

## Josip Oslić

Sveučilište u Zagrebu, Katolički bogoslovni fakultet, Vlaška 38, p.p. 432, HR-10001 Zagreb  
oslicjos@theo.kbf.hr

# Filozofija i duhovne znanosti

## S posebnim osvrtom na djelo W. Diltheya

### Sažetak

Takozvane »duhovne znanosti« (njem. Geisteswissenschaften, engl. moral sciences) postale su već krajem prve polovice XX. stoljeća krajnje dvojbene pojame. Svoj pravi procvat »duhovne znanosti« doživljavaju u doba njemačkog idealizma i posebice romantike, potom kod W. Diltheya, G. Mischa, E. Rothackera i ne naposljetku kod H.-G. Gadamera. Stoga je naka na prvoga dijela ovoga rada skicirati najprije to idealističko-romantičarsko-hermeneutičko shvaćanje »duhovnih znanosti« i njihovu »sistematiku«, gdje u središtu stoji ideja etike kao »znanosti« povijesti i ideja vraćanja humanističkoj tradiciji kao izvoru duhovnosti svih ljudskih objektivacija (Dilthey, Gadamer). Drugi dio priloga posvećen je razlozima raspada »duhovnih znanosti« na »humanističke« i »društvene«, pri čemu je naglasak stavljen na vladajuća gibanja u filozofiji XX. stoljeća (pozitivizam, empirizam, materijalizam, psihologizam, scijentizam itd.), što bi u konačnici trebalo dovesti i do radikaliziranja temeljnoga pitanja ovoga priloga: s kojim bi se pravom bilo koja od današnjih »društvenih« ili »humanističkih« znanosti mogla nazvati »duhovnom«? U zaključnom, trećem dijelu, treba pokušati odgovoriti na pitanje na koji način suvremena filozofija svojom pluriperspektivnošću doista može pripomoći da »društvene« i »humanističke« znanosti ponovno zadobiju dostojanstvo »duhovnih znanosti«, dakako oslobođene svih svjetonazorskih i ideoloških pretpostavki.

### Ključne riječi

duhovne znanosti, Wilhelm Dilthey, Ivan Urbančić, Georg Misch, život, istina života, svjetonazor, samoozbiljenje

## 1. Što su duhovne znanosti?

Kao kovanica i u svojem izvornome značenju, *duhovne znanosti* (*Geisteswissenschaften*) su njemačkoga porijekla i utoliko imaju svoju samostalnu povijest u odnosu na ono što se u drugim zemljama smatralo pod *moral sciences*, humanističke znanosti itd. Kao što jasno pokazuje Alwin Diemer u svojoj natuknici »Geisteswissenschaften«, Erich Rothacker, a kasnije i Gadamer u svojoj *Istini i metodi*, nekritički su od Diltheya preuzeli tvrdnju da je ta riječ nastala prilikom prevođenja Millove logike na njemački jezik stanovitog Schielea, gdje se za *moral sciences* doista upotrebljava riječ *Geisteswissenschaften*. Međutim, kao što opet upozorava Diemer, već drugo izdanje toga prijevoda više ne koristi tu riječ, već *moralische Wissenschaft*.<sup>1</sup> Premda nije mogao ustvrditi prvo pojavljivanje te riječi, Diemer kao prvo važno svjedočanstvo

1

Alwin Diemer, natuknica: »Geisteswissenschaften«, u: Joachim Ritter (ur.), *Historisches*

*Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schwabe, Basel 1974., špalta 211.

nalazi u jednom 1787. godine anonimno objavljenom spisu »Wer sind die Aufklärer?«, gdje se izrijekom kaže da su »duhovnici oni koji su svakako bili brižljivo podučavani u božanskoj mudrosti i *duhovnoj znanosti*«. <sup>2</sup> Diemer također ispravno primjećuje da ovdje u pojmu 'duhovne znanosti' u temelju leži stari skolastički pojam 'pneumatologija', ali ne kao dušoslovlje u skolastičko-neoskolastičkom smislu, već prije svega kao »nauka o duhu« (*Geistlehre*). On se prema Johannu Christianu Gottschedu shvaća kao jedan dio svjetske mudrosti koja obuhvaća »nauk o umu« (*Vernunftlehre*), »temeljni nauk« (*Grundlehre*), »nauk o prirodnom pravu« (*natürliche Rechtslehre*), »nauk o ćudoređu« (*Sittenlehre*) i »nauk o državi« (*Staatslehre*). Kao što je vidljivo iz ove razdiobe »svjetske mudrosti« (*Weltweisheit*), ovo odvajanje »nauka o duhu« sugerira jedino to da je on tada bio shvaćan izričito pneumatološki te da time ni »duhovne znanosti« nisu mogle biti uzdignute do univerzalne znanosti o svim čovjekovim povijesnim duhovnim objektivacijama, kako bi rekao Dilthey. Do njezina univerzaliziranja dolazi kod izvjesnoga Franza von Calkera koji tu svjetsku mudrost upotrebljava kao sinonim za filozofiju, što bi onda podrazumijevalo uključivanje i svih onih ranije spomenutih disciplina »svjetske mudrosti«. Za daljnji razvoj duhovnih znanosti posebno je značajno djelo E. A. E. Calinicha *Philosophische Propädeutik für Gymnasien* iz 1847. godine, gdje se izričito čini razlika između »prirodo-znanstvene i duhovno-znanstvene metode«, što će od Diltheya pa do danas biti predmetom znanstveno-teorijskog spora među tim znanostima. <sup>3</sup>

No vratimo li se Hegelu – za kojeg »duhovne znanosti« nisu kao riječ bila nikakva tema, već prije svega duh u svim svojim prirodnim i umnim načinima dolaženja do samoga sebe kroz drugobitak – tada kod njega postaje besmislenom podjela na duhovne i prirodne znanosti. Tom se izjednačavanju suprotstavio već F. D. E. Schleiermacher svojom podjelom cjelokupnog sustava čovjekova znanja na fiziku i etiku: dok fizika ostaje zarobljena kauzalnom shemom prostorno-vremenskih odnosa i time u najboljem slučaju može ukazivati na sklad u svemiru, a time posredno i na njezina Tvorca, etika je – kako izričito kaže – *znanost povijesti*, ona nije normativna u smislu uspostavljanja dogotovljenog sustava vrednota, nego se razumije kao tijek čovjekova stalnog napredovanja u zadobivanju sebe u onom ljudskom, što ostaje potpuno strano kauzalnoj, svega ljudskoga lišenoj fizici. Usvajajući tu Schleiermacherovu, ali i Hegelovu postavku, Dilthey – premda stalno raspravlja o suprotnostima između prirodnih i duhovnih znanosti – ipak naglašava da se njihova razlika sastoji u »refleksivnosti«, pri čemu ta refleksivnost nije kod njega mišljena *diskurzivno* u Kantovom smislu, <sup>4</sup> već prije svega kao samorefleksija života o samome sebi, iz čega onda nastaju sve društveno-povijesne objektivacije.

Budući da su duhovne znanosti do danas preživjele ovo Hegelovo ukidanje spomenute podjele, posebice se iz današnje perspektive nameće mnoštvo teških i gotovo nerješivih pitanja.

*Prvo:* Ukoliko duhovne znanosti shvatimo prema minimalnoj definiciji kao one znanosti koje izravno služe razvoju čovjekovog povijesnog životnog svijeta, društva i pojedinca u horizontu povijesti, ali tako da u tom odnosu sam duh izlazi na vidjelo u čistom duhovnom obliku, utoliko nije jasno što bi danas moglo pripadati u korpus duhovnih znanosti, s obzirom da se posebice danas pokazuje kako sve te tzv. duhovne znanosti u bitnome pate od onoga što se obično prigovara prirodnim znanostima, tj. od postvarujućega odnosa prema svijetu. Uzmemo li samo teologiju i filozofiju kao »perjanice« čovjekova duhovna odnošenja prema svijetu, tada doživljavamo najveće moguće razočarenje, ukoliko uzmemo u obzir krajnju uronjenost suvremene teologije

i filozofije u »pozitivnost« i »pozitivizam«, gotovo s potpunim izostankom onoga što se od Platona i Aristotela do Hegela podrazumijevalo pod spekulativnim mišljenjem, tj. pod onim mišljenjem koje u svojemu odnosu prema svijetu nastoji misaono zahvatiti nadosjetilni temelj cjelokupne osjetilne zbilje.

*Drugo:* Ukoliko i suvremena prirodna znanost, posebice kvantna fizika, u svojim temeljima sadrži glavne platonske postavke, kako onda povući jasnu granicu između prirodnih i duhovnih znanosti? Kada npr. Heisenberg u svome malome spisu »*Ordnung der Wirklichkeit*« strukturu kozmosa uspoređuje sa strukturom glavnih geometrijskih tijela, on tada u vidu poglavito ima uvide iz Platonova *Timeja*, tj. glavne uvide njegove filozofije prirode.<sup>5</sup>

*I treće:* Po čemu se svrha prirodnih znanosti razlikuje od svrhe duhovnih znanosti, ukoliko pođemo od toga da je npr. današnji neoliberalistički koncept države i kapitalizma postao »svrha za sebe«, tj. poništio svaki duhovni sadržaj koji ne služi toj svrsi? Drugim riječima, koje su suvremene političke implikacije prirodo-znanstvenog i duhovno-znanstvenog odnosa prema svijetu uopće, s obzirom da ontološki diskurs i na njemu zasnovane spoznaje uvijek neizbježno imaju i političke implikacije?

Na ova teška pitanja pokušat ćemo dati odgovor kroz razmatranje ustaljenih podjela duhovnih znanosti i shvaćanja njihovih zadaća. Drugim riječima, glavni problem ovoga rada jest pitanje o mogućnosti utemeljenja duhovnih znanosti danas, odnosno pitanje o tome koje znanosti danas doista zaslužuju da se nazovu duhovnim, ukoliko se polazi upravo od njihova shvaćanja kod Diltheya. Zbog toga metodologijski okvir mora činiti Diltheyevo shvaćanje hermeneutike kao podloge te izgradnje, čime i sami ciljevi trebaju biti odmjereni sukladno njegovim tadašnjim i dakako našim suvremenim uvidima.

## 2. Podjela i zadaće duhovnih znanosti

U svojoj knjizi *Logika i sistematika duhovnih znanosti* iz 1926. godine, Erich Rothacker skicira moguću podjelu duhovnih znanosti koja otprilike sintetizira sve ono što su pod duhovnim znanostima podrazumijevali Schleiermacher i Dilthey:

»*Duhovnim znanostima* nazivamo one znanosti koje za predmet imaju *poredak života* u državi, društvu, pravu, ćudoređu, odgoju, gospodarstvu, tehnici i *tumačenju svijeta* u jeziku, mitu, umjetnosti, religiji, filozofiji i znanosti.«<sup>6</sup>

To znači da bi duhovne znanosti u sferi društvenoga poretka života obuhvaćale najšire područje znanosti o državi, gospodarstvu i odgoju, u sferi duha

2

Isto.

3

Isto.

4

*Diskurzivno* mišljenje za Kanta je čisto razumsko mišljenje koje počiva na osjetilnom zoru, tj. polazi od pojedinačnog bića, dok je intuitivno mišljenje kao »duhovni zor« uvijek usmjereno na cjelinu bića, u odnosu na koju se razumije i svako pojedinačno biće: »Sa strane razuma ljudsko je spoznavanje *diskurzivno*, tj. ono se događa putem predodžbi koje ono što je zajedničko [za] više stvari čine temeljem spoznaje, a time i putem *obilježja*

kao takvih. Mi dakle spoznajemo stvari *samo putem obilježja* a to upravo znači *spoznavanje* koje potječe od *poznavanja*« (Immanuel Kant, *Logik*, Akademie-Ausgabe, Bd. IX, str. 58).

5

Usp. Werner Heisenberg, *Gesammelte Werke*, Ant. C, Bd. I, W. Blum (ur.), H.-P-Dürr und H. Rechenberg, Pieper Verlag, München/Zürich 1984.

6

Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, München/Darmstadt<sup>2</sup>1965., str. 3.

znanost o umjetnosti, jeziku i religiji, a u sferi produkcije znanja znanost i filozofiju samu, čime se samo ponavljaju one uvodno navedene aporije, tj. pitanja o njihovim stupnjevima i međusobnim razlikama, pozitivističkome karakteru i konačnoj svrsi.

Ta su pitanja neprestano mučila i Diltheya i on je cijelog svog života uvijek iznova pokušavao izvršiti »filozofsko« utemeljenje duhovnih znanosti, tj. dati im spekulativno-refleksivno opravdanje, kako bi izbjegao onaj posvuda prisutni prigovor zbog pozitivizma radi kojega je – pod utjecajem Husserlovih *Logičkih istraživanja* – morao odustati i od njihova »psihološkog« zasnivanja u smjeru daljnjeg razvijanja hermeneutike kao nauka o razumijevanju svih ljudskih »životnih očitovanja«. <sup>7</sup> Neovisno o tome što se i u toj hermeneutici – kao što izvrsno primjećuje I. Urbančić u svojoj knjizi *Temelji metode moći* <sup>8</sup> – u konačnici pokazuje da se radi o vitalistički shvaćenom pojmu života koji tumači samog sebe – koliko kroz svoje duhovne objektivacije toliko i kroz njegove individualne tvorce – onda u svojim kasnijim radovima on ipak priznaje da je osnova za razumijevanje i sporazumijevanje međusobno »kulturno zajedništvo«, jedan »životni stil« koji u svjetonazorskom pogledu svakako određuje individualni način doživljavanja nekog duhovnog, odnosno životnog izraza. »Cilj« spoznavanja nije uopće *slučajan*, on je rezultat čovjekova samopromišljanja i postavljanja konkretnih zadaća u svrhu uzdizanja vlastitoga života na sve višu razinu. Problem nastaje naročito onda kada Dilthey po uzoru na prirodne znanosti želi postići maksimum njihove objektivnosti, bespretpostavnosti i općenitog važenja. To nastoji postići uspostavljanjem povijesnih zakonitosti na način da se pokuša otkriti što nam je kroz povijest ostalo tradirano kao čvrsta i nepromjenjiva podloga, od koje polaze svi u razumijevanju društva, povijesti i sebe samih. Kao što prirodno-znanstveni, tako i duhovno-znanstveni iskazi ne smiju sadržavati nikakva proturječja, a to se postiže »logičkim« putem: kao i za sve druge znanosti, i za duhovne znanosti vrijede temeljni modusi suđenja, zaključivanja, razlikovanja, uočavanja jednakosti, graduiranja, razdvajanja itd. Kako bi izbjegao prigovor zbog »logičkog empirizma« on odbacuje »atomistički« pojam iskustva i umjesto njega uvodi pojam 'doživljavanje' (*Erleben*) u kojemu se sabiru sve ljudske duhovne i vitalne moći tako da se i sama izvanjska zbilja razumije u svojoj nereduciranoj širini, što je svojstveno predočavajućem i čisto logičkom, *postavljajućem* načinu mišljenja. Budući da su duhovne znanosti utemeljene u »povezanosti života, izraza i razumijevanja«, one u metodološkom smislu zahtijevaju životno iskustvo, doživljavanje (izraza) i razumijevanje (cjelokupne te povezanosti). Zbog toga duhovne znanosti ne mogu zauzeti nikakvo »apsolutno« stajalište, s obzirom da se razvijaju iz središta života i životnih odnosa, tako da otpada svaka mogućnost refleksije u smislu uzimanja odstojanja od »objekta« koji je u Diltheyevu slučaju život sam u svim svojim povijesnim očitovanjima. Prema Diltheyu, ta usidrenost u životu čini zapravo nemogućim da se sama ta životna očitovanja i duhovne znanosti koje se njima bave »mjere« prema nekoj apsolutnoj vrednoti, ideji ili svrsi koja ne bi izvirala iz samoga života i na njemu utemeljene povijesne zbilje. Svijest o konačnosti ljudske egzistencije i svake dovršene forme čovjekova bitka u svijetu, koja će kasnije postati vrlo snažna u filozofiji egzistencije, posebice kod Heideggera, nije nikakva manjkavost čovjekova bitka, već temeljna pretpostavka njegova konačna oslobođenja, tj. otvaranja za beskonačne mogućnosti životnog ozbiljenja onog ljudskog. Ne postoji nikakva nad-instanca koja kaže što čovjek jest, nego on tek postaje kao čovjek kroz samorazumijevanje u horizontu povijesti kao neiscrpnom horizontu prave humanosti. Historijski »predmeti« ne mogu biti nikakvi predmeti transcendentalne konstitucije u Kantovom smislu:

*umjesto kritike čistoga uma potrebna je kritika historijskoga uma*, u kojoj se analizom povijesnih objektivacija tek dopijeva do onoga što je zajedničko svim ljudima. Što to sada znači za sâmo *samorazumijevanje* duhovnih znanosti s obzirom na njihovo shvaćanje spoznaje i znanja?

*Prvo*, duhovne znanosti nisu nikakve diskurzivne znanosti: premda se u onoj svojoj, kod Rothackera navedenoj podjeli pojavljuju kao svojevrsne »regionalne ontologije« u Husserlovu smislu, kroz sve duhovne znanosti govori jedino »život« čije su izražajne forme upravo predmet tih znanosti. On je »centar« i »izvor« svih svojih pojedinačnih objektivacija koji se kroz njih jedino odnosi prema samome sebi u svrhu uzdizanja sebe do samospoznaje, pri čemu kod Diltheya ostaje potpuno nejasno kako se taj život može uzdići do refleksivnosti jedino uz pomoć samoga sebe – život kojim u izvornome smislu ne vlada nikakva prethodno darovana umnost, već nagoni, »slijepa volja«, želja za pukim ovladavanjem i iskorištavanjem, volja koja dakle u zadovoljavanju same sebe nema nikakve potrebe da se distancira (*reflektira*) od sebe same. *Intuicija*, kojom raspolaže tako shvaćen život, nije ona, kod Kanta također dopuštena čovjekova spoznajna sposobnost da jednim potezom duhovnog zora zahvati cjelinu, npr. kao u slučaju vjerničkog odnosa prema Bogu, i da se u tom zahvatu razumije ne samo smisao vlastite nego i tuđe egzistencije.<sup>9</sup> Naprotiv, kod Diltheya život cijelo vrijeme čini ono što je kod Hegela radio duh: kroz sve pojedinačno zahvaća jedino samoga sebe, bez ikakvog »refleksivnog«, makar i diskurzivno razumljenog pitanja. Prebiva li u tom pojedinačnom još uvijek život sam ili neka puka, beživotna objektivacija? Ako je tome tako, onda bi u Diltheyevu slučaju prirodno-znanstveni »kalkil« potpuno odgovarao onom duhovno-znanstvenom, s obzirom da je tako shvaćen život – zahvaćajući jedino samom sebi – potpuno ravnodušan prema »pojedinačnim varijablama« jednako kao što su i prirodne znanosti ravnodušne prema početnim pojedinačnim »podacima« s obzirom na očekivane rezultate. Upravo se tada potpuno gubi upravo ono do čega je Diltheyu bilo izvorno i prvobitno stalo: *razlika između prirodnih i duhovnih znanosti*. Ako je Kant, kako se tvrdi, za početni uzor filozofske spoznaje uzeo prirodno-znanstvenu spoznaju, onda je Dilthey taj uzor učinio obveznim za duhovno-znanstvenu vrstu spoznaje, a time i mogućnost intuitivnog odnosa prema svi-

7

Usp. o tome Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt <sup>2</sup>1967., posebice str. 180–254.

8

Usp. Ivan Urbančić, *Temelji metode moći. Problem filozofske hermeneutike kod Diltheya*, prijevod: M. Mitrović, Mladost, Beograd 1976. Nakon vrlo iscrpnih istraživanja cjelokupnog Diltheyeva djela, Urbančić iznosi tvrdnju da je Dilthey ne samo začetnik vitalizma te ga zbog njegovog apsolutiziranog pojma 'život', života oslobođenog svakog duhovnog korektiva, proglašava vitalističkim »nasilnikom« koji u ime života kao totaliteta guši svaki pojedinačni život i time pledira za vršenje beskonačne moći: »Cjelina duhovno-znanstvenoga saznanja jest, po njemu [Diltheyu] oblik moći kojom čovjek ovladava cjelokupnom društveno-historijskom stvar-

nošću. Po Diltheyu, stvarna životna filozofija mora postati moć koja je u stanju određivati društveno historijsko zbivanje. Pravo (to jest, nespekulativno, nemetafizičko) saznanje proizlazi iz životne moći stvarnog, djelujućeg subjekta i služi njegovom aktivnom (djelatnom) životu, dakle životu zajednice koja je nositelj (subjekt) toga saznanja. A moć se kao moć iskazuje samo kroz djelovanje, u protivnom je uopće nema, ne postoji kao stvarna moć« (isto, str. II). Opravdanost tih tvrdnji trebala bi svakako biti predmetom jedne zasebne rasprave.

9

»Mi možemo«, kaže Kant, »zamisliti sebi neki razum koji – zato što nije poput našega diskurzivan, već intuitivan – ide od onog  *sintetički općeg*, od zora cjeline kao takve, k posebnom, tj. od cjeline prema dijelovima.« Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie-Ausgabe, Bd. III, str. 85.

jetu i samom sebi ponovno pretvorio u čistu diskurzivnost. U tom su zahvatu i duhovne znanosti postale diskurzivne, tj. čiste *pozitivne* regionalne ontologije onih duhovnih objektivacija u kojima više ne prebiva duh, već sam objekt koji nas samo podsjeća na to da je tamo nekoć prebivao duh.<sup>10</sup>

Upravo je to izvrsno primijetio G. Misch koji je cijelog života nastojao obraniti Diltheyevu poziciju. No, u međuvremenu je Misch shvatio koliko matematika i prirodne znanosti uopće mogu postupati »intuitivno«, duhovne znanosti pak »diskurzivno« – upravo u ranije istaknutom smislu, tj. kada duhovne znanosti ostaju pri duhovnim objektivacijama »bez duha« kao pri pukim činjenicama, matematika ili primjerice fizika pri »smislu« stečenih spoznaja. Premda se u oba slučaja radi o »historijskim činjenicama«, o činjenicama koje – ma koliko bile bespovijesno važee – mijenjaju iz temelja neposrednu ljudsku egzistenciju, uvijek se može dogoditi da duhovno-znanstvena spoznaja u svojem diskurzivnom obliku zahtijeva nadvremensko važenje svojih spoznaja, a matematička spoznaja u svojoj čistoj intuitivnosti oslobađanje od svake historijske, drugačije rečeno: ideološko-političke faktičnosti. Samo tako shvaćena matematika i fizika koje su potpuno oslobođene vladavine tehnike i ideologije, mogu biti razumljene *duhovnije* od svih Diltheyevih duhovnih znanosti. Upravo zbog toga Misch pokušava izvršiti »metakritiku« Diltheya »na Diltheyevu vlastitom putu«:<sup>11</sup>

»Ali bi se opet iz stvari, iz onoga predmetnoga, moglo objasniti to da u našoj egzistenciji postoji jedan sloj, u kojemu nam je stalo jedino do činjenica, pojedinačnih svrha i predmetnih odnosa, do površinskoga sloja našega opstojanja, gdje mi ne samo da diskurzivno mislimo, nego i diskurzivno djelujemo, zapravo diskurzivno živimo. No uporaba toga čisto diskurzivnoga seže još i povrh toga. Može se dogoditi da se i doživljaji, koji potresaju cjelokupni sadržaj naše egzistencije, mogu tako izraziti pukim utvrđivanjem neke pripadne činjenice ili neke uništene namjere...«<sup>12</sup>

Dakle, Mischa muči ono što ne muči Diltheya: problem mogućnosti samorefleksivnosti života. Misch je, za razliku od Diltheya, potpuno svjestan da »samoobjektivacija duha« upravo u Diltheyevu smislu predstavlja puki popredmećujući zahvat te stoga ne čudi što on u svom navedenom, posthumno objavljenom, spisu *Der Aufbau der Logik* inzistira na teoriji »evocirajućega izraza«: dok Hegelov »duh« i Diltheyev »život« opet sve u konačnici proizvode kao apsolutni drugobitak ili kao puku predmetnost (objektivacija duha), dotle Misch sa svojim »evocirajućim izrazom« želi – nasuprot Hegelu i Diltheyu – da u svim tim »proizvodima« ili duha ili života *život* i *duh* oduvijek jesu, tj. svaki je izraz živ i duhovan samo za onoga tko se na životnoduhovni način odnosi prema nekom prijašnjem izrazu, životu, duhu i povijesti naprosto. Drugim riječima, evocirajući izraz kao izraz stvaralačkog života evocirajući je upravo zato što svakog razumijevajućeg subjekta može potaknuti da i sam pokuša dokučiti ono što je mišljeno i intendirano tim izrazom, a da pritom ne potpadne pod utjecaj onoga subjekta koji ga je evocirao na neki mogući sadržaj u izrazu. Tako postavljajući stvar sasvim je razumljivo da ni Hegelu ni Diltheyu Mischovo neposredni ljudski »izraz života« ne kazuje ništa, odnosno kazuje im jedino i uvijek iznova samo to da su »duh« i »život« kao duhovno-znanstvene »kategorije« postale potpuno besmislene u odnosu na taj neposredni, sadašnji i budući »životni izraz«. Kada Hegel krene putem sebi pridolaženja apsoluta, a Dilthey putem sebi pridolaženja života kao »centra« i sile vlastitog sebeizvršenja u zbiljnosti *qua* stvarnosti, upravo tada se ukida svaka mogućnost za ono što prekoračuje i Hegelov i Diltheyev sistem, zato da i njih obojicu prestanemo misliti kao »nasilnike«, a više kao zaslužnike za – što bi rekao sam Hegel – MNEMOSYNE, za sjećanje na onu vrstu bit-

ka i iskustva bitka, u kojemu nema niti Hegelova drugobitka niti Diltheyevih duhovnih objektivacija – jer niti u prvom niti u drugom slučaju, opet rečeno s Hegelom, »TU« Duha nema.

*Drugo*, sukladno rečenome, kod Diltheya je vrlo dvojbena odnos metafizike, znanja i svjetonazora. Naime, kada se ozbiljno čita Diltheyevo djelo, tada se opet dolazi do vrlo upitnoga zaključka: postavljajući sve na životu kao isključivom korektivu cjelokupne dotadašnje metafizike, Dilthey je sam taj život uspio uzdići jedino do razine »svjetonazora« koji bi prema njemu trebao biti izražen u duhovnim znanostima, ali koji – u stvari – više ne izražava ništa duhovno, već puki nazor puka u vlastitim, čistim porivima uvjetovani okoliš. Mišljenje je »ništavno« u odnosu na *životne realnosti*, tj. ono svoj sadržaj uvijek iznova mora crpiti iz neposrednog života i ne smije taj život uklapati u neke prethodno zadane (logičke) sheme niti podvrgavati čistim logičkim i spoznajnim operacijama, s obzirom da život kroz sve svoje tvorevine, pa i one logičke, uvijek iznova spoznaje jedino samoga sebe.

»Mišljenje može samo jačati energiju osveščivanja u odnosu na životne realnosti. (...) A filozofija je samo najviša energija činjenja svjesnim kao svijest o svakoj svijesti i znanju o svakom znanju.«<sup>13</sup>

Filozofija dakle nije ništa drugo nego puki »životni izraz« samoga života. U odnosu na »svjetonazor« i životnu »energiju«, ona je opet puka ideološka »ancilla«. Time Dilthey ukida svaku mogućnost subjektivnog »pogleda na svijet« (*Weltansicht*) i totalnog »svjetonazora« (*Weltanschauung*). Za tu diferenciju nije dakako zaslužan Dilthey, već Schleiermacher, koji je izrađuje u svojim *Govorima o religiji*.<sup>14</sup> Međutim, dok Schleiermacher *svjetonazor* razumije kao iskustvo i doživljaj beskonačnog, kao zrenje svijeta *sub speciae* beskonačnosti, Dilthey ga shvaća kao ono što nastaje iz *Lebensanschauung*a, odnosno iz tijeka samoozbiljenja života na niti vodilji njegova vlastita sebeobjektiviranja u povijesti i društvenoj zbiljnosti kao i »njegove« istine (*Lebenswahrheit*). Schleiermacherov pojam *Weltanschauung* Dilthey sada suprotstavlja tradicionalno-metafizičkoj vladavini pojma: nasuprot Schopenhauerovu zahtjevu »svjetski sklop ukinuti u pojmovnom sklopu«,<sup>15</sup> Dilthey želi upravo obratno, učiniti životni sklop obvezujućim i utemeljujućim za svako mišljenje i poimanje, svaku normativnu (imperativističku etiku) zami-

10

Usp. o tome posebice Hegelove *Vorlesungen über die Ästhetik I–III*, u: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Theorie Werkausgabe*, E. Moldauer, K. M. Michel (ur.), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970. O dijalektici pojavljivanja i iščezavanja duha iz umjetničkoga djela u zadnje je vrijeme vrlo iscrpnu studiju napisao Predrag Finci, *Čitatelj Hegelove estetike (A Reader of Hegel's Aesthetics)*, Naklada Breza, Zagreb 2014.

11

Usp. o tome G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, str. 281–290.

12

Georg Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Theorie des Wissens*, G. Kühne-Bertram, F. Rodi (ur.), Freiburg/München 1994., str. 547–548.

13

Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, u: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Bernhard Groethuysen (ur.), Göttingen 1927., str. 117.

14

Usp. o tome Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin 1799. O pojmu 'svjetonazor' kod Schleiermachera usp. Željko Pavić, »Magnum crimen Martina Heideggera«, *Luča* 1–2 (1991), Nikšić, str. 88 i dalje.

15

Usp. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, str. 291.

jeniti sadržajnom, tj. normama koje tijekom povijesti nastaju i nestaju tijekom samoozbiljenja samoga života. Tradicionalna je metafizika »mrtva pojmovna znanost« (*tote Begriffswissenschaft*), s obzirom da njezina konstrukcija zbiljnosti nije nastala na temelju konkretnog životnog sadržaja, već upravo obratno, kao njegovo radikalno napuštanje poradi čistog prautemeljenja koje ne znači ništa drugo nego Hegelov pokušaj da se duh zasnuje na samome sebi, potpuno lišen svakog svjetskog sadržaja, kako bi iz tog prautemeljenja naknadno proizveo cjelokupnu zbiljnost kao umnu. Upravo tako shvaćenoj »mrtvoj pojmovnoj znanosti« Dilthey suprotstavlja ne znanost koja izvire iz života, nego »metafizički pogled na svijet« (*metaphysische Weltansicht*): on je ukupnost svih subjektivnih i povijesno oblikovanih svjetonazora, on je »metafizički« zato što su svjetonazori, koje objedinjuje, u svojoj najdubljoj biti metafizički, tj. predstavljaju pokušaje da se »samo-moć osobe«<sup>16</sup> (*Selbstmacht der Person*) poveže »s iskustvom značajnoga sadržaja naše egzistencije«. Kao takav *Weltansicht* nije ono što je suprotno npr. »religioznom«, »estetskom«, »političkom« »pogledu na svijet«, nego je on po sebi »metafizička tvorevina« koja izvire iz »totaliteta ljudske naravi«, iz njezine »egzistencijalnosti«. *Pogled na svijet*, suprotno filozofskom sustavnom poimanju svijeta, jest *jedan* samo u tom smislu što u okviru jednog povijesnog životnog svijeta u sebi obuhvaća sve ozbiljene individualne svjetonazore. No niti pogled na svijet niti svjetonazori koje obuhvaća nisu nikakvi proizvodi poimajućeg mišljenja, već ono na temelju čega je uopće moguće nešto poput čistog poimajućeg mišljenja. Ili, kako kaže sam Dilthey:

»Svjetonazori nisu proizvodi mišljenja. Oni ne nastaju iz puke volje spoznavanja. Shvaćanje zbiljnosti jest jedan važan moment njihova oblikovanja, ali ipak samo jedan. Oni proizlaze iz životnoga odnošenja, životnoga iskustva, iz strukture psihičkoga totaliteta. Uzdizanje života do svijesti u spoznaji zbiljnosti, u poštovanju života i u voljnom vodstvu jest polagani i teški rad koji je čovječanstvo izvršilo u razvoju nazora o životu.«<sup>17</sup>

Samo život, ne pojam, može biti »moć« (subjekt) povijesti, s obzirom da ju je on jedini utemeljio kao samog sebe dostojan horizont samoozbiljenja, pri čemu dakako nije jasno koji se život, u svim svojim prethodno danim porivnim i nesvjesnim strukturama može sâm razviti do svijesti o sebi kao gospodaru povijesti. Drugim riječima, budući da nije proizvod mišljenja, svjetonazor prema Diltheyu uopće ne podliježe njegovu korektivu. Štoviše, on mu stoji nasuprot, budući da čisto pojmovno mišljenje ugrožava život u njegovom samorazvoju, čini njegovu povijest pukim konstruktom i pozornicom njegovog samoozbiljenja, u kojemu više uopće ne preostaje mjesta za život sam.<sup>18</sup> Stoga »metafizički pogled na svijet« podrazumijeva prema Diltheyu onu vrstu ljudske »potrebe« koja svoje zadovoljenje nalazi jedino u »metafizici«, tj. u neprestanom prekoračivanju svake dogotovljene misaone forme bitka. Ta neprestana i beskonačna »potreba« za metafizikom u svjetonazorskom pogledu ukida svaku dosadašnju filozofsku metafiziku kao dogotovljeni sustav. Prema Diltheyu, metafizika nije ništa drugo nego horizont beskonačnog samoozbiljenja života, bez ikakve mjere i ograničavanja, metafizika koja u svojem izvršenju ukida svaku onu filozofsku metafiziku koja nije proistekla iz svjetonazora i koja se utoliko ne može pridružiti metafizičkom pogledu na svijet.<sup>19</sup>

*Hegelov teror pojma Dilthey zamjenjuje terorom života* – i to u apsolutnoj bespretpostavnosti i s jedinim ciljem da »ostvari« sve svoje moći, što dakako u odnosu na zbilju i bližnje uopće nije moguće bez provođenja sile. To je u *Mein Kampf* najbolje pokazao Adolf Hitler kada govori o odnosu partija i svjetonazora: »partije su spremne na kompromise, svjetonazori nikada«, jer

»... već im uskoća njihova programa oduzima heroizam koji iziskuje svjetonazor. Koncilijantnost njihova htijenja pravi od njih male i slabašne duhove, s kojima se ne mogu naći nikakve ukrštajuće crte. Tako oni često već zarana ostaju zagubljeni u svojoj bijednoj ništavnosti. Pokušavaju (...) da se pomoću svoje takozvane 'pozitivne suradnje' po mogućnosti brzo uspnu do valova postojećih ustanova.«<sup>20</sup>

Premda je ova usporedba možda potpuno neprimjerena, ipak mi se čini da u oba slučaja u drugi plan radikalno biva potisnuto mišljenje kao takvo, koliko ono logički-sustavno tradicionalne metafizike (Dilthey) toliko još više praktično-filozofsko u smislu razboritog postizanja konsenzusa i vladanja (*phronesis*), a samo zbog toga da se životu i svjetonazorima ukine svaki korektiv i da se omogućiti ono »herojstvo« bitka koje ne izvire ni iz čega drugoga nego iz sirove »borbe za opstanak« (*Kampf um das Dasein; Struggle for Life*). Život koji svoj bitak u svijetu i svoja postignuća vrednuje jedino na temelju sebe, opet kao »der blinde Wille« koja hoće samu sebe, taj se život nikada ne može uzdići do svijesti, s obzirom da ostaje zarobljen vlastitim, poradi pukog samoodržanja nastalim svjetonazorima. Dilthey je stoga jedino u pravu kada tvrdi da su svjetonazori nešto »egzistencijelno metafizičko«, s obzirom da oni ne dopuštaju da ikada budu predmetom metafizičkih objektivacija: jedino su oni nedodirljivi i neraspoloživi zato što se neprestano događaju, izvršavaju, raspolazu! Stoga uopće ne čudi što Urbančić, kao što smo već rekli, proglašuje Diltheya praocem funkcionalizma i strukturalizma. S punim pravom, prema momju sudu, zato što njegov »nauk o svjetonazorima«, koji on želi kao obvezujući staviti u temelj filozofije, nije nikakav puki nauk, već ono što se neprestano izvršava u zbiljnosti. U odnosu na tako shvaćene svjetonazore, svaka je filozofija ne-nužna, slučajna. Samo svjetonazor može pružiti i jamčiti jedinstvo filozofije, tj. može im u temelj postaviti »jedinственu bit«. Ili, kako Urbančić kaže:

»Ukoliko ovu zajedničku suštinu ili vezu ne nađemo, onda, kada je riječ o spomenutim duhovnim produktima po Diltheyu, imamo posla s različitim tvorevinama koje su nastale u različitim

16

Isto, str. 83.

17

W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, B. Groethuysen (ur.), Göttingen 1931., str. 86.

18

Život kao samoutemeljen u samome sebi nosi svoju unutarnju teleologiju, svoj »interes« za samoodržanjem bez ikakvog izvanjskog korektiva: »U Diltheyevu pojmu interesa talože se različite tradicije. Upadaju u oči teleološke temeljne orijentacije. Čovjek kao životno jedinstvo nosi kao dio života njegovu teleološku strukturu. Budući da je živo biće, on misli teleološki. Život misli u čovjeku. Čovjekovo mišljenje nije autonomno. Ne mora se polaziti od mišljenja, nego od života.« Erwin Hufnagel, »Diltheyev put u filozofiju života«, u: Željko Pavić (ur.), *Hermeneutika i fenomenologija*, Naklada Breza, Zagreb 2004., str. 16.

19

»Pod metafizikom podrazumijevamo formu filozofije koja znanstveno obrađuje svjetski sklop koji je koncipiran u odnosu prema život-

nosti, kao da bi on bio neka objektivnost koja je neovisna o životu.« W. Dilthey, Bd. VIII, str. 51. Stoga je prema Diltheyu potrebno »ispostaviti tumačenje života iz njega samoga, uz isključenje transcendentnih predodžbi, treba dakle ispostaviti životno-filozofijski princip, kao pravi smisao te metafizike« (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens I*, B. Groethuysen (ur.), Göttingen 1924., str. XXXIX). Dok tradicionalna metafizika podvrgava »sliku svijeta sciencijskim operacijama« (W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B. Groethuysen (ur.), Göttingen 1914., str. 127) upravo poradi oblikovanja dogotovljene, znanstveno-metafizičke slike svijeta, »svjetonazori« – da napravimo terminološko razgraničenje – počivaju na individualnim samoozbiljenjima života koji se sabiru u »pogled na svijet« kao »tvorevinu zajedničkoga duha«.

20

Usp. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Zentralverlag der NSDAP, München 1940., str. 507.

historijskim uvjetima i potrebama kulture, a koje tek izvana i samo slučajno nazivamo imenom filozofije.«<sup>21</sup>

Radikalno rečeno: u odnosu na svjetonazor svaka je filozofija slučajna! Stoga vraćanje filozofije kao filozofije u okvire »pogleda na svijet« jednog herojskog naroda, kako su to shvaćali i Dilthey i Heidegger i drugi, dakle beskompromisno, podrazumijeva prije svega ukidanje svakog mogućeg refleksivnog, dakle uzimajući odstojanje od života koji se neprestano razvija, pri čemu onda – opet ponavljam – zbilja nije jasno kako se život sam iz sebe može uzdići do svijesti. Posebice onda kada Dilthey tvrdi da »samo vladavina znanja može uzdići individuum do slobode, a društvo do njemu svojstvene eudajmonije«.<sup>22</sup> Ovaj Diltheyev izričaj doista iritira, s obzirom da on cijelo vrijeme i samoju filozofiji pristupa kao pukoj »historijskoj činjenici«, tj. kao onome produktu samoozbiljenja života koji nema nikakve moći da sam taj život na bilo koji način učini »predmetom« svojih promišljanja. Štoviše, *ne misli čovjek, nego u čovjeku misli život*, poput Hegelova apsoluta koji se »lukavstvom uma« ozbiljuje kroz individue i time ih čini žrtvama svoje vlastite povijesti, samo što je ovdje apsolut život.

### 2.1. Filozofija vs. duhovno-znanstveni svjetonazori

Dilthey, bježeći u nauk o svjetonazorima, ne posjeduje nikakav predpojam filozofije, onaj predpojam koji bi mu uopće omogućio »da reflektira svoje životno teorijsko nastojanje u svoju *filozofiju života*«.<sup>23</sup> Urbančić ovdje uviđa ne samo nespasivost, nego još mnogo više opasnost jednog takvog »projekta« koji već unaprijed samome sebi ne dopušta da nešto važi protiv njega. Opasnost leži prije svega u nemogućnosti da se iz života »reflektira« o njemu samome, zbog čega je cjelokupna zbiljnost, ne samo filozofija, izložena bezgraničnoj vladavini njegove »moći«. To je Heidegger primijetio već u *Bitku i vremenu*: ne samo da Diltheyev pojam života »ostaje u ontološkoj indiferenciji«,<sup>24</sup> tj. »ravnodušan« prema bivstvujućem u njegovu bitku kao razlikovanom, nego tautologijom postaje i sama sintagma *filozofija života*, s obzirom da filozofija nastaje u tijeku samouzdizanja života do svijesti o samome sebi. Zbog toga »filozofija života znači isto što i botanika bilja«.<sup>25</sup> S druge strane, mnoštvo filozofija kao empirijsko-historijskih »činjenica« može se prema Diltheyu objasniti njihovom uvjetovanošću vremenom i okolnostima nastanka, zbog čega one nisu međusobno kompatibilne, tj. ne mogu prekoračiti taj svoj kontingentni status. Jedino što im jamči jedinstvo jest opet sam život, s obzirom da on u svojoj stalnoj pokretljivosti transcendiru svaku prostorno-vremensku odredbu, a time i svaku pojedinačnu filozofiju kojoj ostaje apsolutno nadmoćan, s obzirom da je uvijek iznova nedostupan filozofskoj refleksiji. Život kao »metafizički pogled na svijet«, kao neprestano se oblikujući iz samoga sebe, ne uzima s druge strane ništa iz vlastite prošlosti, nego se samo prenosi u povijesno sačuvane »izraze«<sup>26</sup> kojima daje novu životnost koja izvire iz »totaliteta ljudske naravi« u ovdje i sada, dakle u beskonačnom tijeku sebeozbiljivanja. Isti je slučaj i s prošlim filozofijama: one su žive samo u onoj mjeri u kojoj sadašnji život može u njima naći svoj dostojan izraz, čime se cjelokupna povijest filozofije kao i duhovna povijest čovječanstva u potpunosti reducira na taj apsolutni subjekt, život, koji iz vlastite *sadašnje* empirije određuje njihovu životnu značajnost. Upravo je ta Diltheyeva povijesno-empirijska redukcija za Urbančića izvor ne samo metodološkog nego i zbiljskog »nasilja« i to prije svega »zato što 'saznavanje' ovdje znači određivanje saznatog: saznavanje je konstruiranje, a saznanje

(ono što je *saznato*) jest *konstrukcija*. Svaka novovjekovna filozofija već u svom odgovoru na pitanje o postojećem u cjelini pokazuje i postavlja načelnu mogućnost historije, a time historije same po sebi; svaka uspostavlja već i svoju historiju<sup>27</sup> time što svoj nedodirljivi (apsolutni) princip postavlja u temelj te povijesti, bilo da se sada radi o Descartesovu *cogito*, Hegelovu *apsolutnom duhu* ili Diltheyevu *životu*. Dilthey dakle vrši isto nasilje kao i njegovi predšasnici, no za razliku od njih on – izjednačavajući spekulativnu metafiziku i znanost kao »pojmovne znanosti« – potpuno odbacuje mogućnost utjecanja filozofije kao poimajuće na život, s obzirom da se prema njemu *život gasi u pojmu* koji u potpunosti ubija njegovu životnost. Premda su sve dosadašnje filozofije nastojale da svojim spoznajama obuhvate cjelokupnu zbiljnost, koliko empirijsku toliko i duhovnu (*zahtjev za univerzalnošću*), i da njihove spoznaje važe općenito, one nisu bile samo izraz svojega vremena i svojih zbiljskih okolnosti, nego predstavljaju i svojevrsnu kumulaciju povijesne svijesti, povijesni »porast bitka razumljenog« u Gadamerovu smislu. Kod Diltheya je stvar potpuno obrnuta: kao izrazi sadašnjega života one su samo jedan od horizonata njegova samoozbiljenja, puke »patrone« u koje on umeće svoj sadašnji smisao i svoje sadašnje interese, svoju unutarnju teleologiju, čime njegova sadašnja empirija potpuno ukida taj »porast bitka«, odnosno postignuto stanje povijesne svijesti. Stoga je za Diltheya

»... svijet (...) objektivacija života, historijski svijet je objektivirani duh u Diltheyevu smislu, što će reći, opet samo oblik stvarnoga života. A život je djelovanje koje je – ukoliko je djelatno – stvarno – uvijek samo sadašnje i kao sadašnje djelovanje već i *moć*; djelovanje je faktičko izražavanje te moći, a u odnosu prema samoj sebi, za samu sebe, kao subjektivitet ova *živa* moć jest *volja*. Ukratko: *život je volja i moć u onom smislu u kojemu je taj pojam određen kod Diltheya (...)* Dilthey kaže da je sadržaj svih filozofija ova volja i moć: njoj su, navodno, okrenuti svi filozofi, iz nje proizlaze svi pojmovi...«<sup>28</sup>

Dilthey to međutim ne shvaća kao »prigovor« dosadašnjim filozofijama, nego upravo u »volji« i »moći«, u njihovom *aktuelnom izvršenju*, vidi princip koji osigurava njihovo jedinstvo i »međuovisnost«. Pritom, kako naglašuje Urbančić, uopće nije bitno jesu li one doista takve ili nisu – bitno je jedino to je li u njima uprisutnjena ta djelujuća i aktualizirajuća volja i moć ili nije, tj. može li ona u bilo kojoj od njih naći svoj *dostojan izraz*. »Život«, koji se u vlastitoj sadašnjosti kao neprestanoj prezenciji izvršava kao volja i moć, mora stoga postati isključivo polazište i neprekoračiva »velika činjenica« svakog mogućeg duhovno-znanstvenog i filozofskog utemeljenja.<sup>29</sup> To da i sami pojmovi proizlaze iz volje i moći počiva na Diltheyevu shvaćanju da su oni proizvod

21 I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 138.

22 W. Dilthey: Bd. V, str. 348. Usp. o tome: I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 138 i dalje.

23 I. Urbančić. *Temelji metode moći*, str. 139.

24 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen<sup>15</sup>1979., str. 55.

25 Isto, str. 46; o tome također G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, str. 6 i dalje.

26 Usp. I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 140.

27 Isto.

28 Isto, str. 142.

29 »U odnosu na tu veliku činjenicu 'život', koja je za nas ne samo polazište duhovnih znanosti nego i filozofije, treba se vratiti natrag iza znanstvene obrade te činjenice i shvatiti samu tu činjenicu u njezinom sirovom stanju« (W. Dilthey: Bd. VII, str. 131).

psihičkih procesa, posljedica doživljavanja i samodoživljavanja,<sup>30</sup> tako da umjesto Hegelova sebeopimajućeg pojma na scenu sada dolazi život koji sebe neprestano oživljava kao volju i moć. Vladavinu Hegelova pojma zamjenjuje vladavina života koja se očituje *i* kao pojam. »Pojam« povijesti ne sadrži u sebi više onaj Hegelov duhovni (logocentrični) temelj koji ne može uzdrmati nikakav povijesni događaj niti konkretni ljudski život. Naprotiv, kao horizont »herojskog« bitka povijest je horizont potpune potresenosti, u njoj se stalno događaju mijene, prevlasti koje proistječu iz sadašnjega života i izvršenja njegove volje i moći, tako da i jedinstvo »filozofije povijesti i filozofije« jamči jedino sadašnji »interes« života, ono što sve povijesno-filozofske projekcije povijesti dovodi u onu »međuzavisnost« koja ih potpuno podređuje tom interesu. Isključeno je svako stajalište o povijesti, životu i njegovim »objektivacijama« koje je strano samom životu.<sup>31</sup> Povijest se uvijek iznova uspostavlja u »ovdje« i »sada«, ona je herojska zato što nema nikakvog apodiktičnog početka, uvijek se iznova zasniva u neposrednom životu i iz njega samog, bez ikakve mogućnosti naknadnog tumačenja i utemeljenja na niti vodilji nekog izvan-životnog principa.

No ako su volja i moć principi toga života, onda se radi o potpuno »slijepim«, na samima sebi zasnovanim principima koji »hoće« jedino sebe same, principima koji uopće nisu teorijske naravi, već koji – bez ikakve potrebe za refleksijom – zahtijevaju bezuvjetno i bez odgode »akciju«, ovladavanje cjelokupnom duhovnom i materijalnom zbiljnošću koja – rečeno hegelovski – nema nikakve »moći« da se odupre tom zahtjevu, s obzirom da su tako shvaćene volja i moć potpuno ravnodušne i slijepe pred mogućim »obrambenim« mehanizmima te zbiljnosti i koje već po tom zahtjevu isključuju svaku mogućnost otpora, drugobitka. Ukida se ne samo »bitak po sebi« nego i svaki govor o duhovnoj ili svjetskoj značajnosti nekog bivstvjućeg ili nekog fenomena – sve svoje važenje dobiva samo kao »životno značenje«, tj. kao mogući izraz života. Momenti života nisu ništa drugo nego »partikule ili konjugacije« u odnosu na koje život fungira kao »riječ« koji im samo u toj »funkciji« daje značenje, kaže Dilthey na jednom mjestu izražavajući se sintaktičko-gramatički.<sup>32</sup>

Ukoliko sada filozofiju kao filozofiju razumijemo kao *jednu*, tj. kao životni izraz koji povezuje mnoštvo filozofija, onda ona nije ništa drugo nego »svjetonazor«, nazor života o samome sebi kroz svijet, tj. kroz ozbiljenje sebe u svijetu na način izvršenja vlastite volje i moći. Dok je prema Diltheyu za prijašnju filozofiju kao metafiziku važio zahtjev da se život razumije iz svijeta,<sup>33</sup> sada put k svijetu vodi jedino preko života, odnosno preko praktičnog svjetonazora. U tom *svjetonazorskom* obratu život se u filozofiji izražava kao »vlastito činjenično stanje« koje obuhvaća »njegove vlastite odredbe u pojedinačnim životnim jedinstvima, životnim odnosima, stavovima, ponašanju, u djelovanju na stvarima i ljudima i patnji zbog njih«,<sup>34</sup> zbog čega je s jedne strane razumljivo zbog čega Dilthey psihologiju postavlja ne samo u temelj duhovnih znanosti nego i same filozofije. S druge strane je također vidljivo da do važenja dolazi radikalni funkcionalizam koji je opasan zato što cjelokupnu zbiljnost stavlja na raspolaganje potpuno *proizvoljnom* svjetonazoru, proizvoljnom zato što je nastao iz slijepe volje i moći:

»Ako je filozofija pogled na svijet, a stvarni svijet cjelina živog, djelatnog života, zajedno sa svom u sebi sažetom prošlošću koju oživljava, i ako se aktivni život prikazuje kao moć i volja ili kao volja za moć, onda je filozofija (odnosno, onda su sve filozofije) u *funkciji toga* života, to jest *volje i moći* u njihovoj mnogocentričnosti koja nosi ovaj svijet (djelatne međuzavisnosti, od pojedinačne jedinice života do naroda ili epohe). Svaki ovakav centar moći ima svoj pogled na svijet. Sasvim je isto ako kažemo da filozofija ima društvenu ulogu, odnosno funkciju.«<sup>35</sup>

Ovdje s Diltheyem i Urbančićem dolazimo do dvije vrlo važne značajke svjetonazora: *prvo*, »mnogocentričnost« implicira mnoštvo (individualnih, narodnih, epohalnih) svjetonazora koji su vođeni vlastitim interesom, tj. vlastitim zahtjevom za postizanjem potpune »eudajmonije«, sirovog zadovoljenja u onome, rekli bismo, čisto porivnom, u onome što služi samoodržanju i samopotvrđivanju toga života; *drugo*, taj zahtjev za postizanjem potpune »eudajmonije« ili samozadovoljenja uzrokuje »patnju« koja izvire iz stvari i drugih ljudi kao prepreke tom ozbiljenju ili kako bi rekao Sartre: »Pakao, to su drugi«, oni su prepreka i granica potpunom ispunjenju samoga sebe, no to bi u konačnici moralo značiti da moramo mrziti Drugoga, s obzirom da je on granica moje slobode i zbog toga se uvijek iznova doživljava kao nešto strano i neprijateljsko.<sup>36</sup> »Središte duševne zavisnosti«, kako s pravom naglašava Urbančić, više nije npr. jedinstvo duhovne povijesti (u smislu logocentrične metafizike), napredovanje u svijesti o slobodi (Hegel), stjecanje svijesti o nepovredivosti drugosti Drugoga (Lévinas), dopuštanje da nešto važi protiv mene (Gadamer) itd., već samo interes za postizanjem one potpune »eudajmonije« koji rukovodi svim našim djelovanjem i odnošenjem prema svijetu i bližnjima uopće. Otuda i potreba za psihologijom: jedino ona može odgonetnuti »zagonetku života«, osvijetliti sve one porive koji pridonose postizanju toga cilja. Budući da ne misli čovjek, nego kroz njega i u njemu misli život,<sup>37</sup> jasno je da temeljna znanost o svjetonazorima i duhovnim znanostima uopće ne može biti filozofija, već samo psihologija.

## 2.2. Može li život biti jedinim uvjetom vlastite refleksivnosti i vrednota?

Sada se postavlja pitanje kako je s obzirom na tako shvaćen svjetonazor moguće govoriti o konstituiranju jedne jedinstvene »slike svijeta«, odnosno kako uopće može doći do stvaranja one razine *kultiviranosti* koja će jamčiti barem

30

Diltheyev »pojam psihologije obuhvaća vrlo različite dimenzije – od psihološkog područja do životopovijesnog jedinstva sopstva, u koje su uklopljeni odredbeni momenti povijesno-kulturnog 'objektivnog' duha u objektivnom smislu (dakako u navodno metafizičkoj orijentaciji). Njegov pojam života i doživljavanja sadrži jednu kriptometafiziku, u kojoj se mogu spoznati i 'logicističke' samoeksplicacije à la Hegel. Hegelova filozofija pojma jest filozofija zbiljnosti, odnosno filozofija života«. E. Hufnagel, »Diltheyev put u filozofiju životak«, str. 33–34.

31

Takav »historizam« Diltheyeva kova vodi po Urbančiću »maksimi«: »dokučiti život iz života samog, a ne s nekog, životu tuđeg (transcendentnog) stajališta; tom filozofijom izraziti život za sam život: u tome je *emfatično samoizricanje volje i moći u ime same te volje i moći i ovladavanja*. U tome je potpuni smisao Diltheyeva emfatičnog historizma; i to ne samo u odnosu prema filozofijama nego i prema svim 'duhovnim' činjenicama uopće«. I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 142–143.

32

Usp. W. Dilthey: Bd. VII, str. 291.

33

Usp. isto.

34

Isto, str. 131.

35

I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 144.

36

Stoga sam Dilthey kaže da »univerzalno-povijesno razmatranje može postići svoje ciljeve samo ako se (...) ukopa u primitivne činjenice« (W. Dilthey: Bd. VIII, str. 167).

37

»Život i svijest prožimaju se. Život k tomu ostaje ono što je nedokučivo, ono što je u potpunosti blizini tuđe. On svijesti u neku ruku uvijek okreće samo jednu stranu. Aspekti života, pa i kada ih mislimo kao ispunjeno jedinstvo, nisu sam život.« E. Hufnagel, »Diltheyev put u filozofiju života«, str. 27. Zbog toga se prema Urbančiću »duševne zakonitosti pojedinaca preoblikuju u zakonitosti socijalnog života koji je, unutar totaliteta socijalnog života, veoma raščlanjen podjelom rada i funkcijama pojedinaca i cjelovitih sustava« (I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 145).

minimum međusobne svjetonazorske podnošljivosti, podnošljivosti koja bi uopće mogla učiniti mogućim društveni život onkraj »herojskoga bitka«, odnosno borbe svih protiv svih? Prema Urbančiću, odgovor na ovo pitanje je negativan zato što svaki subjekt nastupa kao subjekt vlastite povijesti i svoje »slike svijeta«: na zajedničkoj slici svijeta on sudjeluje samo u onoj mjeri u kojoj to odgovara njegovu interesu. Zajednička »slika svijeta«, koju bi trebala pružiti filozofija kao sustav kultiviranja, odnosno kao sustav uspostavljanja međusobne snošljivosti, počivala bi isključivo na onome što je »vrijedno« za svaki pojedinačni život. Jedino bi se time prema Urbančiću mogla izbjeći kaotična »životinjska« borba *svih protiv sviju* i Dilthey se ovdje brani vrlo slabom argumentacijom da taj sustav vrednota imaju sve individue ugrađen u sebi kao nešto prirodno, a otkrivanje i pokazivanje toga jest zadaća filozofije. Slabost se zrcali u tome što Dilthey kao drugu zadaću filozofije vidi u njezinoj zadaći da čovjeka »oslobađa od ograničenosti i vezanosti za prirodnu uzročnost«:<sup>38</sup> ako volja i moć u svojem sljepilu upravo funkcioniraju po principu prirodne uzročnosti, dakle po principu potrebe i njezina zadovoljenja, onda uopće nije jasno kako filozofija može do te mjere kultivirati volju za moć da ona pristane odustati od toga zahtjeva za zadovoljenjem. Filozofija bi naime u tom slučaju i sama morala funkcionirati kao Hobbesov *Leviathan*, kao čudovište koje će vršiti nasilje nad svakim individualnim životom i nametati one nadljudske vrednote u svrhu uspostavljanja društvenoga života uopće.<sup>39</sup> Kako bi mogla sputavati te pojedinačne svjetonazore i njihove zahtjeve za bezgraničnim ozbiljenjem, filozofija kao sustav kultiviranja sama ne bi smjela biti vezana za neki neposredni konačni interes, nego bi svaki takav pojedinačni interes vezivala za neku »cjelovitu ideju«, čime bi opet došlo samo do reduciranja pojedinačnih svjetonazora na općenitije: ono što bi koristilo opstanku društvene zajednice dobilo bi npr. prvenstvo u odnosu na zadovoljavanje pojedinačnih potreba. Time bi prema Urbančiću filozofija opet bila unaprijed »isplanirana«, tj. subjekt bi prema njemu ponovno raspolagao

»... mogućnošću da unaprijed izračuna kakva je filozofija potrebna jednoj djelatnoj međuzavisnosti kao subjektu itd., što znači da [bi subjekt imao] mogućnost izračunati odgovarajuću sliku svijeta za ove ili one totalne namjere, odnosno ciljeve subjekta volje i moći.«<sup>40</sup>

Time se cjelina funkcija filozofije izjednačuje s njezinom biti, tj. njezina je bit čista konstrukcija na temelju prethodnoga planiranja potreba, tako da opet u pozadini filozofije leži onaj apsolutni subjekt moći (život) koji kroz nju kao jednu ili kroz mnoštvo filozofija vrši vlastito kultiviranje, što je potpuni paradoks ili čista tautologija. S druge strane, u tom tijeku kultiviranja samoga sebe putem filozofije ili filozofija život također konstruira stanovitu »tipologiju svjetonazora« koja nije ništa drugo nego hijerarhija primarnih i sekundarnih životnih interesa, odnosno vrednota u odnosu na koje se onda u danom povijesnom trenutku prosuđuje koji je tip povijesno oblikovane filozofije najsvrhovitiji za taj povijesni trenutak. Da bi bio prihvatljiv za sadašnje ozbiljenje života, neki postojeći tip – kao što dobro primjećuje Urbančić – mora biti »moćan«, tj. »u borbi« nadvladati sve ostale konkurirajuće svjetonazore, čime se u tim najmoćnijim svjetonazorima zrcali ne samo nepobjedivost nego i ono »herojstvo« bitka koje jamči eudajmonološko zadovoljenje najvećem mogućem broju životnih momenata u ovdje i sada i koje utoliko zaslužuje da vlada svim drugim, inferiornijim svjetonazorima. Pretvorimo li to u konkretnu zbilju, odnosno u povijest međusobnih ratova u Europi, u tijek koloniziranja i današnjega globaliziranja, tada te pošasti dobivaju kod Diltheya svoje puno *ne* teorijsko, već prije svega praktično (*teleologijsko*) opravdanje, s obzirom da moćniji svjetonazor ima puno pravo potisnuti ili, još gore, zagospodariti

slabijim svjetonazorom. »Gigantomahija«, koju tu život vodi sa samim sobom, jest u stvari borba protiv vlastitih slabijih momenata u svrhu njihova odbacivanja, u svrhu njegova jačanja kao cjeline organizma – čisti biologizam i darvinizam. Jedini »disfunkcionalni« moment u ovoj samokonstrukciji života jest povijesna svijest o konačnosti i prolaznosti svakog individualnog života te se sada postavlja pitanje na koji način Dilthey prevladava tu životnu slabost, odnosno ontološku manjkavost?

Ova prva aporija izravno se tiče odnosa života i vremenitosti. Kao što za Diltheya *Bewußtwerden* predstavlja tradicionalni (receptivni) odnos pasivne »svijesti o nečemu«, makar se radilo i o Husserlovoj intencionalnosti, odnos koji se s obzirom na potrebu sebeozbiljenja života treba zamijeniti s *Bewußtmachen*, aktivnim činjenjem nečega svjesnim u tijeku izvršenja života,<sup>41</sup> tako ni vrijeme nije nikakva prethodna danost, već proizvod samovremenovanja života. S druge strane, budući da život uvijek iznova stvara samog sebe u trajnoj prisutnosti (*par-ousia*) kojim prevlada sve svoje ranije vremenske i materijalne forme postojanja, on je ravnodušan prema smrti i konačnosti jednako kao i prema svakom konačnom svjetonazoru. Dok je npr. kod Heideggera smrt »najviša i nenadmašna mogućnost tubitka« kojim upravo izlazi na vidjelo fundamentalni odnos bitka i vremena, kod Diltheya smrt ne igra nikakvu ulogu zato što je život u svom neprestanom sebe-aktualiziranju (možda kao čisti *actus purus*) bez početka i utoliko i bez kraja. Pođemo li od toga da život u sebi nema nikakva početka, lako ćemo shvatiti da sam taj život upravo zbog te bespočetnosti nikada nije »unaprijed« u smislu Heideggerova shvaćanja eskatističke vremenitosti tubitka, nego predstavlja trajno »sada«, jer volja koja leži u temelju tom životu nema još od Duns Škota temelj u nečem drugom, već jedino u samoj sebi, zbog čega je ona apsolutna slobodna i »bez-temeljna« i utoliko »bez-vremena«.

U odnosu na faktičnu povijest život se ovdje pojavljuje kao nadvremenski princip samoga sebe, dok faktička *historijska* vremenitost pripada njegovim »objektivacijama« i pojedinačnim svjetonazorima. Stoga »povijesna svijest«, koju život ne stječe, već konstituiraju iz tijeka svojeg samoozbiljenja, nije svijest o vlastitoj konačnosti, već upravo obratno svijest o beskonačnosti mogućnosti sebe-ponavljanja i uvijek ponovnog stvaranja »svojega vremena«.

38

W. Dilthey: Bd. V, str. 377. Usp. o tome također I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 147.

39

»Budući da su filozofije, odnosno pogledi na svijet funkcija (užih i širih) jedinica života, u bici pogleda na svijet odvija se i bitka stvarnih jedinica života za mogućnost života (postojanja). Kako su kod Diltheya (...) jedinice života u stvari subjekti volje za moći, a 'filozofije' kao pogledi na svijet, funkcije ove volje za moć, međusobna borba pogleda na svijet je i oblik stvarne međusobne borbe mnogostrukih centara (subjekata) volje i moći koji konstituiraju cjelinu svijeta« (I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 147–148). Ili kako Dilthey dalje kaže: »Čitav proces nastanka i učvršćivanja svjetonazora tjera na zahtjev da se uzdignu do općenito važećega znanja« (Bd. VIII, str. 94), što prema Diltheyu može učiniti samo filozofija koja u tom smislu ima dvo-

struku zadaću: učvršćivanje opstojanja i oslobađanje duha, odnosno »potonje učvršćivanje čovjekova stava prema svijetu«, ali tako da sada taj »stav« u potpunosti mora izvirati iz životnih potreba, tj. opstojanje mora biti vođeno vlastitom voljom za moći a duh izrazom ili »glasnogovornikom« te moći. Usp. o tome G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, str. 306 i dalje.

40

I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 150.

41

Dok »mišljenje« u svom tradicionalno-filozofskom obliku »može samo povećavati energiju postajanja svjesnim (*Bewußtwerden*)«, dotle je filozofija kao izraz života u njegovom totalitetu »samo najviša energija da čini svjesnim (*bewußt zu machen*) kao svijest o svakoj svijesti i znanje o svemu znanju« (W. Dilthey: Bd. VII, str. 331).

Ili drugačije rečeno: životna »povijesna svijest« jest svijest o historijskoj prolaznosti njezinih objektivacija koje ona uvijek prema potrebama vlastite volje može izvući iz te puke zapalosti u vremenitost i historiju, zbog čega ta *povijesna svijest* »unutar ove filosofije postaje najveća moć, posljednji korak ka oslobođenju čovjeka«,<sup>42</sup> zato što je ona gospodar života i smrti ona svaku historijsku činjenicu može oživjeti ili proglasiti zauvijek mrtvom, uzdići je do Kraljevstva besmrtnosti ili je osuditi na smrt, poput samog Spasitelja.

S ovime je povezan i drugi disfunkcionalni moment dotadašnjih filozofija, *misao o razvoju* koja podrazumijeva »relativnost svakog povijesnog oblika života«,<sup>43</sup> čime se ujedno priznaje »nemoć« života da se uzdigne iznad te relativnosti i prolaznosti svih svojih ranijih oblika života (objektivacija). Život kao uvijek sadašnji i kao totalitet ne podliježe nikakvom razvoju u ovom historijskom i prolaznom smislu, nego oduvijek *jest* kao cjelina koja se razvija *od sebe prema sebi*, tako da kao bez-početan, tj. kao ono što ne počiva ni na kojem životu stranom počelu, postaje počelo ne samo svih svojih objektivacija nego i cjelokupne izvanjske zbiljnosti, zbog čega npr. ni prirodne znanosti nemaju nikakve mogućnosti niti snage da se odupru tom životnom utemeljenju, tj. da i same ne postanu njegovom pukom objektivacijom.<sup>44</sup> Zbog toga je rezultat razrješenja ovih antinomija kod I. Urbančića sljedeći:

»... svako [je] autentično filosofiranje u teorijskoj ravni same filosofije (ove čisto simbolične površine), svaka autentična filozofska spornost, svako ponovno prihvaćanje takozvanih 'vječnih filozofskih tema', svaka iznova početa *gigantomahia peri tes usias* već je unaprijed bez smisla ništavna, bavljenje koje je zaostalo i vrijedno sažaljenja, bavljenje praznim himerama, bez značaja po život. To je tako ne samo ako smo kojim slučajem diltajevci, nego je to danas nužna implikacija *svakog* govorenja o filosofiji kao izrazu života, kao pogledu na svijet, kao ideologiji, kao obliku društvene svijesti, kao sredstvu ili funkciji bilo čega i u bilo čemu, kao izrazu u smislu simbolizacije čovjekova odnosa prema svijetu, kao radikalnoj kritici (ili konzerviranju) svijeta, kao kulturnom sustavu ili kao utemeljivaču znanosti ili kao i bilo kojem drugom smislu društveno korisne djelatnosti.«<sup>45</sup>

Čini mi se da tek sada, nakon razmatranja Diltheyeva shvaćanja odnosa života i svjetonazora, možemo naslutiti i konzekvence njegove psihološke hermeneutike kao »nauka« o samorazumijevanju i samotumačenju života iz njega samog na niti vodilji volje i moći.

Temeljna konzekvenca Diltheyeve hermeneutike jest sljedeća: u svojoj sve-moći da posadašnjuje i u nepovratni zaborav *proizvoljno* baca sve svoje historijske objektivacije, život kroz cjelokupnu zbiljnost jedino i isključivo ima posla jedino sa samim sobom, sa svojim samorazumijevanjem i samoozbiljenjem, pri čemu je »faktum« Drugoga potpuno stavljen izvan snage, s obzirom da i to Drugo *jest* samo kao moment života. U odnosu na Hegela, kod kojega duh kroz drugobitak dolazi do samog sebe i pritom sam biva obogaćen tim drugobitkom, Dilthey čini još radikalniji iskorak: budući da je cjelokupni univerzum horizont samoozbiljenja života, *nema drugobitka*, drugobitak je puki konstrukt spekulativnog mišljenja! U odnosu na Heideggerovu hermeneutiku fakticiteta, u odnosu na Gadamerov zahtjev da se razumije »kako nekome jest« u njegovu vlastitu bitku, Diltheya zanima jedino u kojoj mjeri to individualno »jest« ozbiljuje volju života da kroz njega zadovoljava sebe kao bezgranično raspolaganje!

*Treće*, premda je uvidio »da pretpostavka jedne zajedničke duševne strukture svih ljudi ostaje suviše problematična da bi mogla važiti kao 'podloga' za 'razumijevanje' u duhovnim znanostima«,<sup>46</sup> Dilthey se ipak nije mogao osloboditi one izvorno-vitalistički utemeljene teleologije.

Naime, dok Dilthey odbacuje svaku teleologiju koja izlazi izvan okvira samoga života u svijesti o konačnosti, Husserl u svojem shvaćanju zadaća duhov-

nih znanosti i općeg važenja polazi od tzv. »teleologije uma«: svaki korak u samorazvoju čovječanstva slijedi neki umni uvid koji predstavlja zajedničko blago cjelokupnog čovječanstva, ma koliko da Husserl »um« misli europocentristički, tj. kao izvorno-grčki mišljeni LOGOS. Za njega se suprotnost između prirodnih i duhovnih znanosti javlja samo onda kada – kao što je izričito pokazao u *Krizi europskih znanosti i transcendentalnoj fenomenologiji* – prirodne znanosti zaboravljaju svoju životosvjetovnu ukorijenjenost, tj. kada zaboravljaju da one služe ozbiljenju onog izvorno ljudskog i univerzalne čovječanske umnosti.<sup>47</sup> Stoga se za Husserla, na metodološkoj razini, razlika između duhovnih i prirodnih znanosti ne smije brkati s razlikom između postupaka opisivanja i objašnjavanja, kao što je to činio Dilthey. Ili, kako sam kaže:

»Kao što deskriptivna prirodna znanost iznad sebe ima jednu teorijski objašnjavajuću prirodnu znanost, a one opet stoje u nužnoj vezi s čisto apriornim teorijskim disciplinama koje obrađuju apriori prirode, tako i za duhovne znanosti kao postulat stoji utemeljenje apriornih disciplina o duhu i posredstvom njih teorijski objašnjavajućih duhovnih znanosti.«<sup>48</sup>

Vidimo da Husserl u svojem utemeljenju prirodnih i duhovnih znanosti ostaje apriorist vjerujući da je samo tako moguće razriješiti pitanje invarijantnog, svima razumljivog i obvezujućeg sadržaja.

Filozofsko utemeljenje duhovnih znanosti ponovno poduzima Erich Rothacker, ali on u tom svom pokušaju više za primjer ne uzima povijest, već izričito svjesno pravnu i teološku dogmatiku koje su kao izgrađene akademske discipline sa svojom čvrstom logičkom i metodološkom strukturom u njegovo doba u bitnome bile izvan interesa tadašnjih znanstvenih teorija. Razmatrajući najprije pravnu znanost on pokazuje kako se ona sastoji od tri dijela: filozofskog (filozofija prava), dogmatskog (pravna dogmatika) i historijskog (povijest prava), pri čemu se pod »dogmatskim« ne podrazumijeva ništa negativno, već prije svega »sustavna interpretacija nekoga sadržaja«, tj. interpretacija koja sustavno slijedi neku ideju prava. Sva ta tri aspekta ili načina promatranja prava na osobit način su povezani i svaki od njih može prelaziti

42

I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 157.

43

Usp. o tome W. Dilthey: Bd. VIII, str. 75–77; usp. o tome I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 155 i dalje.

44

Prema Urbančiću, za Diltheya je »suštinska razlika između prirodnih i duhovnih znanosti ta što prirodne znanosti konstituiraju međuzavisnost prirodnih pojava uz pomoć apstraktnih pojmova, što znači da ove međuzavisnosti nikad nisu dane u životnom iskustvu, dok su u duhovnim znanostima međuzavisnosti duhovnih pojava uvijek dane u živom iskustvu, kao takve doživljene i u tako živom doživljavanju uvijek nove tvorevine duha: duhovne pojave iz prošlosti oživljavaju tako što im živi život daje svoju životnost, upijajući ih u sebe, to jest doživljavajući ih ponovno« (I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 21). No kada se »apstraktna logika« prirodnih znanosti i njezini pojmovi svedu u okvire »logike života« i njegovih interesa, tada će ta razlika potpuno iščeznuti u smislu sluganske uloge prirodnih

u odnosu na duhovne znanosti. Usp. o tome G. Misch, »Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften« (1924), u: F. Rodi, H.-U. Lessing (ur.), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Frankfurt a. M. 1984., posebice 142–145. Također G. Misch, *Der Aufbau der Logik*, str. 280 i dalje.

45

I. Urbančić, *Temelji metode moći*, str. 163.

46

Theodor Bodammer, *Philosophie der Geisteswissenschaften*, Alber, Freiburg/München 1987., str. 41.

47

Usp. o tome posebice Ante Pažanin, *Etika i politika. Prilog praktičnoj filozofiji*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2001., posebice str. 409 i dalje.

48

Edmund Husserl, *Die Konstitution der Geistigen Welt, Husserliana*, Bd. 4, Hamburg 1984., str. 4.

u drugi. Na primjer, neki oblikovani sustav prava, koji je zasnovan na nekoj ideji prava i koji utoliko ističe zahtjev za pravom važenja, prelazi u »dogmatiku« čim se suprotstavi nekom drugom pravnom sustavu. Njihovim uspoređivanjem dolazi do njihova »historiziranja«, tj. do provjere valjanosti njihova zahtjeva za važenjem. No, kada se tim historiziranjem neki sustav prihvati u svom univerzalnom važenju, opet dolazi do njegova »dogmatiziranja« koje potrebuje filozofsko opravdanje itd. S druge strane, Rothacker poput Diltheya smatra da se duhovno-znanstveni pojmovi i metode mogu razumjeti samo njihovim vraćanjem na svjetonazorske izvore, no to u sebi opet krije onu kod Diltheya stalno prisutnu opasnost da se svi duhovni sadržaji i tvorevine razumiju vitalistički, dakle ne kao duhovni sadržaji, već kao sadržaji koji su proizvod života lišenog svakog duhovnog, odnosno umnog korektiva.

Ovaj kratki izlet u ranija shvaćanja duhovnih znanosti pokazuje veliku raznolikost pristupa, no jednako se tako pokazuje da je u njima nataložena svijest o nužnosti *filozofskog* utemeljenja duhovnih znanosti, bez kojega one zapadaju u puki pozitivizam. Također je jasno da duhovne znanosti ne mogu bez svoje *etičke* podloge, ma koliko ona kao kod Diltheya bila potpuno relativizirana u smislu njihova zasnivanja na čisto kontingentnom, životu kao životu imanentnom *ethosu*, što opet dakako zahtijeva filozofsku refleksiju. Takva refleksija treba dakako biti vođena i onom starom idejom *humanitas* koja je oslobođena svakog znanstvenog pristupa svijetu koji za svrhu ima njegovo potpuno izrabljivanje i stavljanje na raspolaganje, tj. »svrhu za sebe«, što je – kao što smo uvodno rekli – posebice slučaj u suvremenom neokapitalističkom društvu i njegovom znanstvenom pogonu. Zbog toga ovdje do svojeg prava naročito dolazi suvremeni pojam filozofske hermeneutike, dakle ne više one duhovno-znanstvene, koji polazeći od analitike čovjekova bitka u svijetu mora otkriti sve one moduse prave egzistencije, čemu bi u svom »duhovnom« obliku mogle svakako pripomoći i duhovne znanosti. Pritom se ne smiju zanemariti ni tzv. »lijepo znanosti« koje su već u 18. stoljeću nastojale oko cjelovitog razvoja čovjeka, u duhovnom, kulturnom, znanstvenom i umjetničkom pogledu. Za razumijevanje duhovnih znanosti nije nevažna ni sintagma 'znanosti o kulturi', jer ukoliko u njima dolaze do izražaja sva duhovna blaga čovječanstva, onda je potpuno jasna njihova povezanost s duhovnim znanostima. Problematičnija je dakako oznaka 'znanosti o vrednotama', posebice u Diltheyevu smislu, premda svaka ljudska tvorevina predstavlja stanovitu povijesnu vrijednost i time sastavni dio ukupnih čovjekovih duhovnih i materijalnih postignuća. No, sada se postavlja odlučujuće pitanje: Koji je *filozofski* pristup dorastao zadaći utemeljenja duhovnih znanosti?

### 3. Moguće suvremene zadaće duhovnih znanosti

Ma koliko bilo jasno da su duhovne znanosti po svojem porijeklu *povijesne* znanosti, njihov predmet nije samo povijest, već sve ono što se događa u horizontu povijesti. Stoga njihova zadaća nije primarna usmjerenost na prošlost, već prije svega na sadašnjost, tj. na ono što iz prošlosti još uvijek ima važnost za sadašnjost, kao predaja koja uvijek vodi razgovor s nama, kao jedno neukidivo »Ti« koje stalno zahtijeva naš odgovor kao odgovor vlastitu bitku (Heidegger, Gadamer). Uzmemo li nasuprot tom zahtjevu za rehabilitiranjem povijesti njezino potpuno diskreditiranje u suvremenom društvu – do te mjere da je povijest s obzirom na danas samopostavljene ciljeve neoliberalnih društava postala potpuno nevažna zato što ne donosi nikakav profit – mi se suočavamo s onim što Joachim Ritter označava kao »realnu bespovijesnost društva«, čime onda i same duhovne znanosti u potpunosti gube svoj životni

smisao, tj. pretvaraju se u puke apologije tih društava, posebice nauk o državi, gospodarstvu, odgoju, ćudorednosti itd. Suočeni s takvom situacijom možemo zaključno reći sljedeće:

*Prvo*, duhovne znanosti mogle bi danas »spasiti« izvorni smisao svojeg postojanja samo ako bi se uzdigle na onaj stupanj samorefleksije koji bi ih oslobodio svake tehnološke prisile, odnosno zahtjeva da se podvrgnu bilo kojem vladajućem ideološkom sustavu.

*Drugo*, baštineći najbolja duhovna ostvarenja ćovječanstva one bi trebale izvršiti plodno posredovanje između prošlosti i sadašnjosti u smislu stalne kritike »svrha po sebi« koje vladaju u današnjem društvu, npr. vođene izvornom idejom *humanitas*, nedodirljivog Drugog, prava na samoodređenje itd.

*Treće*, vraćajući se neprestano izvornom svijetu života u Husserlovu smislu one bi neprestano trebale biti vođene idejom univerzalne umnosti koja je najviša »svrha po sebi«, ćovječanstva kojem trebaju služiti sva tehnička i znanstvena postignuća suvremenog doba.

*Ćetvrto*, temeljeći se na povijesti i neposrednom iskustvu ćovjekova bitka u svijetu, duhovne znanosti trebaju se prije svega etabrirati kao znanosti o smislu ljudske egzistencije. To drugim riječima znači da to pitanje treba biti nît vodilja svake takve znanosti, a ne opravdanje nekog neposrednog političkog, gospodarskog ili znanstvenog postupka.

Na temelju rećenoga može se kazati da je zadaći njihova utemeljenja dorasla samo ona filozofija koja neprestano radikalizira to pitanje!

**Josip Oslić**

### **Philosophie und Geisteswissenschaften**

#### **Mit besonderer Berücksichtigung W. Diltheys Werk**

#### **Zusammenfassung**

*Die sogenannten „Geisteswissenschaften“ (engl. Moral sciences) sind schon am Ende des ersten Hälfte des XX. Jahrhunderts zu einem äußerst problematischen Begriff geworden. Ihre erste Blüte erleben die „Geisteswissenschaften“ in der Zeit des Deutschen Idealismus und besonders in der Romantik, danach bei W. Dilthey, G. Misch, E. Rothacker und nicht zuletzt bei H.-G. Gadamer. Es ist deshalb das Anliegen des ersten Teils dieser Arbeit, diese idealistisch-romantisch-hermeneutische Auffassung der „Geisteswissenschaften“ und ihrer „Systematik“ zu entwerfen, wo in dem Mittelpunkt die Idee der Ethik als der „Wissenschaft von der Geschichte“ (Schleiermacher) und die Idee des Rückgriffs auf die humanistische Erbe als den Ursprung der Geistigkeit aller menschlichen Objektivationen steht (Dilthey, Gadamer). Der zweite Teil ist den Ursachen des Zerfalls der „Geisteswissenschaften“ in sog. „humanistischen“ und „Gesellschaftswissenschaften“ gewidmet, wobei das Gewicht auf die waltenden philosophischen Bewegungen des XX. Jahrhunderts (Positivismus, Empirismus, Materialismus, Psychologismus, Szientismus usw.) gelegen ist, was letztes Ende zur Radikalisierung jener Grundfrage dieses Beitrags führen sollte: Mit welchem Recht dürfte man heute irgendwelche „humanistische“ oder „Gesellschaftswissenschaft“ als eine „geistige“ nennen? In dem zusammenfassenden, dritten Teil, versucht der Verfasser dieses Beitrages, die Frage zu beantworten, auf welcher Weise die gegenwärtige Philosophie durch ihre Pluriperspektivität in der Tat dazu helfen kann, dass die „Humanistischen“ und „Gesellschaftswissenschaften“ ihre Würde als die „Geisteswissenschaften“ wieder gewinnen, freilich von ihren weltanschaulichen und ideologischen Voraussetzungen völlig befreit?*

#### **Schlüsselwörter**

Geisteswissenschaften, Wilhelm Dilthey, Ivan Urbančić, Georg Misch, Leben, Wahrheit des Lebens, Weltanschauung, Selbstverwirklichung