove hermeneutike odvojimo li je od Diltajeve (od njega ne kao takve sagledane) metafizike? Ne ostaje gotovo ništa, jer otpisivanje njene metafizičnosti je u stvari ukidanje same metafizičke hermeneutike u celini. A u čemu se zapravo sastoji metafizičnost Diltajeve hermeneutike? Hermeneutika treba da bude pred-ustrojstvo samo razumevanja. Dakle, ne neko već-shvaćeno bilo čega postojećeg. Ukoliko se drži svoje intencije, sama hermeneutika ne može biti neko *već-shvaćeno nečega* postojećeg, pa bez obzira bilo to nešto spoljašnje (objektivno) ili unutrašnje (subjektivno). Njen je »zadatak« dakle održavanje onog prostora u okviru kojeg je uopšte mogućno razumeti nešto, a to je upravo samo razumevanje u svom čistom »pred«-ustrojstvu. A šta, umesto svega toga, vidimo kod Diltaja? On sve vreme opisuje ustrojsvo subjekta, njegovu stvarnu individuaciju, doživljavanje, izražavanje, o-značenje izraza kao unošenje svojih sadržina u njih, strukturalne sklopove duševnih momenata ili strukturalne sklopove društveno-istorijskog sveta: delujuće međuzavisnosti i sisteme tih delujućih međuzavisnosti itd. Ukratko: *sve vreme opisuje samo usrojstvo subjekta i ustrojstvo objekta, kao i njihov, mnogostruko raščlanjen odnos.* Ono do čega je Diltaju osobito stalo pri opisu odnosa između subjekta i objekta jeste *način metodološkog konstruisanja »duhovno« istorijskog sveta (dakle, objekta) u »duhovnim naukama,* u čemu se sastoji i celokupno utemeljenje tih nauka. Ovaj momenat odnosa između subjekta i objekta jeste, dakle, »teorijski«, odnosi se na »saznanje«, a zasniva se — videli smo — na stvarnom, stvarno delujućem, produktivnom odnosu koji između njih vlada. Međutim, opis subjekta, objekta i njihovog međusobnog odnosa nipošto ne donosi samo razumevanje u njegovom načelnom, čistom »pred«-ustrojstvu, ne donosi ono što dolazi

»pre« svakog razumevanja bilo čega, nego donosi određeno, već ispunjeno razumevanje nečega, a pre svega subjektiviteta. Hermeneutika (sâmo razumevanje) je na taj način u svojoj suštini preskočena. Naime, subjekat, objekat i celinu njihovog odnosa možemo razumeti ili protumačiti (što je isto) tek u nekom »prostoru« razumevanja, čije ustrojstvo u načelu jeste »pre« ovog već-shvaćenog ili već-objašnjenog naime, subjekta, objekta i njihovog odnosa. *Celokupna* Diltajeva »psihologija«, zajedno sa svim njenim metodama, jeste *nešto već shvaćeno.* Ovo, *ovako shvaćeno* (subjektivitet i njegovo samoospoljenje) postavljeno je kao podloga faktičkog razumevanja svega razumljivog. Diltajeva hermeneutika u širem smislu pruža, dakle, ustrojstvo nečeg primarno *već shvaćenog* (onog što se razumelo), naime ustrojstvo *duševnog života u njegovim objektivacijama,* i upravo to treba da bude osnova celokupnog razumevanja. Diltaju se uopšte ne otkriva činjenica da je za ovaj čin (eksplikacije subjektiviteta) ipak potrebno neko načelno pred-ustrojstvo razumevanja, koje dolazi »pre« razumevanja bilo čega. Hermeneutika koja bi zaista odgovarala svojoj intenciji morala bi da se povuče iz svakog već-objašnjenog, već-shvaćenog *nečeg* u eksplikaciju načelnog pred-ustrojstva samog razumevanja u njegovoj (ne transcendentalnoj) čistini, gde ne postoje obziri na bilo šta postojeće u korelaciji subjekt — objekt. Transcendentalna čistina je naime uvek već u samom subjektivitetu postavljeni odnos između subjekta i objekta. Stoga metafizika, ni u svojoj dotadašnjoj, ni u svojoj dovršenoj, prevratnoj formulaciji, nije mesto adekvatno za hermeneutiku *koja bi sledila svoju osnovnu intenciju;* ona to čini tek ako se izvuče iz opisivanja, odnosno već (tumačenja) *nečeg,* bilo subjektivno ili objektivno postavljenog, te se povuče ka eksplikaciji »pred«-ustrojstva tumačenja odnosno razumevanja samog, bez obzira na bilo koje (prednosno ili neprednosno) postojeće. Kako međutim metafizika neizbežno gura hermeneutiku u područje već-tumačenja *nečeg* (postojećeg) — jer je metafizika uvek samo pitanje i odgovor o postojećem u celini — ona je time izbacuje iz njenog sopstvenog »područja«, odnosno iz samog razumevanja i njegovog ustrojstva, bez obzira na postojeće.

Pošto stvari tako stoje, »Diltajeva« prevratno-metafizička hermeneutika mora biti samo metodološki instrument nezadrživog nasilja u odnosu prema svemu čega se dotakne. Za ovakav subjekat koji razumeva »duhovni« (društveno-istorijski) svet je suštinski jedinstven. A sam ovaj subjekat nije neka večna bitnost, nego se i sam, upravo kroz pomenuti postupak, stalno iznova sam po sebi uspostavlja. Takav, samoupravljeni subjekat ne može nigde da nađe *kvalitativnu* razliku, nego samo kvantitativne razlike. Zato se i može dogoditi da u staroj Grčkoj »pronađe« ideološke

sukobe; zato i »nalazi« da su sve filosofije i metafizike, sva umetnost i religija uvek i svuda pogledi na svet; zato »nalazi« da su i staroindijska i starokineska misao »zapravo« filosofije, odnosno metafizike i zato »može« da govori o »etici«, »logici«, »ontologiji«, »estetici« itd. u toj misli; zato mu i ne izgleda nemoguće govoriti o svetskoj »estetskoj produkciji« od Altamira do danas; zato »su« za njega uvek i svuda svi ljudi u suštini isti, uprkos svim razlikama, ljudi su, naime, volja-moć ili produkciona bića ili pak duh. Ovo transpoziciono-označavajuće »nalaženje« zbiva se za subjekat bez ostatka: on nigde ne nailazi na nešto što bi u »duhovno«-ontološkom smislu predstavljalo nešto što on ne bi mogao u-svojiti. Razumevanje kao transpoziciono o-značenje jeste računska jednačina, koju subjekat uvek rešava bez ostatka. Ali u svemu tome je srž najradikalnijeg *imperijalizma* (evropski, odnosno metafizički određenog) *subjekta* koji razumeva.

Ovim smo označili karakter hermeneutike u Diltajevom konceptu prevratne metafizike samo u glavnim crtama. U ovoj knjizi ne možemo podrobnije razvijati problem pomenute osnovne intencije hermeneutike koja, u celokupnoj metafizičkoj tradiciji, ostaje neispunjena. Tu se otvara jedna od mogućnosti hermeneutike, koja će biti tema naših budućih istraživanja.

§ 49. **Filosofija života kao totalna samorefleksija volje-moći**

Videli smo *kako* i *na koji način je* u Diltajevom konceptu prevratne metafizike pretpostavka suštinske srodnosti individua i jedinstva duhovno-istorijskog sveta i istovremeno i rezultat duhovno-naučnog istraživanja. To je moguće zahvaljujući transpozicionom o-značenju spoljašnjeg u smislu prenosa subjekta koji razumeva u ono što je razumeo od razumljivoga. Momenat ovako opisanog odnosa između subjekta i objekta čini i odnos prema onome što se naziva istorijom filosofije, odnosno uopšte odnos subjekta prema svim ostalim filosofijama. Imanentna poteškoća u okviru Diltajevog koncepta jeste pitanje statusa filosofije u celokupnoj njegovoj misli koja samu sebe smatra filosofijom života. Tako je naime filosofija ovde shvaćena, s jedne starne, kao jedna duhovna nauka među mnogima (iako fundamentalna), dok je, s druge strane, svaka filosofija degradirana na ravan izraza celokupnog sklopa života (kulture, duha) jednog doba, kraja, naroda ili, jednom rečju, jedne delujuće međuzavisnosti, te je tako, u svojim »nenaučnim tvrdnjama« pojmljena samo kao takav izraz. Ukratko: svaka filosofija je 1. pogled na svet kao izraz ili

momenat neke delujuće međuzavisnosti i 2. svaka želi da bude istinita, naučna. *Ova dilema pogađa i samu Diltajevu misao kao filosofiju života.* To bi značilo da je kompletno njeno utemeljivanje duhovnih nauka, pa čak i određenje suštine filosofije, zapravo »nenaučno«, svedeno samo na pogled na svet, pa zato i neobavezujuće. Kako se Diltaj oslobodio ove dileme već smo videli (§ 43), naime tako što je smatrao da, kao svoj vodeći princip, filosofija mora prihvatiti stvarni *život*, to jest volju i moć. Kako je time neizostavno uspostavljen *bezuslovni* perspektivizam istine i bitka postojećeg, što Diltaj nikada nije pomislio, ostaje suština celokupnog njegovog misaonog koncepta njemu samom prikrivena, a pod plaštom nastojanja da utemelji univerzalno važeća duhovnonaučna saznanja. Pokušamo li da razumemo činjenicu da je celokupnoj Diltajevoj misli izmakla njena sopstvena metafizičnost, njena sopstvena metafizička suština, ne svaljujući krivicu samo na neki Diltajev lični nedostatak, nego nalazeći šire razloge u ovde već pominjanim momentima, onda treba izvući zaključak da je imanentna, prevratnoj metafizici svojstvena crta njeno *samoprikrivanje sebe kao metafizike,* prikazivanje sebe kao nauke koja je u potpunosti raskinula sa svom i svakom metafizikom. Ne radi se tu o nekoj namernoj ličnoj dvoličnosti jednog mislioca, već o *samorazmljivosti* sopstvenih postavki koje su toliko same po sebi razumljive da su njihovi nosioci jedva u stanju da veruju kako su se ozbiljni ljudi nekada prepirali o takvim »metafizičkim« glupostima (o »broju anđela na vrhu igle«, o »apsolutnoj ideji«, »apsolutnom duhu« i slično); tu im, međutim, prilazi u pomoć teza da su ove »gluposti« samo izraz potreba neke delujuće međuzavisnosti. Sopstvene pretpostavke prevratne metafizike nastupaju uvek sa određenim posebnim tonom, kojeg bismo mogli okarakterisati rečima: »konačno smo zahvatili stvar, oko koje su uvek samo spekulisali«. Za prevratnu metafiziku su sve njene postavke nešto *prirodno*, nešto što je oduvek tako bilo, ali je uvek bilo zavijeno u razne spekulacije i sve moguće maske. Upravo zato što se prevratna metafizika samoj sebi prikriva kao metafizika, ona je i sama *bezuslovna metafizika,* koja upravo u toj samoprikrivenosti utoliko neograničenije vlada. Tu je i razlog što formulacije prevratne metafizike nisu sistematski domišljene, nego ostaju u fragmentima i skicama, pokazujući određenu plićinu gotovo suprotnu doslednom mišljenju, kojem bez daljeg brzo stavlja zamerku nekorisne i nepotrebne spekulativnosti.

Ukoliko Diltaj odbacuje svu dotadašnju i suvremenu metafizičku misao kao neživotnu, nemoćnu itd., ne opažajući pri tom potpunu metafizičnost sopstvenog misaonog koncepta, onda on time nipošto ne pogađa samu metafizi-

ku. Njegov pristup istoriji filosofije je, prema tome, spoljašnji. To će se pokazati već u njegovom spisu »Suština filosofije« (V), a još bolje u spisu »Učenje o pogledima na svet« (VIII), Autor, koji sebe smatra filosofom života, u oba se spisa pravi kao da ništa ne zna i ne može znati o suštini filosofije pre istorijsko-empirijskog istraživanja onoga što važi kao filosofija. Ponaša se »naučno-objektivno«, izuzima naizgled sebe iz te stvari (filosofije), nastojeći da joj se približi spolja, putem opažanja, prezirući pri tom neizbežnu činjencu da je uvek kada sam filosofira već *u* toj stvari filosofije. Samo zato što je već sam u nekoj filosofiji — već i po sopstvenom određivanju razumevanja kao transpozicionog označenja — on može razumeti (i uopšte proučavati) ostale filosofije tek određenim unošenjem sopstvene filosofije u izraze kao istorijske tragove mišljenja. Očigledno da ovakvim postupkom može »naći« u prethodnim i uopšte ostalim filosofijama samo ono što je u njih sam, putem transpozicionog označenja, uložio. Time se Diltajev »naučno-objektivni« pristup istoriji filosofije pokazuje kao priviđenje koje samo sebe prikriva, ali kada to uvidimo, ono više ne može biti obavezujuće. Naučno-objektivno bavljenje istorijom *filosofije* je u načelu nemoguće, odnosno sasvim neobavezno, jer *nikada* ne može da se realizuje — čak ni u najstrožijoj kritičko-filološkoj nauci.

Ovakvim spoljašnjim tretmanom filosofije Diltaj želi da pokaže filosofiju u njenoj vezi sa *stvarnim životom,* postavljajući taj život kao njenu realnu podlogu ili bazu, shvatajući pri tom taj *život* uvek u njegovim konkretno-stvarnim jedinicama ili delujućim međuzavisnostima kao (u suštini) subjektima volje-moći. Naizgled, ovo se ne može poricati. Ali, pogledamo li podrobnije šta je ovde pojmljeno pod »životom«, ubrzo ćemo uvideti da je »život« ovde ono što je određeno *Diltajevom* sopstvenom *filosofijom života.* Na taj način, odlučujuća mera prosuđivanja svih filosofija prošlosti i savremenosti uopšte nije i ne može biti nešto neposredovano, ne može biti takoreći stvarni život koji sam po sebi postoji, nego uvek samo *Diltajeva filosofija života,* dakle uvek samo određeni, neproizvoljni koncept prevratne metafizike, to jest *metafizike volje-moći.* Postavljanje svake filosofije u zavisnosti od »života« jeste ipso facto podređivanje svih filosofija (sopstvenoj) filosofiji života, koja se, dakle, mora ispoljiti kao *nad-moćna* u odnosu prema svim ostalim filosofijama. Upravo do toga je i stalo ovoj filosofiji života u njenom intenziviranom istorizmu i tretiranju filosofije kao pogleda na svet. Iz svega toga, ona sama sebi otvara mogućnost da pomoću svoje tipologije (ili klasifikacije) pogleda na svet (filosofija), *planira* za neku delujuću međuzavisnost kao subjekat volje-moći adekvatan pogled na svet u svrhe njegovog delovanja. Kako sem filosofije, pogled na svet čine i umetnosti i verovanja, subjektu se otvara mogućnost sračunatog planiranja celokupne »kulture« kao posebnog sektora među svim momentima te delujuće međuzavisnosti. U tom cilju nije neophodna samo tipologija filosofije, nego i tipologija ili »teorija stilova« umetnosti i klasifikacija ubeđenja i verovanja. U tipologiji je dat instrument *ovladavanja* svim tipovima filosofiranja, svim tipovima umetničke produkcije i svim tipovima ubeđenja u sukobima pogleda na svet, sukobima koji su samo simboličan oblik sukoba subjekata volje-moći. Kao subjekat volje-moći (ili kao zastupnik takvog, ali šireg subjekta) svako ima, posedujući tipologiju, oruđe kojim je u stanju da svaku, tek nastajuću ili već postojeću razvijenu misao (ili umetnički pravac) odmah subsumira pod neki tip. Na taj način, on *već unapred* ovlada mišlju koja tek nastaje, odmah je učini neškodljivom za svoju (ne)-misao, za svoju perspektivu sveta svoje volje-moći. Čim je misao u nastajanju (ili bilo šta slično u kulturi, što još nije klasifikovano) uhvaćena u neki takav tip, već subjekat te tipologizacije o njoj *unapred* načelno *zna* sve što mora da zna (iako je ona sama tek u nastajanju), naime, već »zna« njeno ustrojstvo, sve njene »zakonitosti kretanja«, sve njene izglede, pa čak i to kuda će krenuti, odakle dolazi, kakve životne interese izražava itd. Protiv nje se već u klici mogu preduzeti odgovarajuće mere, ona se može ugušiti ili pak pospešiti; može se čak hotimice, planski razviti njoj suprotna, nova misao itd. — a sve to s obzirom na delujuće interese subjekta koji tu klasifikaciju vrši. To znači da je cilj ovog nastojanja *ovladavanje* duhovno-kulturnom, društveno-istorijskom sferom i plansko usmeravanje »kulture« u onom pravcu koji odgovara namerama subjekta volje-moći. Zato Diltajevu filosofiju života i njen sopstveni momenat — filosofiju filosofije — smatramo načinom totalne samorefleksije volje-moći. Istorizam ove vrste, naime istorizam koji se oslanja na život kao bazu svake misli i koji ima čitav arsenal svih mogućih — *»izama«* kao tipove eventualnih misli svih vremena, jeste zato stvarno nadmoćan u odnosu na svaku ne-svoju misao. Njemu nije potrebno da se sa njom upušta u pravi filosofski dijalog. Dovoljno je da pokaže čije interese izražava ta filosofija, kako bi je — bar za sebe — učinio neobavezujućom i kako bi se oslobodio rasprave sa njom na njenoj sopstvenoj, to jest uvek autentično filosofskoj ravni.

Diltaj uspostavlja funkcionalnu suštinu filosofije kao jedinu i isključivu. Filosofija *jeste* i jeste *ono što jeste* samo po svojoj ulozi koju ima za neku konkretnu jedinicu života ili delujuću međuzavisnost koje je (po svojoj suštini volja-moć) subjekat te filosofije. Ova uloga ili funkcija ima, kao što smo videli (§ 41—43), dva sveobuhvatna momenta: *produkovanje globalne perspektive sveta* u cilju delovanja ove delujuće međuzavisnosti, kao i *borbu* sa osta-

lim filosofijama kao pogledima na svet nekih drugih delujućih međuzavisnosti. Filosofija mora imati ulogu i funkciju *samo* za volju i moć, mora biti njena funkcionerka, u protivnom nema prava na stvarni opstanak. U toj svojoj funkciji, »životna« filosofija je dužna da is-postavi postavke (»zakonitosti«) kretanja svih filosofija kao pogleda na svet, to jest da izgradi svoju tipologiju (svoj arsenal »-izama«) kako bi tim tipovima mogla i da ovlada, kako bi njen subjekat mogao njima da raspolaže: da predviđa njihovo rađanje i kretanje, da ih po potrebi planira ili onemogućuje, da ih uz pomoć masovnih informacionih medijuma re-klamira kao »jedino istinite«, da o njima uspostavlja ovakva ili onakva mišljenja, da ih kroz vaspitanje nameće deci ili ih pak kriomice infiltrira u neprijateljske redove — sve u zavisnosti od pojedinačnih potreba i interesa.

Postavljanje filosofije kao pogleda na svet, odnosno bilo kakvog izraza sa određenim društvenim, odnosno »stvarno-životnim« *funkcijama,* koje su, navodno, jedina njena prava suština, uništava stoga svako autentično filosofiranje na autentično filosofskoj ravni. Diltajevska filosofija filosofije (koja uključuje i poetiku, umetnost, religiju) jeste stoga u suštini jedan od načina danas preovlađujućeg pustošenja celokupnog mišljenja i građenja uopšte, filosofija koja se i sama gubi u samozadovoljstvu samorazumljivosti. Opisano funkcionerstvo filosofije je, jednostavno rečeno, najtemeljitije pustošenje duha koje se samo sebi u tome prikriva.

Diltaj će jasno izraziti ovu funkcijsku suštinu filosofije i istovremeno pokazati da *subjekat* »životne« filosofije nikada nije neki izolovani pojedinac, već uvek šira delujuća međuzavisnost kojem filosof pripada, budući da je, kao individua, uvek *stecište* tih delotvornih društvenih odnosa. Pogledajmo jedno od karakterističnih mesta u tom smislu: »Filosofija se pokazala kao grupa vrlo različitih funkcija, koje povezujemo u suštinu filosofije uvidom u njihovu zakonitu povezanost. (. . .) Funkcije filosofije se odnose na teleološku strukturu subjekta koji filosofira, kao i na društvo. (. . .) Tako je filosofija tvorevina koja izvire iz potrebe pojedinačnog duha za promišljanjem o sopstvenom delovanju, za unutarnjim oblikovanjem i čvrstinom delovanja, za čvrstim oblikom svog odnosa prema celini ljudskog življenja; a istovremeno, filosofija je funkcija, utemeljena u strukturi društva i potrebna za njen potpuniji život; ona je, dakle, funkcija prisutna na isti način u mnogim glavama, povezujući ih u određenu društvenu, i istorijsku međuzavisnost. U ovom poslednjem smislu ona je određeni sistem kulture. Jer karakteristike tog sistema su istovrsnost tvorevina (der Leistungen) svake individue koja tom sistemu kulture pripada, i sapripadnost individua u kojima se takva tvorevina javlja« (V, 413—4). Dakle, ljude ne treba učiti »životnoj« filosofiji, jer ih toj filosofiji uči sam *»život«.*

Ako je *život* po svojoj suštini volja i moć, filosofija može biti izričita funkcija te volje i moći samo ukoliko je i sama drugi (simboličan) oblik te volje i moći, ili tog *života.* Ali, »život« nikada nije život uopšte, on je uvek strukturisan u neke konkretne životne delujuće međuzavisnosti. Po Diltaju, život je stvaran samo u svojoj individuaciji. Individua je pojedinačna jedinica života i istovremeno delujuća međuzavisnost. Delujuća međuzavisnost (od individue do širih i najširih zajednica) jesu stvarni subjekti pogleda na svet. Uspostavljanje pogleda na svet kao suštine svake istorijski date filosofije ne svodi, dakle, filosofiju samo na život uopšte, nego uvek samo na neke određene strukturalno-delujuće jedinice života, čiji pogledi na svet čine različite filosofije. Jedinice života kao delujuće međuzavisnosti određene su kod Diltaja kao jedinice po svom suštinskom središtu, sastavljenom od svojevrsnog načina saznavanja sveta, svojevrsnog načina postavljanja vrednosti, ciljeva, sredstava itd., i svojevrsnog načina produkcije dobara za održavanje i gradaciju samoga sebe. Zato su delujuće međuzavisnosti u sebi centrirane jedinice volje i moći, odnosno to su *centri moći.* Život je zato uvek policentrizam moći; u međusobnom odnosu delovanja (=ispoljavanja) moći, centri moći su uvek i nužno *suprotstavljeni.* Pošto su filosofije kao pogledi na svet samo (drugi) simboličan oblik stvarno delujućih centara volje i moći, one su takođe nužno protivstavljene, u neprestanom međusobnom sukobu, koji se nikada ne može smiriti. Surov materijalni rat se u visoko razvijenom čovečanstvu može »kultivisati« u oblik ekonomskog sukoba ili sukoba pogleda na svet, koji se danas naziva ideološkom borbom. Njena se borbena linija ne kreće samo ka spoljašnjosti, prema drugoj delujućoj međuzavisnosti kao subjektu drugog (protivnog) pogleda na svet, nego i prema unutarnjosti, prema sopstvenoj delujućoj međuzavisnosti ne apsolutno homogenog subjekta sopstvenog pogleda na svet. Tako nastaju otpadnici, neprijatelji i slično u redovima sopstvene delujuće međuzavisnosti kao nosioci tuđe (neprijateljske) ideologije. Delujući subjekat ih mora uništiti, onemogućiti, isključiti. Opisana policentričnost volja, odnosno moći u ovakvim borbenim međusobnim odnosima na svim mogućim nivoima sukoba čini stvarni istorijski svet. U opisanu funkciju filosofije su kao sredstvo uključene, bez ikakve rezerve, sve duhovne, kao i sve prirodnjačke nauke.

Sve funkcije filosofije prožima njena posebna, najviša funkcija, odnosno *kritičnost* (§ 41). Diltaj je formuliše kao najvišu slobodu duha, pa kaže: »Osnovna osobina svih funkcija filosofije jeste dakle ona crta duha koja prevazilazi vezanost za određeni, konačan, ograničeni interes i pokušava

svaku teoriju nastalu iz pomenute potrebe da podredi nekoj završenoj ideji. Ova crta mišljenja je utemeljena u njegovoj sopstvenoj zakonitosti, proizilazi iz potreba ljudske prirode, koje jedva da dopuštaju kakvo raščlanjavanje, iz radosti spoznavanja, iz potrebe za krajnjom sigurnošću čovekovog mesta u svetu. . .« (V, 415). Ako pogled na svet čini *suštinu* filosofije, ako je suština filosofije celina svih njenih funkcija u nekoj, uvek konkretno-stvarnoj delujućoj zavisnosti i za njega, onda je »ograničeni interes«, odnosno »teorija nastala iz ograničene potrebe« samo ona teorija koja se — iako nastaje u toj delujućoj međuzavisnosti — ipak ne poklapa sa globalnom perspektivom sveta celokupne te delujuće međuzavisnosti, perspektivom koju produkuje njegova filosofija. Protiv ovakve »ograničene teorije« filosofija će neminovno nastupiti kritično. Po analogiji, filosofija će biti kritična, i prema *svakom* pojedinačnom momentu te delujuće međuzavisnosti koja za osnovu ima neki ograničen interes. *I više,* i to *suštinski* više: filosofija, ukoliko je zaista »životna«, može se u svojoj *maksimalnoj* slobodi kritički osvrnuti protiv *sadašnje faktičnosti celine date delujuće međuzavisnosti,* kako bi ga pripremila za *temeljitu* promenu sopstvenih unutarnjih delujućih odnosa i karaktera celine. Tek ovakvom, globalnom kritičnošću prema faktički postojećoj celini ispoljava filosofija svoju maksimalnu slobodu, a u toj mogućnoj kritičnosti prema celini šire delujuće međuzavisnosti (koja može obuhvatati i čitavu epohu jednog dela čovečanstva, na primer zapadnog), čiji je izraz i funkcija i sama ta filosofija, potvrđuje se njena najveća sloboda. To znači da filosofija kao *produkcija* totalne perspektive sveta (svoje) delujuće međuzavisnosti ovde nipošto nije samo odraz faktičkih, već datih odnosa ove, faktički postojeće životne delujuće međuzavisnosti niti pak samo kakav nastavak faktički postojećeg u budućnosti, nego je uvek *kreacija* ili *slobodna produkcija* totalne *perspektive* sveta. U ovoj produkciji, filosofija u načelu nije neminovno zavisna od nečeg već postojećeg: filosofija može dobiti izričitu utopijsku crtu (takva je, na primer, filosofija Ernsta Bloha — Bloch). Unutarnji agens ove njene produkcije jeste volja-moć, koja se dakle sama *svojom* filosofijom (=simbolizacijom sopstvenog interesa) otvara, odnosno postavlja svoju totalnu delujuću *perspektivu,* koja se odnosi na saznavanje i *planiranje,* a uključuje celinu »duhovnih« nauka. To znači da volja-moć kao jezgro jedinica života ili delujućih međuzavisnosti nije neizostavno vezana za neke određene delujuće postojeće (društveno-istorijske) *oblike* svoje (društvene) organizacije. Svaki vid društveno postojeće organizacije je za subjekat delujuće volje-moći sam po sebi proizvoljan (na primer, faktički dato »kapitalističko« ili kakvo drugo uređenje društva je bez ikakvog odlučujućeg značaja za volju-moć kao

njihov odlučujući agens). Bolji je uvek samo onaj vid koji, globalno sračunato i na dužu vremensku perspektivu, *garantuje* održanje i jačanje, odnosno što više potenciranje volje-moći, čime u toliko više *garantuje* subjektu njegov »život« ili, kako kaže Diltaj u pomenutom odlomku: zadovoljava »potrebu za krajnje sigurnim čovekovim položajem u svetu«. Time subjekat sam *prisvaja* i svestrano *garantuje* svoje postojanje u okviru celine postojećeg koje se na njega svaljuje (zato i jeste stvarno), naime u celini stvarnog sveta.

Kritička funkcija filosofije, koja je, po Diltajevim rečima, »osnovno svojstvo svih funkcija filosofije«, a pre svega njena mogućnost (čak *neophodnost)* kritike *svega postojećeg,* mišljenog u smislu celine već realizovanih i faktičkih odnosa i momenata u široj delujućoj međuzavisnosti (eposi), ili celini neke postojeće faktičke (epohalne) forme društvene organizacije, daje ovoj filosofiji i svim, na njoj utemeljenim duhovnim naukama, njeno kompletno funkcijsko značenje. Kritika postojećeg ustrojstva određene celokupne delujuće međuzavisnosti ili kritika postojeće celokupne (epohalne) društvene organizacije jeste, dakle, nužno već i funkcija (afirmacija) *»najpostojanijeg« u postojećem;* jeste, dakle, nezadrživo potvrđivanje »suštine« postojećeg, naime: *života,* koji je u horizontu ove prevratne metafizike neproizvoljno (nezavisno od samovolje ili »pameti« jednog autora) određen kao *volja-moć.* Svaka radikalna filosofska kritika postojećih životnih objektivacija i faktičkih delujućih odnosa proizilazi iz »suštine« samih tih odnosa, koja nije bezuslovno vezana ni za jedan od već postojećih oblika ili objektivacija (ili društvenih uređenja). Ovakva filosofska kritika, negirajući faktički postojeće, najradikalnije afirmiše tu »suštinu« postojećeg, odnosno svaku pojedinačnu širu stvarnu jedinicu volje-moći. Ukratko: u modernom svetu, onako kako ga postavlja prevratna metafizika (a neki drugi svet danas i ne postoji), ovo postojeće uopšte nije moguće bez istovremene radikalne kritike, koja izvire iz istog izvora kao i ovo postojeće i koja svakim svojim us-postavljanjem ili objektivacijom ponovo afirmiše ovaj svoj izvor. Već i zato moramo reći da je Diltajeva filosofija života vid (sebi delimično prikrivene) totalne samo-refleksije volje-moći: kao *bio-grafija* ona je refleksija volje-moći. Ova se re-fleksija realizuje u celokupnoj Diltajevoj psihologiji i hermeneutici, uključiv i sve na njoj utemeljene »duhovne« nauke.

Prema tome, filosofija je produkcija totalne perspektive sveta (simbolična produkcija odnosa između subjekta i objekta), koju upravo kao takvu uspostavlja i dopušta svaki pojedinačni subjekat volje-moći. Opterećena ovim svojim zadatkom, ta filosofija podseca sebi mogućnost svakog autentičnog filosofiranja i u odnosu prema drugim filoso-

fijama, pustošeći sve, čega se dotakne. A sve to samo zato da bi »filosofija opet postala moć koja je u stanju da određuje ljudsko delovanje i mišljenje«, kako kaže Diltaj (V, 89).

U svojoj kontrapoziciji prema svim predašnjim metafizikama i povremenom neodgovornom podcenjivanju ili čak samozadovoljnoj nadmenosti, autori i adepti prevratne metafizike nisu više svesni sve dubine, sudbonosnosti i ranga metafizike. Uglavnom žive u uverenju da nauka može odbaciti metafizičke pretpostavke. Diltaj to na više mesta tvrdi; Darvin (Darwin) i Laplas (Laplace) su mu »dokaz« da je stara metafizika u imanentnoj ravni svojih teza jednostavno greška; naučne teorije mu »dokazuju« da je Dekartov intelekt samo prolazni produkt prirode ovog planetarnog sistema, i slično. Dakako da ovakve izjave danas možemo uzeti samo kao nereflektirano »dokazivanje« sopstvene (nesumnjivo prevratne) *metafizičke* pozicije, koja ovakvim »dokazima« nipošto nije ni za dlaku bolje »dokazana« u svojoj *sudbonosnosti.* Nijedna se metafizika ne može *ničim* dokazati. U autentičnim konceptima metafizike ne može se uz pomoć naučnih rezultata nikad ništa dokazati niti opovrgnuti, uz pomoć pomenutih rezultata se ne može ni graditi ni rušiti metafizika, jer ova u svojim konceptima dolazi sa takvih izvora do kojih nauke *nikada* ne mogu dopreti, a i same *postoje* tek ako postoji i neka metafizika. Ovakva metafizika nipošto nije stvar nekog školskog programa ili sve rasprostranjenijih, ovakvih ili onakvih mišljenja o svetu i životu.

U svom »tumačenju« istorije filosofije Diltaj »utvrđuje« svojom, već pomenutom metodom transpozicionog o-značenja, funkcijsku suštinu celokupne filosofije (smatrajući je pogledom na svet), ne uviđajući da ovakvim »tumačenjem« unosi svoju sopstvenu metafiziku u sve predašnje misli. Ne uviđa, naime, da je njegova sopstvena misao (koju on ne sagledava kao koncept (Entwurf) metafizike) već *princip* tumačenja svega što smatra filosofijom. Ono što se razumelo od razumljivoga (tuđih misli) jeste ovde jednostavno svojevrsna is-postava ili transpozicija sopstvenih misli. Ovaj nedopuštajući »anti-hermeneutički« princip je upravo bitan za prevratno-metafizičku hermeneutiku. Subjekat koji razumeva se, dakle, i prema »ostalim« mislima i filosofijama ponaša, odnosno jeste kao posebna monada bez prozora i vrata. Pošto Diltaj ne sagledava metafizičnost svoje misli, a da mu to ne možemo zameriti kao grešku, takav pogled na filosofiju je za njega nešto što se samo po sebi razume, što je prirodno, životno. No, da li je to još uvek tako ako zaista sagledamo Diltajevu misao kao koncept prevratne metafizike? Ne pogađa li nas pri tom pitanje: gde su zameci istorijskih koncepta metafizike, ukoliko su ovi sudbonosno neproizvoljni *nosioci sveta* zapadne istorije? Možda je ovo najdalekosežnije ponovno pitanje

našeg postojanja: *šta je i odakle dolazi metafizika?* Ovo je pitanje bez ikakve uloge, bez funkcije, u načelu nepotrebno i ne-korisno i ne-upotrebljivo danas, to jest u horizontu prevratne metafizike. Ovo je pitanje u pozadini cele naše studije i ovde ga ne možemo podrobnije razviti.

§ 50. Zaključak

Već smo u uvodu napomenuli da nam Diltajeva filosofija života kao svojevrsna formulacija prevratne metafizike omogućuje razumevanje *današnjeg* istorijskog sveta. Iz našeg opisa se ovaj svet nazire u konturama. Pri tom želim posebno da naglasim da ovde, niti izvodimo Diltajevu filosofiju iz sveta, niti je pak na taj svet svodimo, jer svet nam, načelno posmatrano, nikada nije neposredno dat; kako bismo sa njim poredili Diltajevu filosofiju i prosudili njen stepen skladnosti ili neskladnosti sa takvim svetom po sebi, neposredno datim. Naš prikaz i komentar Diltajeve filosofije i njene temeljne »metode« jeste *karakterizacija* sveta, koji nam se na taj način tek otvara u tome da jeste i kakav jeste. Mi nismo u stanju da posedujemo svet i uz to još i neku sliku o svetu. Na autentično filosofskoj ravni razlika između slike sveta i samog sveta je besmislena: »slika sveta« i »svet« ovde je jedno te isto.

Ovaj svet nam se kod Diltaja otvara iz sledećih osnovnih kategorija i pojmova, te njihovih međusobnih veza:

— *život,* »duh«, jedinica života
— *volja;* delovanje, akt; *telo:* nagoni, osećanja, potrebe, htenja
— *moć,* ispoljavanje moći kao delovanje, akt
— *realitet* ili bitak kao delotvornost, stvarnost; realno, postojeće, delujuće
— *doživljavanje,* ponovno doživljavanje, uživljavanje
— *vrednost,* cilj, ideal, *uživanje,* zadovoljavanje, samouživanje
— *vremitost,* tok sadašnjosti, konkretno-apstraktno vreme, prošlost, budućnost
— *značenje,* o-značenje
— *izraz života* ili znak, simbol, objektivacija, govor, produkcija
— *razumevanje,* transpozicija, nedopuštanje
— *intelekt:* čulna opažanja, predstave, mišljenje, spekulacija
— *istina,* opšte važenje, perspektivizam
— *čovek* kao psihofizička jedinica, subjekat, subjektivitet
— *individuacija,* opšti tip, objektivitet
— *subjekat-objekat,* korelacija
— *delujuća međuzavisnost,* struktura, sistem
— *istorija,* razvoj, priroda-osnova
— *pogled na svet,* ideologija, sukob

Razumeti pomenute kategorije i pojmove i njihovu međusobnu povezanost kao jedinstven zametak Diltajeve formulacije prevratne metafizike znači tim putem sagledati današnji svet. Postoje dakako i drugi putevi, drukčije formulacije, ali svet koji te formulacije nosi *je isti,* ukoliko ti putevi imaju rang koncepta prevratne metafizike.

Sve pobrojane kategorije, sav taj jedinstveni sklop koji ne sastavljaju i unutar kojeg imaju značenje, čini potpunu strukturalnu celinu subjektiviteta. Mi smo nabrojali tek nekoliko važnijih kategorija. A sistematska eksplikacija strukturalne celine subjektiviteta jeste u osnovi Diltajeva filosofija kao prevratne metafizike. Na ovaj celoviti sklop obično gledamo kao na opis našeg istorijskog sveta, ali opis u kojem se i kojim se sâmo ono opisano (svet) tek us-postavlja. Ali ovo us-postavljanje je takvo da samo sobom već i prikriva ono što pokazuje. Svet kakvog otkriva i nosi Diltajeva (i svaka) prevratna metafizika počiva na subjektivitetu volje-moći, čineći njegovu sve-obuhvatnu perspektivu. Iz ugla *subjekta* (bilo kog) kao središta volje-moći svet je samo ta, *njegova* perspektiva. Subjekat nema druge mogućnosti, ukoliko se zaista sam ispoljava kao sub-iectum (pod-loga). Pa ipak, »ima nečeg« što »oduzima« subjektu njegovu samouspostavljenu subjektnost i što upravo zato mora ostati izvan njegovog sveta, što u njegovoj perspektivi mora ostati prikriveno.

Naime, iako subjekat moderne epohe ima gotovo svemoguću ulogu, iako se čini da je on taj koji sve pokreće i sve proizvodno us-postavlja i označava prema sopstvenoj volji-moći, da je dakle on jedini i izričiti gospodar svega postojećeg u celini obuhvaćenog svojom svetskom privredom, gospodarstvom (shvaćenim kao gazdovanjem svime), ipak se ovakvim samo-uspostavljanjem subjekta (pa dakle i svakom formulacijom prevratne metafizike) prikriva nešto odlučujuće, a to je: da subjekat nije nikakav gospodar u nekom svom svetskom gazdovanju (gospodarstvu), da ovo svetsko gospodarstvo (privreda) uopšte nije u odlučujućoj meri određeno subjektom (pa zato u prvo-bitnom značenju uopšte više i nije »gospodarstvo«, »gazdovanje«, privreda). Ono što u prvom redu i odlučujuće određuje delatnost koju iz perspektive subjekta još uvek nazivamo »svetskom privredom«, jeste *moderna nauka-tehnika,* kojom je i sam subjekat određen za *takvo* svoje (proizvodno) ispoljavanje, uprkos svom upornom postavljanju moderne nauke-tehnike tek kao *svog* sredstva. U svom upornom zahtevu da raspolaže modernom naukom-tehnikom kao svojim podređenim sredstvom, subjekat — ukoliko sebe razume *kao* subjekat i ukoliko se ispoljava kao subjekat — ne može ni da uvidi ni da prihvati mogućnost da je po svom istorijski odlučujućem *načinu postojanja* i po suštini moderne nauke-tehnike sam određen kao *ono čime se raspolaže,* kao

i sve ostalo, te da je sam pozvan ili izazvan da bude *na raspolaganju* modernoj naučno-tehničkoj proizvodnji. U modernoj epohi, čiju *modernost* određuje upravo *moderna nauka-tehnika,* »oduzeta« je subjektu kao središtu volje-moći istorijsko-sudbonosna uloga, te stoga i misao dovršenog subjektiviteta ili prevratna metafizika, kao i interpretacije ove metafizike, već *u principu* prikrivaju moderno ustrojstvo sveta, opisivanjem sveta kao perspektive subjekta volje-moći. Iz samouspostavljanja subjekta proizlazi neumoljivi zahtev da on zaista bude *gospodar* sveta, to jest subjekat. Kako se u modernom svetu sudbinsko-faktički to ne može zbiti, subjekat sve više napreže svoje moći da se ipak održi kao gospodar. Ovo zbivanje valja sagledati u svoj njegovoj konkretnosti, u nastojanjima današnjih političko-partijskih, odnosno stranačkih, grupnih, blokovskih, državnih, nacionalnih itd. subjekata, kao i na individualnom nivou. Osnova svih tih nastojanja svih tih »subjekata« jeste: biti i realizovati se *kao subjekat,* kao gospodar, održati vodeću ulogu. Ali nikakav napor nikakve volje-moći ne može da preinači način postojanja svega određen suštinom moderne nauke-tehnike — pa dakle ni napor samih tih subjekata — a taj je način *raspoloživost* svega: *sve* je pozvano, odnosno izazvano da bude raspoloživo za nešto drugo.

Prevratna metafizika u bilo kojoj svojoj formulaciji, kao i sve njene interpretacije koje bi trebalo da razotkriju moderno ustrojstvo sveta, u stvari ga same sobom u nečem odlučujućem prikrivaju. Međutim, u našoj smo studiji često pominjali da je suštinsko svojstvo prevratne metafizike njeno *samoprikrivanje.* Ovo samoprikrivanje se odnosi na njenu sopstvenu metafizičnost, koja se ispoljava u nezadrživom i nedistanciranom perspektivizmu istine i suštine postojećeg kao sve-obuhvatnog »duhovno-metodološkog« nasilja. Jedan od osnovnih ciljeva naše studije bio je: srušiti ovo samoprikrivanje i otkriti onu crtu metafizike prema kojoj se sama može održavati i izdavati kao sasvim ne-metafizička misao. Nama je bilo stalo da probijemo *ovu* granicu samoprikrivanja Diltajeve prevratne metafizike. Pokušali smo da pokažemo o čemu se zapravo radi kada je u pitanju subjekat kao središte volje-moći, kakav je principijelni smisao ispoljavanja ove volje-moći na planu ljudskog znanja, jer kod Diltaja se srećemo pre svega sa produkcijom znanja. Subjekat volje-moći ostao je u ovom našem pokušaju intaktan u njegovoj samouspostavljenoj subjektnosti, dok su eksplicirane samo one, obično nejasne, implikacije ovog uspostavljanja. Dozvoljavali smo, dakle, da se moderna nauka-tehnika, ukoliko kao takva dolazi do izražaja u Diltajevoj misli (a do izražaja dolazi u obliku izričitog pitanja *duhovnih nauka* i njihovog *utemeljenja),* pokazuje kao neko subjektovo *sredstvo,* dakle da ostane u toj instrumentalno-antropološkoj određenosti. A to znači da

smo otkrivali samo jednu »komponentu« opisanog samoprikrivanja prevratne metafizike, dok se nismo dotlcali druge »komponente«, odnosno onog njenog suštinskijeg prikrivanja o kojem sada govorimo i u kojem se prikriva istorijsko sudbonosna, odlučujuća (suštinu-određujuća) »uloga« moderne nauke-tehnike, a time zapravo i »gubi« *subjektnost* subjekta. Raskrivali smo »duhovno-metodološko« nasilje bezrezervnog perspektivizma volje-moći kao subjektiviteta subjekta. Čini se da je to bilo potrebno u ovo naše vreme, kada se još uvek javlja nereflektirano »agiranje« u horizontu ovog perspektivizma. Šta će se, međutim, pokazati probijemo li i drugu »komponentu« samoprikrivanja prevratne metafizike. Ako subjekat nema odlučujuću, prvorazrednu ulogu, ako to što sam nastupa kao samouspostavljeni gospodar svoje (svetske) privrede nije više ono prvo, odlučujuće određenje modernog sveta (pa zato, sa stanovišta subjekta proizišli govor o »svetskoj privredi« ne izriče sudbinsko-istorijsko ustrojstvo modernog sveta), onda *»subjekat«*, njegova »volja-moć«, njegovo metodološko i kakvo drugo »nasilje«, njegova »privreda« (gazdinstvo) itd., nije ništa drugo do — istina faktička, pa dakle realna, veoma naporna i u sve ljudske delatnosti upletena — *iluzija*, koja istovremeno ne dozvoljava čoveku da sagleda ono što danas *jeste*. U epohi moderne nauke-tehnike više »nema« ovog nasilja moći subjekta; moderna nauka-tehnika je izvan ovog nasilja volje-moći. Zato moderna nauka-tehnika (i njome određen, moderni svet) nije adekvatno sagledan pomoću prevratne metafizike, njenog produžavanja u naše vreme i njenih interpretacija, koje se zadržavaju ili čak ostaju pri subjektovoj subjektivnosti. Tako sagledana, nauka-tehnika ostaje samo sredstvo koje *treba* i *mora da bude* (!) podređeno subjektovoj volji-moći, dok ostaje nesagledana u svojoj, suštinu-određujućoj (diltajevski bismo mogli reći »život«-određujućoj) ulozi. Ova *suštinska* »uloga« moderne naučno-tehnički određene produkcije jeste postavljanje neproizvoljnog načina postojanja — raspoloživosti — svemu što postoji, pa dakle i čoveku, odnosno samom »subjektu«.

Ovakav kraj nameće celoj našoj studiji sasvim novi akcenat. U svim njenim analizama treba je sagledati kroz opisani imanentni *manko* prevratne metafizike. Sve do poslednjeg svog paragrafa naša je studija dakle »nesavršena«, a tu svoju neizbežnu nesavršenost poprima od Diltajeve prevratne metafizike kao svoje teme. Zato treba ponovo reći ono što je bilo rečeno na kraju predgovora. *Studija u celini je samo jedan korak na određenom putu.*

Upotrebljeni tekstovi iz Diltajevih Gesammelte Schriften

1. Einleitung in die Geisteswissenschaften (Bd. I)
2. Vorrede 1911 (Bd. V, str. 3—6)
3. Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770 bis 1800 (Antritsvorlesung in Basel 1867), (Bd. V, str. 12—30)
4. Erfahren und Denken (Bd. V, str. 74—89)
5. Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. (Bd. V, str. 90—138)
6. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (Bd. V, str. 139—240)
7. Über vergleichende Psychologie. Beiträge zum Studium der Individualität (Bd. V, str. 241—316)
8. Die Entstehung der Hermeneutik (Bd. V, str. 317—338)
9. Das Wesen der Philosophie (Bd. V, str. 339—416)
10. Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften (Bd. VII, str. 3—78, 295—322)
11. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Bd. VII, str. 79—190, 323—347)
12. Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Bd. VII, str. 191—294)
13. Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen (Bd. VIII, str. 3—74)
14. Die Type der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (Bd. VIII, str. 169—235)
15. Zur Weltanschauungslehre (Bd. VIII, str. 169—235)
16. Vom Aufgang des geschichtlichen Bewusstseins (Bd. XI).