

Дилтај

Код Шопенхауера и Ничеа видљив је окрет ка ирационализму, истицање појмова воље и живота, као и оспоравање трансценденције. У постхегеловској филозофији појам живота је заменио обеснажени појам ума. Код Дилтаја живот постаје кључни онтолошки појам. „Живот је основна чињеница, која мора бити полазна тачка филозофије. Он је то што познајемо са унутрашње стране, он је нешто иза чега се не може заћи. Живот се не може извести пред суд ума.“ Појам живота обухвата и ирационално и рационално, како непосредно пулсирање и одвијање живота на биолошком и несвесном пољу, тако и људски дух и његове функције. Он укључује све аспекте човековог бића, од органског и несвесног до свесног душевног живота и духовних аката. Све оно што је човек створио као културу обухвата појам живота.

Дилтај истиче да се живот налази и на страни оног ко сазнаје и на страни предмета спознаје. По Дилтају, живот заправо сазнаје, сагледава живот. Живот у Дилтајевој филозофији има статус секуларизованог апсолута. Због своје свеприсутности живот наликује на апсолут, а секуларизован је јер не пребива у сфери вечности и оностраности, него је временит, историчан. Будући да нема неке вечне, апсолутне, оностране инстанце, реалност живота је само оно што је временито, што је тренутно случај.

Главни проблеми нововековне филозофије представљали су различити дуализми. Код Декарт се дуализам испољава као противстављеност духа и материје, код Шопенхауера као супротност воље и представе, интуитивног и рационалног доживљаја света. Следећи античку максиму „исто се сазнаје истим“, Дилтај тврди да се исто налази и на страни субјекта и на страни објекта. Не само што је субјект освешћени живот, него је и објект живот који има духовну садржину. У разумевању се најјасније испољава изворна присност живота са самим собом.

Дилтај је себе схватао као методолога Историјске школе. Да бисмо разумели смисао његовог филозофског пројекта критике историјског ума, који се као црвена нит провлачи од његових раних филозофских покушаја до последњих забелешки, подсетимо се културноисторијског контекста у коме он делује. Немачка историјска школа, доминантна у том времену, под утицајем романтизма, сматра да се друштвени феномени морају посматрати као индивидуални. Да би духовне науке појмио у њиховој научној аутономији, да би их заштитио од продора природнонаучне методике, Дилтај је желео да филозофски оправда њихова општеважећа, гносеолошка начела.

Дилтај се ослања на већ изборено суштинско разликовање природне и духовне науке. Док природне науке објашњавају, духовне науке разумевају. „Природу објашњавамо, душевни живот разумевамо“, гесло је Дилтаја. Он истиче да се у природним наукама бавимо проблемом узрочности (Одакле потиче нешто?), а духовним наукама категоријом мотива, односно сврхе (Чему нешто?). Узроци су неважни у духовним наукама, јер они представљају опште законитости. У сфери духа битна је сврха. У природним наукама постоји склоност да се појединачне ствари своде на општа начела, те је појединачно важно само уколико се може супсумирати под општи принцип који објашњава његову индивидуалност. Такође и у метафизици влада склоност да се прида примат општем над појединачним.

Духовне науке се од природних наука не разликују толико по свом предмету, колико по другачијем односу према објекту. Рецимо, иако се бави човековим понашањем, бихејвиорална психологија не би спадала у духовну науку, јер је не интересује ни човекова психа ни његова мотивација, већ само нечија реакција на драж. У духовним наукама постоји специфична тенденција путем које се психичка страна процеса своди на улогу средства у разумевању. Намера оног ко има духовнонаучни приступ стварности је да се од спољашњег израза врати на оно унутрашње. Он „свако оспољење живота користи за схватање оног унутрашњег из којег оно произилази.“ Духовнонаучно разумевање усредсређено је на самопромишљање које се испољава у изразу.

Важно је истаћи да се Дилтај залаже за сувереност егземпларног, индивидуалног и непоновљивог. За разлику од природних наука, које су заинтересоване за опште, Дилтај истиче немогућност супсумирања појединачног под опште у историјској науци. Он заступа методолошки индивидуализам, за разлику од просветитеља који су у истраживањима духа примењивали методологију природних наука.

Као представник једног типа филозофског ирационализма, Дилтај се дистанцира од просветитељства. Помера тежиште са умских принципа на живот, инсистира на дигнитету индивидуалног. Ипак Дилтај не одбацује ум, већ жели синтезу традиционалне филозофије живота и филозофије ума.

Од традиционалне филозофије живота Дилтај се разликује тиме што историзује категорију живота. Живот више није схваћен као непрозирна супстанција енергије, нити као вечно враћање истог, него као историја. „Тоталитет људске природе је у историји.“

Живот је ипак за Дилтаја фундаменталнији од историје. Он не само што тврди: „Историјски живот је део живота уопште“, него такође додаје: „Историја мора да буде схваћена полазећи од живота.“

Напетост између појма живота схваћеног као супстанција и као историја обележила је читав Дилтајев подухват изградње историјског ума. Он се слаже са Историјском школом да нема општег субјекта, већ само историјских индивидуа. Идеалитет значења не треба доделити неком трансценденталном субјекту, већ он израста из историјског реалитета живота. Одлучујући корак који треба да учини Дилтајево сазнајнотеоријско утемељење духовних наука је да се изврши прелаз од градње склопа у животном искуству појединца ка историјском склопу, који више неће доживљавати и искушавати појединац. Овде ће, упркос критици упућеној спекулацији, бити неопходно да се уместо стварних субјеката ставе „логички субјекти“. Али то по Дилтају није недозвољено уколико припадност индивидуа јединству генерације или нације представља душевну стварност.

Иако је одбацивао Хегелову панлогистичку тезу о прозирности објективног света, која почива на уверењу о логосној структури не само сазнања него и бића, Дилтај истиче да живот не остаје затворен у себе, да није непрозиран појмовном мишљењу. Штавише, по Дилтају сам живот производи појам као свој највиши облик. Живот дакле није несазнатљив, мада није ни потпуно сазнатљив.

Дилтај тврди да преко духовних наука историјски живот долази до самосвести. Уколико сазнање духовних наука представља моменат самог живота, онда је ту реч о непосредном јединству субјекта и предмета сазнања. Субјект више не стоји наспрам објекту, већ је у изворном јединству са њим. Сходно томе, сазнање није (ре)конструкција него саморефлексија. Практична функција духовних наука пак састоји се у подстицању саморазумевања историјског живота.

Дилтај покушава да изврши синтезу трансценденталне позиције (која је по Канту усредсређена на оно опште и нужно) и филозофије живота (која је усредсређена на индивидуално). Поставља се питање: како артикулисати везу сингуларног и општег? Дилтај је свестан да је „коначност сваке историјске појаве“ темељ историјског погледа на свет, а насупрот томе задржава тежњу филозофије „за општеважећим сазнањем“. Упркос свем уложеном труду, он није остварио свој циљ. При крају живота наду полаже у концепцију плурализма погледа на свет. У плурализму погледа на свет долазила би до изражаја индивидуалност историјских феномена, а уопштавање би било омогућено на основу наводно идентичне структуре погледа на свет. Наука би на тај

начин могла да реконструише структуру која остаје инваријантна у бесконачном обиљу индивидуалних феномена.

До теорије духовних наука Дилтај жели да дође преко критике историјског ума. Он сматра да историјске науке чекају на сазнајно-теоријско утемељење налик оном које је Кант подарио природним наукама. Захтевом за критику ума Дилтај обнавља трансцендентално полазиште, али везивањем ума за историју најављује његову радикалну критику. Што се Канта тиче, кенигзбершки филозоф свакако не би прихватио да се у подручје ума могу увести историјске, емпиријске одредбе.

Дилтајева редукција историје на натуралистички концепт психичке структуре индивидуума доводи у питање легитимност позивања на традицију трансценденталне филозофије, која се бави искључиво чистим, неемпиријским субјектом. Тек ће захваљујући Хусерловој критици психологизма, Дилтај у својој другој фази прибећи херменеутичком полазишту и довести у питање своју фиксираност за емпиријско-психолошки склоп.

Попут неокантоваца који су позивали на повратак Канту, и Дилтај сматра да се треба вратити великом кенигзбершком филозофу, наравно на критички начин. Он тврди да је неоспоран Кантов увид да „не постоји сазнање осим о ономе што је дато у искуству“. Чврсто упориште Дилтај жели најпре да пронађе у унутрашњем искуству или у „чињеницима свести“. Он истиче да склоп и важење искуства потичу из структуришућег априорија наше свести. Објективност духовнонаучног сазнања може да утемељи тек једна психолошка рефлексија његових темеља.

Дилтај се не ограничава на проблем методолошког заснивања неке посебне науке, нпр. историје, него смера разматрању питања о трансценденталним условима сазнања који леже у основи сваке посебне науке. Он хоће да постојеће (духовно-историјске) науке „трансцендентално објасни, тј. да смисао њиховог поступања разуме из живота које покреће науке, и да тако схвати живот у његовој бити“. Он каже: „Духовне науке траже за појмове и ставове, којима су принуђене да оперишу, чврсту, општеважећу основу.“ Ту основу Кант је нашао у априорним формама чулности и разума, а Дилтај се усмерава против Кантовог априоризма. Иако Дилтај одбацује Кантов појам субјективности, он хоће да задржи његово трансцендентално полазиште. „Целокупна наука је искуствена наука, али све искуство има свој изворни склоп и важење у условима наше свести, у целини наше природе.“ Проблем са којим се суочио Дилтај био је како да integriше људску природу, схваћену као последњу супстанцију субјективности (и тако извучену из подручја априорности) у трансцендентални

програм. Противстављајући се традиционалном сазнајнотеоријском појму субјекта, он каже: „У жилама сазнајног субјекта, који су конструисали Лок, Хјум и Кант, не тече стварна крв, него истински сок ума као пуке мисаоне делатности.“ Њега је историјско и психолошко бављење човеком довело до човека као јединственог бића које има вољу, осећања и представе. Одговор на питање о структури и функционисању сазнања стога „не може бити представа укоченог априорија наших сазнајних моћи, него једино развојна историја која полази од тоталитета нашег бића“. Осим тога, Дилтај сматра да је проблематично и то што Кант претпоставља да исте категорије поседују људи у свим временима, да оне нису подложне временској промени.

Дилтај настоји да теорија сазнања постане део филозофије живота, да би категорије „обиља живота“ и „тоталитета живота“ нашле конкретизацију у појму психичке структуре индивидуума. Критику Кантовог априоризма он врши са позиције филозофије живота схваћене као афирмација конкретности и динамике стварног живота. По Дилтају, неопходно је да цело, неокрњено искуство буде основа филозофије. Тек уколико се априорне категорије сазнања разреше у живе динамичне категорије „живота“, могуће је досећи праву бит филозофије.

Нова емпиријска описна психологија је по Дилтају у стању да замени теорију сазнања. Дилтај је против старе „психологије супстанције“, али и против механистичке и аналитичке (објашњавајуће) психологије, такође и против експериментално-природнонаучне психологије, јер се оне служе неадекватним методама, налик природној науци. Психологија која каузално објашњава душевне доживљаје је конструктивна, несвесно спекулативна, јер почива на низу хипотеза које су стране искуству.

Психологија која полази од описа доживљаја целине је по Дилтајевом укусу зато што полази од фактичног душевног доживљаја. Дилтај психичке целине назива структурама. Употребом је појам структуре да би тиме разликовао доживљеност душевних склопова од узрочних веза природних појава.

Поредбена психологија, чије је тежиште на осветљавању, разумевању и систематизовању различитих конкретних типова људи, управо је оно што је потребно духовним наукама. Али и психологија као типологија је Дилтају ипак превише апстрактна. Насупрот конструктивизму објашњавајуће психологије, Дилтај уводи идеју разумевајуће психологије, која полази од целине склопа живота какав је дат у доживљају. Душевни феномени у односу на спољашње имају предност да нам, онакви какви су по себи, могу бити непосредно доступни путем унутрашњег доживљаја, без

посредовања спољашњих чула. У директном освешћивању унутрашњих доживљаја је „непосредно и објективно дата једна чврста структура“ са којом описивање у психологији задобија „несумњиво, општеважеће утемељење“. Тако за Дилтаја психологија постаје темељ духовних наука, као што је математика темељ природних наука.

Ипак и сам Дилтај је на крају увидео да искрсавају проблеми када разумевајућу психологију устоличимо на место традиционалне теорије сазнања. Питање је да ли описна психологија заиста располаже директним, хипотеза лишеним приступом душевном структуралном склопу, чија се евиденција постулише. Осим тога, нигде се не види на који начин разумевајућа психологија може да гарантује објективност духовнонаучних ставова.

Без обзира на те проблеме, неко време Дилтај је био уверен да се целокупна историјска реалност може структурирати само довођењем у везу са праструктурим историјског живота, душевним склопом индивидуе. Уколико психички склоп индивидуума ступа на место априорне систематике сазнања, онда психологија замењује теорију сазнања. Самим тим, психологија је прва и најелементранија међу свим посебним духовним наукама.

Категорија живота је системски уведена у контексту расправе традиционалног метафизичког порекла наше вере у реалност спољашњег света. Уколико сазнајни субјект схватимо као теоријски ум, спољашњи свет неизбежно остаје феноменалан. Дилтај сматра да само радикализује трансцендентално полазиште уколико уместо трансценденталне аперцепције (изворне синтезе која чини могућим везу субјекта и објекта) схвати живот као изворно јединство субјекта и објекта. Дилтај истиче: „У нашем целокупном вољном, чулном представљајућем бићу, нама је, са нама самима, истовремено дата и спољашња стварност, и то као живот, не као пука представа.“ Он инсистира на практичном јединству Јаства и света. На предметан начин су Ја и свет на самом почетку једно, и то у чињеници живота. Тек накнадни процес рефлексije нас конституише као субјект сазнања насупрот објекту сазнања. „Само у акту свести је присутна раздвојеност субјекта и објекта.“

Изворна синтеза субјекта и света у животу као тачки нерелектованог јединства истовремено је исходиште и резултат Дилтајевог заснивање категорије сазнања у духовним наукама. „Никад нам није дат на једној страни живот а на другој страни свет, већ су обе стране увек у најживотнијем јединству. Тек развој интелектуалних творевина разрешава овај склоп.“ У доказивању изворности живота Дилтај ставља

акцентат на нагонско и ирационално. Формирање субјекта и објекта збива се као дијалактика нагона и границе. „Схема мог искуства у коме се моје Јаство разликује од објекта лежи у односу између вољног кретања и отпора на које оно наилази.“ Дилтај истиче: „Веровање у спољашњи свет ја не објашњавам из једног мисаоног склопа, него из нагона, воље и осета једног датог склопа живота.“

Дилтај инсистира на примату појединачног над општим. Сходно томе, друштво једнострано схвата као спој индивидуума. Он своди облике друштвеног живота на психичку структуру индивидуа. Чврсто се држи метафизичке теза о јединству људске природе („Људска природа је увек иста“), да би објаснио социјалну комуникацију.

Дилтај сматра да је неопходно напустити илузију сазнајног објективизма. Будући да је сазнање подређено животу, не може бити говора о вредносно неутралном сазнању. „Свако опажање, сваки мисаони процес има једну унутрашњу страну: интерес, пажњу, енергију која потиче од унутрашњег стремљења.“ Указивањем на сазнајни интерес, науке губе неутралност и постају облик испољавања живота. Дилтај истиче да духовне науке настају као израз једног интереса живота, али додаје да оне такође повратно утичу на тај живот.

Унутрашња веза живота и појма је оно на чему Дилтај инсистира. Захтев „схватити живот из самог живота“ може да буде реализован једино под претпоставком да мишљење према животу није спољашње. Проблем унутрашње везе живота и појма Дилтај решава тезом да живот увек већ садржи изванредан степен разумевања живота. Већ доживљај, као основна јединица психичке структуре, носи у себи моменат разумевања. „Доживљај је увек свестан себе“, истиче Дилтај, те додаје: „Свуда живот води рефлексiji о томе шта је у њему постављено.“ Мишљење је по Дилтају у функцији самоосвешћења и унапређења живота. Циљ мишљења је да „живот доведе до свести о његовим могућностима“.

Само духовне науке субјект-објект однос изграђују унутар историјског живота, само су оне „настале из задатка живота самог“. У духовним наукама субјект је истовремено објект, јер ту „живот сазнаје живот“. Што се тиче природних наука, Дилтај каже: „У сазнању природе човек искључује себе да би овај велики предмет природу конструисао као један поредак закона.“ Природу дакле можемо само конструисати, никад разумети.¹

¹ Ми пад не само предмета него и човека с неке (велике) висине објашњавамо на основу закона гравитације. Међутим, ако је он намерно скочио, ми покушавамо да разумемо његов мотив, оно шта га је навело на тај (самоубилачки) чин.

Разумевање је у духовним наукама моменат тријаде: доживљај – израз – разумевање. У духовним наукама имамо посла са предметима у којима се „објективисао дух“. Дилтај сматра да унутарња динамика тера живот на испољавање. Објективисање живота по Дилтају није свестан чин. Будући да је веза доживљаја, израза и разумевања иманентна самом животу, сваки од та три момента функционише унутар те јединствене целине. Иако инсистира на разумевању као једно примереном приступу духовним феноменима, Дилтај признаје да разумевање не може никада до краја да исцрпи целокупан садржај не само доживљаја него и израза. Мишљење је наиме неспособно да до краја расветли тајну живота. Дилтај тврди да је свака духовна наука „слична мосту који води преко моћне бујице живота.“ Мишљење распарчава живот, покушава да га учини предметом, међутим то је безуспешна тежња, јер живот је трансцендентални услов самог предметног мишљења. Мишљење напросто није у стању да допре иза живота.

Све јачим истицањем оног ирационалног, несазнатљивог, тајанственог у животу, Дилтај се све више помера ка подручју „објективисаног живота“, удаљава се од Канта и примиче Хегелу. Он истиче да је живот историја преко својих објективација. Категорија објективног духа, преузета од Хегела, означава напуштање кантовске оптике, чији су оквири одређени истраживањем психичке структуре сазнајног и делатног субјекта.

Категорија објективног духа уводи у жижу Дилтајевог теоријског интересовања сферу интерсубјективности. „Тек кроз идеју објективисања живота добијамо увид у бит историчности.“ Историја као објективисани живот има обележје општости, за разлику од сингуларности доживљеног. „У царству објективног духа свако појединачно испољавање живота репрезентује оно заједничко.“

Херменеутика добија на значају захваљујући Дилтајевом везивању разумевања за објективације живота. Попут Викоа он каже: „Само оно што је дух створио, он разуме.“ Дилтај и даље инсистира на вези доживљаја, израза и разумевања. Доживљај је по Дилтају атом историјског живота, инстанца која у појединачној структури репрезентује живот. Доживљавање се увек одиграва у садашњости. У доживљају још нема поделе на субјект и објект; непосредност доживљеног стоји испод прага истинитости и лажности. „Субјект знања је овде једно са својим предметом.“

Израз је онај медиј у коме се укида сингуларност доживљаја и у коме резултати динамике индивидуалног живота постају својина објективног духа. „У изразу је фиксиран живот“, каже Дилтај, те додаје: „Израз је мост између доживљаја и

разумевања.“ Подручје израза може да буде медиј општости само уколико у себи носи моменте комуникативности, што претпоставља категорију друштвености. Дилтај такође

уводи категорију заједништва. „Индивиде разумевамо због њиховог међусобног сродства, због заједништва у њима.“

Дилтај истиче да разумевање није пука техника, већ битан однос живота. Ако је разумевање део самог живота, оно није пука мисаона делатност, него подразумева ангажовање свих животних снага да би се доспело у резонанцију са животом који је у једном историјском предмету испољио део свог обиља. Уживљавање, односно уосећање, није пуки интелектуални чин. Уживљавати се можемо било у неког човека, било у неко дело. Уживљавање је преношење властитог Ја у неки дати склоп животних манифестација. На основу уживљавања настаје највиши облик којим укупност душевног живота делује у разумевању – накнадно обликовање или накнадно доживљавање. Накнадно доживљавање представља стварање на линији збивања. Тек се у накнадном обликовању и накнадном доживљавању туђег и прошлог јасно види да разумевање почива на једној посебној личној генијалности.

„У сваком разумевању је присутно нешто ирационално, као што је и сам живот такав.“ У механизму разумевања присутан је двоструки однос. Разумевање је и моменат непосредног живота, као и разумевање објективисаног живота. Разумевање другог могуће је на основу саморазумевања: „На основу доживљаја и разумевања себе самог формира се разумевање испољавања живота и других особа.“ Дилтај истиче: „Разумевање значи проналажење свога Ја у неком Ти; дух себе проналази на све вишим ступњевима склопа; истоветност духа у једном Ја, у једном Ти, у сваком субјекту неке заједнице, у сваком систему културе, и најзад у тоталитету духа и универзалне историје омогућава заједничко деловање различитих радњи у духовним наукама. Субјект знања је ту истоветан са својим предметом, а овај је исти на свим ступњевима своје објективације.“

Да бисмо разумели историјска дешавања, није довољно ограничити се на описе чињеница, већ је неопходно уживети се у ситуацију одређене историјске личности. Уживљавање у другог (које је посебан дар, штавише својство генијалних људи, иако је у извесној мери сваком приступачно) омогућава нам да сагледамо мотиве деловања историјских личности. Будући да наглашава значај индивидуалног, Дилтај се никако не би сложио с марксистичким схватањем да је историја пуко попрште сучељавања класних интереса, при чему би улога историјских личности била занемарљива.

За позног Дилтаја категорија значења има велики значај. По њему, значење је основно обележје живота. У разумевању духовних наука ради се о томе да се реконструише контекст значења. Духовне науке не објашњавају него интерпретирају. Дилтај истиче да се значење једног облика историјског живота не може ишчитавати из координатног система Историје, јер је смисао живота центриран у њему самом, те га ту треба реконструисати.

Категорија целине допуњава категорију значење. У херменеутичком моделу делови имају значење само као моменти целине, као што је и целина разумљива само на основу делова. Херменеутички круг састоји се у узајамном разумевању делова и целине. Неки посебни део целине разумевамо на основу целине којој припада, као што и целину разумевамо на основу њених посебних делова.²

Дилтај је био принуђен да појам објективности раствори у категорије емпиријске психологије. Доживљај је полазиште сазнања, а појам објективности се заснива на евиденцији доживљеног. Извесности доживљаја није потребно никакво посредовање, јер се ту ради о непосредној извесности доживљеног. Сви виши нивои формирања предмета имају објективност једино уколико „репрезентују“ доживљај. Елементарна сазнајна активност лежи испод прага дискурзивног мишљења и њему тек пружа критеријум објективности.

Дилтај је с правом указао на моменат интереса у сазнању. Али ако желимо да очувамо појам научности, да наша интерпретација не буде изобличена грубим егоистичким и идеолошким интересима, да не буде произвољна, неопходно је легитимисати сазнајни интерес који води реконструкцију. У настојању да реши тај проблем, сазнајни интерес, који Дилтај психолошки одређује као индивидуалан, из сфере психологије се премешта у подручје објективног духа.

Живот по Дилтају не треба свести на нешто опште, јер он није апстракција. Дилтај инсистира на томе да живот буде схваћен у његовој пуној конкретности. Живот у пуној конкретности се очитује и схвата у живом и из живог. То живо је у сваком тренутку нешто индивидуално и одређено, увек конкретно. Сам живот је одређен

² „Из појединачних речи и њихових веза треба да се разуме целина једног дела, док међутим потпуно разумевање појединачног већ претпоставља разумевање целине.“ Да бисмо разумели неку историјску личност, важно је познавати њену биографију. Као што нам неке упечатљиве биографске чињенице помажу да разумемо каква је одређена личност, тако нам и познавање те личности помаже да разумемо неке биографске моменте. Исти херменеутички круг се показује и када настојимо да разумемо неку епоху посредством великих историјских личности те епохе, али и њих посредством познавања епохе. На пример Микелађела на основу ренесансе и ренесансе на основу њиховог дела. Важно је истаћи да се процес разумевање никада не завршава, да увек остаје неки ирационални остатак. „Разумевање је бесконачан задатак.“

међусобним деловањем животних јединица. Деловање је увек живо доживљено и одвија се „кроз односе импулса и отпора притиска, уочавања успешности, радости због других личности“. Живот је локализован у просторно-временски след токова у животним јединицама.

Живот у својој пуној конкретности „дат“ је само оном живом. Дилтаја не занима некакав општи човек, већ индивидуално одређени конкретни човек, тј. личност. Наравно, тај живи појединац увек је у односима, он припада одређеној групи, класи, народу, људском роду. Међутим, никада не смемо заборавити да је оно живо увек индивидуално. Нема живота без индивидуације. Назив који Дилтај бира за такве животне јединице су „склопови деловања“.

Временско-просторни однос нечег стварног је увек динамичан. Живо испољава одређену моћ и наилази на отпор, увек је делатно и трпно. Индивидуално живо је увек целина или јединица својих односа. Будући да деловање као такво подразумева испољавање својих моћи, живо се показује као јединица моћи. Самим тим што те моћи нису међусобно независне него су структуриране у целину, жива јединица јесте психофизичка јединица, тј. индивидуа која поседује властити идентитет. Живо је увек у односима међусобног деловања с другим живима као склоп деловања. Живо је по Дилтају сопство. Он бира ту реч јер је реч „субјект“ оптерећена интелектуализмом.

Деловање живог, као склопа деловања, није само слепо ослобађање моћи, оно је увек сврховито, усмерено према неком циљу. Тиме што постиже циљ или неки облик, живо реализује нешто ново, нешто чега пре није било. Таква реализација је објективација живота. Објективација значи како процес производње тако и њен производ. Објективација живота испољава се увек у изразу.

У времену је живот присутан као однос делова према целини, тј. у некој повезаности живота. Као што када говори о „животу“ мисли на живо, тако Дилтај и време мисли као конкретно, стварно време. Само из конкретног стварног времена може живо, као склоп деловања, да добије своју стварност, конкретност, индивидуалност. „Садашњост је испуњеност једног момента времена реалитетом, доживљај насупрот сећању на њега или жељи, надању, ишчекивању.“ Управо испуњеност реалитетом сваког „сада“, тај ток реалног, који свако „сада“ континуирано испуњава реалитетом у сталном току времена јесте стварно време. Садржина доживљаја је увек неко постајуће-нестајуће реално. Реалитет стоји у непрекидној садашњости онога сада као његова стална континуирана испуњеност.

Све категорије живота су повезане са карактером конкретног времена. Конкретно време изнутра суштински припада склопу деловања, односно живом. Живо ствара своју историју док делује, док испољава своје моћи. Живом није примаран сазнајни однос према историји, већ делатни у смислу што оно само ствара своју историју. „Живот садржи временитост као своје прво категоријално одређење, основно и за сва остала.“ Реалитет, који стално испуњава свако сада у при-тицању и о-тицању реалног, издваја садашњост изнад осталих модуса времена.

Живо као временито у непрестаном је мењању и тиме у сваком тренутку друго, а истовремено има у томе сталност своје истости. Живо је реално по свом деловању, испуњава свако „сада“ своје непосредне садашњости реалитетом себе самог, успостављајући тако у сваком тренутку своју садашњост. „Антиномије на које мишљење наилази у доживљају времена проистичу отуда што је он за сазнање недокучив. Најситнији део одмицања времена садржи још један временски ток.“ Садашњост никада није; „оно што ми доживљавамо као садашњост увек садржи и сећање на оно што је управо било садашње“. Дилтај истиче да је доживљавање „протицање у времену, у коме се свако стање мења пре него што постане јасан предмет“. Он сматра да теоријско посматрање неизбежно „разара доживљавање“. Сваки моменат живота који посматрамо јесте „моменат који живи у сећању, а не више ток; јер њега фиксира пажња, која сад зауставља оно што тече“. Зато суштину самог живота, као и његов ток, не можемо сагледати.

Сам живот је структурални склоп у коме се налазе доживљаји. Доживљавање обухвата елементарне мисаоне радње. „Доживљавању се прикључују судови о доживљеноме, у којим се оно опредељује.“ Само из доживљаја изводимо познавање сваког духовног чињеничког стања. „Осећање које нисмо сами доживели не можемо да пронађемо у неком другом.“ За формирање духовних наука пресудно је што ми субјекту „додељујемо опште предикате из свог доживљавања, који садрже полазну тачку за духовнонаучне категорије“.

Наше понашање према животу, како властитом тако и туђем, јесте разумевање. „Сваки живот има властити смисао“, тврди Дилтај, те додаје: „Смисао индивидуалног постојања потпуно је сингуларан, и сазнање га не може одгонетнути, а оно ипак на свој начин, као Лајбницова монада, репрезентује историјски универзум.“

Дилтај сматра да једино категорија значења превладава пуку непосредност, пуку подређеност делова живота. Будући да је историја сећање, а њему припада категорија значења, управо је значење најкарактеристичнија категорија историјског

мишљења. Ослањајући се на Викоа, Дилтај сматра да је човек у стању да разуме историју управо зато што је он и ствара.³ Човекове животне манифестације су израз духовног, те зато и можемо да их разумемо. Разумевање израста у првом реду из интереса практичног живота. У практичном животу личности су упућене на међусобно општење. Сваки појединац мора знати шта други хоће.

Предмет разумевања је увек нешто појединачно. Појединац је у духовним наукама једина аутономна вредност. Индивиде разумевамо на основу њихове сродности, онога што им је заједничко. Тај процес претпоставља повезаност општечовечанског са индивидуацијом. Ниједна конкретност и индивидуалност није могућа без коначности.

У душевној структури живог одлучујућа је воља, средиште те структуре. Воља је унутрашњи покретач живог, чији мотив за покретање произилази увек из читаве унутрашње структуре живог, из структуре повезаности осета, представа, мисли, осећања, нагона и хтења. „Свест о својеволјном покрету ступа у однос према искуству отпора; тако настаје извесно, мада још непотпуно разликовање сопственог живота од нечег другог, што је независно.“ Само-вољни покрет и отпор који тај покрет изазива, наилазећи на препреку својој интенцији, конституишу однос живог и реалног. Реалитет се подудара са односом живог и реалног.

Свако живо као склоп деловања има своју историју која се преплиће са другима и уткана је у светску историју. Објективирање „психичких“ (унутрашњих) садржина живог у спољашњем објекту Дилтај приказује као изражавање или израз (то су средишњи појмови херменеутике). Систем тоталитета живих и његових објеката или израза јест зграда историјског света и темељ духовних наука.

Израз нас упућује на неопходност тумачења и интерпретацију. Методско разумевање трајно фиксираних животних манифестација називамо тумачење. Иако тврди да у самом разумевању има нечег ирационалног, зато што је такав и сам живот, Дилтај сматра да је задатак једне логике духовних наука да пронађе правила за процену. Сам процес разумевања треба схватити као индукцију. Али она из непотпуног низа случајева не изводи општи закон, него структуру, систематски поредак који разне случајеве као делове сакупља у целину.

Дилтај истиче да се тек у последњем тренутку живота може извести коначан закључак о његовом значењу, а то се може извести само на крају властитог живота или

³ Први услов могућности духовних наука је да сам ја историјско биће, да је онај који изучава историју онај који је и ствара.

у некоме ко тај живот накнадно доживљује. Категорија значења означава однос делова према целини, који је заснован у суштини живота. Особеност везе целине и дела се никад не остварује у потпуности. Као што би требало сачекати крај нечијег животног тока, па тек на самртном часу сагледати целину и на основу ње утврдити везу њених делова, тако би требало сачекати крај историје, да се добила целокупна грађа за одређивање њеног значења. С друге стране, целина за нас постоји само уколико је можемо разумети на основу њених делова. Разумевање се увек колеба између та два начина посматрања.

За Дилтаја значење није логички појам, већ бива схваћено као израз живота. Сам живот, ова текућа временитост, упућен је на уобличавање постојаних јединстава значења. Живот сам себе тумачи. Он има херменеутичку структуру. Противстављајући се Хегелу, Дилтај тврди да идеалу самопрозирности одговара историјска свест а не спекулативна филозофија. Та свест све појаве историјског света види само као предмете на којим дух себе дубље спознаје. Облици објективног духа су за историјску свест предмети самоспознаје овог духа. Историјска свест се проширује у универзално. Знање духа о себи самом не испуњава се у спекулативном знању појма, већ у историјској свести. Чак се и филозофија сматра само као израз живота. Типове погледа на свет Дилтај своди на вишестраност живота, који се у њима тумачи.

Могућност разумевања Дилтај изводи из истоврсности човекове природе. Симпатија је та која омогућава стварно разумевање. Дилтај претпоставља конгенијалну интуитивну повезаност која историчару спонтано омогућава иначе тешко постиживо разумевање. Но такво разумевање које у изузетним случајевима успева на генијалан начин, он сматра да је у извесној мери достигну и методиком науке.

Дилтај је својим задатком сматрао да сазнајнотеоријски оправда духовне науке тако што је историјски свет мислио као текст који треба дешифровати. За Дилтаја херменеутика је била више него средство. Она је универзални медиј историјске свести; њен задатак је да разуме израз и у изразу живот. У историји је потенцијално све разумљиво, будући да је у њој све заправо текст. „Као слова неке речи, тако живот и историја имају смисао.“ Истраживање историјске прошлости Дилтај мисли као дешифровање, а не као историјско искуство.

Херменеутика је потиснула психологију као методолошко утемељење свих духовних наука услед немогућности да се изврши чисто психолошки приступ духовном или душевном животу, коме се може приступити само путем разумевања његових израза, дакле херменеутички. Дилтај се држи херменеутичке поставке

разумевања као „процеса у којем ми из знакова који су споља чулно дати спознајемо оно унутрашње“. Он сада од херменеутике очекује да реши питање „научног сазнања“ оног индивидуалног, дакле да пружи општеважећа правила да би се разумевање обезбедило од субјективне произвољности.⁴

Позни Дилтај је све више увиђао скученост своје изворне методолошке поставке питања. Наиме, разумевање није само специфични поступак духовних наука него увек већ унапред и основна опреме човекове историјске егзистенције. Иако повремено проповеда универзалну филозофију историјског живота, код њега је остала непревазиђена напетост између сцијентистичке тежње ка проналажењу чврстог ослоња за духовне науке и увида у неукидиву историчност људског живота, која методолошку намеру чини неизводљивом.

Увођењем појма интереса у дефиницију сазнања разбија се објективизам. Плурализам погледа на свет је израз немогућности проналажења заједничког критеријума према коме би се вредновала „објективност“ различитих сазнајних интереса. Неразрешиви сукоб погледа на свет утемељен је у самом животу, јер сваки од њих изражава једну димензију живота. Дилтај заступа учење о изоморфизму погледа на свет, јер сви они имају исту структуру.

Дилтај сматра да се упоредним методама могу сазнати типови погледа на свет. Погледи на свет нису тек некакви произвољни производи мишљења. Они не настају из пуке воље за сазнањем. Они проистичу из животног понашања, животног искуства, структуре нашег психичког тоталитета. Образовање погледа на свет одређено је вољом за чврстином слике света, оцењивања живота, вођења воље. И религија и филозофија теже чврстини, снази деловања, општеваљаности. Међусобна борба погледа на свет је неразрешива.⁵ Велики типови стоје један поред другог у властитој моћи, недоказиво и неуништиво. Свој извор не могу да захвале демонстрацији. Поједини ступњеви и специјалне творевине једног типа се оповргавају, али њихов корен остаје у животу и наставља да делује и производи увек нове творевине. Нема другачијег помоћног средства за поделу на одређене типове, односно на погледе на свет, од историјског поређења.

Дилтај истиче да постоје три основна типа погледа на свет:

⁴ То је остао само пуки програм, који није успео да оствари.

⁵ Дилтај сматра да је сукоб метафизичких система „утемељен у самом животу, животном искуству, ставовима према проблему живота. (...) Сваки од тих типова обухвата сазнање стварности, оцењивање живота и постављање сврха“.

а) натуралистички (позитивистички) – Демокрит, Епикур, Хобс, француски материјалисти, Фојербах. Тај тип се најчешће уобличава на основу природнонаучних истраживања која бивају уопштена, те пренешена на подручје душевности и духовности, па се све тумачи по принципу каузалитета из механичких кретања материје. За тај тип је карактеристичан примат природе и материје у односу на разум и сазнање. Чулно сазнање сматра се главним извором сазнања о свету, а доживљај угоде или неугоде критеријум човековог практичног понашања. Одлика натурализма је да се на пољу теорије сазнања држи чулности, на пољу онтологије материјализма, на пољу практичног живота хедонистичког и пасивног односа према природи. Овај тип је слеп за вредносно и сврховито схватање света. Разумевање духовног живота следи из његовог миљеа, привредни живот се изводи из интереса индивидуе, а виша култура из економског напретка.

б) субјективно идеалистички – Сократ, Платон, хришћанство, Кант, Шилер, Фихте. Шелинг истиче: „Идеализам слободе је творевина атинског духа.“ Овај тип се темељи на вољном људском искуству, по коме се дух одређује слободно у природи, а људско хтеће ослобађа човека од нужне детерминисаности природе. Нагласак је на мотивацији. Човек својом делатношћу трансцендира датост и постаје господар своје животне и светске ситуације. Људски живот се схвата као делатност, као процес. Личност се истиче као супротност натурализму и пантеизму. Дух зна да је његова суштина различита од сваког физичког каузалитета. Личности су по нормама повезане, а унутра су слободне. Када човек транспонује такво схватање своје улоге у космосу у онострану сферу, добија се идеја божанства које има ознаке личности и све особине стваралаштва. „У хришћанском појму стварања из ничега, из небића, та персонална идеја Бога попримила је најрадикалнији метафизички облик.“

в) објективно идеалистички – Хераклит, Парменид, стоици, Бруно, Спиноза, Шелинг, Хегел, Шопенхауер. Тај тип погледа на свет се изграђује на априорној претпоставци да свет има свој унутрашњи смисао, своје вредносно значење, а да се стварност очитује као израз те његове смислене унутрашњости. Свеукупно одвијање космоса је одвијање унутрашњег вредносног логоса. Овај тип одликују пантеизам и панентеизам. Свет је експликација бога, бог се у њему разложио у бесконачну многострукост и свака појединачна ствар са свог места огледа универзум. Тај поглед на свет грађен је на одређеној емоционалној доживљеној вредности и смислености света. У контемплативном поступку се наш осећајни живот проширује до једне врсте универзалне симпатије. „Захваљујући таквом проширивању нашег сопства у

универзалну симпатију, ми читаву стварност испуњавамо и оживљавамо вредностима које осећамо“. У мери у којој „своје властито животно осећање проширујемо до саосећања са целином света и стичемо искуство о нашој сродности са свим појавама онога што је стварно, повећава се радост у животу и нараста свест о властитој снази“. Индивидуа осећа да је једно са божанским склопом ствари. За овај тип погледа на свет карактеристична је идеја универзалне хармоније свих ствари. Заступа се органски однос целине према својим деловима, иманентна телеологија. Нагласак је на контемплацији и интуицији.

Та три типа животних погледа на свет су неспојиви, јер одговарају трима различитим психолошким типовима. Ови типови израстају из исконских ирационалних дубина људског бића. Филозофија не треба да настоји да буде синтеза тих назора, већ учење о животним назорима, а у исти мах критика историјског ума.