

DILTAJEVA KRITIKA ISTORIJSKOG UMA – SPECIFIČAN PRISTUP DUHOVNIM FENOMENIMA

Sažetak: Osnovna namera kojom će se voditi ovaj rad jeste eksplikacija onih stavova Diltajeve filozofije koji u bitnome ocrtavaju konture jednog specifičnog pristupa predmetima duhovnih nauka. Stoga ćemo, u prvom redu, pokušati da odredimo poziciju Diltajeve filozofije unutar opsega istorije filozofije, a zatim i da analiziramo specifičnosti njegovog shvatanja hermeneutike. Time će se kritika istorijskog uma, u jednom smislu, ispostaviti kao kritika Kantove *Kritike čistog uma* i kritika Kantove *Kritike praktičkog uma*, u drugom, kao otklon od Šlajermaherovog određenja hermeneutike i Hegelovog shvatanja samoosvešćenja Apsoluta. Istovremeno ćemo pokušati da pokažemo kako je Diltajeva pozicija, uprkos svojoj 'empirijskoj' orijentaciji, bliža filozofiji života nego pozitivizmu.

Cljučne reči: psihički sklop, doživljaj, životni tok, objektivacije života, izraz, razumevanje

1. Uticaj pozitivizma na pravce savremene filozofije

Pozitivizam kao diferenciran stav prema celokupnom filozofskom, u prvom redu metafizičkom i spekulativnom nasleđu, nalazimo u delu Ogista Konta *Kurs pozitivne filozofije*. Ukoliko bismo upoređivali ovaj 'izvorni' pozitivizam sa onim s čim se danas susrećemo pod imenom logičkog pozitivizma, u kome su objedinjena učenja Bečkog i Berlinskog kruga, teško da ćemo uspeti da pronađemo iole suštinsku vezu između ova dva uslovno rečeno srodna pravca. Izvesno je da antimetafizičnost karakteriše pristupe i jednih¹ i drugih, no sem toga ne uviđa se neka dublja povezanost ovih pravaca. Logički pozitivizam izuzev tog sličnog pristupa i sličnog imena, poseduje sasvim drugačije usmerenje. Iz tog konteksta on se pokazuje srodnijim i „konkretno-vremenski“ bližim empirizmu XVI i XVII veka budući da krajnje ishodište nalazi u pokušaju objašnjenja prvenstveno čulnih data, i koji pokušaj svoju energiju crpe iz radikalnog Vitgenštajnovog stava: „Ono o čemu se ne može govoriti o tome se mora ćutati“ (Vitgenštajn, 2002: 128). Ključ-

¹ Mišljenja smo da izvorni pozitivizam viđen u delu Ogista Konta znatno bliže predstavnike nalazi u sociologiji nego u filozofiji. Recimo da bi se učenje Karla Manhajma moglo suštinskije povezati sa ovako percipiranim pozitivizmom nego ma koje učenje filozofa jezičko-analitičke provinijencije.

no za logički pozitivizam jeste nastojanje da se kroz logičku sintaksu i semantiku formalizuju u prvom redu predmeti spoljašnjeg iskustva. U drugu ruku koliko se optimistički danas može protumačiti Karnapova tvrdnja: „...da cjelokupan razvoj psihologije od molarne faze preko teorijske, fiziološke i mikro-fiziološke faze do konačnog utemeljenja u mikro-fizici izgleda danas mnogo verovatniji...“ (Karnap, 1981: 197), koja prognozira uspešno svođenje introspektivnih entiteta na kvantitativne odredbe, ostaje otvorenim. Bilo kako bilo, evidentno je da logički pozitivizam svoju opravdanost nalazi, u najvećoj meri, na polju prirodnih nauka. Koliko je opravdana težnja ka kvantifikaciji (fizikalizaciji) kako psihičkih tako i duhovnih fenomena pitanje je jedne šire diskusije.

Marksizam je po svom sociološkom i ekonomskom usmerenju bliži Kontovom pozitivizmu sada sagledanom kao 'socijalna statika' i 'socijalna dinamika', nego logički pozitivizam, iako se i marksistička materijalistička usredsređenost može u krajnje širokim okvirima tumačiti kao svojevrstan fizikalizam. Prvo, ne može se reći da, u pogledu predmeta kritike, marksizmom dominiraju prirodni entiteti više nego ekonomske pojave i na njima bazirani socijalni odnosi. Drugo, dijalektika koja je u marksizmu zamišljena kao univerzalna metoda, te se stoga njome obuhvata i tumačenje prirode, ne poklapa se sa antispekulativnim ustrojem logičkog pozitivizma. U suštini, po Marksu je sama priroda dijalektična, te se sada fundament dijalektike kako je zamišljen kod Hegela pokušava: „okrenuti tumbe da bismo u mističnome omotu otkrili racionalnu jezgru“ (Marks, 1973: 25). Sličnost, pak, sa Kontovim pozitivizmom konkretno se ogleda u tome što i marksizam u proletarijatu vidi nosioca promene, no ne promene vođene mehaničkim principima već dijalektikom napretka koja bi svoje dovršenje našla u idealnom društvenom uređenju viđenom sa pozicija ondašnjih socijalutopista Francuske i Engleske. Kapitalistički način proizvodnje kako ga vide predstavnici klasične engleske ekonomije, pre svih Adam Smit i David Rikardo, polazna je osnova marksističke kritike budući da u njemu uočava klasnu protivurečnost čije prevazilaženje valja tražiti u novom socijalističkom društveno-ekonomskom ustrojstvu. Iz današnje perspektive posmatrano, pitanje je koliko se takva namera ispostavila u prvom redu filozofski utemeljenom, a u drugom praktično ostvarivom. Ipak, ne može se zanemariti činjenica da je problem 'alijenacije' čoveka postavljen u okviru marksističkog učenja inspirisao brojne mislioce kao što su Markuze, From, Habermas... ka jednoj produktivnoj kritici kapitalističkog društva.

Pragmatizam mnoge svoje stavove zasniva, slično logičkom pozitivizmu, na evropskoj empirističkoj tradiciji. U tom pogledu čini nam se u punoj meri reprezentativnim stav Čarlsa Sandersa Persa koji će reći: „...sve naše pojmove (*conceptions*) smo stekli apstrahujući i kombinujući saznanja koja su se, najpre, javila u iskustvenim sudovima“ (Pers, 1993: 68). Međutim, formiranju tih pojmova prethodi jedna, takoreći, biološka osnova, jedan kompleks instinkta iz koga se razvija nauka. Kod Persa konkretno radi se o dva instinkta 'hranjenja' i 'razmnožavanja' dok se kod Djuia ova veza nauke i biološke osnove izlaže sledećim stavom: „...iako biološke operacije i strukture nisu dovoljni uslovi istraživanja, one su ipak nužni uslovi“ (Djuj, 1962:

79). Radi se, dakle, o tome da svi naučni pojmovi moraju svoje opravdanje naći u koristi samoj ljudskoj praksi. Utoliko i Vilijem Džejms u svom radikalnom učenju nalazi opravdanje i religijskim pojmovima ukoliko oni doprinose uspehu pojedinca u samoj praksi. Time se polje uticaja koje pragmatizam, pragmaticizam, instrumentalizam, trpi od evropske tradicije proširuje i na Milov utilitarizam kao i na Spenserov socijaldarvinizam. Na kraju bismo zaključili da se pojam 'korisnost' različito tumači u zavisnosti od subjektivnog opredeljenja filozofa ovog pravca. U Persovom učenju on će više biti okrenut teoriji u Džejmsovoj praksi.

2. Diltajev odnos prema fenomenologiji

Prilazeći Diltajevoj filozofiji i razjašnjenju njenih ključnih stavova nismo mogli da se ne osvrnemo konceptima nekih od filozofa koji su po našem mišljenju, a i po samim Diltajevim navodima, šire uticali na zasnivanje tih stavova. Dakako da se Diltaj kao Huserlov savremenik kretao u ravni problema koje je otvorila zamisao fenomenologije. Iz te ravni Diltaj je pak ponudio rešenja koja su po mnogo čemu autentično njegova, mada se iz perspektive otklona od fenomenologije Diltaj u biti približava filozofiji života. Bilo kako bilo, Diltajeva filozofija jeste antimetafizički i antispekulativno usmerena, no ta se usmerenost pokazuje potpuno različitom od antimetafizičkog i antispekulativnog ustrojstva prethodno pominjanih pravaca savremene filozofije. Izuzev nekih površnih sličnosti sa gorepominjanim pravcima Diltajeva kritika intelektualizma predstavlja obuhvatniji projekat utemeljenja duhovnih nauka koji nije baziran, kao kod prethodnih, na odbacivanju svega što se ne dâ smestiti u vidokrug spoljašnjeg iskustva, već na kritici kakvoj će je kasnije videti Urbančić: „Kritika ovde nije puko kritikovanje, već odgovara filozofskom značenju te reči kod Kanta“ (Diltaj, 1980: predgovor str. 14). Ona je ujedno i negiranje i konstituisanje, odbacivanje prethodnih ali i nuđenje jedne nove pozicije sagledavanja u prvom redu duhovnih pojava. Ona je kritika Kantove *Kritike čistog uma*, takođe i kritika *Kritike praktičkog uma*, ali je i konstitutivno kritika istorijskog uma. Prema tome, da bi se u celini sagledala Diltajeva pozicija, neophodno je odrediti značenje pojmova 'imanentno' i 'transcendentno', 'konkretno' i 'apstraktno', 'apriori' i 'aposteriori' koje oni zadobijaju u njegovoj filozofiji. Tek nakon toga moguće je uvideti specifičnost Diltajevе kritike istorijskog uma. U toj nameri i činimo poređenje sa Huserlovim stavovima iznesenim u predavanjima okupljenim pod naslovom *Ideja fenomenologije*.

Problem utemeljenja saznanje teorije kakvim ga nalazimo kod Huserla drugačije je formulisan i drugačije postavljen nego kod Diltaja. Mišljenja smo da je Huserlov pogled na filozofiju stroži i utoliko po nju restriktivniji u smislu jasnog razgraničenja njenog predmeta od predmeta svih drugih nauka. Kod Diltaja, s druge strane, ne nalazimo jasno razgraničenje filozofije ne samo sa ostalim naukama nego uopšte i sa ostalim duhovnim stremljenjima. Po tom pitanju on je mnogo otvoreniji za saznanja do kojih se došlo i u ostalim sferama mišljenja. Ipak,

kada je reč striktno o fenomenima, u ovom slučaju o fenomenu saznanja, te o rešenju ključnog problema realnosti spoljašnjeg sveta ta otvorenost ogleđa se eksplicitnije. Dok Huserl iznova ponavlja zahtev za striktnom redukcijom ka čistim fenomenima: „Isključeno je, tj. suspendirano svako postavljenje neke >>ne imanentne svarnosti<<, koja nije sadržana u fenomenu, mada je u njemu zamišljena, i istovremeno neke ne date stvarnosti“ (Huserl, 1975: 60), dotle Diltaj nastupa s pozicije: „...stvaranje važećeg znanja, kreće se potpuno u domenu pretpostavki empirijske svesti“ (Diltaj, 1980: 82). Važenje tih empirijskih pretpostavki, nije zanemariv problem, no Diltaj ga ostavlja na rešenje deskriptivnoj psihologiji. Da li je time priznao i primat deskriptivne psihologije nad teorijom saznanja?

Odnos deskriptivne psihologije i teorije saznanja u velikoj meri je nejasan. Ukoliko se osvrnemo na Diltajevu tvrdnju: „Ona obrazlaže teoriju, a ova se ponovo vraća na nju“ (Diltaj, 1980: 82), odnos se čini još kompleksnijim. Pošavši od pitanja šta opisuje deskriptivna psihologija dolazimo do odgovora, duševni sklop. U tom duševnom sklopu nalazi se i struktura saznanja kojom su obuhvaćeni predmetno shvatanje, osećanja i htenje. Dalje, duševnom sklopu imanentan je teleološki sklop kao kompleks ciljeva koje treba ostvariti u 'životnom toku' i kao takav u bitnoj meri određuje i samu usmerenost sazrajne strukture. Izuzev samog strukturnog ustrojstva predmetnog shvatanja, osećanja, htenja, kao unutrašnjih faktora saznanja, otvara se i polje uticaja koje ono trpi od kako će ga Diltaj nazvati 'nexusa pojmova' već formiranih teorijskih, vrednosnih i drugih stanovišta. Isključivost apriorizma kakvim ga nalazimo u Kanta ovde je donekle umekšana, budući da se subjektu 'proizvođaču', kakvim je zamišljen ne samo kod Kanta već i u celokupnom nemačkom klasičnom idealizmu, suprotstavlja upravo gorenavedeni nexus već formiranih pojmova. Čitavom ovom procesu formiranja znanja, koji se kroz prethodno naslućuje kao kakva borba imanentnog i transcendentnog najbolje odgovara Gadamerov opis hermeneutičkog kruga. U tom ključu primat sazrajne teorije ili psihološke deskripcije određen je relativno u funkciji korekcije jedne drugom, pri čemu je prvenstvo više stvar trenutne nego apsolutne važnosti.

Vraćajući razmatranje u okvire poređenja Huserlovih i Diltajevih stavova, pokušaćemo da čitavo izlaganje još jedared pojasnimo preko njihovog poimanja vremena i transcendentnog. Krećući se dalje putem fenomenološke redukcije Huserl postavlja zahtev i za isključenjem onih predmeta saznanja viđenih: „kao egzistencije u nekom Ja, u nekom vremenskom svetu...“ (Huserl, 1975: 61) i dalje zahteva da oni budu obuhvaćeni: „...u čisto imanentnom zapažanju shvaćene apsolutne datosti“ (Huserl, 1975: 61), pri čemu se ta datost ispostavlja kao: „večna h e r a k l i t o v s k a reka fenomena“ (Huserl, 1975: 63). Na drugoj strani i za Diltaja vreme određeno u transcendentnom smislu kao: „linija koja bi se sastojala od ekvivalentnih delova“ (Diltaj, 1980: 141) ne figurira kao predmet saznanja, no dignitet vremena nije u potpunosti osporen u korist večne reke fenomena kao kod Huserla već se svodi na odredbu 'konkretno vreme' koje se sastoji: „... u neuromnom odmicanju sadašnjosti, u kome sadašnje neprestano postaje prošlost, a buduće sadašnjost“ (Diltaj, 1980: 141). Prošlost, sadašnjost, budućnost uvek su

do-života, oni su utoliko doživljaj i interesantni saznanju ukoliko predstavljaju: „obimnije idealno jedinstvo delova života koje ima neko značenje za životni tok...“ (Diltaj, 1980: 142). Tačka, dakle, u kojoj se Huserl i Diltaj razilaze nalazi se na mestu njihovog određenja onog apriori. U apriori datom prvog centralno mesto ima tok fenomena, a kod drugog tok doživljaja, što će reći da je za Huserla baza formiranja apriori principa logike, etike, aksiologije upravo sklop fenomena, kod Diltaja sklop doživljaja. Međutim, iz rakursa na psihološku deskripciju za nas je bitnije analizirati funkciju misli onako kako je ona objašnjena kod Diltaja.

Kako bi se doživljaji učinili dostupnim teoriji saznanja i psihološkoj deskripciji neophodno je, što je već implicite pomenuto u prethodnom navodu, njihovo objedinjenje u određene objektivacije koje odražavaju, zastupaju, reprezentuju, evidentiraju, i na neki način fiksiraju doživljaje iz neprestanog životnog toka, te ih time stavljaju misli na raspolaganje. Već i na nivou čulnog opažaja prisutna je izvesna, Kantovim jezikom rečeno, sinteza kao funkcija duše, kojom su doživljaji predstavljeni misli. To je baza od koje misao počinje označavanje, suđenje, poimanje, i jedino što se naslućuje kao apriori svem mišljenju jesu elementarne operacije upoređivanja, spajanja, razdvajanja, dovodenja u vezu. Jedino na tom nivou: „... potpuno iščezava privid poređivanja iskustvene građe onome apriornom datih oblika i zakona mišljenja“ (Diltaj, 1980: 80). Međutim, zar pojmovi formirani ovakvim načinom ne transcendiraju ono konkretno koje se ispoljava u neprestanom toku, nije li se u njima ovim odvajanjem iz konkretnog izgubila životnost onog neposredno datog. Može se reći da pojmovi shvaćeni kao apsolutno važeći jesu transcendentni i time gube na aktuelnosti kao reprezentanti onog konkretno promenljivog. Iz tog se ugla mogu i sagledati Diltajevu kritiku upućenu Hegelu. Ipak, ukoliko ih posmatramo iz perspektive inverzne korektivne funkcije između teorije saznanja i deskriptivne psihologije oni nikako ne mogu biti uzeti u svom apsolutnom važenju. Diltaj će reći: „Psihički sklop je delimično transcendentan, utoliko što je u njemu uvek sadržan i doživljaj, a kao delimičan transcendentan je samo za svest koja doživljuje“ (Diltaj, 1980: 100).

Preko gorepomenutih elementarnih operacija mišljenja psihologija iz tog neposrednog konkretnog jedinstva predmetnog shvatanja, osećanja, htenja, treba u prvom redu da utvrdi jednoobraznosti na osnovu kojih je jedino moguće posebno razmatranje ovih entiteta. Dalje ona utvrđuje odnose ovih entiteta kako međusobno tako i u odnosu na celinu u kojoj se oni uvek konkretno ispoljavaju, dakle u odnosu na doživljaj. Time je ipak, složićemo se sa Urbančićem, pretpostavljena jedna psihologija: „kao spekulativna ontologija duše, to jest subjekta, pa otud i >>metafizika subjektiviteta<<“ (Urbančić, 1976: 27) na bazi koje je tek moguća izgradnja jednog istorijskog sveta.

3. Diltajeva kritika istorijskog uma

Prvi korak u kritici istorijskog uma koji Diltaj preduzima jeste razdvajanje predmeta prirodnih i duhovnih nauka. Tim povodom ćemo i istaći da se čitavo naše prethodno izlaganje odnosilo na analizu psihološke deskripcije i teorije saznanja

upravo u ključu njihovog odnošenja prema predmetima duhovnog sveta. Opravdanje ovakvoj usmerenosti Diltajeve kritike može se izlučiti iz kasnije Manhajmove tvrdnje: „Kada se jednom domen ‘prirode’ podeli na polja fizike, hemije, biologije itd., a svako od njih proučava specijalizovana disciplina, problem sastavljanja tih fragmentiranih polja da bi se rekonstruisala jedinstvena celina više se ne pojavljuje kao naučni problem...” (Manhajm, 2009: 54). Već je istaknuta veza duševnog sklopa kao predmeta deskriptivne psihologije, sa samim životnim tokom. Takođe, o tom životnom toku je utvrđeno da je on uvek životni tok konkretnog čoveka kao individue koga mimo sazajnih struktura određuje i teleološki sklop, čiji primat će biti u ovom poglavlju razmatran u kontekstu sklopova delovanja. Dakle, predmet duhovnih nauka je, uzet u celini, konkretno-vremenit, vezan za doživljaj pojedinca kao i za doživljaje posebnih ljudskih zajednica, što će reći da je u Diltajevoj filozofiji subjekat ili nosilac delovanja određen šire, naime i kao pojedinac i kao zajednica. Ponovićemo, još jedared, da je predmet duhovnih nauka uvek do-života, do onog konkretnog unutrašnjeg iskustva pojedinca i njihovih zajednica. Na drugoj strani, predmeti prirodnih nauka koje: „ističu u doživljaju samo delimične sadržaje koji mogu da služe za određivanje promena u fizičkom svetu koji je nezavisan od nas” (Diltaj, 1997: 31), nikad ne dostižu taj nivo izvesnosti koji preko doživljajnosti karakteriše predmete duhovnih nauka, te oni uvek ostaju samo pojave za svest. Stoga, Diltaj ističe: „Prace-lija istorijskog sveta jeste doživljaj u kome se subjekt u sklopu delovanja života nalazi prema svojoj sredini” (Diltaj, 1980: 224). Kritika istorijskog uma za svoje ishodište ima carstvo duha sa svim njegovim objektivacijama neposredno proizišlim iz života ljudskih zajednica kao sklopova delovanja.

Na ovom mestu jasno je vidljiva distanca koju Diltaj čini prema Hegelovom shvatanju duhovnih entiteta. Naime, kulturne objektivacije Hegel vidi isključivo kao faze u samosveščivanju apsolutnog Duha. Na taj način ‘spoljašnje carstvo duha’ ovde je viđeno kao proizvod tog Duha koji izlazi iz sebe da bi se preko objektivacija u kulturnom svetu vratio u sebe sa jednom višom samosvešču. Istorijski svet, prema Hegelu, dakle, sačinjavaju objektivacije Duha, prema Diltaju istorijski svet skup je objektivacija života. Za razliku od apstraktnog Duha kao tvorca istorijskog i šire kulturnog sveta, kod Diltaja je taj svet viđen kao transpozicija teleološkog sklopa ljudskih zajednica, čije jedinstvo karakterišu iste vrednosti i htenja usmerena ka istom cilju.

Pojedinac viđen kao duševni sklop, dakle kao jedinstvo izvesnih shvatanja, osećanja, htenja i vrednosti ka kojima su ta htenja usmerena, nastoji da se ostvari u sredini koja ga okružuje. U tom smislu njegovo ostvarenje uvek je ostvarenje u nekoj zajednici u nekom širem sklopu delovanja, čime su pojedinačni i opšti sklop delovanja, kao već ustanovljena običajnosna praksa neke zajednice, međusobno uslovljeni. U poziciji smo da ovaj odnos odredimo u analogiji prema već razmatranom odnosu psihološke deskripcije i sazajne teorije, u kome pojedinac deluje na zajednicu i *vice versa*. Pesnik izražava svoja osećanja, ali to čini u određenoj metrici stiha kao obeležju umetničkog pravca kome pripada i jezikom naroda kome se obraća. Modus intersubjektivnosti nužan je uslov ostvarenja pojedinca u zajed-

nici, na najnižem nivou on se odražava kao zajednički jezik jedne grupe ljudi, na najvišem kao jedinstvo pogleda na svet.

Kritika istorijskog uma upravo sebi postavlja u zadatak da razume jezik istorije, no ne samo striktno formalno u vidu puke historiografije, već i sadržinski utvrđujući uzroke istorijskih događaja, tačnije istražujući sklopove delovanja koji se nalaze u ko-renu takvih zbivanja. Intenciji istorijskog uma kao prvo nameće se opis i pripovest o određenim istorijskim stanjima. Na ovom nivou misao preko već određenih elementarnih operacija utvrđuje jednoobraznostii na osnovu kojih se putem metode indukcije ili 'metodom ekvivalentnoj indukciji': „...obim zajedničkog stalno proširuje, omogućujući proces razumevanja u onoj meri u kojoj su veze životnih manifestacija višeg stupnja predmet tog procesa“ (Diltaj, 1980: 206). Diltaj u tom smislu ističe Herodota kao vrhunskog pripovedača događaja ondašnje Helade. Intencija ide dalje ka objašnjavanju tih događaja, kojoj se u antici pronalazi pandan u Tukididovoj istoriji. Tukidid čini upravo taj korak dalje od pripovesti o izvesnim događajima ka razumevanju sklopova kojih su izraz upravo ti događaji. Njegovim razumevanjem izdvojeni su politički sklopovi, tj. državno ustrojstvo i vojna organizacija kao ono određujuće tadašnjih istorijskih zbivanja. Polibije već prihvata državno ustrojstvo i vojnu organizaciju kao sklopove čije delovanje ima trajno važenje na tok istorije i pritom dodaje finansije kao još jedan bitan faktor koji određuje istorijska zbivanja. U XVIII veku istoriji se već nameću kao predmet kritike sklop prava, religije, umetnosti, filozofije kao ono određujuće istorijskog toka. Vidljivo je da se tokom istorije, u čijem smo se izlaganju držali striktno Diltajevih primera, diferenciraju različiti sklopovi delovanja koje valja uključiti u vidokrug kritike istorijskog uma i istovremeno je evidentan razvoj ljudskih zajednica ka sve specifičnijim oblicima udruživanja. U krajnjoj liniji može se zaključiti da je istoriji ljudskog društva imanentan razvoj koji se manifestuje postojanjem sve većeg broja vrednosti i na njima koncipiranih svrha. Ipak, taj razvoj ne može se posmatrati kao neprekidna linija, budući da smo u prethodnom poglavlju razmatrali o specifičnom shvatanju vremena kod Diltaja, kao vremena koje je uvek vezano za konkretnu doživljajnost. Ta veza, dakle odredba da je istorija uvek istorija ljudi, uslovljava nemogućnost, matematičkim jezikom govoreći, njenog linearnog ili eksponencijalnog predstavljanja. Istorijski tok nam se u analogiji sa Urbančićevim viđenjem životnog toka pokazuje kao skup 'guba-nabora' pri čemu svaki nabor u lancu istorijskih zbivanja predstavlja sistem koji je: „*zatvorenog horizonta*“ (Diltaj, 1980: 218), i svaki od njih je jedna epoha koja: „*ima središte u sebi samoj u jednom novom smislu*“ (Diltaj, 1980: 218). Upravo tim smislom ispostaviće se pogled na svet kao poslednji kriterijum objedinjenja sklopova delovanja unutar jednog istorijskog razdoblja.

Kritika istorijskog uma vrhuni, dakle, u razumevanju pogleda na svet jedne epohe kao onom krajnje određujućem svih sklopova delovanja političkih, ekonomskih, religijskih, umetničkih, na koncu i filozofskih ukoliko se ti filozofski sklopovi posmatraju u zatvorenom sistemu jednog pogleda na svet. Tako shvaćeni filozofski sistemi predmet su takođe kritike istorijskog uma koja na taj način sasvim opravdano dobija odredbu „*filosofija istorije filosofije*“ (Urbančić, 1976: 137). Razvijana na taj način kritika istorijskog uma iz istorije filozofije luči tri najopštija pogleda na svet: naturalizam, subjektivni ideali-

zam, objektivni idealizam. Da li se pak, suština filozofije iscrpljuje u kritici istorijskog uma viđenom bilo kao kritika političkih, umetničkih, religijskih... sklopova delovanja, bilo kao filozofija istorije filozofije pitanje je druge vrste. Stanovište kojem smo mi skloni ne bi se složilo sa svođenjem suštine filozofije na ovako viđenu kritiku istorijskog uma. Premda se celokupno naše izlaganje kretalo u okvirima zadatka razjašnjenja kritike istorijskog uma, pa se samim tim na njega može reflektovati kao na sugestiju o onom suštinskom Diltajevu filozofije, mi smo ipak jednostrano i tek u obrisima odredili suštinu njegovog pristupa filozofiji. Hermeneutika, koju smo do sada sporadično pomenuli, a koja je možda bitnija odredba Diltajevu filozofije i koja se tiče razumevanja onog najkonkretnijeg kao sklopa doživljaja, stavlja pred kritiku istorijskog uma i zadatak razumevanja onih pojedinaca i filozofa koji su mimo zasnivanja nekog sistema ili tačnije mimo teorijske težnje za sistemom, uspeali da pridu zagonetki života. Na taj način i razumemo Diltajevu tvrdnju koja njihov postupak određuje kao: „Postupak, koji iz životnog iskustva dobija neko tumačenje života, u tom odstupanju prima sve slobodnije forme, aperçus se povezuje u nemetodično ali upečatljivo tumačenje života“ (Diltaj, 1997: 38). Ne vraćamo li se takvim usmerenjem kritike istorijskog uma iznova na subjekat kao psihološki sklop ili ne dolazi li u centar razmatranja iznova jedna pretpostavljena metafizika kakvom je Urbančić vidi u već pomenutom citatu s kraja prethodnog poglavlja?

Evidentno je da konstruisanje saznanja, viđeno iz Diltajevu perspektive, otpočinje konkretnim doživljajem pojedinca, te njegovim osveščivanjem sadržaja tog doživljaja. U tom smeru izraz se kreće od intuicije do oblika koje ona zadobija u umetničkim, religijskim, duhovnim objektivacijama života. Zadatak hermeneutike se iscrpljuje upravo u dolaženju do tog sadržaja, no sada u suprotnom smeru. Hermeneutičko nastojanje polazi od objektivacija života kako bi došla do onog suštinskog nečijeg izraza. Ukoliko je u svom začetku hermeneutika bila okrenuta religijskim objektivacijama, kasnije u Šlajermehera umetničkim, utoliko se kod Diltaja polje njenog razmatranja širi na sve oblike duhovnih objektivacija. Prema tome, Šlajermaherova hermeneutika koju Gadamer određuje kao: „estetsko-panteistička filozofija identiteta“ (Gadamer, 1978: 249) sa Diltajem biva proširena na polje svih, ne samo estetskih objektivacija. Ovakvo širenje hermeneutika duguje svakako Diltajevom pristupu saznanju-teorijskoj problematici, koji je, kao što smo obrazlagali, u sebi obuhvatio sve duhovne fenomene.

Zadatak hermeneutike u Diltajevom ključu ispunjava se u svojevrsnom 'hvatanju' smisla koji se nahodi u samoj strukturi duhovnog fenomena. Doživljaji pojedinca od kojih počinje objektivacija nisu tek puko izraženi kroz duhovni fenomen. Oni u svojoj osnovi, slično muzičkoj kompoziciji, poseduju izvestan smisao, ritam, harmoniju. Stoga se hermeneutici postavlja u zadatak da dopre do tog smisla, do tog ritma koji tvorca duhovnog fenomena vodi u njegovoj reprezentaciji doživljaja. S jedne strane 'reprezentativnost' duhovnog fenomena određena je njegovom mogućnošću da izrazi ono unutrašnje duševnog sklopa samog tvorca, s druge ono spoljašnje teleološkog sklopa u kome se on kreće i stvara. Još jedan od specifikuma Diltajevu hermeneutike je svakako i ta njena dvostruka usmerenost ka razumevanju kako duševnog tako i teleološkog sklopa. Stoga se i 'kongenijalna intuitivna povezanost' (Gadamer, 1978: 264) koja uslovljava svako razumevanje mora u slučaju Diltaja pojmiti znatno šire.

4. Zaključak

Upoređujući Diltajevu filozofiju sa fenomenološkim stremljenjima Edmunda Husserla, napomenuli smo, između ostalog, da se Diltaj okrenuvši se od fenomenâ ka doživljajima približio onim shvatanjima koja uglavnom objedinjujemo pod nazivom filozofija života. U tom ključu njegovo se nastojanje može dovesti u vezu sa filozofijom Eduarda fon Hartmana u kojoj je, ma koliko pozicije Hegela i Šopenhauera izgledale suprotnim, izveden pokušaj njihovog pomirenja. I stremljenja drugih filozofa slične provinijencije mogu se razmatrati kao odgonetanje zagonetke života. Mislimo u prvom redu na Kjerkegora koji se na početnim stranicama knjige *'Ili-Ili'* od Hegelove estetike sačinjene od apstraktnih pojmova, okreće ka analizi samog doživljaja konkretne Mocartove opere. Na tom primeru može se uvideti značaj razumevanja utemeljenog u samom doživljaju. Kjerkegorova analiza *Don Žuana* isključuje postavku na sceni i okreće se ka muzičkom elementu opere kao onom najbližem toku njegovog unutrašnjeg doživljaja. Šopenhauer će reći: „Muzika je odista sveopšti jezik, koji se svuda razume“ (Šopenhauer, 2008: 37). Zaista se može reći da je tok muzičke kompozicije najbliži vremenitosti kao ključnoj odredbi života. U neku ruku i Kjerkegorovo objašnjenje estetskog, etičkog i religioznog stadijuma života može se tumačiti kroz prizmu pogleda na svet kao kriterijumu razlikovanja ova tri stadijuma.

S druge strane, hermeneutika kao specifičan metod pristupa duhovnim entitetima, te obim njene primene koji se u Diltaja znatno proširuje, povezuje njegovu filozofiju sa stremljenjima prethodnika Šlajermahera i vrši snažan uticaj na potonje filozofe, u prvom redu mislimo na Gadamera i Hajdegera. Ukoliko u obzir uzmemo Urbančićeve tvrdnje s početka njegove studije *Temelji metode moći* taj se uticaj posebno na Hajdegera može i šire sagledati. Šireći mogućnost izraza doživljaja stvarnosti i na polje drugih duhovnih aktivnosti recimo na književnost, Diltaj se, naime, često osvrće ka stvaralaštvu Getea, Tolstoja i drugih književnika, vidokrugu hermeneutike otvoreni su novi medijumi kako za razumevanje doživljaja tako i za njihovo izražavanje. Recimo da se veći broj filozofskih stavova Sartra ili Kamija može razumeti tek na osnovu njihovih književnih dela. Ipak, ukoliko uopšteno treba odrediti Diltajev doprinos savremenoj filozofiji on će se ogledati u pokušaju afirmacije jedne filozofije, filozofije života, koja je po mnogo čemu autentična u odnosu na velike sisteme koji karakterišu novi vek.

Literatura

- Damjanović, M. (1975). *Filozofija egzistencije*. Šešić i Stojković. *Savremena filozofija, Zbornik radova*. Beograd: Rad, 230–250.
- Diltaj, V. (1980). *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, prev. D. Guteša. Beograd: BIGZ.
- Diltaj, V. (1997). *Suština filozofije i drugi spisi*, prev. M. Todorović. Sremski Karlovci-Novı Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Djui, Dž. (1962). *Logika teorija istraživanja*, prev. V. Tomović. Beograd: Nolit.

- Gadamer, H. G. (1978). *Istina i metoda – Osnovi filozofske hermeneutike*, prev. S. Novakov. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Husserl, E. (1975). *Ideja fenomenologije*, prev. S. Novakov i V. Đaković. Beograd: BIGZ.
- Karnap, R. (1981). *Metodološka narav teorijskih pojmova*. Sesardić. *Filozofija nauke, Zbornik radova*. Beograd: Nolit, 163–200.
- Kjerkegor, S. (1990). *Brevijar*, prev. D. Najdenović. Beograd: Moderna.
- Kjerkegor, S. (1989). *Ili-ili*, prev. M. Tabaković. Beograd: Grafos.
- Manhajm, K. (2009). *Eseji o sociologiji znanja*, prev. P. Novakov. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Marks, K. (1973). *Kapital*, prev. M. Pijade i R. Čolaković. Beograd: BIGZ.
- Pers, Č. S. (1993). *Izabrani spisi*, prev. R. Konstantinović. Beograd: BIGZ.
- Šopenhauer, A. (2008). *Metafizika lepog*, prev. M. Vujaklija. Beograd: Partenon.
- Urbančić, I. (1976). *Temelji metode moći, Problem filozofske hermeneutike kod Diltaja*, prev. M. Mitrović. Beograd: Mladost.
- Vitgenštajn, L. (2002). *Logičko-filozofski traktat*, prev. B. Sarkanjac. Skopje: Magor.

Ivan Nikolić

DILTHEY'S CRITIQUE OF HISTORICAL REASON – A SPECIFIC APPROACH TO SPIRITUAL PHENOMENONS

Summary: Our basic aim will be an explication of Dilthey's essential attitudes which sketch frames of one specific approach to objects of human sciences. First, we will try to determinate Dilthey's position inside scope of philosophical systems, and then we will analyse characteristics of his comprehension of hermeneutics. Therby, the critique of historical reason will be turned out as a critique of Kant's *Critique of Pure Reason* and as a critique of Kant's *Critique of Practical Reason*, on the one hand, on the other it will be explained as a deflection from Schleiermacher's conception of hermeneutics and as a deflection from Hegel's comprehension of Absolute's proces of selfunderstanding. At the same time, we will try to prove that Dilthey's position is closer to the philosophy of life, despite his 'empiristic' orientation, then to the positivism.

Key words: psychical structure, experience, life-time, objectifications of life, expression, understanding