Velika filozofska biblioteka

Osnivač
VUKO PAVIĆEVIĆ

Redakcioni odbor
VELJKO KORAĆ
BRANKO PAVLOVIĆ
PETAR ŽIVADINOVIĆ
DIMITRIJE TASIĆ

Urednik
DIMITRIJE TASIĆ

VILHELM DILTAJ

IZGRADNJA ISTORIJSKOG SVETA U DUHOVNIM NAUKAMA

Predgovor napisao
IVAN URBANČIČ

Prevela
DUŠICA GUTEŠA

Redakcija
DANILO BASTA

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD 1980.

Naslov originala

Wilhelm Dilthey

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften
6., unveränderte Auflage

Gesammelte Schriften, VII. Band

B. G. Teubner Verlagsgesellschaft Stuttgart
Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen
1973

UTEMELJENJE DUHOVNIH NAUKA — FILOZOFIJA ŽIVOTA

Ovaj tekst donosi promišljanje Diltajeve filozofije polazeći od pitanja koja, izričito ili ne, pripadaju samoj toj filozofiji. Tekst je napisan kao popratna studija uz prevod VII sveske Diltajevih *Sabranih dela.* Autor ovog teksta iscrpno je razmatrao Diltajevu filozofiju u knjizi *Temelji metode moći,* objavljene u ediciji »Ideje«, NIP »Mladost«, Beograd 1976. godine. Ovaj tekst nije rezime tematike pomenute knjige.

1.

1.1. U školskim priručnicima za filozofiju Diltaj je svrstan u filozofe života. I sam je svoju filozofiju nazvao filozofijom života. Poznato je, takođe, da je Diltaj znatan deo svog teoretskog rada posvetio utemeljivanju posebne grupe nauka različitih od prirodnih nauka. Tu posebnu grupu nauka obično je nazivao duhovnim naukama. Problemom utemeljenja duhovnih nauka Diltaj se bavio bezmalo trideset godina, to jest od pisanja *Uvoda u duhovne nauke* (objavljenog 1883)[1]. Tom problemu pristupao je na različite načine, različitim putevima, pokušavajući da nađe odgovarajuće rešenje. Sve te razlike u pristupu, na izgled tako velike, delovi su jedne celine i *dopunjavaju se.*

[1] Vidi: I svesku Diltajevih *Sabranih dela.* Citate iz Diltajevih spisa navodim pod rimskim brojem sveske, a pod arapskim brojem strane.

Diltajeva filozofska misao, ona koja utemeljuje duhovne nauke, načelno, ne kreće se i ne može se kretati u ravni ma koje od tih empirijskih duhovnih nauka, jer njen zadatak je ispostavljanje i utvrđivanje osnova odnosno tla na kojem svaka od tih nauka tek može stvarno da se razvija i uspeva. Diltaj nije ni dao neki potpuni pregled »duhovnih nauka«. Samo ih je primerice nekoliko pomenuo: istoriografiju, nacionalnu ekonomiju, pravne nauke, nauke o državi, nauku o religiji, nauku o književnosti i poeziji, o umetnosti i muzici, o filozofskim pogledima na svet i filozofskim sistemima, psihologiju itd. Ne treba posebno naglašavati da je duhovne nauke smatrao empirijskim u posebnom smislu, kao što su i same te nauke posebne. Doista, ne treba znati za sve već postojeće i moguće »duhovne« nauke, ako je reč o njihovom principu, naime ako smo pred zadatkom načelnog utemeljenja tih nauka, koji je zadatak razvoja njihove strukturne mogućnosti. Tek na temelju takvog principa moguće je uopšte pouzdano utvrditi koje su nauke zapravo »duhovne«. Naime, svaka nauka koja se bavi ljudskim stvarima nije već zbog toga duhovna. Uopšte se čini da, na primer, psihologija zasigurno spada u duhovne nauke. Ali, da li je fiziologija čoveka duhovna nauka? Jasno je da fiziologija, u modernom smislu reči, spada pre u prirodne (biološke) nauke. I Diltaj je uvršćuje u poslednje, jer se fiziologija ne bavi sa duhovnim. Duhovne nauke su one nauke koje se bave duhom i duhovnim stvarima. Duhovne nauke očevidno ne zovu se »duhovne« zbog toga što su uopšte rezultat delovanja mislećeg duha, a to važi i za prirodne nauke. I za prirodne nauke može se reći da su rezultat mislećeg duha. Pošto Diltaj »*duhovne*« nauke upravo utemeljuje nasuprot »prirodnim« naukama, ta analogija u razgraničenju dveju grupa nauka ukazuje i na to da je odnos »duha« prema duhovnim naukama analogan odnosu »prirode« prema prirodnim naukama. Kao što je »priroda« predmet prirodnih nauka, tako je »duh« predmet duhovnih nauka. Suštinu »duha« i »duhovnosti« nasuprot prirodi i prirodnom treba da pokaže utemeljenje posebnosti »duhovnih« nauka. To je zadatak utemeljenja duhovnih nauka.

Predmet empirijskih duhovnih nauka, po Diltaju, upravo je povesni svet. Diltaj govori u naslovu svojih studija o »*izgradnji povesnog sveta u duhovnim naukama*«. Imaju li, prema tome, duhovne nauke možda dvostruki predmet: »duh« i povesni svet? Ili, možda su »duh« i povesni svet isto? U tom slučaju postavlja se pitanje u kojem smislu je ovde mišljen taj »duh« i u kojem smislu je mišljen »povesni svet«, nisu li i jedan i drugi isto, to jest jedinstveni predmet duhovnih nauka?

Diltaj govori o »*izgradnji* povesnog sveta u duhovnim naukama«. Reč »*izgradnja*« (der Aufbau) može da ima dvostruko značenje. Najpre, proces građenja nečeg faktičkog. Tako se govori, na primer, o izgradnji neke kuće. Ali »izgradnja« može biti i *zgrada* u smislu ustrojstva ili strukture nečega. U kojem smislu treba razumeti reč »Aufbau«, u Diltajevom naslovu? Izgrađuju li duhovne nauke povesni svet? Ili, pak, zgrada povesnog sveta mora biti unapred »data« duhovnim naukama?

Misao da duhovne nauke izgrađuju sam povesni svet, čini se neprihvatljivim, mislimo bar da nauke svoj već postojeći predmet samo empirijski saznaju. Prema tome, i osnovna zgrada samog povesnog sveta ne bi bila delo duhovnih nauka. Čini se da sam povesni svet i njegova zgrada ili ustrojstvo, odnosno struktura, moraju da postoje da bi se duhovne nauke mogle odnositi na njega. U tom slučaju postavlja se pitanje šta je to što *izgrađuju* empirijske duhovne nauke, kad Diltaj govori o »izgradnji povesnog sveta u duhovnim naukama«? Delatnost empirijskih nauka, kažemo, jeste empirijsko istraživanje radi saznanja. Duhovne nauke, prema tome, mogle bi izgrađivati povezano empirijsko saznanje ili neku *sliku* faktičkog povesnog sveta, čije bi im *postojanje* i *zgrada* (=ustrojstvo, struktura) bili unapred »dati«.

Povodom toga postavlja se pitanje: otkuda i kako su duhovnim naukama unapred »dati« *postojanje i temeljna zgrada ili ustrojstvo* povesnog sveta da bi one, sa svoje strane, mogle da empirijski izgrade neke *slike* faktičkog povesnog sveta, pri čemu bi te slike morale odgovarati ustrojstvu samog povesnog sveta? Nije li upravo utemeljenje duhovnih nauka ono što mora ovima »dati« kako postojanje, tako i osnovno *ustrojstvo* ili ukratko *zgradu* povesnog sveta? Utemeljenjem »data« *zgrada* sada nam znači *postojanje i ustrojstvo*, ili osnovnu strukturu povesnog sveta; naime, *da* ovaj svet *jeste* i *šta jeste*.

Tako bi zadatak utemeljenja duhovnih nauka bilo ispostavljanje i utvrđivanje u navedenom smislu shvaćene *zgrade* povesnog sveta, odnosno ispostavljanje »duha« o kojem smo rekli da mora da bude isto što i povesni svet. Utemeljenje, dakle, duhovnim naukama pruža i daje *unapred* »datu« i utvrđenu *zgradu* povesnog sveta, odnosno »duha«; zgrada, koja je omogućujuća mogućnost ma koje i svih duhovnih nauka. To je ono što *prvo* i *neodložno* spada u *zadatak* utemeljenja duhovnih nauka. Jer bez ispostavljene i duhovnim naukama unapred date *zgrade* povesnog sveta, odnosno »duha«, te nauke ne bi imale područje svojih izgrađivanja, tj. empirijskog saznajnog istraživanja posebnih empirijskih fakata kao delova ili elemenata za izgradnju svojih sklopova povesnog sveta. Zgrada povesnog sveta (odnosno onaj duh), koji duhovnim naukama unapred daje (otvara, rasklapa) utemeljenje, obuhvata u sebi, kao strukturna mogućnost, *sve i upravo sve* empirijske fakte svake i svih već postojećih i mogućih duhovnih nauka. Zgrada povesnog sveta (onaj duh) sama po sebi je univerzum povesno odnosno duhovno postojećeg, tj. *univerzum* svih predmeta mogućeg empirijskog iskustva (= saznanja) u posebnom smislu empirijskih duhovnih nauka.

Drugi deo upravo navedene rečenice zvuči kantovski. Kant je u *Kritici čistog uma* ispostavio *prirodu* kao celokupnost svih predmeta mogućeg iskustva, tj. empirijskog prirodnonaučnog saznanja. To da *da* i *šta* priroda jeste, odnosno temeljna *zgrada* prirode ispostavlja čisti transcendentalni kritički *um*, pružajući i utvrđujući prirodoslovnim naukama njihov njima unapred »dati« osnov, naime prirodu kao prirodu. Zadatak Kantove *kritike* čistog uma, odnosno njegove transcendentalne filozofije jeste, dakle, istovremeno utemeljenje prirodnih nauka, odnosno utvrđivanje mogućnosti prirodnih nauka.

Sam Diltaj je zadatak *utemeljenja* duhovnih nauka shvatio i nazvao *kritikom istorijskog uma* (već u *Uvodu u duhovne nauke*). Čitav Diltajev teoretsko-filozofski rad moguće je nazvati kritikom istorijskog uma. Njen prvi zadatak je da utemelji duhovne nauke, ispostavljajući i pružajući duhovnim naukama unapred »datu« zgradu povesnog sveta, odnosno »duha«, kao celokupnost ili univerzum svih mogućih predmeta mogućeg iskustva ili

empirijskog saznanja u svim mogućim duhovnim naukama.

Iz rečenog približno vidimo u kojem se bitnom prostoru ili horizontu uspostavlja već pomenuta analogija utemeljenja posebne grupe međusobno povezanih duhovnih nauka, nasuprot grupi prirodnih nauka. Pri tom se postavlja pitanje, šta je i otkuda se određuje suština uma koji se, za razliku od Kantovog čistog transcendentalnog uma, naziva *istorijskim umom*. Gde je izvor istorijskog uma? Da li je istorijski um samo dopuna Kantovog čistog uma, samo njegov sastavni deo pa, prema tome, izvire iz istog izvora kao i čisti um? Da li je istorijski um možda sasvim svojevrstan i nezavisan od čistog uma, pa bismo morali, sledeći Diltajeva izlaganja, prihvatiti dva sasvim svojevrsna, podjednako vredna, istovremeno postojeća uma? Ili, pak, istorijski um, kako ga razvija Diltaj, treba čak potpuno da preokrene i razgradi kantovski čisti um, tako što će ga pokazati samo kao momenat sebe samog, naime istorijskog uma? Dalje — s obzirom na analogiju s Kantovom kritikom — postavlja se pitanje treba li istorijski um, po svom za sada još nejasnom izvoru, shvatiti transcendentalnim? Da li je i istorijski um možda transcendentalan i, ako jeste, u kojem posebnom smislu?[1]

1.2. Ako je prvi i neodložni momenat zadatka utemeljenja duhovnih nauka ispostavljanje i utvrđivanje zgrade povesnog sveta, kako te nauke svojim utemeljenjem primaju od tako utvrđene zgrade sebi unapred dati univerzum svih predmeta svog empirijski saznajnog iskustva i empirijski izgrađuju sliku faktičkog povesnog sveta; postavlja se pitanje otkuda dolazi sama zgrada povesnog sveta, ko ili šta je izgrađuje? Jer *zgrada* povesnog sveta, naime to *da* taj svet *jeste* i *šta jeste*, postojanje i ustrojstvo tog sveta, nipošto nije nešto što već stvoreno pada s neba i svakome biva jasno čemu sada jednostavno pristupaju neke nauke koje se, ko zna zašto, zovu duhovne i, ni pet ni šest, počinju da proučavaju taj svet. Kad bi

[1] Od odgovora na gorenavedena pitanja zavisi prosuđivanje prikladnosti ili neprikladnosti razvrstavanja Diltajeve filozofije u tokove neokantijanstva. Sve takve oznake same po sebi već su sumnjive.

bilo tako, ne bi bilo potrebno neko posebno utemeljenje duhovnih nauka, koje postojanje i ustrojstvo, odnosno sklop povesnog sveta, »duha«, mora s najvećim naporom tek da ispostavi i tako utvrđenog unapred »dâ« duhovnim naukama koje tek tim »darom« postaju ono što jesu, naime utemeljene upravo duhovne nauke. Potrebna je naporna »kritika istorijskog uma«, potreban je napor za izgradnju temelja, rešenja zadatka utemeljivanja, da bi postojanje i ustrojstvo — dakle zgrada — povesnog sveta (»duha«) bila *utvrđena* i da bi time bile načelno moguće, odnosno utemeljene i duhovne nauke.

Pitanje je zato, ko ili šta izgrađuje samu zgradu povesnog sveta, utvrđeni temelj duhovnih nauka? Jer zgrada povesnog sveta, koja utemeljuje duhovne nauke i koja im je unapred data, mora tek da bude *izgrađena* i *utvrđena,* pošto njeno postojanje i ustrojstvo po svemu očevidno nije dar neba. Pomenuli smo da same duhovne nauke — ni pojedinačno ni sve zajedno — ne mogu izgraditi zgradu samog povesnog sveta, jer ona mora da im bude unapred data kako bi uopšte bile moguće kao takve, i da bi na tom temelju utvrdile svoj mogući predmet za vlastita empirijska istraživanja i empirijsko saznanje.

Odgovor na pitanje ko izgrađuje samu zgradu povesnog sveta, ukazuje na ono što Diltaj naziva »kritikom istorijskog uma«. Očevidno, *istorijski um* sam je graditelj zgrade povesnog sveta odnosno »duha«, predmetnog područja duhovnih nauka. Malopre smo pitanje suštine i izvora istorijskog uma ostavili otvorenim. Suština i izvor Diltajevog istorijskog uma zasad nam nisu jasni. Uprkos tome, upravo istorijski um pokazuje se graditeljem same zgrade povesnog sveta i time je pravi utemeljivač duhovnih nauka. Ipak, čini nam se čudnim da bi istorijski *um* mogao izgrađivati sâmu zgradu povesnog sveta; i to izgrađivati — gledano sa aspekta uvek empirijskih duhovnih nauka — *pre* svakog empirijskog iskustva ma koje od tih nauka, tako reći a priori.

Naša tvrdnja o apriornosti Diltajevog istorijskog uma mogla bi se, sa stanovišta mnogih Diltajevih teza i izlaganja, osporavati. Zar nije upravo Diltaj izričito odbijao spekulaciju i njen apriorizam u dotadašnjoj *novovekovnoj* filozofiji, na primer kod Kanta i, pre svega, u sistemima nemačkog klasičnog idealizma? Nije li Diltaj

napisao sledeću rečenicu koja očevidno protivureči našoj predašnjoj tvrdnji:

»Žilama saznajnog subjekta, koga su konstruisali Lok, Hjum i Kant, ne teče prava krv, već razređeni sok uma kao čisto misaone aktivnosti.« (I, Vorrede XVIII.)

Kantovski čisti um za Diltaja je nestvaran, i kao takav »čista misaona aktivnost«. A, »čista misaona aktivnost« za Diltaja je upravo apriorna spekulacija. Čisti um upravo je od svega stvarnog (i »krvavog«) odvojeni um, koji isključivo sam iz sebe ispreda svoje u vazduhu nestvarne kule bez težine. Otuda je razumljivo šta Diltaj o Hegelovom objektivnom duhu kaže:

»Pojam objektivnog duha ima, dakle, kod Hegela svoje mesto u ideelnoj konstrukciji razvoja duha koja, istina, svoju istorijsku stvarnost i u njoj vladajuće odnose ima za svoju realnu podlogu, pokušavajući da je učini spekulativno pojmljivom, mada upravo zato za sobom ostavlja vremenske, empirijske, istorijske odnose.« (VII, 149.) To Diltaj kaže kada razmišlja o razlikama između svog i Hegelovog pojma duha.

Jasno je, dakle, da naša tvrdnja o apriornosti istorijskog uma u izgradnji zgrade povesnog sveta, unapred datog temelja duhovnih nauka, ne odgovara Diltajevom izričitom odbacivanju apriorizma i spekulacije. Ako primedbu prihvatimo, otkuda će duhovne nauke da prime zgradu povesnog sveta, koja mora unapred da im bude data; pošto ne mogu da imaju temelj, one su beztemeljne, dakle nemoguće. Isto tako, u ovom slučaju nije jasno, u čemu bi se zapravo sastojao posao *utemeljenja* duhovnih nauka.

Ovde treba upozoriti na mogući nesporazum. Istina je, naime, da su već za vreme Diltajevog života, a i ranije, faktički postojale neke od tih nauka koje Diltaj ubraja u duhovne, pokušavajući da ih načelno utemelji. Kako smo rekli da utemeljiti znači isto što i ispostaviti njihovu načelno omogućujuću mogućnost, iz toga bi sledilo da bez takvog utemeljenja ili utvrđivanja temelja te nauke ne bi bile moguće, jer bile bi bestemeljne. Kako su faktički postojale i pre pokušaja takvog utemeljenja, čini se da je u našem izlaganju očevidno nešto pogrešno. Čini se da takozvane duhovne nauke upravo mogu postojati same za sebe bez ikakvog filozofskog utemelje-

nja, odnosno bez utemeljenja kakvo razvija Diltaj. Čini se da tim načinom, takvim utemeljenjem te nauke ne dobijaju ništa što im je potrebno za postojanje i razvoj, jer im bez takvog utemeljenja ništa ne nedostaje, ako već mogu bez njega i pre njega da postoje. Dakle, jednostavno nije tačno da zgradu, odnosno postojanje i ustrojstvo povesnog sveta, unapred im datog, te nauke mogu da steknu takvim utemeljenjem; nije tačno da im ga unapred izgrađuje i daje neki istorijski um. Čini se, s njihovog aspekta, samorazumljivim da je povesni svet ipak jednostavno »dat«, da je tu, a ne da ga tek mora izgraditi nekakav um. Zato utemeljivanje, u smislu utvrđivanja povesnog sveta, tim naukama zapravo nije potrebno. Takvo utemeljivanje, ako ga neko i preduzme, pokazuje se — tako gledano — nepotrebnim i zato neobaveznim. Može biti — tako se čini — da diltajevske utemeljivačke teorije mogu da pokažu i ponešto zanimljivo i korisno. Ipak, potpuno je promašena ambicija tih teorija, ambicija da tek one izgrade i duhovnim naukama unapred daju zgradu — postojanje i osnovno ustrojstvo — povesnog sveta, utvrđujući im tako njihov temelj.

Šta ako opisana predstava počiva na prividnostima? Šta ako se toj predstavi ne otkriva suštinsko? Dozvolimo, nasuprot toj predstavi, pomisao da je možda *na svakom koraku svake takve nauke, u njenom samorazumljivom istraživanju svog predmeta,* njoj samoj skriven na delu upravo *istorijski um,* o čijem delanju, izvoru, ciljevima i svrsi sama ta nauka nema ni najmanju slutnju, a kao empirijska nauka o tome nikada ništa i ne može znati. Kad bi bilo tako, empirijske duhovne nauke, utemeljivanjem kakvo im daje Diltaj, doduše ne bi ništa suštinsko dobile za svoj postupak, ali bi se, polazeći samo od razmišljanja o utemeljivanju i utvrđenog temelja ovih nauka, moglo nešto saznati o onome o čemu duhovne nauke ne mogu ništa naslućivati, a kamoli znati. Iz pomenute sumnje ne prihvatamo malopre iznete samorazumljive prividnosti predstava njihove vlastite površnosti, jer ni u čemu ne dosežu ravan na kojoj se utemeljenje nauka događaja i odvija. Ono se događa i odvija pre empirijskog istraživanja i saznanja duhovnih nauka, pre svakog njihovog iskustva, dakle a priori. Tok tog događaja skriven je duhovnim naukama, a

ipak je svaki njihov korak utemeljujuće i omogućujuće delovanje istorijskog uma u njima samima. Filozofsko utemeljivanje duhovnih nauka samo je eksplikacija skrivenog prethodnog delovanja istorijskog uma u samim tim naukama, u tom smislu ono je *kritika* istorijskog uma.

Moguće je, međutim, da nam se prigovor na specifičnu apriornost Diltajevog istorijskog uma nameće i zbog toga što još nismo razmislili o njegovoj suštini i izvoru, što nam istorijski um po svojoj suštini i izvoru još nije jasan. U navedenoj Diltajevoj rečenici postoji nagoveštaj koji, možda, ukazuje na neki put ka izvoru istorijskog uma. Na osnovu te rečenice zaključujemo, najpre, da Diltajev istorijski um nije »čista misaona aktivnost«. Za Diltaja um nije samodovoljan, ni od čega izvan sebe zavisan, sam u sebi spekulirajući. »Čista misaona aktivnost« uma je za Diltaja odvojenost tog mišljenja ili uma od svega ne-umnog, stvarnog, što je izvan mišljenja; to je pokušaj da se stigne iza ili preko zbiljskih stvari. Prodiranje iza ili preko ili s onu stranu stvarnog odvojeno od njega, po Diltaju jeste upravo koren čitave dotadašnje metafizike koju on, kao metafiziku, izričito odbacuje. Diltaj kaže:

»Jer, težnja da se stigne iza života samog, onog datog, i iza onoga što je u njemu analitički sadržano, koja dopunom toga želi da dođe do nečeg što uopšte nije dato, čiste racionalne povezanosti — to je upravo koren čitave metafizike, koja rastvara povezanost sveta u znanje.« (V, 83.)

Upravo to poslednje presudno je za Diltajevo shvatanje metafizike, da, naime, metafizika stvarni svet ukida čistim znanjem. To »znanje« Diltaj razume, pre svega, s obzirom na Hegelov sistem. Metafizika, i s njom njen čisti um, za njega je spekulacija koja prodire iza (preko) žive stvarnosti tako što se živa stvarnost rastvara u znanje, u čistu umnost, odnosno u »čistu misaonu aktivnost«.

Ako, dakle, Diltajev istorijski um nije takva spekulacija ili takva čista misaona aktivnost, onda negativna karakteristika istorijskog uma nipošto nije dovoljna, ali ipak ukazuje da se Diltajev istorijski um odnosi na nešto što se nalazi izvan njega, na nešto čemu taj um pripada i čemu mora da se pokorava da ne bi ponovo

zapao u »čistu misaonu aktivnost«. I sama zgrada povesnog sveta, koju istorijski um izgrađuje za unapred (tj. a priori) dat temelj duhovnim naukama, ne bi bila izgrađena »čistom misaonom aktivnošću« samodovoljnog uma. Istorijski um mogao bi da izgradi zgradu povesnog sveta, prema tome, samo iz izvora iz kojeg i sam izvire i kojem pripada. Znači, izvor istorijskog uma može biti ono isto otkuda taj um dobija i uzima elemente za izgradnju zgrade povesnog sveta.

Malopre smo rekli da je istorijski um graditelj zgrade povesnog sveta i ona bi trebalo da bude unapred (a priori) data duhovnim naukama od toga uma. Sada vidimo da je istorijski um doduše graditelj te zgrade, ali nije njen tvorac. Istorijski um, naime, prima nalog i gradnju otuda otkuda je sam pozvan i prizvan takav kakav je (u svoju suštinu) i gde, prema tome, i sam spada. Bez izvora, dakle, koji istorijski um tek poziva u njegovu suštinu, istorijskog uma ne bi ni bilo. Istorijski um, jednom rečju, nije nešto što se već ko zna gde i kako nalazi, već jeste samo ako ga poziva i traži njegov izvor i pratemelj zgrade povesnog sveta; *jeste* samo u horizontu *ovog* izvora i temelja. Šta je izvor istorijskog uma *i* sâme njegove zgrade povesnog sveta a time i praizvor i pratemelj samih duhovnih nauka *i* univerzuma svih mogućih empirijskih predmeta njihovog specifičnog empirijskog saznanja, odnosno duhovno-naučne izgradnje slika faktičko-empirijskog povesnog sveta?

Tako ujedno postavljamo i pitanje otkuda Diltajeva filozofska misao prima zadatak da zasnuje duhovne nauke? Da li je taj zadatak, u običnom smislu te reči, izmislio sam Diltaj ili je ta njegova misao sâma bila pozvana da preuzme taj zadatak i tek po toj pozvanosti i iz nje postala ono što jeste? I šta je Diltajeva misao? Po vlastitoj Diltajevoj oznaci, njegova teorijska ili filozofska misao je *kritika* istorijskog uma; um Diltajeve filozofije jeste kritički istorijski um. Kritika ovde nije puko kritikovanje, već odgovara filozofskom značenju te reči kod Kanta. Pitanje, otkuda je Diltaju bio naložen taj zadatak, samo je drukčije postavljeno pitanje gde je izvor i otkuda se određuje suština kritičkog istorijskog uma. Postavlja se i pitanje šta sve spada u zadatak utemeljenja duhovnih nauka?

1.3. Dosadašnjim izlaganjem istakli smo da je prvi i neodložni momenat zadatka utemeljenja duhovnih nauka ispostavljanje i utvrđivanje zgrade — odnosno postojanja i ustrojstva — povesnog sveta, kako bi duhovne nauke primile i imale unapred dat, utvrđen temelj, a time i univerzum svih mogućih predmeta empirijskog istraživanja i saznanja u svim mogućim empirijskim duhovnim naukama. Drugim rečima, treba prvo pokazati obično skriveno delanje istorijskog uma u duhovnim naukama.

Ovim, ipak, zadatak utemeljenja duhovnih nauka nije iscrpen. Još odlučnije treba da se pokaže sâm *izvor* istorijskog uma. I po njemu izgrađene zgrade povesnog sveta, kao praizvor i pratemelj duhovnih nauka. Ono što poziva i priziva istorijski um i njegovo obično skriveno delanje i suštinu, ono što istorijskom umu daje građu za zgradu povesnog sveta, ono što poziva i priziva i Diltajevu *kritiku* (= uspostavljajuća eksplikacija) istorijskog uma, jeste praizvor i poslednji temelj svega. I taj temelj mora biti utvrđen utemeljenjem. Jer, ako um nije samodovoljan i ako, dakle, ne može sam iz sebe isplesti zgradu povesnog sveta, utemeljenje duhovnih nauka mora dosegnuti upravo do temelja koji tek priziva istorijski um u njegovu suštinu i koji daje građu za njegovu zgradu povesnog sveta. Taj praizvor i pratemelj nipošto nije nešto samorazumljivo, i, po svoj prilici, ne nešto što zavisi od Diltajeve samovolje, ako je tačno da je iz tog praizvora čak i sama Diltajeva misao bila pozvana da preuzme svoj zadatak.

I time zadatak utemeljenja duhovnih nauka nije iscrpen. Jer, ako je ta grupa nauka po svom osnovu posebna, s obzirom na prirodne nauke, onda i njihov pristup predmetu, odnosno predmetima njihovog istraživanja i saznanja, mora biti osoben; takođe, mora biti poseban i način obrade njihovog svagdašnjeg predmeta. Naime, nije reč o nekim pojedinačnim postupcima u ovoj ili onoj duhovnoj nauci, reč je o načelnom pristupu vlastitom predmetu, bez kojeg duhovne nauke ne mogu postojati onako kao što to jesu. Ukratko, reč je o suštinskoj vlastitoj *metodi* duhovnih nauka *kao takvih*. Ta metoda je *suštinska* za duhovne nauke, bez

nje duhovne nauke ne mogu postojati. Ona je tako svojstvena duhovnim naukama i tako je srasla s njihovom suštinom da pojedine duhovne nauke katkada i ne znaju eksplicite za nju, ona je za njih nevidljiva svetlost koja osvetljava sve što stoji naspram njih kao njihov predmet.

U zadatak utemeljenja duhovnih nauka, dakle, spada isto tako neodložno eksplikacija i razvoj osnovne metode za *sve* duhovne nauke bez izuzetka. Tu metodu, opet, duhovnim naukama unapred ispostavlja i *utvrđuje* kritički istorijski um. Moglo bi se čak pokazati da je istorijski um zapravo već sâma ta metoda, i da je *kritika* istorijskog uma uglavnom samoeksplikacija istorijskog uma. Ipak, ta metoda ne može biti njegova čista izmišljotina, mora da bude nužno primerena samoj zgradi povesnog sveta, kao i pomenutom praizvoru i pratemelju te zgrade; mora, dakle, da bude izvedena iz same zgrade *i* njenog praizvora i pratemelja. Ta metoda, ukratko, nužno mora da dovede duhovne nauke do njihovog predmeta i taj predmet mora — povesni svet, odnosno »duh« — učiniti dostupnim duhovnim naukama. Taj momenat zadatka utemeljenja duhovnih nauka mora da im, kao subjektu duhovnonaučnog saznanja, ispostavi i *utvrdi* mogući *odnos* prema vlastitom predmetu. Pri tome je odlučujuće da suština metode mora biti izvedena iz same zgrade povesnog sveta i mora — kao sama zgrada — imati svoj poslednji izvor i temelj u izvoru i temelju same zgrade. Samo u takvoj *s-rodnosti* metode i zgrade povesnog sveta, koja izvire iz obema zajedničkog praizvora i pratemelja, metoda je utemeljena i utvrđena duhovnim naukama, omogućujući im pristup njihovom predmetu. Jer, kad to ne bi bilo tako, duhovne nauke nikada ne bi mogle da dosegnu povesni svet, ne bi ih, dakle, bilo jer bi bile nemoguće. To što su moguće, govori da je njima samima nevidljiv istorijski um koji u njima dela i unapred im daje metodu. Kritika istorijskog uma zato mora da ispostavi i utvrdi i njegovo delanje.

Metoda o kojoj govorimo, s obzirom na celokupno utemeljenje duhovnih nauka, zove se *hermeneutika*. Ta iz celine utemeljenja duhovnih nauka mišljena hermeneutika, međutim, nipošto nije više samo neka, u posebnim pravilima sadržana, veština razumevanja i tumačenja, kako su je do Diltaja shvatali (na primer, Flacius, zatim Hugo Volf, F. Ast, a naročito Šlajermaher, najznačajniji teoretičar hermeneutike do Diltaja). Hermeneutika sada, naime u sklopu celine utemeljenja duhovnih nauka, nije više samo nekakvo razvijanje pravila veštine razumevanja i tumačenja tekstova i govora. S Diltajem hermeneutika dobija prvorazredan filozofski rang i tiče se *univerzuma* svih stvarnih i mogućih predmeta svih mogućih duhovnih nauka. Obuhvata i prožima čitavu sferu istorijskog uma, čiji nam opseg, izvor i suština, još nisu jasni (pitanje njegovog odnosa prema kantovskom čistom umu ostavili smo otvorenim). Hermeneutika je, tako reći, sada vezni elemenat čitave zgrade — postojanja i ustrojstva — povesnog sveta i zato osnovna metoda svih duhovnih nauka. Uprkos tome, hermeneutika je sada još teorija razumevanja i tumačenja, u smislu *da ispostavlja i daje principijelno utemeljenje i time utvrđenost mogućnosti razumevanja i tumačenja;* naime, razumevanje i tumačenje koji se *suštinski* sada tiču univerzuma svih stvarnih i mogućih predmeta svih mogućih duhovnih nauka, a ne samo nekog ograničenog područja unutar povesnog sveta. Kao principijelno utemeljenje i utvrđenost mogućnosti razumevanja i tumačenja, razvoj *ove* hermeneutike je neodložni prvorazredni momenat zadatka utemeljenja duhovnih nauka i nikako se ne može zaobići.

Princip hermeneutike, njeno *počelo* (arche) koje ovladava čitavom zgradom povesnog sveta, leži u praizvoru i pratemelju, gde svoj izvor i počelo imaju takođe istorijski um, kritika istorijskog uma, a otkuda dolazi i zadatak utemeljenja duhovnih nauka, otkuda istorijski um prima poziv i građu za svoju zgradu duhovnog sveta, gde je počelo ili arche i svih mogućih predmeta svih mogućih empirijskih duhovnih nauka.

1.4. U dosadašnjem izlaganju pomenuli smo da duhovne nauke mogu tek na osnovi unapred im date i utvrđene zgrade povesnog sveta, i načinom pristupa tom svetu, a empirijski istražujući, saznavati svaka svoje duhovno-predmetno područje. Na taj način, duhovne nauke mogu da izgrađuju elemente međusobno povezanih slika

empirijsko-faktičkog povesnog sveta. Povodom toga postavlja se pitanje: kakav je mogući odnos između njima unapred date i utvrđene jedinstvene zgrade povesnog sveta i onih, iz njihovog empirijskog istraživanja sagrađenih, empirijskih slika (= saznanja) povesnog sveta, odnosno »duha«.

Takvih saznajnih slika stvarnog povesnog sveta, kako ih izgrađuju duhovne nauke, može biti više i mogu se međusobno razlikovati s obzirom na različite aspekte sa kojih su one izgrađene od duhovnih nauka. Nosioci tih nauka sigurno su uvek konkretni ljudi, vezani za određeno istorijsko vreme, prostor i okolnosti; oni su ti koji stoje na tim različitim gledištima i imaju određene potrebe i interese koje ispunjavaju, između ostalog i što se posvećuju duhovnim naukama, tj. što preuzimaju zadatke koje im postavljaju i od njih zahtevaju duhovne nauke. Zastupajući nauke oni zadovoljavaju svoje potrebe i interese. Ali, da li tim samim, odnosno tim svojim naukama, oni znaju i uopšte da li mogu da znaju šta se zapravo događa, koje sile ih gone na takvu aktivnost i kuda ih to vodi? Da li na taj način znaju, *ko i šta su sami kao primaoci i nosioci zastupništva nauke?* Da li iz svojih nauka uopšte mogu saznati, ko ili šta im šalje zastupništvo koje preuzimaju i ispunjavaju?

Ako empirijsko-saznajnih slika o stvarnom povesnom svetu može da bude više, postavlja se i više pitanja: šta ili ko određuje izbor predmeta unutar užeg predmetnog područja u svakom istraživanju pojedine duhovne nauke? Dalje, šta konstituiše njene, za nju, za njene ciljeve relevantne povesne (= »duhovne«) fakte? Otkuda istraživanje prima svagdašnje zadatke i probleme? Šta ili ko je to što određuje ciljeve i svrhu svakog istraživanja svake pojedine duhovne nauke? Da li je duhovnonaučno istraživanje neizostavno potrebno zbog nečega, služi li čemu ili kome i kako, odnosno da li bi bar načelno moglo služiti? Kako to da se načelna potreba za tim naukama, ako pretpostavimo da ona uopšte postoji, javlja tek u moderno doba?

Na takva pitanja, koja se tiču duhovnih nauka i njihovog faktičkog delanja, očevidno ne može dati *zadovoljavajući* odgovor nijedna sama ta nauka, takva pitanja nisu predmet ma koje duhovne nauke. Sa aspekta tih nauka, doduše, moguće je reći da je svaka od njih

korisna zbog ovoga ili onoga. Tako, na primer, nauka nacionalna ekonomija otvara mogućnosti rešavanja problema nastalih u nekoj nacionalnoj privredi, trgovini, bankarstvu itd. Nauka o religiji, na primer, razjašnjava nastanak, širenje i odumiranje religioznih nazora i utvrđivanjem zakonitosti u tom događanju omogućava primereno rešavanje religioznih problema u nekoj relativno zaokruženoj društvenoj celini. Empirijska psihologija, saznanjem zakonitosti psihičkih procesa, otvara mogućnost, na primer, rešavanja mnogih čovekovih individualnih psihičkih problema koji se u različitim životnim dobima javljaju kod ljudi; isto tako, omogućava rešavanje čitavog niza problema raznovrsnih međuljudskih odnosa. Nemoguće je prevideti znatan i koristan posao koji su obavljale i obavljaju filološke nauke, na primer. Ukratko, duhovne nauke stvaraju mogućnosti razvoja i korišćenja određenih individualnih i društvenih *tehnika* usmeravanja, nadziranja, upravljanja i menjanja svih stanja i procesa na svim područjima ljudskog individualnog i društvenog života. O tome gotovo da ne može biti spora.

Pa ipak, da li su ovakvi odgovori zadovoljavajući? Da li su naša pređašnja pitanja ciljala na takve odgovore? Da li se opisanim korisnim radom iscrpljuje značaj i smisao duhovnih nauka? Ne čine li sve duhovne nauke, po svom jedinstvenom (pra-)izvoru i (pra-)temelju, ispostavljenim njihovim utemeljenjem, neku celinu? Ne izgrađuju li, po Diltaju, duhovne nauke u svakom trenutku sliku stvarnog povesnog sveta?

Kome ili čemu je potrebna takva slika, ko ili šta je zahteva? Šta je suština takvih slika? Zna li svaka pojedina duhovna nauka, *kao takva nauka,* za pitanje o celini i o temelju koji se tiče nje same? Mi smatramo, sledeći Diltaja, da ne zna! Pa i sami nosioci tih nauka, na osnovu njih, to ne znaju. Navešćemo Diltajevu misao iz koje može da se zaključi ono što smo malopre rekli:

»Društvo je slično velikom mašinskom postrojenju kojeg u kretanju održavaju službe nebrojenih osoba: onaj koji u tom društvu ovladava izolovanom tehnikom pojedinačnog poziva, jeste — ma kako izvrsno da vlada tom tehnikom — u situaciji radnika koji je čitav život zaposlen u 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).

Kao što pojedine duhovne nauke i naučnici koji se bave njima ne znaju već zbog toga za celinu i za iz te celine i njenog temelja potekle sile koje ih pokreću na delovanje, tako i prirodne nauke i naučnici koji se bave njima to ne znaju. Uvid u tu celinu, u te sile i u taj temelj je, međutim, neizbežan, ako čitavo »mašinsko postrojenje« društva treba pravilno i skladno da radi. Uvid zato mora i da odgovori na pitanje kada celina skladno i pravilno radi? Uvidi potrebni za rešenje toga zadatka sežu, po Diltaju, do istina koje se nalaze u osnovi čitavog saznanja uopšte, »...kako saznanja prirode, tako i društveno povesnog sveta«. Mogućnost takvog uvida otvara Diltaj svojom *kritikom* istorijskog uma, po kojoj istorijski um postaje sebi samom očevidan. Tako shvaćen zadatak, za Diltaja zadatak utemeljenja duhovnih nauka, zasniva se po Diltaju na potrebama praktičnog života i otuda tiče se samog problema čiste teorije. Zato:

»Saznanje sila koje vladaju u društvu, uzroka koji su proizveli njegove potrese, sredstava zdravog napretka prisutnih u tom društvu, sve to postalo je životno pitanje naše civilizacije. (...) Ovaj rad preuzima celinu nauka koje za predmet imaju istorijsko-društvenu stvarnost, a zovu se duhovne nauke.« (I, 4.)

Iz navedenog teksta vidi se značaj zadatka *celine* duhovnih nauka, dok se nabrojani korisni poslovi pojedinih duhovnih nauka ukazuju beznačajnim i usko sitničavim. Takvim, sa aspekta svake pojedine duhovne nauke, datim, vlastitim osmišljavanjima sopstvenog naučnog postupka nedostaje, ukratko, širina svetsko-povesnog zamaha, koju daje tek dubok pogled na celinu, odnosno na zgradu povesnog sveta. A takav pogled dubok je samo ako doseže do *temelja* toga sklopa, pratemelja svega.

Dakle, odgovore na postavljena pitanja o delovanju duhovnih nauka može dati opet samo kritički istorijski um, crpeći ih iz izvora iz kojeg sâm izvire, otkuda je sàm pozvan u svoju suštinu i otkuda prima kako građu za a priori utvrđenu zgradu povesnog sveta, tako i uputstva za utvrđivanje osnovne metode svih duhovnih nauka.

Šta je, prema tome, tajanstveni praizvor i pratemelj svega? To pitanje više se ne može zaobići.

2.

2.1. U našem dosadašnjem promišljanju odgovor na to pitanje nekoliko puta neprimetno se ukazao. Do sada toliko puta pomenut praizvor i pratemelj svega Diltaj naziva *životom*. I samo što smo to čuli, čitava stvar nam se učinila jasnom kao beli dan, i svo naše oklevanje da označimo taj diltajevski pratemelj čini se uglavnom nepotrebna igra žmurki ili, u najboljem slučaju, retorički trik za veštačko podizanje napetosti iščekivanja. Sada, kada je ta stvar dobila ime, dosadašnje iščekivanje gotovo da prelazi u razočaranje. Stvar je ipak jasna: Diltaj je filozof života; u njegovoj filozofiji, dakle, život, ima glavnu ulogu. I, naravno, pošto je utemeljenje duhovnih nauka neodvojivi elemenat Diltajeve filozofije, život u utemeljivanju takođe ima glavnu ulogu. Svako, međutim, zna šta je život. Svako ko živi zna šta znači živeti. Čemu, dakle, dizati prašinu oko toga i zamagljivati jasne stvari?

Ipak, nije li filozofija uvek komplikovala sve stvari, a ponajviše samorazumljive? Filozofija je samorazumljive, jasne i lake stvari uvek činila komplikovanim, zamagljenim i teškim. Možda je jedino filozofsko mišljenje uvek dopuštalo stvarima njihovu pravu težinu jer ih je činilo teškim. Zašto bi upravo Diltajeva filozofija u tome bila izuzetak? Kao što je tačno da svako ko živi zna šta znači život, isto tako je tačno da se odjednom nađemo u neprilici kada treba *reći* na šta zapravo mislimo kada kažemo *život*. *Šta znači živeti?* Šta zapravo mislimo s tim *»živeti«?* — Ono što nam se upravo učinilo jasnim i samorazumljivim i lakim, odjednom je postalo nejasno, nečuveno i teško. I kada pomislimo da je Diltaj čak praizvor i pratemelj svega imenovao *životom*, to nas u našoj sve većoj zabuni mora samo više smesti. Neizostavno se moramo upitati da li je moguće praizvor i pratemelj svega, o čemu smo do sada govorili, imenovati životom? Otkuda uopšte mišljenju pravo na tako nešto? I upravo ovde, u toj sumnji svoje korene ima naše oklevanje da prihvatimo, nešto što se samo po sebi razume, da život mora biti i da jeste pratemelj

svega. Zašto drugi filozofi ne pripisuju životu takvu važnost? Diltaju se život ukazao kao takav. Pitanje je, otkuda? S kakvim pravom je Diltaj to postavio? To pitanje dobija težinu kad uzmemo u obzir i dopustimo da Diltaj tu svoju misao nije samovoljno izmislio, već je u nju bio pozvan. I tom pitanju moramo *ostaviti* svu njegovu težinu, ne smemo ga učiniti lakšim prividnostima i samorazumljivošću.[1] Ponajviše nam moraju biti sumnjiva školska filozofsko-istorijska tumačenja, po kojima se sve filozofije čine savršeno jasnim, dakako, samorazumljivim, da gotovo nema šta više da se pita. Ako je Diltaj filozof života, život je samorazumljivo temelj njegove filozofije. Pošto je temelj njegove filozofije život, Diltaj je samorazumljivo filozof života. Šta još ima da se pita? Očevidno ništa. Ipak, da li je uopšte nešto razjašnjeno?

Sada, u našem promišljanju nećemo da raspredamo neke svoje misli o životu. Naš je zadatak da pokažemo kako u Diltajevom utemeljenju duhovnih nauka život, kao pratemelj, utemeljuje istorijski um, njegovu duhovnim naukama unapred datu zgradu povesnog sveta, same duhovne nauke i čitavi univerzum svih mogućih predmeta tih nauka. Konačno, da pokažemo u kakvom je izvornom odnosu život, kao pratemelj, sa samim čovekom, tačnije — sa *suštinom* čoveka. Jer čovek sam, pre svega i najpre, pripada zgradi povesnog sveta i, prema tome, temelj te zgrade mora biti čvrsto povezan sa čovekom, čak mora nositi i njegovu suštinu. Zadatak utemeljenja duhovnih nauka sadrži zato, pored predstavljanja temelja, i to da *principijelno izvorno odredi suštinu čoveka.* Zaista, mnoge Diltajeve studije i skice govore o njegovom poimanju suštine čoveka. Dotadašnja filozofska shvatanja čoveka Diltaj je odbacio, jer su čoveka pretvarale u čisti intelekt, u čisto biće uma. Za njega ta shvatanja bila su intelektualistička i neživotna. To šta je čovek, zna sigurno, opet, svaki čovek, a ipak je izričito znanje o tome stalno pitanje i težak problem, koji nijedna duhovna nauka ne samo da ne može da

[1] U ovom našem promišljanju nije reč o tome da odgovorimo na sva pitanja, već da ih otvorimo za one koji će *misleći* prelistavati prevod ove Diltajeve knjige i, razume se, druge njegove knjige koje ovu suštinski dopunjavaju.

reši već nikada ni ne rešava, jer pretpostavlja da je rešeno. U našem slučaju, naime kod Diltaja, nailazimo na sledeći odgovor: suština čoveka je u životu. Prilično neobično! Od toga šta podrazumevamo pod životom zavisi i poimanje suštine čoveka.

Tako se zadatak načelnog utemeljenja duhovnih nauka, koji se na početku činio parcijalnim samostalnim problemom, neizbežno širi i dobija ogromne dimenzije. U čitavoj dotadašnjoj filozofiji nema teorije o ma čemu, koja bi se mogla samo uključiti u celinu utemeljenja duhovnih nauka. Svaku stvar tih teorija utemeljenje duhovnih nauka mora iznova da prikaže i taj prikaz da razvije vlastitim principom, vlastitim počelom ili iz pratemelja, dakle iz *života.* To još ne znači da su sve dotadašnje filozofske teorije o ma čemu pogrešne. Ne znači ni da one sada moraju biti apsolutno drukčije, niti su misliocu neizbežno uporište u njegovom vlastitom promišljanju; ne znači ni da su sada stvari mišljenja potpuno druge. Naprotiv, pre će biti da su stvari mišljenja uvek iste, mada ne jednake. Znači, treba ih, kod Diltaja, *načelno* ponovo izvesti, izvesti iz vlastitog prapočela — *života.* Zadatak utemeljenja duhovnih nauka, ako je principijelno postavljen, nužno prerasta u zadatak razvoja čitave filozofije iz njenog sopstvenog principa. Znači, principijelno novo predstavljanje svega što jeste, naime postojećih stvari kao takvih i u celini; to jest, ponovo izgraditi zgradu sveta. Kao utemeljitelj duhovnih nauka Diltaj *mora* da bude filozof života. A kao filozof života *mora* da utemelji duhovne nauke. Na *taj* zadatak Diltaj je bio pozvan kao mislilac, ako dopustimo da je odista bio pozvan da ga obavi i ne mislimo da ga je sam samovoljno izmislio, zato što nije imao druga posla.

Ipak, otkuda je Diltaj bio pozvan da preuzme svoj zadatak? Šta je pozvalo i prizvalo njegovu misao? Otkuda je Diltaj primio svoj poziv? Očevidno, Diltaj je mogao biti pozvan da izvrši to raz-laganje (= ras-položenje ili ras-polaganje) života samo od samog života. Ali kako i na koji način život može nekog tako da pozove? Da li se život kao takav Diltaju razotkrio, pa je iz te razotkrivenosti shvatio i začuo poziv upućen njemu samome? Zar ne mora čoveku život da se nekako razotkrije kako bi ga čovek sa svoje strane raz-ložio i do-

pustio mu da bude? Ako život sâm čoveku ne bi bio nekako očevidan u smislu, da jeste i šta jeste, kako bi ga čovek uopšte mogao *raz-ložiti*, tj. *dopuštajući ga, položiti u razotkrivenost njega samog*? Dakle, Diltajeva misao, odnosno njegova kritika istorijskog uma, mogla je samo iz *tako* razotkrivenog i očevidnog života, i nekog u njemu sadržanog *zahteva* za *do-puštanjem* sebe u takvu očevidnost i razotkrivenost svoje raz-loženosti, primiti svoj sveobuhvatni zadatak. Iz tog ne-mišljenog i ne-pojmljenog zahteva života za dopuštanjem sebe u očevidnost ili razotkrivenost (= istinu) svoje raz-loženosti dolazi zov pozvanosti Diltajevog mišljenja koje raz-laže i polaže život u razotkrivenost svoje obrazloženosti. Taj ne-pojmljeni i ne-mišljeni zahtev života, naime zahtev (potreba koja se oglašava kao poziv) za dopuštanjem vlastite istine, kao razotkrivenost sebe, mora sada ostati u svojoj izmaknutosti, da bismo se okrenuli Diltajevom tumačenju života.

2.2. Diltaj, međutim, ne tumači život apstraktno i uopšteno. Život *kao takav*, naime, čini se kao nešto opšte. U takvoj čistoj opštosti je apstraktan, on je apstrakcija. Apstraktan je jer apstrahuje konkretno. Diltaj hoće da shvati život u njegovoj punoj konkretnosti. On neće da život pretoči u čistu misaonu stvar (ens rationis), jer apstrakcija je — po tada, i danas, oveštalim učenjima koje je prihvatao na svoj način i Diltaj — rezultat misaone operacije apstrahovanja. To važi i za život kao apstrakciju. Tome je, po Diltaju, bio podložan intelektualizam dotadašnje novovekovne filozofije. Naprotiv, sada se radi o tome da se život shvati, misli i rastumači u njegovoj punoj konkretnosti i iz njega samog. A život se u punoj konkretnosti očituje i shvata *u živom i iz živog*. To živo je u svakom trenutku nešto individualno i određeno, i uvek je stvarno i konkretno. Upravo *živo* je konkretno, u izvornom smislu te reči. Za Diltaja *život* je prevashodno određen *međusobnim delovanjem životnih jedinica*, i kao takvo delovanje uvek je živo doživljeno i odvija se »...kroz odnose impulsa i otpora pritiska, uočavanja pospešnosti, radosti zbog drugih ličnosti itd.«. (VII, 228.) Šta znače odnosi impulsa i otpora u odnosima

jedinica živog, saznaćemo prilikom razmatranja Diltajevog poimanja realiteta. Ukratko, za Diltaja *život* je, određen međusobnim delovanjem životnih jedinica — iz onog *živog*. Zato kaže:

»Ovaj život, uvek i svuda, određen je prostorno i vremenski — tako reći lokalizovan je u prostorno-vremenski sled tokova u životnim jedinicama. Ako ekspliciramo ono što se uvek zbiva u sferi ljudskog sveta i što kao takvo omogućuje prostorno i vremenski određeno zbivanje, ako to, dakle, ekspliciramo, ne nekim apstrahovanjem prostorno i vremenski određenog zbivanja, nego određenim opažajem (Anschauung) koji polazi od celine u svim njenim uvek i svuda istim osobinama, prema prostorno i vremenski diferenciranim osobinama — onda nastaje pojam života, temelj svih pojedinačnih oblika i sistema koji na njemu nastaju, osnov našeg doživljavanja, razumevanja, izražavanja i komparativnog posmatranja života.« (VII, 229.)

Znači, ispostavljanje onoga »što se u sferi ljudskog sveta uvek zbiva i što kao takvo omogućuje prostorno i vremenski određeno zbivanje«, jeste ispostavljanje *strukturnih mogućnosti* čitavog zbivanja u ljudskom svetu i, takođe, utemeljenja duhovnih nauka. To znači raz-ložiti život u njegovoj punoj konkrentnosti iz njega samog; a u tako punoj konkretnosti nalazimo život samo u onom *živom*.

Tako je život u svojoj punoj konkretnosti »dat« samo onom živom. »Dat« znači sada: jeste očevidan, razotkriven. Šta bi moglo da bude živo, čemu život mora biti tako »dat« u punoj konkretnosti, tj. očevidno i razotkriveno *kao život?* Samo čovek. Uostalom, ono živo je i pas i uopšte svaka životinja. Samo, da li možemo reći da je životinji život »dat« i očevidan *kao život?* Kasnije, iz Diltajevog izlaganja videćemo da nije a i zašto nije. Dakle, ostaje samo čovek kao tako obeleženo živo. Naravno, opet ne nekakav čovek uopšte, već pre svega individualno određeni konkretni čovek u svojim faktičkim vremenski-prostorno određenim odnosima prema drugim ljudima i prema stvarima. Konkretan čovek uvek je neka *ličnost*. Diltaj poklanja znatnu pažnju tumačenju ličnosti. Ono živo može biti, dalje, nekim odnosima međusobno povezana konkretna grupa ili klasa itd. ljudi; takva grupa ili klasa takođe ima ka-

rakter konkretnosti i individualnosti. To živo može biti i neko određeno pleme i neki rod. Živo može biti, na primer, neki konkretan narod koji mnogostrukim odnosima povezuje upravo određene, konkretne ljude (individue) u svojoj državi, i ima isto tako karakter konkretnosti i individualnosti. Napokon, to živo je i ljudski rod, ukoliko ga posmatramo kao neki sistemski totalitet, zbog čega je i taj rod konkretan i može imati neki svoj identitet i određenost. Takve individualnosti su, naravno, veoma različite po rangu, mada je očevidno da individuacija u opisanom smislu suštinski pripada konkretnom i punom životu, jer je ono živo uvek individualno. Nema života bez individuacije. *Individuacija* je zato velika tema Diltajeve filozofije. Ipak, u svemu tome odlučujuće je da je život u svojoj punoj konkretnosti »dat«, i može biti »dat« samo takvim individualno-konkretnim jedinicama. Takve jedinice Diltaj naziva *sklopovima delovanja* (Wirkungszusammenhänge). To je jedna od glavnih reči Diltajeve filozofije i ima upravo ontološki rang, ako se ovde sme upotrebiti ta reč. Zašto i šta njome misli, pokušaćemo da objasnimo u daljem tekstu. U našem promišljanju ne možemo ništa više nego da naznačimo — i to samo ono najvažnije.

Ako se upitamo po čemu je u svakom trenutku ono individualno živo, bez obzira na stepen svoje individuacije, upravo *određeno* i *konkretno* ili stvarno, pokazaće se da su to u svakom momentu vremenski i prostorno određeni *odnosi* tog živog: 1) prema samom sebi, 2) prema drugom živom svih mogućih stepena (i, svakako, prvo prema ljudskom ali i ne-ljudskom) i 3) prema svim ostalim stvarima takozvane »ne-žive« prirode.

Kakvi su ti mnogostruki odnosi? Šta je za njih konstitutivno? Da li su odnosi živih nešto čisto misaono ili čisto mišljeno? Da li su oni statični ili su, pak, primarno *dinamični?* Odgovor moramo dati strogo se obaziruć na Diltajevu čitavu misao.

Pomenuli smo da su odnosi živog, ukoliko su faktički i, dakle, stvarni, uvek vremenski-prostorno određeni, jer svako živo iz njih prima svoju faktičnost, određenost, individualnost i konkretnost. Vremenski-prostorno određen odnos nečeg stvarnog je, međutim, nužno dinamičan, u njemu vlada *dinamika.* Šta su sada »dinamika« i »dinamičnost«? »Dynamis« znači »sposobnost«, »moć«. S obzirom na značenje reči, reč »dinamika«, mišljenja iz Diltajeve filozofije života, imenuje *delatnu moć, ispoljavanje moći:* impuls moći i otpor koji impulsu moći pruža drugo (bilo živo ili neživo). Konstitutivno suštinsko za gorepomenute *odnose* živih *delovanje* je u smislu *ispoljavanje moći.* I pošto je stvarno, faktički određeno, individualno živo uvek celina ili *jedinica,* kako kaže Diltaj, *svojih odnosa,* tj. sada: delovanja kao ispoljavanja svojih moći, živo se sada po svojoj *suštini* pokazuje kao *jedinica moći.* Samo ukoliko su delovanja moći koje se ispoljavaju, odnosi živih nisu nešto čisto misaono ili čisto mišljeno; nisu ni nešto statično, već su stalno kretanje. *Suština života* tako se iz *živoga* pokazuje osobenim *kretanjem,* u smislu delovanja ili ispoljavanja moći. Tako se život razotkriva iz *živog* (particip »živeće« prevodimo u tekstu sa »živo«), ako »particip« razumemo nominalno.

Kao *jedinica* delovanja, u smislu ispoljavanja moći, svako živo *sjedinjuje* u sebi, odnosno povezuje u sebi kao jedinici sve svoje mnogostruke moći koje se ispoljavaju. Diltaj izričito govori o životnoj jedinici kao psihofizičkoj jedinici. Moći koje se ispoljavaju, dakle, u svom delovanju međusobno su tako povezane da nisu samo neki snop ili gomila slučajno zajedno nabacanih i izvana skupa sabijenih elemenata, već obrazuju *iznutra,* po svom međusobno zavisnom delovanju, neku individualnu *jedinicu* (identitet), koja je upravo *jedinica živog* — individualnost. Ta, u takvu jedinicu iznutra povezana delovanja moći koja se ispoljavaju, Diltaj zato naziva *sklopom delovanja, Wirkungszusammenhang.* Svako *živo* je takav Wirkungszusammenhang. Živo kao *Wirkungszusammenhang* uvek je u odnosima međusobnog delovanja — *Wechselwirkung* — s drugim živim kao sklopovima delovanja; i iz tih delovanja živog ovde je shvaćen život. Kao takva jedinica, kao individuum i bez obzira na stepen svoje individuacije, živo je stvarni *subjekat.* Diltaj više voli da kaže: *das Selbst,* da bi naglasio načelnu različitost tog svog subjekta naspram subjekta dotadašnje novovekovne filozofije, pre svega Kanta i nemačkog klasičnog idealizma, koji mu se ukazuje neživotnim čistim bićem uma. Reč »subjekat«, za njega, opterećena je »intelektualizmom« dotadašnje filozofije,

zato Diltaj pokušava da je izbegne. Uprkos tome, Diltaj misli sklop delovanja životno-principijelno kao izuzetni, pravi, odnosno stvarni (= delujući) subjekat i tim subjektom shvata i suštinu čoveka, o čemu će dalje u tekstu biti reči.

Ako se jedinica živog javlja kao sklop delovanja, ako su svi njegovi odnosi zapravo ispoljavanje mnogostrukih moći, onda je *odnos kao moć koja se ispoljava* uvek i nužno »dvosmerno« delovanje. Delatna jedinica živog, dok ispoljava neku svoju moć na nečemu izvan sebe, tom i takvom delatnom moći (ovde shvatanom, naravno, uvek u najširem smislu), nužno povratno izaziva svom delovanju odgovarajuće *protivdelovanje* koje na sebi sada trpi sama delatna jedinica živoga. Tako je živo, upravo u svom delatnom ili delujućem odnosu prema spoljašnjem i po njemu, takođe suštinski trpno. Kao i sâmo delovanje, u smislu moći koje se ispoljavaju, tako i trpljenje suštinski pripada živom kao sklopu delovanja, kao mogućnost živog za *prihvatanje* onih, u njegovom delovanju nužno na njega povratno delujućih moći i njihovih spoljašnjih nosilaca (bili ti nosioci neko drugo živo ili, pak, ne-žive stvari). Delovanje i trpljenje su tu neodvojivi i kao takvi jezgro svakog živog. U tom suštinskom trpljenju živoga, kao sklopa delovanja, leži principijelna (sada, u životu i iz života samog uspostavljena) mogućnost čitavog perceptivno-saznajnog ustrojstva živog (osećaji i opažanja, predstave, pojmovi i mišljenje s odgovarajućim telesnim organima). Ipak trpljenje protivdelovanja, u čemu živo uzima udela, delujući prema spoljašnjem (na svaki svoj predmet), odnosno ispoljavajući svoje moći, ne treba razumeti samo grubo materijalno-telesno. I ponovno doživljavanje, na primer, Geteovog *Fausta* ispoljavanje je osobenih moći živoga, pri čemu spev *Faust* deluje povratno na živo, koje sada na sebi trpi delovanje i njime je i po njemu samo promenjeno.

Delovanje živog, kao sklopa delovanja, nije samo slepo oslobađanje moći, ono je uvek svrhovito, usmereno prema nekom cilju, za postizanje cilja bira primerena sredstva itd. Živo deluje svrsishodno, odnosno sračunato, s obzirom na ciljeve koje hoće da postigne. Ciljevi su oblici kojima živo uobličuje svoj delatni život.

Time što dostiže cilj ili oblik, živo realizuje, po Diltaju, nešto novo, čega pre toga nije bilo. Takvu realizaciju, u kojoj je proizvedeno neko realno, Diltaj naziva *objektivacijom života.* »Objektivacija« znači kako tok objektiviranja, tako i sam na taj način uspostavljeni i proizvedeni objekat ili predmet; objektivacija znači kako proces *proizvodnje,* tako i njen *proizvod. Svako* delovanje, kao ispoljavanje moći jedinice živog ili sklopa delovanja, u tom smislu se na neki način realizuje u nečemu realnom; *svako* delovanje kao ispoljavanje moći živoga objektivira se, odnosno proizvodi u ma kakvom *obliku* neki realni proizvod kao objekat ili predmet. I upravo zbog toga što se ovde radi o *proizvodnji,* posredi su svrhe i sredstva i oblici i ono delujuće sâmo, naime živo kao sklop delovanja. Očevidno je reč o nekom jedinstvenom »proizvodnom kauzalitetu« jedinstva četiri uzroka, koji podseća na Aristotelovu *poietičku aitiologiju* njegovih četiri »uzroka«. Da bi ovakva svrhama određena proizvodnja bila moguća, svako živo, kao sklop delovanja, sadrži u sebi neko strukturno *jezgro,* koje sačinjavaju: 1) saznanje stvarnosti, 2) postavljanje vrednosti i svrha i 3) produkcija dobara, kako kaže Diltaj. (VII, 154.) Ovo poslednje, naime produkcija »dobara«, samo je poseban način proizvodnje. Moramo uvideti da u proizvodnju, kao njen poseban način, spada i saznanje stvarnosti i postavljanje vrednosti i svrha. Svo troje, koji po Diltaju sačinjavaju *jezgro* živog kao sklopa delovanja, jedinstveni su po tome što su *proizvodnja,* koju Diltaj naziva i *»realizacijom«* i *»objektivacijom«.* I sama psihička struktura individualno živog (čoveka) svoje jezgro ima u povezanosti tri momenta, koji odgovaraju pomenutim trima elementima jedinstvenog jezgra svakog sklopa delovanja, a kod Diltaja nazvani su inteligencijom, osećanjima i voljom.

Neka mi bude dopušteno da navedem odlomak, u kojem Diltaj sažima deo svog poimanja sklopa delovanja.

»I tu nastaje, u povezanosti sa kategorijama delovanja i trpljenje, kategorija moći. (...) U duhovnim naukama, pojam moći je kategorijalni izraz za ono što je doživljivo. Taj pojam javlja se onda kada se okrenemo prema budućnosti, što se zbiva na mnogo načina. (...) Sažmimo sada slobodno proširenje našeg postojanja u oštar vrh: usred niza mogućnosti, mi se odlučuje-

mo 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 trebalo da interpretira fizički, određeni pravac prema 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 jedinica ovo izvršava, označavamo je kao moć. Odlučujući pojam za duhovne nauke!« (VII, 202—3.)

Ono što Diltaj sažima u oštar vrh, obuhvata i zahvata čitavu »proširenost našeg bića«, odnosno čitavo delovanje živog; *u tom vrhu sabrano je čitavo delovanje živog* a sam vrh nam se pokazuje kao *proizvodnja.* Diltaj ovu, s obzirom na njeno ishodište u živom i s obzirom na ispoljavanje samog živog u njoj, naziva *objektivacijom života,* shvatajući život uvek iz živog. Tako, kao univerzalni karakter svekolikog mnogostrukog delovanja živog, kao jedinice moći koje se ispoljavaju sklopom delovanja, javlja se upravo mnogostruka *proizvodnja,* čiju suštinu Diltaj shvata kao *objektivaciju života* i, u posebnom smislu, kao *izražavanje* i izraz (Ausdruck) življenja živog.

Zbog čega treba delovanje, u smislu moći koje se ispoljavaju, i trpljenje koje počiva na moći, nužno prihvatiti suštinom živoga, naime zašto i kako se živo pokazuje sklopom delovanja i jedinicom moći, sada još ne uviđamo, kao što nije ni razjašnjeno kako sve to što smo do sada rekli o živom, možemo uistinu i pouzdano *znati,* odnosno *uviđati.* Tako, još ne vidimo šta ovde zapravo treba shvatiti kao moć, koja zauzima središno mesto u živom. Otkuda nam načelna mogućnost uvida u suštinu živog i mogućnost znanja za tu suštinu? Kako nam je suština živog uopšte mogla biti *pouzdano* »data«? Otkuda sigurnost, kako u svemu tome nemamo neke zablude? Ne odnosi li se to pitanje na temeljni početak, na nenarušivi princip ili počelo (arche) istorijskog uma i nije li to pitanje kritičko pitanje Diltajeve *kritike* istorijskog uma?

2.3. Pre nego što nagovestimo odgovor na postavljena pitanja, razmotrimo bliže živo kao sklop delovanja. Ako je živo shvaćeno kao sklop delovanja s obzirom na delovanje kao ispoljavanje moći, ako je, dalje, to delovanje uvek i nužno vremenski-prostorno određeno, i tek iz te određenosti živo svakog trenutka dobija svoju faktičku konkretnost i individualnost, postavlja se pitanje u kojem su odnosu ovde ono u svakom trenutku živo i *vreme.* Očevidno, u takvom što vreme prvo daje živom njegovu određenost, konkretnost, individualnost, napokon i vlastiti identitet. Kako vreme može davati tako nešto? Kako je ovde zapravo shvaćeno vreme? Kako ga treba shvatiti? Diltaj kaže o životu *živog:* »Život je u najtešnjem odnosu s ispunjenošću vremena. Čitavi karakter života, odnos koruptibilnosti u njemu, i to što istovremeno čini neku povezanost i sadrži izvesnu jedinstvenost (sopstvo — das Selbst), određeno je vremenom. U vremenu je život prisutan kao odnos delova prema celini, to jest u nekoj povezanosti života«. (VII, 229.)

Uopšte, čini nam se da vreme i život moraju nekako čvrsto pripadati jedno drugome. Obično nam se čini da život protiče u vremenu. Ipak, da li vreme i život doista moraju pripadati jedno grugome na gorenavedeni način? Međutim, nije reč o odnosu života (onog »opšteg« i »apstraktnog«!) i vremena, već zapravo o odnosu vremena i *živog.* Kad Diltaj govori o »životu«, misli na živo. S obzirom na to živo, Diltaj mišljeno *vreme* ne shvata nekakvim ravnodušnim vremenom uopšte, čistom apstrakcijom vremena, u smislu čiste mogućnosti redosleda (tj. takvog sleda) pojava, nekakvim sistemom odnosa sukcesije, istovremenosti, trajanja itd. Diltaj pokušava da i vreme misli kao konkretno stvarno vreme. To je zato što samo iz konkretnog i stvarnog vremena može živo, kao sklop delovanja, da dobije svoju stvarnost, konkretnost, odnosno određenost, individualnost, faktičnost. Kako se, dakle, ovde shvata konkretno vreme? Konkretno vreme je, po Diltaju, u neumornom napredovanju — poniranju sadašnjeg, pri čemu sadašnje stalno postaje prošlo a buduće postaje sadašnje. Diltaj to kaže na sledeći način:

»Sadašnjost je ispunjenost jednog momenta vremena realitetom, doživljaj nasuprot sećanju na njega ili želji, nadanju, iščekivanju, strahu pred onim što je doživljivo u budućnosti. Ta ispunjenost realitetetom je, međutim, ono što u vremenu koje odmiče kontinuirano i uvek ostaje, dok se ono što čini sadržinu doživljaja neprestano menja. To pokretno ispunjavanje realitetom u liniji vremena, što čini karakter sadašnjosti, za razliku od predstavljanja doživljenog ili doživljivog, to neprestano poniranje sadašnjeg u prošlo i postajanje-sadašnjeg od onoga što smo upravo iščekivali, hteli, čega smo se bojali, što je postojalo samo na području predstavljivog — to je karakter stvarnog vremena.« (VII, 72—3.)

Poslednja navedena rečenica govori šta je ovde karakter konkretnog ili stvarnog vremena. Naime, upravo *ispunjenost realitetom* svakog sada, taj tok *realnog*, koji svako *sada* kontinuirano *ispunjava* realitetom u stalnom toku vremena, jeste, po Diltaju, stvarno vreme. Ta »ispunjenost realitetom« je ono, kaže Diltaj, što u vremenu koje kontinuirano odmiče uvek ostaje, dok se sadržina doživljaja neprestano menja. *Sadržina* doživljaja je, pak, uvek neko postajuće-nestajuće *realno. Realitet stoji*, dakle, u neposrednoj sadašnjosti onoga sada kao njegova *stalna* kontinuirana ispunjenost, bez obzira na tok onih sada vremena; *realitet* sâm stoji kao stalno i stojeće, dok se *realno* u svakom trenutku neprestano menja: postaje i nestaje, pri-tiče i o-tiče. Iz *tako* sagledane, stalno realitetom ispunjavane, neposredne sadašnjosti onog sada, u neprestanom pri-ticanju i o-ticanju realnog, Diltaj shvata stvarno vreme. Vreme protiče i s njim teče kroz neposredno sada sadašnjosti ono realno, dok *realitet* realnog kontinuirano ispunjava svako sada sadašnjosti i tako u njemu stoji. Koji karakter vremenitosti pripada samom realitetu koji je u svakom sada sadašnjosti i kontinuirano ga ispunjava? Očevidno karakter *večnosti*, jer stajanje u onom sada sadašnjosti jeste karakter večnosti. Ma koliko da realno tako postaje i nestaje, realitet sâm večito stoji.

Gornjim promišljanjem nagoveštено je Diltajevo shvatanje stvarnog vremena iz živog. Da li je time vreme doista sagledano iz samog vremena? Ne. Diltaj je shvatao vreme iz neke kod njega sasvim ne-promišljene i

zato nesagledane razlike samog *realiteta i realnog*, mada je i jedno i drugo u toj nerazdvojenosti ili indiferenciji rastumačio svojim promišljanjem o realitetu. Realitet za Diltaja ostaje u indiferenciji, ne zbog neke zaostalosti Diltajeve misli, već da bi njegova čitava filozofija uopšte bila moguća.

Iz navedenih rečenica jasno vidimo da je Diltaj konkretno vreme shvatio iz nekog *živog kao realnog*. O tome nam govore reči: »doživljaj«, »sećanje«, »želja«, »nada«, »strah«, »predstavljanje«, a najviše »što smo upravo očekivali«... itd. To živo smo mi, čovek, ljudsko. Sve *kategorije života*, po Diltaju, neposredno su povezane s opisanim karakterom konkretnog vremena. Štaviše, čak su i kategorije prirode izvedene iz neposredne veze moći, koje se ispoljavaju, i konkretnog vremena. (V, 134.)

Naše pitanje glasilo je: kako ono živo, kao sklop delovanja, dobija i ima svoju faktičku određenost, individualnost i konkretnost od vremena. Na njega bismo zadovoljavajuće odgovorili tek ako prvo razjasnimo tematske stvari koje su u naše razmišljanje unele navedene Diltajeve postavke. To su realitet, doživljavanje i modusi vremena: sadašnjost, prošlost, budućnost. To su središni pojmovi koji prožimaju čitavu Diltajevu misao utemeljenja duhovnih nauka. Ipak je već sada moguće zapaziti da vreme, opisano kao konkretno vreme, ne određuje živo kao sklop delovanja na ma koji način izvana, kao da je vreme neka spoljašnja, određujuća instanca koja se slučajno dotiče živog, naime prilazi mu tek spolja. Konkretno vreme *iznutra suštinski* pripada sklopu delovanja, odnosno živom, i u njemu samom je ono što taj sklop čini sklopom i tako ga određuje, odnosno daje mu određenost — konkretnost i faktičku individualnost. Samo po unutrašnjoj suštinskoj vremenitosti živo, kao sklop delovanja, suštinski je vremenito i time, u *Diltajevom smislu*, povesno. Živo, kao sklop delovanja, sâmo stvara svoju povest dok deluje, odnosno dok ispoljava svoje moći. Zato živom nije primaran saznajni odnos prema povesti, već delatni u smislu što sâmo stvara svoju povest. Da li je onda živo kao sklop delovanja — mada stiče određenost i konkretnost tek od konkretnog vremena — sâmo zavisno od nekog, u odnosu na sebe, spoljašnjeg vremena? Očevidno ne, živo nosi sâmo svoje

konkretno vreme i ne zavisi od njega. O životu živog Diltaj izričito kaže: »Život sadrži vremenitost kao svoje prvo kategorijalno određenje, osnovno i za sva ostala«. (VII, 192.) Vremenitost je u suštini živog. Istaknuti modus vremena je, naime, stalna sadašnjost trenutka, koju stalno ispunjava realitet tako što to realno — iz onoga što sada još ne postoji, jer još nije delujuće — stupa u sadašnjost, a ono što je sada realno (= delujuće) odlazi u prošlost. Realitet, koji stalno ispunjava svako sada u pri-ticanju i o-ticanju *realnog*, izdvaja sadašnjost ispred ostalih modusa vremena. A sadašnjost živog ispunjava upravo delovanje ili ispoljavanje *moći* živog, po čemu je i jedino je *sâmo živo realno*, naime stvarno a time i vremenito. Realno, odnosno delatno-stvarno, može biti samo ono što *deluje* u neposrednoj sadašnjosti i ispunjava taj trenutak (sada) svojom realnošću. Delujuće realno živo je delujuće u stalnom pokretu, toku. Po tom svom delovanju, ispoljavanju moći ono je realno. Po svom delatnom kretanju realno je u svakom trenutku drugo: ono što je živo u sadašnjem trenutku u sledećem je već prošlo, da bi postalo ono što zapravo još nije bilo. Živo kao realno teče zajedno sa onim tekućim sada kroz neposrednu sadašnjost. Ipak, tok živog-realnog svojim realitetom kontinuirano ispunjava svako sada svoje sadašnjosti, usled čega je živo *stalno isto* u svom *realitetu*. Živo je kao *realno* u svakom trenutku *drugo* (tj. neprestano se menja), a po svom *realitetu* koji kontinuirano ispunjava njegovu sadašnjost je ipak *isto* (ima, dakle, u svom realitetu svoj identitet koji suštinski sa-određuje upravo vremenitost). Živo kao vremenito u neprestanom je menjanju i time u svakom trenutku drugo, a istovremeno ima u tome stalnost svoje istosti. *Živo je realno po svom delovanju, ispunjava dakle svako sada svoje neposredne sadašnjosti realitetom sebe samog, uspostavljajući tako u svakom trenutku svoju sadašnjost.* Iz nje, naravno, uspostavlja i svoju budućnost (svoje delovanje u sledećem, budućem sada, koje priprema delovanjem u faktičkom sada) i svoju prošlost (tj. svoje objektivirano delovanje koje u svakom faktičkom sada opet može da povrati u tu svoju sadašnjost). Živo, kao sklop delovanja, realno je u svom delovanju (ispoljavanju moći) i time *nezavisno od vremena;* ono vremenom ovladava svojom *moći* i *u tom smislu suštinski je vremenito* i kao vremenito, odnosno vremenom određeno u svojoj *konkretnosti* i *stvarnosti* i *individualnosti*, i *konačno*. Jer nijedna konkretnost i individualnost nije moguća bez konačnosti. Ono živo nezavisno je od vremena po svojoj *suštini* koju u celini nosi *moć*. Konkretno vreme, naime, pripada samoj suštini živog i njime ovladava delujuća moć. Vreme, spolja dato živom, međutim, jeste samo nešto čisto misaono. Nezavisnost od vremena ovde ne znači da živo postoji izvan svakog vremena, u nekoj bezvremenosti, već da je iz vlastite bivstvujuće moći samoodređeno vremenom i *tako* upravo *vremenito*. U naznačenom smislu shvaćeni, *vremenitost* i *realitet* ovde su konstitutivni momenti *suštine* čoveka.

2.4. Kako Diltaj shvata realitet ili realno? Na to pitanje odgovorićemo ukratko zato da bismo razumeli Diltajevo poimanje živog kao sklopa delovanja. Mi, naime, još govorimo o sklopu delovanja kao nosećem stubu zgrade povesnog sveta, koji je duhovnim naukama unapred dat kao temelj. Ne može se valjano razumeti zgrada povesnog sveta, ukoliko svestrano ne razmotrimo sklop delovanja, ukoliko ga ne promislimo u svoj njegovoj značajnosti unutar utemeljenja duhovnih nauka. Zato ono što govorimo u drugom delu ove rasprave sve vreme odnosi se na *živo* kao sklop delovanja.

Diltaj je poimanje realiteta razvio, pre svega, u studiji *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht.* (V, 139—240.) Pažnju u ovom naslovu privlači to što Diltaj govori o *izvoru ili počelu* (Ursprung) našeg verovanja u realitet spoljašnjeg sveta; što govori o opravdanosti (vom Recht) tog verovanja, odnosno o njegovoj *utemeljenosti*. Diltaj odgovara na pitanje gde i šta je izvor ili (pra-)početak našeg verovanja u realitet. Ujedno i na pitanje o opravdanosti, naime *temelju* tog verovanja. Pitanje o realitetu usmereno je prema njegovom *temelju*, a upravo je to odlučujuća tema spomenute Diltajeve studije. *Izvor* ili *počelo* (Ursprung) našeg verovanja utemeljuje i jeste *temelj* verovanja; naime, temelj u smislu što ga utemeljuje, opravdava, daje mu zapravo

(das Recht). Po čemu se *izvor ili počelo* i *temelj* našeg verovanja u realitet razlikuje od samog *realiteta?* Mogu li izvor ili počelo i temelj našeg verovanja u realitet biti nešto drugo nego sâm realitet? Sada se čini da počelo i temelj našeg verovanja u realitet mora biti nešto drugo nego sâm realitet, jer realitet za nas »jeste« samo *po odnosu* uspostavljenom između nas i realiteta. Bez odnosa prema njemu, naime, realitet ne bismo mogli ni da naslutimo, a kamoli da verujemo u njega. Dakle, počelo i temelj našeg verovanja u realitet je u *odnosu* između nas (zapravo čoveka) i realiteta. Taj *odnos* sâm je na izvestan način počelo i temelj našeg verovanja u realitet. U čemu se taj odnos, kao počelo i temelj našeg verovanja u realitet, razlikuje od samog verovanja? Očevidno, čovek je pre svakog svog tumačenja i razmišljanja o realitetu već u odnosu prema njemu; odnos prema realitetu je zato primaran. Ipak, čovek tek raz-laganjem odnosa, time što ga do-pušta i polaže u razotkrivenost njegove obrazloženosti, može da *uvidi* njegovu primarnost i iz tog uvida stekne verovanje. Čovekovo verovanje u realitet, dakle, razlikuje se od realiteta u tome što ga omogućava i donosi tek *raz-laganje* primarnog čovekovog odnosa prema realitetu; naime, raz-laganje kao do-puštanje i polaganje odnosa u razotkrivenost njegove takve obrazloženosti. Pitanje je zato šta je *osobeni odnos* između čoveka i realiteta, koji nam svojim obrazlaganjem utemeljuje naše verovanje u realitet? Ovde treba jasno sagledati: *odnos* sam po svojoj primarnosti utemeljuje *realitet za nas,* a *obrazlaganje* tog odnosa utemeljuje naše *verovanje* u taj realitet. Razmatrajući to, treba sve vreme imati u vidu da Diltaj realitet shvata uvek samo iz *realnog,* jer mu se u svakom trenutku samo realno pokazuje konkretnim, faktičkim, stvarnim u svakom pogledu određeno. Shvatati realitet čisto kao takav, za Diltaja znači podleći apstrakciji, jer za njega realitet sâm kao takav je apstrakcija. Kad govori o realitetu, kod Diltaja je to uvek rečeno iz *indiferencije* realiteta i realnog.

Najpre, odnos čoveka i realiteta treba shvatiti, s obzirom na Diltajevu misao, preciznije, kao odnos *živog* kao sklopa delovanja i realiteta. Iako Diltaj shvata čoveka iz živog i kao neko živo, ipak nije moguće prosto poistovetiti čoveka i živo, ukoliko imamo u vidu već

pomenute različite stepene živog. Ako kažemo da *odnos* živog prema realitetu utemeljuje *realitet za živo* (= za nas!) postavlja se pitanje da li izvan odnosa prema živom, dakle nezavisno od realiteta-za-živo, postoji i neki drugi realitet? Diltajev odgovor izričito glasi *ne,* koje se oslanja — kako on kaže — na najvišu postavku čitave filozofije, postavku o fenomenalnosti svega datog, koja glasi: »najopštiji uslov svega što za mene jeste, jeste da je ono činjenica moje svesti (...) predmet, stvar postoji samo za neku svest«. (V, 90.)

Šta znači *»sve, što jeste«?* Da li je »sve, što jeste« takođe i »sve realno«? *Jeste* kentaur i *jeste* konj, *jeste* anđeo i *jeste* čovek. Svako ma koje postojeće *jeste.* Kako nagoveštava drugi deo navedene Diltajeve postavke, postojeće mu se ispoljava kao *predmet, stvar.* Svako postojeće je uopšte neka stvar. I u novovekovnoj misaonoj tradiciji, iz koje potiče i Diltaj, postojeće ili stvar dopušteno je samo kao predmet, objekat. A *najopštiji* uslov tog *jeste,* naime na to *»jeste«* odnoseći se uslov, Diltaj naziva *svešću.* Tezu koja iskazuje taj uslov Diltaj naziva tezom o fenomenalnosti svega što jeste, svega postojećeg, odnosno svih stvari ili predmeta; čak je smatra vrhovnom tezom čitave filozofije.

Po školsko-filozofskim učenjima do samorazumljivosti oveštalim, morali bismo da uzviknemo: »ha, uhvatili smo ga, subjektivni idealist«! Po Diltaju ta teza je vrhovna teza čitave filozofije, i one koja smatra da ta teza sasvim sigurno ne važi za nju (ako takva uopšte zaslužuje ime »filozofija«?). Zato je preporučljivo manje dizati dreku, a više misliti. Diltaj tezu o fenomenalnosti razlikuje od *fenomenalizma* koji, po njemu, leži u intelektualističkom tumačenju teze o fenomenalnosti. Po tom tumačenju »saznavanje nikada ne može prekoračiti horizont pojava, naime povezanost sastavnih elemenata svesti«, kaže Diltaj. (V. 91.) Pojave su tu za Diltaja čisti sastavni elemenat svesti, samo stvari mišljenja. Fenomenalizam, po Diltaju, ostaje ograničen samo na misaone stvari, stvari mišljenja. U taj problem sada se ne možemo podrobnije upuštati.

2.5. Vratimo se postavljenom pitanju: da li »sve, što jeste« znači i »sve realno«? Da li je svako postojeće (svaki predmet) već i neko realno? Smemo li reći za kentaura, koji na neki način *jeste*, da je neko realno? Čini se da ne smemo, mada bi određen odgovor u Diltajevom smislu bio moguć kada se pokaže šta je za njega realno. Realno u skladu sa ranije navedenom tezom o fenomenalnosti! Kao što smo rekli, odgovor dolazi iz tumačenja primarnog *odnosa* živog i realiteta, shvaćenog kao totalitet *realnog*. Pretpostavka tog tumačenja je već dosegnut uvid u suštinsko *unutrašnje* ustrojstvo živog, dakle već neko tumačenje *unutrašnjeg* ustrojstva živog, pri čemu unutrašnje ustrojstvo živog Diltaj razume i predstavlja strukturom duševnog života, *duševnom strukturom živog*. Diltaj, naime, kaže da izvor ili počelo i temelj »našeg« verovanja u realitet ne tumači iz čistog mišljenja, već:

»...iz povezanosti života, datog u nagonu, volji i osećanju (Gefühl), a posredovanog u procesima ekvivalentnim misaonim procesima. Mi u sebi opažamo mnogostrukost unutrašnjih procesa, koji se u svesti međusobno jasno razlikuju: osete, predstave, osećanja, nagone, htenja. Ti procesi međusobno su povezani u strukturi duševnog života, strukturi koja je kod svih animalnih bića na zemlji ista i koja je osnovni zakon živih bića.« (V, 95). Da bi rešio tumačenje unutrašnjeg ustrojstva ili psihičke strukture (psihičke strukturne povezanosti) živog, Diltaj uvodi posebnu *deskriptivnu psihologiju* razlikujući je od čitave savremene psihologije, (Bd. V.) Mi ne možemo posebno da razmatramo tematiku deskriptivno-analitičke psihologije.

Pozabavimo se sada Diltajevim tumačenjem odnosa živog i realiteta. Živo posmatramo *iznutra*, u njegovoj duševnoj strukturi. U duševnoj strukturi živog, za tumačenje realiteta, odlučujuća je upravo *volja*, središte te strukture. Volja je *unutrašnji pokretač* živog, čiji motiv za pokretanje (delanje) proizilazi uvek iz čitave unutrašnje strukture živog, naime iz strukture povezanosti oseta, predstava, misli, osećanja, nagona i htenja. Ključ tog tumačenja sledeća je postavka:

»Shema mojih iskustava, u kojima moj subjekat (das Selbst) od sebe razlikuje objekt, nalazi se u odnosu svesti o svojevoljnom pokretu i svesti o otporu na koji taj pokret nailazi«. (V, 98.)

Na drugom mestu Diltaj je određeniji: »Svest o svojevoljnom pokretu stupa u odnos prema *iskustvu otpora;* tako nastaje izvesno, mada još nepotpuno, razlikovanje sopstvenog života od nečeg drugog, što je od njega nezavisno«. (V, 101.)

Dakle, *samo-voljni pokret i otpor koji taj pokret izaziva, nailazeći na prepreku svojoj intenciji, konstituiše odnos živog i realnog*. Pri tom su pokretački impuls volje i otpor prema njemu dva istovremena stanja iste volje u istom odnosu, jer Diltaj izričito kaže:

»Sada ću pobliže odrediti tezu po kojoj jezgro iskustva otpora, a samim tim i realnosti objekata, sačinjavaju svest o impulsu volje i intencije, zatim svest o otporu intenciji, dakle dva *stanja volje*«. (V, 102.)

Kada smo govorili o živom kao sklopu delovanja, pokazalo se da je živo iznutra povezana i međuzavisna jedinica svih svojih delovanja kao ispoljavanja *moći*. To isto delovanje sada se — iznutra posmatrano — pokazuje kao impulsi intencija *volje*. Tako moć znači isto što i volja; *volja-moć* osnovna je struktura živog. Kada smo govorili o živom kao sklopu delovanja, pokazalo se da živom suštinski jednako pripada i delovanje i trpljenje, a to je nužna sposobnost živog da trpi sopstvenim delovanjem izazvano protiv-delovanje objekta, pogođenog delovanjem njegove moći koja se ispoljava. Sada se trpljenje živog, iznutra posmatrano, javlja kao napor savlađivanja otpora kojeg na prepreci izaziva delujuća volja-moć kao protiv-delovanje prepreke (— predmeta) povratno na jedinicu delatno-ispoljavajuće volje-moći. I jedno i drugo, naime delovanje (ispoljavanje moći) i protiv-delovanje, kao i napor i otpor, pošto se javljaju unutar same delujuće volje-moći, konstituišu *odnos* živog i realnog. Time je naznačeno tumačenje fundamentalne konstitucije odnosa subjekta i objekta, koji istovremeno uspostavlja kako subjekat, tako i objekat. Tumačenje *odnosa* pokazuje da je temelj samog realiteta, realnog na opisan način, delujuća *volja-moć;* odnos živog i realnog jeste delujuća volja-moć, a realitet je upravo odnos živog i realnog. Znači, realitet kao

odnos nije zamenljiv realnim, onim što je u tom odnosu. Ipak, shvatajući realitet u njegovoj konkretnosti iz realnog i kao to realno, Diltaj ostavlja realitet sâm u indiferenciji, meša jedno i drugo, zamenjuje i ostavlja u indiferenciji *odnos* realnog prema živom i *realno* samo, koje stoji u tom odnosu. Indiferencija realiteta nije neki nedostatak, već neizbežna mogućnost Diltajeve filozofije.

Fundamentalni *odnos* živog i realiteta (shvaćen indiferentno) javlja se, iz iznetog tumačenja, kao dvosmerno delovanje volje-moći koja se ispoljava jedinstvom impulsa volje-moći i napora uz otpor protiv-delovanja, koje njenoj intenciji daje prepreka a koja se u odnosu konstituiše kao objekat i neko realno. Dvosmerno delovanje *volje-moći* Diltaj naziva »dva stanja volje«. Realitet realnog stavljen je u svoje stanje aktom volje-moći, koje *jeste* samo dok deluje. *Realitet* »jeste« tek delovanjem volje-moći, *odnosom živog* (= sklopa delovanja i jedinice moći) i *realnog*. Znači, realitet se podudara s *odnosom* živog i realnog. Realitet »jeste« odnos i samo odnos živog i realnog; tačnije, realitet *ispunjava* odnos realnog prema živom i živog prema realnom, koje ono izaziva. Uvidom u taj odnos, realitet se podiže iz svoje indiferencije s realnim. Štaviše, realitet treba već sagledati u njegovoj diferenciji s realnim, da bismo valjano sagledali odnos. Pošto realitet za Diltaja ostaje u indiferenciji, a kako mu se realitet kao takav pokazuje samo praznom apstrakcijom, jer realitet kao konkretan i stvaran sagledava samo iz onog u svakom trenutku realnog, koje je konkretno stvarno i određeno, Diltaj opisani odnos nije mogao da shvati i sagleda, i zbog toga sam realitet nikada nije sagledao kao odnos. Govoreći o realitetu, mislio je na realno. Znači, Diltaj *svoju* misao nije domislio, nije do kraja sledio zametak onoga što je njegovu misao zvalo i po čemu je i sâm bio pozvan u nju.

Sagledan iz realnog, realitet se nalazi u odnosu prema živom i »jeste« samo taj odnos. Tumačenje *odnosa* pokazalo je da ga konstituiše iz živog delujuća intencija volje-moći koja se ispoljava I trpljenje protiv-delovanja kao otpora prepreke, što su dva istovremena stanja delujuće volje-moći same; protiv-delovanje kao otpor na sebi trpi kao napor ono živo sâmo. Tek u tom odnosu realno *jeste* za ono živo. Taj odnos je uzajamno delova-

nje živog kao subjekta i realnog kao predmeta, po kome su tek oba uspostavljeni — proizvedeni jedno za drugo. Znači, ispoljavanje volje-moći, njeno delovanje prema spolja, objektivira se ili opredmećuje u objektu i u tom istom odnosu, naporom oko otpora i protiv-delovanja predmeta, »menja« se i sâmo živo, u smislu što se izgrađuje, postaje samim sobom određeno i konkretno, stvarno. To *postajanje* jeste povest živog. Kako se živo po stepenu svoje individuacije veoma razlikuje od pojedinca, plemena, grupe, naroda itd. do ljudskog roda uopšte, svako živo kao sklop delovanja ima svoju povest koja se prepliće s drugima i utkana je u svetsku povest kao povest ljudskog roda. Objektiviranje »psihičkih« (unutrašnjih) sadržina živoga u spoljašnjem objektu (koji po Diltaju potrebuje prirodnu podlogu) Diltaj prikazuje kao *izražavanje* ili *izraz, Ausdruck*. Objekat ili predmet, s obzirom na duhovne nauke, time je određenije okarakterisan kao *izraz*. Izražavanje i izraz središni su pojmovi Diltajeve hermeneutike, osnovne metode duhovnih nauka. Izgradnju ili (samo-)postajanje živog, kao sklopa delovanja, Diltaj obrađuje u teoriji individuacije i tipologije psihičkih struktura živog. Živo, kao sklop delovanja, u svojoj svagdašnjoj izgrađenosti, i njegove objektivacije elementi su za izgradnju zgrade povesnog sveta. Sistem totaliteta živih i njihovih objekata ili izraza jeste zgrada povesnog sveta i temelj duhovnih nauka.

Šta je sa realitetom koji se malopre, s obzirom na vreme, pokazao stalnom, kontinuiranom, stojećom ispunjenošću svakog trenutka ili svakog sada neposredne sadašnjosti vremena? Pokazalo se da realitet *ispunjava* odnos realnog prema živom, kao odnos živog prema realnom. Dakle, živo i realno mogu da se susretnu i jedino se mogu sresti samo u svakom *sada* neposredne sadašnjosti, koga *kontinuirano*, stojeći u njemu, ispunjava realitet. Izvan toga sada neposredne sadašnjosti živo i realno nikada se ne susreću, jer izvan toga sada ne postoji realitet realnog, nema *odnosa* živog i realnog. U svakom pogledu, *realitet realnog* (shvaćen sada u svojoj neizbežnoj diferenciji) postavljen je od delujuće volje-moći — ona je njegov (pra-)temelj. Volja-moć sama stoji u svakom sada neposredne sadašnjosti i ispunjava ga realitetom sebe. Tako realitetu pripada karakter več-

nosti, iz večnosti njegovog temelja, naime večnosti same volje-moći.

Prikazano, po Diltaju osnovano, poimanje realiteta realnog treba proširiti, s obzirom na razlike realnog. Realno je svako ono što, u ma kojem obliku i na ma koji način, kao *prepreka* neograničenom širenju intencije impulsa volje pruža *otpor* i *tako* deluje povratno na živo, nosioca te volje. Delovanje volje-moći i otpor prepreke spadaju u isti odnos živog i realnog. Od *specifičnog načina* (oblika i sadržine) delovanja volje-moći i otpora prepreke (objekta) zavisi specifičnost realnog. U tom smislu, čak i nešto duhovno i misaono u svom izrazu može biti realno, realno na poseban način, tj. spada u posebnu oblast realnog. Neka priča o kentauru ili o anđelu može na osoben način da deluje na živo, na osoben način pokrećući iznutra živo, u njegovoj psihičkoj strukturi, a to pokretanje opet počiva na volji. U tom smislu, sličan način realnosti pripada, na primer, Geteovom *Faustu.* Realno, dakle, nije samo gradivno ili materijalno, ni samo telesno, za živo na svoj način realno je i duhovno, duševno, misaono itd. Osim toga, snaga ili intenzitet delovanja povratno određuje stepen realnosti ili stvarnosti nečega delujućeg živog. Ako, na primer, Geteov spev *Faust* većom snagom deluje na živo, nego nekakva pričica o anđelčiću, utoliko je realniji, njegova stvarnost je intenzivnija. Uobičajeno je da kažemo da *Faust* više »utiče«, da je teži, značajniji itd. Svako postojeće, dakle, realno je na neki svoj način, mada je svako postojeće realno samo dok nekako deluje, a deluje stvarno samo u *sada neposrednoj sadašnjosti;* zato realno, kao delujuće u svom stalnom toku u onom sada, ispunjava to sada realitetom koji — po Diltaju — kontinuirano postoji. O specifičnom načinu realnog na način priče o kentauru ili o Faustu itd., i mogućnosti postojanja takvog realnog u »spoljašnjem« svetu, i o mogućnosti i specifičnosti njegovog delovanja na živo kao sklop delovanja, tumačenje daje Diltajeva teorija o objektivacijama duhovnog, tj. o objektivnom duhu ili zgradi povesnog sveta.

Ipak, ako je realno samo ono što na opisan način deluje u neposrednoj sadašnjosti onog sada, nameće se pitanje šta je s onim što *jeste* samo u predstavi doživljeno, dakle prošlo i tek doživljeno, i buduće. Da li je i

to na osoben način realno ili mu realnost ne smemo pripisati? *Čisto* prošlo i *čisto* buduće ne postoji u onom sada, ne deluje ni na jedan način i zato ne samo da nije realno već o njemu nijedno živo ni na jedan mogući način ne može reći »jeste«. Samo sećano ili pred-viđeno ili na ma koji drugi način *uključeno nazad* (ili napred) u živu sadašnjost realno živog, tj. u toj prisutnosti, prošlo i buduće može na osoben način da *deluje* u strukturi živog i zato se na njemu, na osoben način, može ispoljavati specifična volja-moć živoga, usled čega je i prošlo i buduće na osoben način realno. Uključivanje prošlih objektivacija duha u svagdašnju živu sadašnjost živog jeste stvarnost (= realnost) prošlih duhovnih tvorevina za živo, dok na njega tako deluje. Pretpostavka mogućnosti takvog realnog je, naravno, realnost u onom sada sadašnjosti živog, koje po svojoj unutrašnjoj — psihičkoj — strukturi može da prošlo i buduće uključi u svoju živu sadašnjost, daje mu tako svoju životnost, i sada ono može da deluje u njoj i tako za njega *jeste.* Diltaj kaže: »Prošli doživljaj za nas prisutan je samo kao u sadašnjem doživljaju dat«. (VII, 230.) Odlučujuće je da i to na taj način realno omogućava volja-moć živog, koja se jednim specifičnim oblikom i sadržinom ispoljava na njemu kao svojevrsnoj prepreci koja zaustavlja i pruža otpor njenoj intenciji, koja teži beskonačnom. Na opisanoj mogućnosti zasniva se pisanje autobiografije i biografije druge ličnosti i, razume se, biografije neke šire žive jedinice, šireg sklopa delovanja, na primer nekog naroda. I te bio-grafije, za Diltaja, metodološkog su karaktera, pripadaju osnovnoj metodi duhovnih nauka.

Sada možemo da odgovorimo i na već postavljeno pitanje: da li Diltajevo »sve, što jeste«, koje nas je pogodilo u njegovoj postavci o fenomenalnosti, znači i »sve realno«. Pomenuta Diltajeva rasprava »o realitetu već u naslovu govori o »realitetu spoljašnjeg sveta«. Pri tom Diltaj shvata (zbog toga što realitet ostavlja u indiferenciji) *svet* totalitetom ili univerzumom svega realnog. »Svet« ovde znači ono »sve realno«, povezano najširom međuzavisnošću koja obuhvata sva realna živa i njihove realne objektivacije, i sve ne-živo kao realno. U tom smislu, mišljen svet, kao univerzum svega realnog, ima karakter međuzavisnosti u kojoj je sve realno povezano u neku celinu iz prikazanog pra-temelja svakog i svega

realnog. Tako, na svoj način realno je kako materijalno, čisto prostiruće-telesno, na svoj način živo-telesno, na svoj način objektivirano-duhovno, na svoj način misaono i čisto mišljeno, na svoj način ideelno (matematičko, na primer), na svoj način sećano ili anticipirano, tako i ono od drugih ponovno doživljeno i shvaćeno. Svako to što je upravo pomenuto ukazuje na posebno područje realnog. U osnovi svakog takvog realnog nalazi se, po obliku i sadržini, osobena, iz neke žive jedinice delujuća volja-moć koja se na takvom realnom ispoljava, uspostavljajući ga u njegovom regionalno osobenom realitetu. Sve na taj način realno pripada sklopu povesnog sveta, koji nosi univerzum svih mogućih predmeta svih mogućih duhovnih nauka. Unutar tako zasnovane Diltajeve misli treba, dakle, reći da se »sve realno» podudara sa »svim, što jeste«.

Ako se »sve, što jeste«, podudara sa »svim realnim« u Diltajevom smislu, onda i kantijanski čisti um mora se pokazati podređenim momentom istorijskog uma. Da li je to doista moguće pokazati? Nije li i čisti um kod Kanta podređen njegovom praktičnom umu? Ne čine li čisti um i praktični um kod Kanta tek celinu uma, gde je »praktična« strana odlučujuća? U kakvom odnosu su sada tako uočeni kantijanski um i istorijski um, ako i kod Diltaja tek istorijski um utemeljuje teorijski prirodoslovni um prirodnih nauka? Očevidno, taj odnos nije lako objašnjiv, kao što se činilo. Pitanje je da li je, izuzev spoljašnje analogije, uopšte moguće pokazati neki odnos kantijanskog uma i diltajevskog uma, ako pomislimo da i jedan i drugi nemaju zajednički izvor ili temelj. Jer, u čemu bi se sastojao taj odnos? Da li je taj odnos u nekom spoljašnjem uticaju? u nekom »razvoju duha« od kantijanskog do diltajevskog uma? u razvoju temelja prvog u temelj drugog? Ako su to dve jedinstvene misli, od kojih svaka SVE misli iz svog principa, ma kakvo tumačenje odnosa među njima zahteva treći princip koji bi uključio oba pređašnja. Pitanje je, međutim, gde naći takav princip, ako odbacimo samovoljno izmišljanje.

2.6. Ako se pokazalo da delovanje kao u suštini živog izviruće ispoljavanje te suštine, koja je volja-moć, *uspostavlja* time *realno*, objektivirajući se u njemu (Diltaj govori o »objektivacijama života«), onda je taj tako delatni odnos *proizvodni odnos* između živog i njegovog predmeta. Proizvodnim odnosom proizveden je kako realni predmet, tako i živo kao subjekat. Ta proizvodnja shvaćena je iz ispoljavanja ili delovanja volje-moći kao napor savlađivanja otpora realnog, odnosno *predmeta* proizvodnje. Tim uvidom smo naišli na nešto veoma neobično i za vladajuća mišljenja veoma čudno. Realitet sam (stvarnost ili biće, kako smo ga uočili u njegovoj nastajućoj diferenciji) pokazao se ranije kao *odnos*, koji se sada pokazuje kao *proizvodnja*. Prema tome, u samom realitetu — stojećoj ispunjenosti onog sada neposredne sadašnjosti, i ispunjenosti odnosa živog i realnog — skriveno vlada proizvodnja; vidi se, da se samo u njoj mogu doista susresti u sadašnjosti živo i realno, dok ona do-pušta jedno drugome, proizvodeći ih. Iz rečenog se naslućuje epohalna »istina«, *da se suština života živog nalazi u proizvodnji*. S tog gledišta trebalo bi ponovo promisliti Diltajevu misao. Taj sada dotaknuti problem, tematski čak ne-promišljen od Diltaja, mora i u našem razmišljanju ostati samo dotaknut.

Kada je reč o Diltajevom terminu *realitet*, treba reći da nije srećno izabran, jer ne iskazuje dovoljno jasno samu svoju stvar. Kako Diltaj realitet sagledava principijelno iz delovanja volje-moći kao suštine živog, on tu stvar naziva — takođe u slovenačkom jeziku primerenijim terminom *dejanskost* (stvarnost)[1], jer dejanskost (Wirklichkeit) nagoveštava *delovanje* (Wirken). Uostalom, i sam Diltaj, u raspravi o realitetu, umesto reči »realitet« upotrebljava i reč »stvarnost« (Wirklichkeit) u istom smislu, kad kaže: »I tako je konačno u ovom momentu moguće rešiti problem *opravdanosti* našeg *verovanja* u spoljašnju stvarnost (Wirklichkeit). ... realitet se javlja u volji, a nešto onostrano (das Jenseitige, transcendentno) za nju je prazna reč«. (V, 133.)

[1] Reč »dejanskost« (Wirklichkeit) prevodimo u tekstu sa »stvarnost«. Iz ovog termina gubi se »wirken«, »delovanje«. Međutim, »stvarnost« je uobičajeni termin u srpskohrvatskom jeziku i nije jednoznačan. On iskazuje, između ostalog, i stvaranje, odnosno delovanje. — *Prim. prev.*

Međutim, i stvarnost (Wirklichkeit), primereno Diltajevoj misli, treba shvatiti konkretno i određeno (ne »apstraktno«, »intelektualistički, već »životno«) iz svakog stvarnog kao određenog i konkretnog. Ovde realitet, kao stvarnost, znači, s obzirom na njegov izvor i temelj, odnosno delujuću volju-moć, prikazano biće bivstvujućeg kao predmeta. Ako imamo u vidu taj (pra-)temelj, onda, unutar horizonta Diltajeve misli, termini realitet, stvarnost, objektivitet, predmetnost, biće, iskazuju isto. Naravno, svaki taj termin, primereno Diltajevoj misli, treba shvatiti određeno i konkretno i uvek u indiferenciji prema realnom, stvarnom, objektivnom, predmetnom, postojećem.

Dosad čitavo izloženo raz-laganje koje ovde shvatamo do-puštanjem i polaganjem nečega u razotkrivenost sopstvene obrazloženosti (što je zapravo i način proizvodnje, naime *kritika* istorijskog uma), ukazuje, kao što smo videli, da je živo po svojoj suštini ili volji-moći nezavisno od ma čega. Volja-moć nezavisna je od ma čega, jer sama u sebi nosi svoje vreme i određuje živo kao vremenito. Isto tako, i sam realitet ima osnov u volji-moći. Realitet ili *stvarnost*, po svom izvoru prikazano biće svega što jeste, sam se ovde temelji na volji-moći i postavka je volje-moći. Volja-moć pokazuje se pra-temeljem i time *pra-bićem* (shvaćena iz indiferencije).

Šeling je u svom istraživanju suštine ljudske slobode pokazao volju kao prabiće, zapisavši svoje čuvene teze:

»U poslednjoj i najvišoj instanci nema nijednog drugog bića do htenja (Wollen). Htenje je prabiće i samo se njemu pridaju svi predikati prabića: bestemeljnost, večnost, nezavisnost od vremena, samopotvrđivanje. Čitava filozofija teži samo tome da nađe taj najviši izraz.«

Da li je Diltaj dovršio svoju misao do takvog »najvišeg izraza«, do tematske promišljenosti volje-moći kao prabića? Nije, mada se čitava njegova misao zasniva na tom — s njegove strane nepromišljenom — pratemelju koji je sam bestemeljan. Niče, koga takođe uvršćuju u filozofe života, gde ga je još Diltaj uvrstio, svoju misao je domislio, uprkos nedovršenosti svojih tekstova u tom smislu. Domislio je svoju najtežu, najstrašniju misao. Da li je Diltaj izbegao stravičnost o kojoj govori Niče? Da

li nas je danas pogodila ta stravičnost? Diltajeva misao — njegova filozofija — nezavršena je ne samo zato što ju je Diltaj ostavio u fragmentima već i zato što je nekako zaobišao taj *svoj* pratemelj, naime *volju-moć kao prabiće.* Jer — mada i sama njime nošena — umakla je tom svom metafizičkom prabiću; pošto se *tako* sama sebi prikrila *kao metafizika, morala* je ostati nedovršena, nedorađena, u fragmentima. Pošto je Diltaj izričito odbacivao čitavu dotadašnju metafizičku filozofiju, postavlja se pitanje da li je njegova karakterizacija metafizike, uvođenjem razlike *»apstraktnog intelektualizma«* i *»konkretne životnosti«*, doista mogla da pogodi suštinu metafizike. Njegovo okretanje konkretnom životu onog živog pre dovršava metafiziku, utvrđuje je u njenoj dovršenosti. I to utoliko više ukoliko imamo u vidu moguću epohalnu »istinu« da unutar horizonta koncepta Diltajeve filozofije života suština života živog leži zapravo u proizvodnji. Pri tom, iz *te* proizvodnje izvire i njoj pripada i sistem duhovnih nauka, kako ga utemeljuje Diltaj. Te sistematično utemeljene duhovne nauke otvaraju mogućnosti razvijanja i korišćenja individualnih i društvenih tehnika nadziranja, upravljanja i planskog menjanja života onog živog, odnosno individualnog i društvenog čovekovog života u svemu i na svim planovima. Kakav je svetsko-povesni smisao planskog menjanja? Otkuda dolazi i kuda vodi *to* duhovno naučno-tehničko usmeravanje i menjanje? Čitavo usmeravanje i menjanje, ma šta da učini i bilo na šta da se odnosi, vodi uvek odlučnijem nezadrživom i, oslobođenom svih prepreka, produktivnom samoutemeljivanju čoveka na vlastitom opisanom pratemelju, koji je sam bestemeljan. Čitavo usmeravanje i menjanje vodi samo prema daljem usmeravanju i menjanju iz istog u jednako. Da li čovečanstvo, prema tome, sâmo sebe tera u bestemeljnost i da li je čovek u tome sam svoj vladalac i gospodar? Da li je čovečanstvo naterano u vrtlog bestemeljnog samoutemeljenja, pa je čovek u tome neslobodan, rob? Nije li, možda, i jedno i drugo istovremeno? Ili je, pak, čovek već ranije osvojen za misiju proizvodnog samoutemeljivanja na bestemelju pa mu osvojenost potpuno izmiče, kako bi sam za sebe bio ono što jeste? Dolazi li i Diltajeva misao iz skrivene osvojenosti za vrtlog samoproizvodnje?

3.

3.1. Da li je dosadašnjim tumačenjem odnosa živog i realnog dat zadovoljavajući odgovor na Diltajevo pitanje o izvoru ili počelu i temelju našeg verovanja u realitet spoljašnjeg sveta? Spoljašnjim svetom (Aussenwelt) Diltaj misli ono »sve, što jeste«, naime misli totalitet, univerzum svih mogućih predmeta (ili uopšte stvari) za subjekat, naime za živo kao sklop delovanja. Da li je do sada stvarno — bar u mogućnosti — *tematski izričito* pomenuto sve, što jeste? Tumačeći realitet tematski smo govorili samo o onome što jeste, na ma koji mogući način, predmet i samo predmet, dakle samo na sve načine realno kao predmet. Ipak, ne spada li i svako *živo* kao stvarno, faktički konkretno i određeno, isto tako u spoljašnji svet? Da li srećemo živo u spoljašnjem svetu? Čovek, neko živo, čak samog sebe nalazi u spoljašnjem svetu, opažajući sebe izvana. Tako je čovek, odnosno živo, ne samo za drugo živo već za sâmo sebe neki predmet u spoljašnjem svetu. U tom smislu je i živo realno, po istom već ekspiciranom odnosu živog i realnog.

Međutim, čovek kao živo i kao sklop delovanja nije samo neki predmet, već se poima i kao *subjekat*. Šta je sada, u horizontu Diltajeve misli, sa realnošću subjekta? Kako živo, subjekat za sebe, može biti neko realno? Šta je, prema tome, ono što konstituiše živo kao subjekat nasuprot predmetu? U kojem smislu je živo subjekat, ukoliko za živo uopšte možemo reći da je subjekat?

To pitanje sugeriše da je neophodnost da naznačimo osnovni početak, nerazrušivi princip ili počelo (arche) istorijskog uma i odgovorimo na već postavljeno pitanje: kako i otkuda možemo o živom, kao sklopu delovanja, pouzdano znati ili uviđati *sve* što smo do sada govorili. Jer, očevidno je da u svemu tome dela istorijski um. Dakle, treba prvo odgovoriti na pitanje kako živo može biti pouzdano sâmo sebi »dato«, što je identično s pitanjem: kako živo može biti u odnosu prema sebi samom, kako može saznati svoje unutrašnje ustrojstvo (psihičku strukturu) da bi se raz-laganjem odnosa prema sebi zasigurno uverilo u svoj realitet, a time i u realitet svega ostalog.

Ono što konstituiše istorijski um, javlja se iz raz-loženosti strukturnog sklopa *doživljavanja, izražavanja i razumevanja*, što rezultira u tumačenje. Celovita eksplikacija ili obrazloženje strukturnog sklopa naziva se *kritikom* istorijskog uma.

Osnovni princip ili počelo istorijskog uma jeste *doživljavanje*. Šta Diltaj razume pod *doživljavanjem?* Kako je doživljavanje moguće? Po Diltaju, sve duhovne nauke utemeljene su u doživljavanju, u izrazima doživljavanja i u razumevanju tih izraza. I ne samo te nauke već i njihovo utemeljenje, odnosno Diltajeva filozofija, moguća je samo na osnovi doživljavanja.

»Osnova svih sastavnih delova koji se javljaju 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 u samom doživljavanju.« (VII, 318.)

Diltaj doživljavanje naziva i unutrašnjim iskustvom i unutrašnjim čulom. Doživljavanje je neposredna »datost« živog sebi samom. Živo kao sklop delovanja u doživljavanju zna za sebe kao za ono što deluje i ujedno zna sebe kao ono koje tako zna. To su dve neodvojive i ujedno potpuno različite stvari, naime biti delatan i ujedno onaj koji zna onog što deluje. Zato Diltaj kaže da je:

»...prvi uslov mogućnosti duhovnih nauka u tome da sam ja sâm povesno biće, da je onaj koji izučava povest upravo onaj koji povest stvara. (...) U doživljavanju je totalitet našeg bića«. (VII, 278.)

Doživljavanje je, ukratko, u osnovnom unutrašnjem *odnosu* živog prema sebi samom, koji konstituiše živo kao subjekat čitave delatnosti, kako praktične tako i teorijske. Diltaj kaže:

»Subjekat znanja je tu identičan sa svojim predmetom, a ovaj je na svim stepenima svoje objektivacije isti.« (VII, 191.) To Diltaj kaže i ovako: »Naime, onaj koji životni tok razumeva identičan je sa onim koji ga je stvorio.« (VII, 200.) Pri tom, pak, važi da »razumevanje pretpostavlja doživljavanje«. (VII, 141.)

Subjekat u odnosu prema samom sebi sâm je svoj predmet. Konstitutivno suštinsko za subjekat je upravo taj odnos prema sebi. Tek po njemu je ono živo doista subjekat. I *doživljavanje je momenat tog odnosa*, koji

je princip ili počelo istorijskog uma. Izvor istorijskog uma je, dakle, u totalnom odnosu živog prema samom sebi, u kojem živo ne samo da *zna* za sebe, štaviše, ostvaruje sebe i uspostavlja se kao stvarni subjekat. Da je Diltajev princip uma i čitavog znanja uopšte, dakle i princip ove filozofije, srodan Dekartovom principu i nenarušivom fundamentu čitave novovekovne filozofije, koji Dekart formuliše načelom *ego cogito ergo sum*, i sam Diltaj zna kad kaže:

»Ako za čoveka treba da postoji neka opštevažeća istina, onda mišljenje mora, metodom koju je prvi upotrebio Dekart, da utre put od činjenica svesti prema spoljašnjoj stvarnosti.« (V, 90.)

Kartezijansko načelo »mislim, dakle postojim« Diltaj menja u »doživljavam, dakle postojim«. Ovde se ne možemo upuštati u podrobniju raspravu o kartezijanskom »mislim« i Diltajevom »doživljavam«. Diltaj i sam nije tematski zaokruženo rastumačio šta zapravo treba shvatiti pod doživljavanjem, mada je *doživljavanje* postavio u osnovu čitavog znanja. Zato i kad doživljavanje naziva drugim imenima, na primer unutrašnje iskustvo, unutrašnje opažanje, unutrašnje čulo ili unutrašnji opažaj, još nije razjašnjeno šta se svim tim zapravo misli, niti je jasno kako je tako nešto moguće. I kad govori o *intelektualnosti* unutrašnjeg čula, unutrašnjeg opažanja, opažaja, iskustva (vidi: V, 172), nije razjašnjeno doživljavanje. Izlaganje o *intelektualnosti* unutrašnjeg opažanja, koje »se odvija isto onako kao i spoljašnje, uz sudelovanje logičkih procesa«, jasno podseća na Šelingovo *intelektualno zrenje* kao jedini organ filozofije, mada sâmo unutrašnje opažanje ili doživljavanje time gotovo da nije ništa više razjašnjeno.

Diltaju je očevidno samo jedno, naime da doživljavanje ima svoje mesto u svagdašnjem sada neposredne sadašnjosti. Diltaj kaže u već navedenoj tezi: »Sadašnjost je ispunjavanje jednog vremenskog trenutka realitetom — doživljajem — za razliku od sećanja na taj doživljaj, ili za razliku od želje, nadanja, iščekivanja, straha od nečeg što se može doživeti u budućnosti«. (VII, 72.) Znači, doživljavanje nije ni u prošlosti ni u budućnosti, samo u sadašnjosti. Svako sada te sadašnjosti, što znamo, kontinuirano ispunjava realitet ili stvarnost (biće), koji tako reći u njemu neprestano opstaje, dok realno ili stvarno sâmo tokom onih sada neprestano pri-tiče i o-tiče. Pošto realno ili stvarno može da deluje samo u neposrednoj sadašnjosti, jer se samo u tom svakom sada neposredne sadašnjosti može na njemu ispoljavati volja-moć kao suština živog, živo može biti u živom neposrednom *odnosu* prema sebi samo u svagdašnjem sada neposredne sadašnjosti. Pošto je doživljavanje momenat odnosa prema sebi, mesto doživljavanja može biti samo u onom sada neposredne sadašnjosti. Živo je u odnosu prema sebi kao realnom ili stvarnom. Pošto i sâmo živo kao neko realno u svakom trenutku pri-tiče i o-tiče, ono je u svakom trenutku drugo. Ipak, živo kao realno, koje se neprestano menja, ujedno *kontinuirano* ispunjava svaki svoj trenutak svojim realitetom i tako istovremeno kontinuirano postoji, dakle istovremeno ima svoj nepromenljivi identitet u svom stojećem realitetu. Zato živo po svom doživljavanju, čije je mesto upravo u tom živom sada, učestvuje i u jednom i u drugom, naime kako u neprestanom pri-ticanju i o-ticanju sebe, tako i u svojoj trajnoj postojanosti u onom sada. Doživljavanje, dakle, isto tako kao stojeći realitet saispunjava svako sada neposredne sadašnjosti i istovremeno sa-teče u stalnom pri- i o-ticanju živog kao realnog. Na taj način je, dakle, živo u *doživljavanju* sâmo sebi »dato« kako u svom neprestanom toku i menjanju, tako i u svom trajnom identitetu.

Pošto je doživljavanje momenat totalnog odnosa živog prema samom sebi i, kao takvo, uvek u neposrednoj sadašnjosti saispunjava svaki trenutak sadašnjosti, koga kontinuirano ispunjava realitet, a doživljavanje je osoben momenat tog samog realiteta. Pošto se pokazalo da u realitetu kao odnosu vlada proizvodnja, po kojoj se realno i živo stvarno mogu sresti, sada se i doživljavanje pokazuje svojevrsnom proizvodnjom. Doživljavanje je tok proizvođenja živog, kao delatnog subjekta sebi samom. Tačnije i gledano iz tog ugla, doživljavanje se pokazuje osobenom proizvodnjom proizvodećeg subjekta sebi samom. Osobenost proizvodnje istupa kao *re-produkcija*, ili određenije: *reprezentovanje proizvodećeg subjekta sebi samom*, po kome subjekt tek *jeste za sebe* ono što jeste. Tako se doživljavanje sada pokazuje svojevrsnom proizvodnjom ili fundamentalnim konstitutivnim načinom re-produkcije kao način reprezento-

vanja proizvodećeg subjekta sebi samom. Time, pak, što se doživljavanje pokazalo na području proizvodnje, kao jedan njen način, nipošto ne znači da je njegova suština razjašnjena. Ostaje, naime, pitanje šta treba da shvatimo pod proizvodnjom? Uviđamo samo da je živo u doživljavanju sâmo sebi »dato«, dok sebe sebi proizvodi reprezentovanjem. Tako čitava ta stvar bar sada izgleda.

3.2. Ostaje pitanje kako je unutar horizonta Diltajeve misli doživljavanje u naznačenom smislu uopšte moguće. Bližim razmatranjem prikazanog odnosa doživljavanja javljaju se, naime, nepremostive teškoće, nepremostive s obzirom na sam Diltajev osnovni princip. Taj problem sada moramo razmotriti, jer uvid u problem doživljavanja odlučujući je za shvatanje osnovnog karaktera saznanja svega unutar horizonta Diltajeve filozofije.

Svaki trenutak neposredne sadašnjosti Diltaj shvata u njegovoj neposrednosti, kao *bezdimenzionalnu granicu* između prošlosti i budućnosti. Neposredni trenutak ili sada je, međutim, zbog svoje bezdimenzionalnosti neuhvatljiv i zato je život u svom neposrednom toku, za Diltaja, potpuno nedostupan saznanju; i sam realitet je nedostupan saznanju. U nezadrživom toku kroz bezdimenzionalno sada neposredne sadašnjosti, svaki i najmanji deo tog toka, po Diltaju, još uvek je tok. Zato se ni za šta u tom toku ne može reći da »jeste«. I kod Diltaja, uprkos njegovom obraćanju konkretnom stvarnom vremenu u već opisanom smislu, na osoben način i nezadrživo probija razumevanje vremena iz toka onih sada sadašnjosti, koje tako reći samorazumljivo prihvata čitava evropska filozofija. Ako više nije moguće reći »jeste«, kako kaže Diltaj, onda na razumevanju vremena počiva nemogućnost da se iskaže biće, jer biće u tom toku svega »nije«, tj. biće nije »dato«, da bismo ga mogli iskazati.[1] Ukoliko ga iskazujemo, onda samo

[1] Biće je ovde pretpostavljeno u jednom određenom mada ne u iskazanom smislu, koji bi mogao da se pokaže u Diltajevim izlaganjima.

tako *što* ga *postavljamo* i *jer* ga postavljamo kao svoju postavku. Postavljamo ga pred sebe, naime predstavljamo. Ne smemo, naime, izgubiti iz vida osnovnu »činjenicu« da Diltaj misli realitet sâm (biće) u potpunoj indiferenciji sa realnim, zbog čega ne izvodi niti uviđa da realitet sâm, kao u onom sada stojeći (dakle, kao biće), nikada ne može biti »dat« živom, budući da ispunjava nešto bezdimenzionalno, naime trenutak neposredne sadašnjosti. Da li je »ispunjenost bezdimenzionalnog« uopšte nešto što bi moglo biti »dato«? Nije li ono što ispunjava bezdimenzionalno (!), samo po sebi ništavno? Realitet (= stvarnost, biće), prema tome, sam po sebi u svom »stajanju« je ništavan. Jer, *ako je svaki trenutak neposredne sadašnjosti bezdimenzionalan, onda je bez »dimenzije« i, dakle, ništavno i ono što ga »ispunjava«*, naime, realitet i, razume se, s njim i neposredno doživljavanje koje ima svoje mesto samo u neposrednoj sadašnjosti, dakle u realitetu. Prema tome, i doživljavanje je sasvim neuhvatljivo, dakle nedostupno saznanju i ne »daje« ništa, uopšte je nemoguće. Kako je sâm život za Diltaja uvek vremenski tok a pošto je tok i doživljavanje, zato saznanju nije dostupan ni sâm neposredni život ni doživljavanje, ono ne postoji. Diltaj izričito kaže:

»Antinomije, koje mišljenje nalazi u doživljavanju vremena, izviru iz netransparentnosti vremena za saznanje. Najmanji deo pomeranja vremena uključuje i 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.)

Poslednji deo teze blizu je nečega što Diltaj nikada ne pogađa i ne shvata. Taj deo teze, implicite nagoveštava da se sadašnjošću uvek daje prošlost; i analogno tome, sadašnjošću se uvek daje i budućnost. Međutim, to davanje je takvo da je tek njime »data« i sadašnjost kao takva. Prošlost i budućnost daju se sadašnjošću samo utoliko ukoliko je tim njihovim »darom« data i sama sadašnjost kao sadašnjost. Sadašnjost, prošlost i budućnost uzajamno se jedna drugoj »daruju« i, jedna drugu noseći i darujući se, »stvaraju« jedinstvenost izvorne vremenitosti. Vremenitost »prethodi« svakom »proticanju vremena« i njegovih »tekućih« sadržaja kao

Diltajevom smislu jeste suština istorijskog uma, čiji osnovni princip ili počelo jeste i ostaje *doživljavanje.*

U kratkim bitnim crtama prikazani princip istorijskog uma pokazuje kakav je i kakav mora biti karakter čitavog saznanja svih mogućih duhovnih nauka, i njihovog utemeljenja. Ako *realitet ili biće* ma čega sam po sebi i sobom ne može biti »dat«, jer se kao »ispunjenost« svagdašnjeg i nezaustavljivog bezdimenzionalnog trenutka neposredne sadašnjosti gubi u sopstvenoj ništavnosti, onda sve što *jeste* ima to »*jeste*« samo od akta značenjske postavljenosti ili predstavljenosti, koji nosi volja-moć kao suština svagdašnjeg živog, ispoljavajući se u aktu na onom postavljenom ili objektivirajući se u njemu. »Dato«, dakle, ovde znači uvek i nužno samo *postavljeno* u smislu: *pred-stavljeno* na način objektivacije života živog, tj. volje-moći. Taj način proizvodnje vlada. I sve što jeste, saznato je samo kao »dato«, naime pred-stavljeno. Saznanje je akt značenjske predstavljenosti ili objektivacije, koji nosi tako ispoljavajuća se osobena volja-moć živoga, a koje se tako ispoljava kao produktivno. *Značenje* predstavljenosti ili objektivacije leži u *jedinici* svagdašnjeg živog kao sklopu delovanja; određuje i nosi ga suštinski *interes* te jedinice, da *tako* očuva svoj integritet, tj. da ga sačuva i još stepenuje svoju jedinstvenu delatnu sposobnost kao identitet mnogostrukih moći, koje se ispoljavaju kao jedinice volje-moći. Tako prikazano značenje je teleološko. Njegov telos je volja-moć i njegovo ishodište je takođe volja-moć. Suština *života* živog je u proizvodnji; i duhovno-naučne objektivacije momenat su proizvodnje. U njima deluje — bez njihovog eksplicitnog znanja — istorijski um, čiji smo princip u kratkim crtama pokušali da naznačimo. Istorijski um nosi i čitavo Diltajevo utemeljenje duhovnih nauka, odnosno njegovu filozofiju života, koja unapred »daje« (postavlja, *izgrađuje,* kako kaže Diltaj) čitavu *zgradu* (postojanje i ustrojstvo) povesnog sveta.

Pomenuti *interes,* koji određuje i značenje svih značenjskih predstava u duhovnim naukama, realizuje se u već naznačenom nadziranju, upravljanju i planskom menjanju života živog u svemu i na svim planovima, što neminovno uvek vodi samo u dalje plansko menjanje istog u jednako.

Sada moramo odgovoriti na pitanje otkuda utemeljenje duhovnih nauka, odnosno otkuda Diltajeva filozofija pouzdano zna za svoje postavke. Sigurnost svojih postavki živo ima samo u svom sopstvenom aktu postavljanja ili predstavljanja. Samo ono što živo, kao sklop delovanja u aktu svog postavljanja značenja, postavi pred sebe u čvrsto stanje, samo ono što svoje »jeste« ili *biće* ima od svog akta značenjske predstavljenosti, pouzdano stoji *za to živo;* naime, stoji kao predmet za subjekt. Opis veoma razgranatog *načina* značenjskog pred-stavljanja zauzima u Diltajevim delima[1] najviše prostora i identičan je s eksplikacijom metode duhovnih nauka — *hermeneutike.* Ne možemo se podrobnije upuštati u to Diltajevo izlaganje.

Ako, međutim, za živo, kao sklop delovanja i samouspostavljeni subjekt, pouzdano stoji samo to *njime samim* pred-stavljeno, onda ono što tako postavi drugo živo ne stoji za njega pouzdano. Ovim *istina* saznanja, određena kao sigurnost stajanja ili bića predstavljenog za živo kao subjekt, dobija karakter *perspektive.* Pošto saznanje, u smislu opisanog pred-stavljanja, određuje pomenuti *interes* svagdašnjeg živog, *istina* sada ima karakter *delatne perspektive* svagdašnjeg živog, kao sklopa delovanja. Takva delatna perspektiva sklopa delovanja, kod Diltaja, u svom totalitetu naziva se *pogled na svet,* koji čine filozofija, religija ili sistem verovanja i najviših vrednosti i umetnosti. Načelno, takvih delatnih perspektiva (= istina) ima upravo onoliko koliko sklopova delovanja. To što se nahodi u perspektivi drugog živog, načelno nipošto nije za svako živo nužno istinito. Iz toga nipošto ne sledi da svaki čovek nužno mora imati svoju potpuno zasebnu »istinu«, i svoj zasebni pogled na svet. S obzirom da živo po stepenu svoje individuacije kao sklop delovanja može biti veoma različito, takav sklop delovanja mogao bi da bude npr. celina naroda, koja kao takva celina ima svoju delatnu perspektivu (= istinu). Sve individue tog naroda, po specifičnim međusobnim odnosima, među sobom su povezane u celinu naroda i u tom odnosu nose zajedničku delatnu

[1] Ovde, pre svega, mislimo na V i VII svesku Diltajevih *Sabranih dela,* jer su u tom smislu najznačajnije.

perspektivu celine naroda. To, međutim, ne znači da svaka individua tog naroda ne bi mogla da bude uključena i u druge sklopove delovanja, pa da opet u tim odnosima nosi posebne delatne perspektive, što ne znači da individue ne mogu da nose totalne delatne perspektive ili poglede na svet. Sve to zavisi od međusobnih odnosa u kojima se nalaze i koji ih u njihovom životu određuju. U savremenoj društvenoj nauci se, povodom toga, govori o sistemu uloga koje na sebe mogu preuzimati pojedinci ili grupe.

3.3.

Pokušali smo da razmislimo o Diltajevoj filozofiji života i njenom utemeljenju duhovnih nauka u glavnim crtama. Naše promišljanje proizašlo je iz iskazanih ali i neiskazanih pitanja same *Diltajeve filozofije*. Promišljanje u tim pitanjima ima svoje putokaze. Odgovore na većinu pitanja nametnutih tokom ovog razmišljanja jedva da smo uspeli da samo naznačimo. I iz ovako postavljenog promišljanja vidi se da mnoge, na izgled raznorodne, teme Diltajevih dovršenih i nedovršenih filozofskih spisa proizilaze iz jedinstvenog koncepta filozofije života. Najzad, da spomenemo i pitanje koje se tiče čitave Diltajeve filozofije.

Diltaj je filozof života. On život ne shvata apstraktno. Za njega, život kao takav je nešto opšte i u takvoj opštosti čista *apstrakcija*, ukoliko ga ne bismo shvatili punom određenošću živog. Apstrakcija je, jer apstrahuje sve konkretno, pojedinačno, određeno, faktičko, stvarno što uvek pripada živom. Apstrakcija je, po oveštalim učenjima, rezultat misaone operacije apstrahovanja. Za Diltaja misliti život kao takav značilo bi isto što i »rastvoriti život u čisto znanje«, u nešto *čisto* duhovno. Kako Diltaj hoće da shvati život u njegovoj punoj *konkretnosti*, određenosti i stvarnosti iz njega samog, on *mora* da misli život iz *živog*. Samo u tom živom jeste pun život. Samo svagdašnje živo pokazuje se kao individualno konkretno, faktičko, vremenski-prostorno određeno. Misleći na taj način život iz tako shvaćenog živog, život se Diltaju pokazuje iz osobenog *kretanja* kao *delovanja* konkretnog živog. To delovanje ima karakter svojevrsne *proizvodnje*, koja počiva na ispoljavanju volje-moći kao suštine živog, a volja-moć unutrašnji je pokretač živog. Misleći život u njegovoj punoj konkretnosti iz živog, Diltaj život *mora* da misli iz volje-moći, jer volja-moć kao suština živog sama je životnost živog.

Ipak, da li je doista život kao takav čista apstrakcija? Da li je život kao život, ne s obzirom na *tako* mišljeno živo, apstracija? Da li je život kao život nužno nešto čisto opšte; da li je opšte samo nešto što pripada mišljenju? Gde izvire učenje o apstrakcijama i o opštem? Kakvu suštinu mišljenja pretpostavlja to učenje? Zašto se živo u svojoj svagdašnjoj vremensko-prostornoj i drugoj određenosti i, dakle, individualnosti pokazuje *konkretno*? Na šta zapravo mislimo kada za nešto kažemo da je konkretno?

Ako prihvatimo tezu da *živeti* znači za ono živo i *biti*, onda bismo, u tom smislu, umesto »*život*« mogli da kažemo i »postojanje« ili »biće«. Pri tom se za, malopre, naznačeni način posmatranja ili mišljenja to biće pokazuje kao nešto opšte i apstraktno. I više. Biće kao takvo je u evropskoj misaonoj tradiciji obično prikazivano i iskazivano po obimu čak najšira i zato najopštija i zbog toga najpraznija apstrakcija. Čini se da život kao takav, mada je apstrakcija, nije najopštija i takođe ne najpraznija apstrakcija, jer obuhvata sve što je na ma koji način živo, dok biće očevidno obuhvata sve što jeste, dakle kako sve živo, tako i sve neživo. Nisu li i život iskazivali u tolikoj opštosti, obuhvatajući njime sve što je stvarno? Jer, ako život shvatimo kretanjem, a sve što je stvarno jeste pokretljivo, onda bi tako iskazanom životu prividno pripadala upravo tolika opštost i time apstraktnost i ispraznost kao biću. Unutar horizonta Diltajeve misli, kao što smo već pokušali da pokažemo, biće, realitet, stvarnost znače jedno i isto. Realitet, sam kao takav i stvarnost kao takva javljaju se kao najopštija i najpraznija apstrakcija, ako ih ne razumemo iz onog u svakom momentu realnog ili stvarnog kao pojedinačnog, određenog i konkretnog. Naše pitanje je, gde je izvor tog već samorazumljivog načina iskazivanja i mišljenja života, bića, realiteta, stvarnosti itd.

Očevidno, taj način iskazivanja donosi preovlađujući pravac »razvoja« evropske *logike*, čiji je izvor u antičkoj grčkoj ontologiji. Ovde se ne možemo upuštati

u razmatranje evropske logike i antičke ontologije. Ta pitanja ovde ostaju otvorena. Otvoreno ostaje i pitanje da li logika određuje *svako* mišljenje i iskazivanje.

Umesto da razmotrimo gore pomenuta pitanja, ukratko ćemo se pozabaviti *živim u njegovoj konkretnosti.* To je primerenije s obzirom na tematiku našeg promišljanja, a i sam Diltaj shvata život u njegovoj punoj konkretnosti samo iz svagdašnjeg individualnog, vremensko-prostorno određenog konkretnog živog. Naravno, to za Diltaja ne znači da svako živo ne može biti poređeno s drugim, jer svakom živom pripadaju svima zajedničke delatne strukture. Pokušaćemo da odgovorimo na pitanje zašto se živo prikazuje konkretnim i šta zapravo znači konkretnost. Pri tom stalno moramo imati u vidu Diltajev zahtev da je samo iz *tako* konkretnog živog moguće shvatiti život u njegovoj punoj konkretnosti.

U svakom slučaju, *živo* sâmo u sebi nije jednoznačno. Reč »živo« (živeče)[1] spada gramatički u participe ili glagolske prideve, kako mi kažemo. Ta vrsta reči naziva se participom ili glagolskim pridevom zato što ima dva značenja, odnosno participira dva značenja koja su, međutim, uprkos različitosti, uvek u svakom participu čvrsto povezana. Svaki particip ili glagolski pridev, naime, može da ima nominalno i verbalno značenje. »Tekuće« može značiti *nešto* tekuće, određeno, pojedinačno, npr. voda, ali i *nešto* u smislu svojstva tekućeg (tečno), npr. vode u tom njenom svojstvu. Tako rečeno »tekuće« rečeno je u nominalnom značenju. Ipak, »tekuće« može značiti i sam *tok,* u kojem nešto tekuće (kao šta) *jeste.* Tekuće *jeste,* dok *teče;* i to »tečenje« kazuje radnju ili način postojanja nečega. »Tekuće« sada ima glagolsko značenje. Glagol kazuje šta ko ili šta radi ili šta se s njim *zbiva;* kazuje, dakle, *kako* nešto *jeste* a time i to *da jeste.* Svaki glagol kazuje o nečemu njegov *način bića,* a time uvek i *biće* nečega. »*Voda teče*« implicite ujedno kazuje »voda jeste«. Prvo uvek mora *biti šta,* da bi bilo na neki *način bića.* Tekuće je *ono* koje *teče,* i tako *jeste.* Tako glagolski particip nominalnim

[1] Particip »živeče«, koji na slovenačkom znači živuće, što živi, prevodimo u tekstu rečju »živo«. — *Prim. prev.*

značenjem iskazuje uvek ŠTA, a verbalnim uvek *način bića,* a time i *biće* tog ŠTA. Tako se particip ili glagolski pridev kao reč, dakle, odnosi na nešto što je u sebi sâmom dvojako. I samo zbog toga što je ta njena »stvar« po sebi nerazdvojivo dvojaka, taj particip, kao reč, može da participira u dva značenja i može se nazvati participom. Međutim, »stvar« nije dvojaka zbog dvoznačnosti participa kao reči. Promišljanje pokazuje da glagolski pridev iskazuje ŠTA u njegovoj određenosti, pojedinačnosti, individualnosti i ujedno i *biće* tog ŠTA, obično u nekom od njegovih *načina.*

Reč »živo« (»živeče«) nominalnim značenjem iskazuje nešto živo, npr. čovek; verbalnim značenjem, međutim, kazuje način živog bića, naime »život« ili »živeti«; time »živeti« implicite iskazuje o živom i ono »biti«, odnosno biće. Ako sada ne mislimo samo na *reč* »živo« (»živeče«), već gledamo samu »stvar« koju ta reč iskazuje, sama ta stvar javlja se sama po sebi dvojaka. Iako je dvojnost takva da se uvek pri pokazivanju jednog u tom dvojstvu ono drugo nekako *gubi.* Kad je iskazano živo (živeče) kao *šta,* gubi se biće, kad iskazujemo živo (živeče) kao biće, gubi se ono šta, a pri tom i jedno i drugo istovremeno samo tako pripadaju jedno drugome, nerazdvojni su. Stvar sama, koju iskazuje taj »particip«, pokazuje se sada kao izvestan *nabor*[1], odnosno dvostruki nabor. U naboru živog (živećeg), međutim, nekim čudnim i ne-promišljenim »slučajem«, uvek se prevashodno gubi život i s njim još pre biće.

Naše promišljanje, s obzirom na ono što smo malopre izložili, pokazuje nešto neobično i neočekivano. Kad god iskazujemo živo, u njegovoj individualnosti i punoj određenosti, implicite iskazujemo i život i biće. Da li je onda taj uvek i neizbežno *tako,* mada implicite, iskazan život samo nešto opšte, i kao opšte apstrakcija, i kao apstrakcija rezultat nekakvog misaonog postupka? Međutim, kada iskazujemo živo (živeče) u njegovoj punoj određenosti, nikada ne koristimo neki postupak koji bi

[1] Autor ovde upotrebljava reč »guba«, čije je primarno značenje u slov. jeziku bora, nabor. Reč »guba« dovodeći u vezu sa glagolom izgubiti (=izgubiti) i imenicom izguba (=gubitak, gubljenje), autor u tekstu ostvaruje svojevrsnu igru reči, koja se, na žalost, u prevodu gubi. — *Prim. prev.*

rezultirao u apstrakciju »život«, mada uvek, ne obazirući se izričito na to, saiskazujemo život. Znači li, prema tome, »život« kao čisto opšte i kao apstrakcija isto što i »život« kao uvek već određenim živim (živečim) saiskazan? Očevidno ne. Ali taj, iskazivanjem pune određenosti živog, implicite saiskazan život takvim iskazivanjem živog izmiče se i izvlači, dok se ne izgubi u naboru živog. I tek takva izmaknutost *života*, izgubljenog u naboru živog, dopušta »život« kao čisto opšte i apstrakciju, rezultirajući kao to čisto mišljeno iz nekog misaonog postupka. Otuda, dakle, iz *nabora* gubitka dolazi onda i zahtev da život u njegovoj punoj konkretnosti treba shvatiti samo iz pune *određenosti* živog kao *delatnog*, čija je suština *volja-moć*. Dakle, *gubljenje* života u naboru živog i time njegova *izmaknutost* su ono *tlo* na kojem tek može da se nalazi ili temelji temelj Diltajeve filozofije života. Tek *izvorno gubljenje života* kao života upućuje misao, koja se sprema na put da misli život, prema punoj određenosti *živog* koje se sada, po svojoj suštini, mora prikazati *jedinicom volje-moći*.

Sada je moguće i odgovoriti na pitanje na šta ukazuje *konkretnost*, kada je iskazujemo za živo u njegovoj punoj određenosti. Obično se konkretno kaže za nešto što nije apstraktno, što je opipljivo i stvarno prisutno u spoljašnjem svetu i time dostupno čulima, a ne samo mišljeno ili mišljivo. Konkretno je ono što u svojoj određenosti stvarno *jeste*. Konkretnost se odnosi, dakle, na to da *šta* u opisanom smislu *što jeste*, pri čemu to *»šta«* i to *»jeste«* pripadaju jedno drugome. To, naime, da je *šta* stvarno, prisutno, čulima »dato« itd., znači upravo to da JESTE, jer je *šta* neodvojivo od JESTE. Šta zapravo znači sama reč »konkretno«? Latinska reč »concretus«, iz koje je nastala reč »konkretno«, znači »tesno zajedno-srastao«. Konkretno kazuje *tesnu zajedno-sraslost* i neodvojivost onoga *šta* i *jeste*. Konkretno imenuje neodvojivu sraslost bivstvujućeg i bića[1], ali ipak što u svakom trenutku bivstvujuće sâmo po sebi i sâmo sobom u svojoj punoj određenosti *skriva* svoje *biće*. U našem slučaju, konkretnost onog živog je u neodvojivoj sraslosti puno određenog živog (u nominalnom značenju) i života koji taj individuum živi, pri čemu se TAJ život skriva iza tog puno određenog individualnog-živog. Tako se individualno ili puno određeno *živo*, kao konkretno sada, pokazuje kao *nabor* u kome se gubi i skriva život sâm. Konkretnost živog je neodvojiva sraslost živog [(živečeg) nominalno] i života, u kojoj život zapada u *indiferenciju*.

U kojem značenju je particip »živo« (živeče) uvek, mada *implicite* mišljen i rečen, unutar horizonta Diltajeve misli? Videli smo da je živo uvek mišljeno u nominalnom značenju, uvek iskazuje ŠTA (ili KOGA), naime neku jedinicu moći, neki sklop delovanja itd. Živo (živeče) u verbalnom smislu, tačnije: ono tim »verbom« rečeno, ono što kazuje glagolska imenica »življenje« (život), kod Diltaja stalno izmiče, dok se ne izgubi u naboru živog, naime u živom kao *konkretumu*, u izvornom značenju te reči. Diltaj odavde pa nadalje (znači od samog početka svoje misli), misli konkretno živo iz nesagledanog i nepromišljenog nabora (gubitka) živog [(živečeg) verbalno] i po njemu život (življenje) u *indiferenciji* od živog (nominalno). Diltajeva filozofija misli život u indiferenciji zbog izmaknutosti »diferentnog života koji se gubi u naboru živog (opet nominalno rečenog!). Naznačenim gubljenjem »diferentnog« života u naboru živog (nominalno) Diltajeva filozofija života, međutim, ni u čemu nije bila na gubitku, već je upravo gubljenjem u naboru *dobila*, odnosno primila tako reći sebe samu, postajući tek tako moguća onakva kakva je. Iz gubljenja »diferentnog« života u naboru živog, život *kao život* (ukoliko nije shvaćen iz pune određenosti konkretnog živog) prikazuje se Diltaju samo još kao opštost i apstrakcija i rezultat nekog misaonog postupka, o kome račun polaže *logika*. Mišljenju, koje misli život u takvoj indiferentnosti, zato potpuno izmiče mogućnost izvornijeg promišljanja »odnosa« onog »diferentnog« života i *bića*. Uostalom, za Diltaja je i biće (i realitet ili stvarnost) mišljeno u istoj indiferenciji kao život, znači da Diltaju »diferentno« biće izmiče, gubeći se u naboru postojećeg. »Indiferentno« biće kao takvo, međutim, prikazuje se sada samo još najopštijom, najpraznijom apstrakcijom. Zato, gledajući i sa te strane, Dilta-

[1] Nemačke termine »das Seiende und das Sein« prevodimo u tekstu sa bivstvujuće i biće. — *Prim. prev.*

jevoj filozofiji života mora da izmakne mogućnost izvornijeg promišljanja »odnosa« »diferentnog« života i »diferentnog« bića. Međutim, tek tim izmicanjem ta filozofija dobija sebe samu u svojoj takovosti, to izmicanje je tlo njenog temelja.

Ovim se čitavo naše promišljanje sažima u jedno pitanje. To nije pitanje Diltajeve filozofije života, već pitanje koje se nama danas nameće kada promišljamo Diltajevu filozofiju života. Pitanje glasi: *Da li mi već mislimo »diferentan« život iz njegovog »odnosa« prema »diferentnom« biću?* Da li nas to pitanje doista pogađa? Zavisi li to samo od naše dobre volje, ili je to pitanje povesno značajno, kao što je povesno značajno i *izmicanje* »diferentnog« života u naboru (gubitku) koji tek dopušta Diltajevu filozofiju života?

IVAN URBANČIČ

(Sa slovenačkog prevela *Tatjana Detiček)*

UVODNA REČ PRIREĐIVAČA

Kada je Diltaj 1883. godine objavio *Uvod u duhovne nauke,* u toj prvoj knjizi istovremeno je najavio i drugu, koja je trebalo da sadrži, pre svega, saznajnoteorijsko utemeljenje duhovnih nauka. Verovatno je mislio da će ta knjiga, čiji su bitni delovi već bili napisani za vreme objavljivanja prve knjige, ubrzo da usledi iza ove. Konačna verzija druge knjige nije dovršena. Međutim, postojali su pripremni radovi koji su trajali decenijama; moglo bi se reći da, gotovo, sve što je Diltaj posle toga napisao u osnovi predstavlja samo pripreme za nastavak *Uvoda u duhovne nauke,* tako da bi se sve sveske tih *Sabranih spisa* mogle konačno da pojave pod zajedničkim naslovom *Uvod u duhovne nauke* ili *Kritika istorijskog uma,* kako je Diltaj još u doba pisanja prve knjige *Uvoda u duhovne nauke* označio svoj zadatak (uporedi: *Spisi,* knj. V, Uvodna reč priređivača, str. XIII).

To Diltajevom delu daje unutrašnje jedinstvo. Sve se zaokružuje u veliku jedinstvenu celinu. Ma koliko da je najveći deo ostao fragmentaran, sve je nošeno velikom osnovnom mišlju, jednim ciljem koji on neprekidno sledi. A to nam istovremeno omogućuje bolje razumevanje osobenog karaktera rasprava i članaka koje je Diltaj napisao posle objavljivanja prve knjige *Uvoda u duhovne nauke.* To su pripremni radovi, a ne završena dela. Tek je druga knjiga, koju je trebalo da pripreme razni prethodni radovi, trebalo da dâ konačnu verziju ideja sadržanih u njima.

U kasnijim godinama Diltaj je odlučio da izda drugu knjigu *Uvoda u duhovne nauke* i time dovrši svoje delo. Prvi put 1895. godine (uporedi: *Spisi,* knj. V, Uvodna reč priređivača,