

MARIJA BRIDA

ŽIVOT-DOŽIVLJAJ

*Radnja odobrena kao disertacija za doktorski ispit
na sjednici Fakulteta Savjeta Univerziteta Kraljevine Jugoslavije
u Zagrebu od 10 travnja 1937 prema referatu članova ispitnog
odbora :*

DR. ALBERTA BAZALE DR. RAMIRA BUJASA
DR. PAULA UUK-PAULOVIĆA

Z A G R E B 1 9 3 7

S a d r Ź a j

Određenje pitanja	3
1. Nadređenost teze život	5
2. Nadređenost teze doživljaj	21
3. 3. Poredbeno promatranje jednog i drugog stava svih teza	35
Zaključak	41
Zusammenfassung	45
Literatura	47

Određenje pitanja

Misao da se promatra problematika unutarnje relacionosti »života« i »doživljaja« nema u intenciji da sveukupnu zazbiljnost živog čovjeka stavlja u relaciju spram nečega izvan nje; nego promatra njenu diferenciranost u razne tendence u vezi s problematikom mogućnosti i načina njihovog zahvatanja znanstvenim i filozofskim istraživanjima. Uslijed različitosti tih istraživanja termini su nejednoznačni; osobito termin »život« u filozofiji. No ipak se u raznim filozofijama o njemu očituje jedan kostur jednakih oznaka — naglašavanje dinamičnosti, jedinstvenosti i cjelovitosti života, životnog stvaralaštva itd. — na temelju kojih se dadu grupisati u »filozofiju života«. Nasuprot tome se filozofija doživljaja — koja se je u tom posebnom obliku tek počela da javlja, te stoga i jednoznačnost ovog termina baš nije u pitanju — u mnogome odvaja upravo od ovih centralnih oznaka filozofije života. Filozofija je života međutim pod »nerazlučivo jedinstveni« život supsumirala i doživljaj, shvaćajući ga kao neki »unutrašnji«, ili dapače »subjektivni« aspekt života: to može biti samo onda ispravno, ako se obe teze (doživljaj i život) strukturalno i sadržajno sasvim podudaraju. Ako to nije, onda se nameće pitanje njihovog odnosa: da li se one predmetno i metodički sasvim isključuju, ili je jedna drugoj nadređena, odnosno podređena, i to da li u smislu nužnog ili slučajnog fundacionog predmeta, itd. (Ova pitanja strukturalne nadređenosti i podređenosti, odnosno kompleksija i njihovih fundamenta, uzimam ovdje prema slobodno primjenjenoj Meinongovoj teoriji o »predmetima višega reda«.)

To je pitanje ovdje tretirano na temelju promatranja nekoliko primjera iz filozofije jedne i druge teze. A kao kriterij da li je ispravan onaj stav odnosa život-doživljaj koji odnosna filozofija uključuje, uzet je metodički doseg te filozofije, u prvom redu obzirom na zazbiljnost koju si sama stavlja u promatranje: da li joj na temelju njenih metodičkih i predmetnih pretpostavki uspijeva da potpuno i neprotuslovno zahvati predmete stavljene u centar vlastitog interesa — ili ih transformira u nerealne fantome, odnosno u nešto drugo nego što joj je primarno bila intencija. U cjelini, to znači promatranje pitanja: kakvi oblici svijeta (Weltbilder) odgovaraju raznim postavcima odnosa život-doživljaj? Odatle se onda traži koji oblik što potpunije i što vjernije zahvata neposredno danu problematiku zazbiljnosti.

1. Nadređenost teze život

Ovamo spadaju takvi oblici ovog odnosa koji uzimaju da je zahvatom jedinstvenog života interpretiran ujedno i doživljaj. Obzirom na pitanje da li se u tom pretpostavljenom jedinstvu života zbilja i doživljaj u biti iscrpljuje, anticipiram ovdje da se slika svijeta koja iz tog odnosa rezultira to više udaljuje od neposredno danog oblika zbilje što se više doživljajnog materijala dovodi do preklapanja s biološkim životom, odnosno, da se doživljajni materijal to više izigrava, promašuje, što se više slika života kome je supsumiran približava problematici same biologije.¹⁾

Karakterističan primjer takve teorijske tendence nalazimo kod Nietzschea; metodički neuspjeh je to očitiji, što je doživljajno dublja zbilja imala biti zahvaćena pod nerazlučenim titulom »život«.

Primarni impuls koji ga vodi afirmiraju dinamički živoga jest doživljaj dinamike kod umjetničkog stvaranja. Očitujući se kao neprestano preobražavanje svoga izraza, neprestano novo formiranje vrednota, dolazi ova stvaralačka dinamika u očit kontrast naprama statici nepromjenljivo formuliranog morala. Te dvije komponente, stvaralaštvo i moral, sačinjavaju središte Nietzscheovog interesa, jednako kroz sve njegove promjene, proizvedeći dapače ove iz sebe elementarnom napetošću načina na koji su mu bile dane: stvaralaštvo kao neposredno doživljeno, a moral kroz prizmu vjekovnih i čvrstih socijalnih ideologija.

Kontrast, izazvan tako u ličnosti, imao je da se riješi. Bila su dva puta moguća:

I. da se negira stvaralačka autonomija čovjeka, negiravši dinamičko mijenjanje njenog izraza — te da čovjek ostane samo stvoren, ali ne i stvaralac — u biti stvaralački mrtav,

II. da se negira heteronomija i nepromjenljivost morala u smislu kojega bi moralni čovjek stajao čovjeku stvaraoću mrtvo i ukočeno nasuprot.

Siguran instinkt umjetnika — kao slutnja da je i moral u biti stvaralački - autonomnog porijetla, samo zarobljen često od nečega što ga koči, — poveo je Nietzschea drugim putem: nje-

¹ Termin »biologija« ne uzimam ovdje u značenju nikakvih filozofskih smjerova, nego naprosto u značenju koje mu daje prirodna biološka znanost.

gova kritika morala u suštini ima intenciju da se nađe ona sila koja spriječava slobodno stvaralaštvo na moralnom području. Pitanje je dakle ovdje kako je došlo do toga da nam Nietzsche, umjesto intendirane stvaralačke autonomije, daje heteronomiju moći?

Tragove smjernica koje tomu vode nalazimo već u prvim njegovim zamislima. Dionizijski element, kao »das Wahrhaft-Seiende und Ur-Eine, als das ewig-Leidende und Widerspruchs-volle, zugleich die entzückende Vision, den lustvollen Schein zu seiner steten Erlösung braucht«, (Die Geb. d. Tr. 4.) prevladava po značenju nad komplementarno-kontrarnim apolinijskim koji, premda spasavajući u ljepoti od dionizijske patnje, ipak je samo privid prividnih pojava, »Schein des Scheins«. Doduše, unutar ove, Schopenhaueru analogno zamišljene, pesimističke suštine svijeta donekle je konsekventnije ovo prebacivanje noetske vrijednosti ljepote u još jedan stupanj u prividnosti više iznad privida, nego Schopenhauerova misao o spoznanju istine u ovom stavu kontemplativnog smirenja: jer kako se može spoznati kao ljepota ono što u sebi nije nego bezumna patnja? — Mjesto u oslobođenju od patnje zrenjem ljepote u kontemplaciji zamišlja Nietzsche spoznanje istine u stavu emocionalnog sjedinjenja s dionizijskom suštinom svijeta: rušeci u ovoj emociji mjeru i granice uopće, ruši i granice koje ga kao individuum dijele od svjetskog prajedinstva. Ovo dionizijsko »Evangelium der Welten-harmonie« (l. c. 1.) u koje doživljavanje emocionalnom snagom smijera, zamišljeno je čisto monistički: pošto su uništenjem principa mjere raskidani oblici apolinijskog privida, »Schleier der Maja« koji je skrivao istinu, slijevaju se u nerazlučivo jedinstvo priroda, čovjek, životinja, bog; kvalitet koji dijeli jednoga od drugog uništen je dinamikom emocije. — Ono što je za filozofiju uopće važno jest bez sumnje naglašavanje spoznajne vrijednosti emocije; no ono što je za Nietzscheovu bilo fatalno jest ovo njezino interpretiranje na monističko-dinamički način, u smislu rušenja svake kvalitativne distinkcije.

Destruktivno djelovanje takvog interpretiranja odražuje se jasno na razvitku njegove zamisli nadčovjeka: kratko, taj se razvitak dade karakterisati kao metamorfoza čovjeka koji je, prevladavši prezir prema čovjeku, ljubav sa transcendentnoga skrenuo vlastitoj njegovoj budućnosti² — u individualitet čija sva problematika ima da se iscrpe kvantom njegove moći. Naime, monističko-dinamičko shvaćanje ne samo što je izbrisalo razliku između snage ljubavi i snage nasilja, nego je dapače — pošto može da zahvati samo kvantitet — skrenulo ravno drugim smjerom. Dinamički karakter ima bez sumnje i moć ljubavi i moć

² Zarathustras Vorrede

nasilja — Nietzsche ih je dakle uzeo ujedno; stojeći na počecima onoga smjera koji problematiku čovjeka uzima dinamički, on je tu dinamiku shvatio nediferencirano, naprosto kao reakciju na statiku: međusobna napetost između raznih doživljajnih smjerova dinamike, kao što ju kasnije uzima Vuk Pavlović, nije bila uopće uočena. Međutim upravo ta diferenciranost dinamike u kontrarne smjerove tek omogućava pravu zamisao dinamičke unutrašnjosti čovjeka: inače se ona može da očituje samo prema vani, odnosno, da bude samo unutrašnji refleks dinamike iz vani — »alle Instinkte, welche sich nicht nach aussen entladen, wenden sich nach innen — dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne...«³. Prema tome se sam jedan dinamički smjer čovječje unutrašnjosti (doživljavanja), odnosno područje koje se njime konstituira, izjednačuje s tom unutrašnjošću uopće, te se sva ljudska zazbiljnost iscrpljuje u problematici vanjske dinamike, problematici moći. Na taj je način moć koja je kritikom morala bila nađena pod krinkom raznih »moralnih« i socijalnih ustanova kočeći njihovom statikom stvaralačku slobodu — umjesto da kao takva bude negirana — bila afirmirana kao bistvo sve zazbiljnosti: ujedno princip nasilja i slobode, vanjštine i unutrašnjosti.⁴

To je vodilo potpunom kvantificiranju zbilje: kategorije na koje ima da se svede sva njezina problematika jesu stepeni moći jak-slab (fiziološki: zdrav-bolestan); u relaciji spram ovih ima da se odredi i svaka vrednota. Stvaralaštvo je mišljeno kao dinamički pokret vrednota kojim se očituje moć: vrednote su stvarane samo za to da se njihovim rušenjem afirmira njezin kvantum; one su dakle spram njega sasvim relativirane. Slika je svijeta konačno sasvim mehanička, te ju Nietzsche — u samom svom ograđivanju protiv mehanizma — kao takvu doslovno i definira: »dynamische Quanta in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten« (Der Wille zur Macht, Aph. 297.). Pa premda mu još uvijek lebdi pred očima slika njegovog zamišljenog stvaralačkog svijeta — »diese meine dyonisische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-solber-Zerstörens«, — uništena je u samom tome moru »in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd,

³ »Zur Gen. d. Moral«, II. Abth. 16. Aph., kao i uopće ova geneza savjesti i sl. u I. i II. Abth. ovoga djela.

⁴ »Im Grunde ist es ja dieselbe aktive Kraft, die in jenen Gewalt-Künstlern und Organisatoren grossartiger am Werke ist und Staaten baut, welche hier, innerlich, kleiner, kleinlicher, in der Richtung nach rückwärts, im »Labyrinth der Brust«, um mit Goethe zu reden, sich das schlechte Gewissen schafft und negative Ideale baut, eben jener Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht)« I. c. 18. Aph.

ewig zurücklaufend mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr...« (l. c. Aph. 385.) mogućnost svake koncepcije stvaralaštva koje ne bi bilo identično mehanički-dinamičkom bivanju.

Dionizijski-emocionalno zamišljeni prazvor svijeta interpretiran je tako kao moć; kao što se svijet u opće sastoji samo od njezinih očitovanja koja se kao kvanta moći međusobno ograduju i suprotstavljaju — odnosi među njima jesu isključivo odnosi nadređivanja i podređivanja, odnosno uništavanja — tako i čovjek nije nego jedna takva jedinka. Njegov je doživljajni kvalitet *k a o t a k a v* teorijski sasvim nuzgredan: jer moć, na relaciju spram koje ima da se sasvim svede, jest samo jedna doživljajna komponenta, te ne može da sve doživljavanje zahvati — i to upravo ona komponenta koja za svoje afirmiranje nužno pretpostavlja kršenje doživljajnog integriteta. O traženju se stvaralačkoj slobodi dakle ne može govoriti; statički oblik heteromonije promijenjen je samo u dinamički.

Tako je ona stalna smjernica Nietzscheove filozofije, interpretiranje doživljajne zazbiljnosti na monističko-dinamički način — koja onda ima za posljedicu jednoslojno-dinamički karakter koncipiranja svake zazbiljnosne jedinice kao i zazbiljnosti uopće — onemogućila primarnu Nietzscheovu zamisao stvaralački autonomnog čovjeka: vrijednosno središte koje je imalo da bude preneseno iz transcendentnoga u vlastitu njegovu budućnost, nadčovjeka, raspalo se je u vanvrijednosne kvantitativne sheme kojima je htio da interpretira zbilju.

Dok je kod Nietzschea mijenjanje u vezi s kvantitetom izgrađivalo dinamičku cjelinu zbilje, disociira *B e r g s o n* mijenjanje i kvantitet upravo u kontrast, stavljajući svakoga u drugi od dva niza u koja se njegova filozofska zbilja ontički i noetski cijepa:

1. realni: vrijeme (trajanje), mijenjanje, kvalitet, unutrašnje pronicanje, kontinuiranost, jedinstvo, dinamika, duh, stvaralački život;

2. prividni: prostor, mirovanje, kvantitet, vanjsko isključivanje, diskretnost, mnoštvo, statika, materija, prirodni život.

Na noetskoj strani odgovaraju im intuicija i inteligencija.

Pošto je narav Bergsonove intuicije zahvat nediferenciranog jedinstva, razlikuju se elementi realnog niza samo kao logički privid, dok su intuitivnom dohvatu prave zazbiljnosti oni jedan nerazlučeni stvaralački pokret. Svaki od njih dakle jednako proniče svu realnost; ona je dakle opet proniknuta dinamičkom i mijenjanjem, no ne kao kod Nietzschea u vezi s kvantitetom, nego u vezi s kvalitetom, a kvantitet je sasvim uklonjen.

Zajednički im stav naprama mijenjanju, a kontraran stav naprama kvantitetu, odnosno kvalitetu, proizveo je neke dodirne, a neke kontrarne, tačke njihovih teorija.

Zajedničko posveopćenje mijenjanja imalo je kod obojice za posljedicu teorijsko zabacivanje pojmovne i osjetilne spoznaje: misao »wir sind aus der Gewohnheit nicht herausgetreten zu der uns Sinne und Sprache verleiten« (Der W. z. M. Aph. 297.) ponavlja se jednako u Bergsonovoj kritici filozofijske metodike, gdje uvođenje nepomičnih logičkih tvorevina u spekulaciju znači krivotvorenje samo intuitivno mogućeg zahvata realnosti sredstvima primjerenim akciji u svrhu vitalnog održanja. Naime, geneza nepomičnoga, ujedno s genezom kvantiteta, prostora, materije i inteligencije kao sredstva njihovog noetskog zahvata znači kod Bergsona tendencu koja stoji nasuprot stvaralačkom elanu; cijepajući se u svom dinamičkom prolasku kroz nju, koja nije nego statika, stvara on svijet životnih oblika na kojima nailazimo na odraze jedne i druge tendence koje su se tu sukobile: evoluciju, kao odraz dinamičke tendence mijenjanja, i granice kao odraz statičke tendence otpora mijenjanju.

Zanimljiv je ovdje odnos ovih filozofija koje posveopćuju mijenjanje naprama onima koje posveopćuju mirovanje: isti negativni stav prema spoznajnoj vrijednosti osjetila i kontraran stav prema spoznajnoj vrijednosti pojmova. Korijen tih spoznajnih stavova, koji leži u tome što su i mijenjanje i mirovanje konstitutivni oblici osjetilne pojavnosti, dakle čisto mijenjanje ili čisto mirovanje samo apstrakcije nastale analizom te konkretne pojavnosti — a noetsko vrelo analiziranja i apstrahiranja intelekt — vodi kritici Bergsonove zamisli intuitivnog zahvata apsolutnog mijenjanja.⁵ No prije treba promatrati u koliko je Bergson uspio da njom zahvati predmete koji su ga interesirali, odnosno kako oni, od nje formirani ili transformirani, izgledaju.

Osim ove dodirne tačke u noetici — koja kao skepsa u osjetila i intelekt kod Nietzschea ostaje teorijskom skepsom naprosto, dok se kod Bergsona nadomještuje intuitivnom spoznajom — nemaju njihove filozofije inače tačaka koje uz djelomičnu sličnost ne bi imale i kontrarnosti, a pretežu one kontrarne. Kontrarni stav prema kvantitetu i kvalitetu dao je naime posveopćenom mijenjanju Bergsona sasvim drugi karakter od onog Nietzschea koje, kao međusobno isključivanje sebi vanjskih formi, on naziva — statičkim mirovanjem. Njegovo mijenjanje, kao međusobno penetriranje staroga i novog, ima karakter kontinuiranog rasta koji on naziva stvaralaštvom. Bez sumnje, dade

⁵ »Est relative la connaissance symbolique par concepts préexistants qui va du fixe au mouvant, mais non pas la connaissance intuitive qui s'installe dans le mouvant et adopte la vie même des choses. Cette intuition atteint un absolu«. (»La pensée et le mouvant« s. 244).

se bar pitati da li zazbiljnosni oblik karaktera »pour un être conscient exister consiste à changer, changer à se mûrir, mûrir à créer indefiniment soi-même« (Evol. cr. s. 8) može da zahvati u sebi problematiku stvaralaštva, odnosno, kako izgleda stvaralaštvo koje on zahvata?

Stvarajući tako neprestano samim faktom vremenskog trajanja, odnosno mijenjanja, svako je takvo biće koje u vremenu traje nužno stvaralačko, te nema mogućnosti da to ne bude. U vezi je s time vrlo jednostavna problematika stvaralačke slobode: ona se naprosto identificira s indeterminanošću. Iz toga je jedinstvenog sloja čistog mijenjanja svaka determiniranost naime nužno isključena, pošto bi ona, statičke naravi, značila negaciju stvaralaštva. Time se doduše ispravno ukida nemogućnost zahvata slobode shemama intelektualne statike, ali se i — pošto se negacija determinizma shvaća u smislu kontrasta, ne u smislu superpozicije — ujedno ukida mogućnost da se stvaralačka sloboda fundira nestvaralačkim životnim slojevima: da bi se mogućnošću života u samim njima izbjeglo spomenutom identificiranju gole faktičnosti životnog postojanja sa stvaranjem, i da bi se sloboda mogla da u pozitivnom smislu očituje dinamičkom napetošću spram tih determiniranih slojeva.⁶ U Bergsonovoj zamisli slobode sasvim s onu stranu svega statičnoga i determinanoga otpada naime potpuno datost materijala na koji bi se u smislu formiranja bilo materijalnog bilo doživljajnog objekta stvaralačka akcija mogla da odnosi: dok sve teče u jednom jedinstvenom toku mijenjanja, stvaralački čovjek ne može da promatranjem nađenu zakonitost jedne grane ovog toka upotrebi kao sredstvo u koje će utjeloviti svoj fiksirani doživljaj, ideju: jer ni ideje, ni zakonitosti, ni mogućnosti promatranja u realnosti nema — to su samo prividna stanja koja pretpostavljaju statiku i determiniranost. Tu nema dakle mogućnosti konstrukcije čovječje stvaralačke autonomije, pošto bi ona pretpostavljala i statiku: mogućnost fiksiranja sebi identičnog smisla u rijeci bivanja.

Nema sumnje da taj sloj koji se iscrpljuje u vremenskom trajanju i mijenjanju⁷ faktično postoji u »unutrašnjem« kao i u »vanjskom« životu; no mislim da je to naprosto jedna komponenta našeg načina postojanja, koja je daleko od toga da bi se u njoj iscrpljivala problematika stvaralaštva, te da uzeti ju kao eminentno stvaralačku znači neispravno hipostaziranje. Ona

⁶ U smislu Kantove zamisli pozitivne slobode (bez obzira ovdje na njegov etički formalizam) ili slične zamisli N. Hartmanna gdje je sloboda superponirana determiniranim slojevima kauzaliteta i teleologije.

⁷ A koji Bergson identificira s realnošću uopće: »Ainsi, qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même«. (La pensée et le mouvant str. 189).

može ispravno da odgovara samo stvaralaštvu zamišljenom na način prirodne evolucije gdje pojedino biće nema šta da odluči o tome da li će se dalje razviti ili ne, nego se nužno razvija u cjelovitom sklopu trajanja prirode.

Osim ove čisto evolucionističke koncepcije stvaralaštva sa autonomijom vremena mogla bi se međutim iz Bergsonovih teorija konstruirati i takva koja, dajući mogućnost stvaralačkog i nestvaralačkog života, bolje odgovara stvaralaštvu čovjeka, ako ovo nema da se identificira sa samim bivanjem.

Kao životni oblik pojavivši se na kraju one evolucione linije na kojoj je životni elan, difrangiran probijanjem kroz materiju, primio oblik inteligencije, odlikuje se »homo faber« sposobnošću pravljenja vanorganskih sredstava za akciju u svrhu svoga vitalnog održanja. Nasuprot liniji instinkta, na kojoj su ta sredstva jednoznačno dana oblikom odnosnog živog organizma, znači to napredak od datosti jedne same forme prema mogućnosti odabiranja od neizmjernosti formi slobodnim njihovim iznalaženjem; no time ujedno i gubitak mirne jednoznačnosti prirodnog života, indicirane formom organizma. (Na primjer slučaj inteligentnog mrava, »Les deux sources...« s. 94.).

Ipak inteligencija nije neposredno očitovanje životnog elana, nego naprotiv, sredstvo održavanja jednog oblika koji je njegovim kočenjem od materije nastao, te kao takva protivna tendenci samog elana; dakle život u tom sloju same inteligencije nestvaralački. Kao što međutim »la vie, c'est-à-dire la conscience jetée à travers la matière fixait son attention ou sur son propre mouvement ou sur la matière qu'elle traversait. Elle s'orienta ainsi soit dans le sens de l'intuition, soit dans celui de l'intelligence« (»Evol. cr.«, s. 197) — tako i čovjek može da se životno i noetski orjentira u ta dva smjera. Tragove tih dviju suprotnih orjentacija prikazuje Bergson kao dinamički i statički karakter života, te njegovih socijalnih, moralnih i religijskih tvorevina (u »Les deux sources...«).

Statičke tvorevina naziva i prirodnim razumijevajući tu pod prirodom onu tendencu koja, suprotstavljajući se životnom elanu, zaustavlja i cijepa njegov jedinstveni pokret, čime nastaju živi organizmi kao sinteza materije i životnog elana; prema tome su uzeti kao prirodni i svi produkti težnje za održanjem samog ovog materijalnog organizma. To su u prvom redu spomenuti instrumenti za akciju na materiju, čijem razvitku je sposobnošću slobodnog odabiranja forme otvoren put u neizmjeru: kao što pokazuje razvitak tehnike i analitičkih znanosti, koje tamo imaju korijen. Ista se ova tendenca slobodnog odabiranja forme koja služi vitalnom održanju očituje u socijalnim produktima inteligencije, društvima inteligentnih bića, kao niz konflikata između individualnih i socijalnih vitalnih interesa, te neprestanih nasto-

janja rušenja starih socijalnih formi i traženja novih. Ideal statičkih socijalnih ostvarenja, tj. društava u kojima bi bilo isključeno mijenjanje, ne leži dakle na liniji inteligencije, nego na liniji instinkta, gdje je forma sociuma jednoznačno diktirana organskom formom u njega povezanih individua (na pr. u društvima mravi i pčela). Zato inteligentna bića osjećaju ovu statički iminentnu tendencu konzervacije nepromjenljivog društvenog oblika kao silu što koči svojstvenu im slobodu izbora »pesant sur la volonté à la manière d'une habitude, chaque obligation traînant derrière elle la masse accumulée des autres et utilisant ainsi, pour la pression qu'elle exerce, le poids de l'ensemble« (l. c. str. 19). Taj je »le tout d'obligation« — služeći se doduše u pojedinostima racionalnom eksplikacijom, no u cjelini se afirmirajući vanracionalnim »il faut parce qu'il faut« (str. 17) — u svome dnu dakle instinktivne naravi; zato, da bi se spriječilo neprestano rušenje statičkih društvenih oblika od inteligencije, proizvodi ova na instinktu bazirana tendenca njihovog održanja primjerene forme »morala« i »religija« sa zadaćom da dresiranjem navika koje imitiraju instinkt, zastrašivanjem i uspavlivanjem volje, priječe disolvirajući rad intelekta.

Međutim, kao što Bergson uzima, ono što bi inteligencija poslije razrušenja jedne takve forme stvorila, bio bi opet jedan ograničeni društveni oblik; da se stvori društvo⁸ koje bi, bez granica, zahvatilo sve čovječanstvo, nije sposobna formalna inteligencija, koja doduše zahvata neizmjereno, ali uvijek samo formalne naravi, nego sam onaj životni princip koji u biti negira sve ograničeno i nepokretno, te se u ljudskom životu javlja kao dinamička intencija bezgraničnog »pokreta napred« — izazvana od ljudi čiji unutrašnji život emocionalno koincidira sa samim stvaralačkim praizvorom života. Intuitivnog porijekla, kao ona noćska orijentacija u kojoj se životni elan okrenuo ne materiji koja ga koči, nego samome sebi, javlja se ona svijesti čovjeka kao »élan d'amour« stvarajući jedinstvo i život od svega čega se takne: u svijesti kao dinamička religija, u društvu kao snaga rušenja svakih granica, u umjetnosti kao »nadintelektualna emocija« (l. c. s. 40, 270) u jedinstvo organizirajući intelektualno-osjetno mnoštvo i materiju na koju se ovo odnosi.

Ovaj zadnji slučaj stvaranja umjetnine, uključujući datost intelektualno-osjetnih doživljajnih slojeva i materije kao njihovog objekta, pokazuje na širu koncepciju stvaralaštva od one evolucionističke, osnovane na tezi čistog mijenjanja — no time bi bila ova teza i prevladana, pošto bi negiranje realnosti materije i intelekta vodilo sobom i nerealnost umjetnine čiji su oni strukturalno sastavni dijelovi. A u sličnom je smislu teza čistog mije-

⁸ »Société ouverte«, nasuprot statičkoj »société close«.

njanja zapravo prevladana i u zamisli da čovjek može živjeti i u sloju samo intelektualnom ili podintelektualnom, te se prelaz u nadintelektualno-stvaralački sloj konstituira posebnim naponom volje — što negira identitet ljudskog stvaralaštva sa samom prirodnom evolucijom, kako se ona u vremenu neprestano odvija.

Bergson međutim — ostajući teorijski kod svoje teze realnosti kao čistog mijenjanja — daje ipak u tom smislu izvedenim rascjepom zbilje na realni intuitivni i prividni intelektualni sloj šire metodičke mogućnosti zahvata promatrane problematike od Nietzschea — time što su prebačenjem u prividni niz neki elementi iz realnosti isključeni. Osobito kvantitet, čije je posveopćenje dovelo do potpunog kvantificiranja i mehaniziranja Nietzscheove slike svijeta — a čije je isključenje, te akcentuiran kvalitet, dalo Bergsonu mogućnosti da se njegova također dinamički zamišljena zbilja ne rasprši u diskretum suprostojećih si kvanta sile, bilo individualnog bilo socijalnog oblika. Jer neki princip kvalitativne naravi ne mora, poput kvantitativnog, da se afirmira samo u relaciji spram drugih, te prema tome ne zahtijeva nužno projekciju zbilje u mnoštvo, kao što je to kod kvantitativnog koji, nemajući — kao čisto formalan — unutrašnjeg smisla, smisleno se oslanja samo na ovu vanjsku relaciju spram drugih. Na taj način Bergsonovo kvalitativno mijenjanje nema onaj disolvirajući utjecaj kao kvantitativno Nietzscheovo — nego je obratno, potpunim isključenjem kvantiteta, otpala kod njega i svaka mogućnost razlučenja onoga što se zamišlja kao prava realnost u bilo kakvo mnoštvo. No to je, za neposredno nam danu zazbiljnost, suviše pojednostavljena metodika koja ne može mnoge njezine probleme, osobito ne one koji su Bergsona specijalno interesirali, probleme stvaralaštva, da bistveno iscrpe — jer čisto je mijenjanje, na koje ona prebacuje stvaralačku autonomiju, neposrednom doživljavanju isto toliko dano, koliko i čisto mirovanje.

Bergson je naime zamislio intuiciju kao svojstvenu zahvatu mijenjanja — orjentirajući se naprosto kontrarno spram intelekta koji ne može da mijenjanje neposredno zahvati, nego ga disociira u stanja; ispravna je doduše njegova osnovna misao da mijenjanje sadrži više od mirovanja, sadržeći u sebi stanja kao produkt cijepanja jedinstvenog pokreta — no ona još ne mora da upućuje na metafizičku apsolutnost mijenjanja, nego samo na to da sam intelekt nije dovoljno sredstvo za zahvat cijele empiričke pojavnosti, te kod traženja spoznajne funkcije koja to jest ulaze osim intuicije u obzir i osjetila. Ali jer ova ne daju čisto mijenjanje, nego i mijenjanje i mirovanje, prebacuje ih Bergson na stranu prividnosti, kao i intelekt; u njegovoj zamisli realnosti kao samo intuitivno dohvativog čistog mijenjanja jest pojavnost osjetila i intelekta sasvim transformirana. No bez

sumnje, sama činjenica da se zamisao apsolutne realnosti kod nekog filozofa razlikuje od svakidašnje pojavnosti ne znači još prigovor — nego samo, ako princip koji se je tako apsolutirao nije nego jedna od konstitutivnih komponenti onoga područja koje on, usamostaljen, negira.

No što je s vezom čistog mijenjanja i intuicije? Da li, osim što je jedna komponenta empirije, ima ono zbilja prioritet pred čistim mirovanjem u smislu da bude intuitivno dohvaćeno? U čemu Bergsonova zamisao jedinstva koja se mijenja više odgovara naravi intuitivnog dohvata od nekadanje Parmenidove, te Plotinove, zamisli jedinstva koje u sebi miruje?

Kad bi imao da zahvati u sebi mirno jedinstvo, morao bi intelekt da ga isto onako rascijepa u mnoštvo, kao i jedinstveni pokret (*νοῦς* Plotinov kao idejno mnoštvo u kojem se prvobitno jedinstvo očituje intelektu); a pitanje da li se to primarno po nepromjenljivosti podudara ili po promjenljivosti ne podudara s ovim sekundarnim fragmentima nastalim uslijed zahvata intelekta, mislim da je produkt bilo afirmativne bilo negativne orijentacije spram intelekta — prenesene na određenje primarnog praosnova, dakle zapravo *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. — Doduše, jedinstvo koje se mijenja ima prioritet pred jedinstvom koje miruje, što može u sebi da zahvati evolucionističku misao neprestanog rasta; no interpretirana kao stvaranje, ova je izmijenila stanje stvari u toliko što je čovjek sada, umjesto stvoren, neprestano stvaran — autonomijom samog onog vremena u kojem kao u neprestanom mijenjanju živi.

Udruženjem čistog mijenjanja — koje je jedna komponenta empirije, te se kao takva javlja i u doživljavanju i u biološkom životu kao njihov sastavni faktor — s intuicijom — koja je noetski zahvat »unutrašnjeg života« ili doživljavanja,⁹ ali ne u smislu da ga promatra obzirom na sastavne komponente koje su mu s vanjskom pojavnošću zajedničke, nego u smislu onoga što mu je kao cjelini specifično — nastala je sinteza u kojoj je čisto mijenjanje dobilo u onom smislu apsolutno značenje u kojem može da ga ima samo zadnji dohvatni predmet intuicije; samovrijedni doživljaj. No time se je s jedne strane onemogućio zahvat doživljaja, pošto se ovaj samom komponentom mijenjanja ne da iscrpiti, a s druge je strane život, stavljen kao predmet ove intuicije, fantastično projektiran izvan svega što ga čini prirodnom pojavom: dekretirajući, kod njezine geneze iz inteligencije, materiju kao privid, dekretira ova teorija čistog mijenjanja ujedno

⁹ Valjda je jezični momenat, naime pomanjkanje posebne riječi za pojam »doživljaj« za razliku od riječi za pojam »život« u francuskom jeziku, dosta utjecao kod toga da Bergson u svom intuicionističkom stavu nije naišao na problematiku njihovog metodičkog razlučivanja.

kao privid svu evoluciju, svu diferenciranost u oblike i tendence života, pošto su to samo produkti sukoba životnog elana i statičke materije, iz čije prividnosti slijedi i prividnost tog sukoba. Istina, čisto mijenjanje, dekretira dakle prividnošću sam prirodni život, kao i doživljavanje; ona je projektirana preko jednoga i drugog te dohvativa, mislim, ne intuiciji, nego fantaziji kao sposobnosti slobodnog kombiniranja i usamostaljivanja intelektualnih fragmenata.

Odriješivši ovako čisto mijenjanje od njegovog kontrarnog para mirovanja s kojim u vezi, kao s momentom otpora, mijenjanje jedino može da konstituirá fenomen dinamike,¹⁰ promašuje tako Bergson, negirajući realnost statike, i samo bistvo dinamike koja je, kao bistveno-konstituentni faktor života, postavljena na prvo mjesto u njegovoj filozofiji. S i m m e l o v a zamisao života koji se odvija napetošću između mirnoga i promjenljivoga, distretnoga i kontinuiranoga, forme i njenog stvaranja, odnosno rastvaranja, pogada u tom smislu bistvenije njegovu strukturu.

No ovom antitetičkom napetošću između mirovanja i mijenjanja ne misli Simmel da karakterizira samo prirodni život, nego, u naročitom smislu, život duha; očitujući se već u vitalnom životu kao »Mehr-Leben-sein«, očituje se ona tek u duhovnom sasvim čisto kao »Mehr-als-Leben-sein«: samotranscendencija života, prelaz preko samog sebe u »kategorije duha«. Ta velika »*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*« (Lebensanschauung, s. 37) kao svojstvo antitetički zamišljenog života zbiva se tako da se forme nikle primarno u samom vitalnom kontinuumu, podređene vitalnoj teleologiji, odriješe od ove te postanu autonomne: njihov sadržaj dobiva apsolutno značenje; odriješen od relacije spram vitalne svrhe, postaje samosvrhom. Ovaj »Umschlag der Form aus ihrer vitalen in ihre ideale Geltung« (l. c.) razlikuje vitalni život od života duha ili kulture.

Lučenje »duha« od »prirode« vrši se dakle kod Simmela na temelju kontrarne dinamičke komponente nego kod Bergsona: dok kod Bergsona zajedničko bistvo života i duha, čisto mijenjanje, stoji nasuprot statici materije, kod Simmela je pojava nepromjenljivih formi kriterij da je život postigao »stepen duha«.

Simmel, kojega inače sa Bergsonom veže mnogo zajedničkih tačaka — kontinuirano mijenjanje kao osnovno svojstvo života te kritika intelektualističke disocijacije živih cjelina u sta-

¹⁰ Pod »dinamikom naprosto« mislim samu fizičku silu čiju strukturu sačinjava kontrarna napetost između elementa promjene (akceleracije) i otpora promjeni (trome mase), $f = a \cdot m$, očitujući se kao napetost između tendence mijenjanja i tendence ustrajanja.

nja, zamisao intuicije kao spoznajnog dohvata toga životnog mijenjanja¹¹ i pojmova kao tuđih životu (lebensjenseitig) — zamislivši tako »duh« i »kulturu« kao prelaz života preko samog sebe u smjeru komponente mirovanja, napušta onu točku koju je Bergson uzeo kao karakteristiku duha i kulture: negaciju sile koja koči napredak života. Njegove idealne forme koje, van mijenjanja, o sebi opstoje nisu samo idealne u odnosu spram života: pošto su neko vrijeme, poput unapred bačenih skica od njega samog proizvedenih, služile njegovom toku formirajući ga, postaju, pošto ih je on sasvim realizirao uvirući u njih, njegovim kočenjem. Njegovoj tendenci neprestanog preobražavanja suprotstavlja se njihova nepromjenljivost — dok ih konačno mijenjanje života ne razruši.

No da li je ova »tipična tragedija duhovne kulture u opće« zbilja dovoljan kriterij da kulturu razlikuje od nekulture?

Ona je bez sumnje jedna pojava u kulturnom životu. No da li tamo nastaje u povodu neposrednog očitovanja same kulturne tendence, ili u povodu njenih konflikata s drugim tendencama? Lučiti kulturu od nekulture mogla bi samo u prvom slučaju, dok bi u drugom, kao takav kriterij, vodila do ekvivokacija i krivotvorenja bistva kulture.

Simmel, uzimajući ju tim kriterijem, smatra ju dakle bistvom kulture. Pretpostavljeni životni monizam isključio je rješenje u smjeru nekog vanvitalnog principa; no — hoteći ipak dobiti nešto »više od života« — bio je jedino moguć put da se bistvo života, dinamika, usamostali i projektira preko samog života; odnosno da se to isto napravi s pojedinim životnim područjima: da se usamostale i projektiraju preko samog života. Sadržaj im ostaje kod toga isti, vitalni, samo apsolutiran; akcent nije na sadržaju, nego na samoj napetosti između forme i životnog mijenjanja. Tako su pripale »kategorijama duha« sve ovako samotranscendencom života nastale forme: jednako one u kojima su utjelovljene umjetničke zamisli, kao i one koje su produkt dinamike imanentne prirodnom održanju — upravo u koliko ona, u svojoj hipertrofiji pretvarajući životno sredstvo u samosvrhu, postanje njegovim kočenjem.

Slijedi li dakle ovo kočenje vitalnog života kao svojstveno kulturi odatle što ono omogućava slobodu duhovnog čovjeka?

Simmel ovako prikazuje slobodu: »Dass diese Möglichkeit des Lebens besteht, wirklich ganz gut und wirklich ganz schlecht zu sein, dass wir nicht innerlich in Schichten von verschiedener ethisch-metaphysischer Wesenstiefe eingeteilt sind, so dass die eine Handlung unabänderlich in die fundamentale, die andere in die oberflächlichere fiele — das ist die menschliche Freiheit«

¹¹ »das Wissen um das ununterbrochene Leben vielleicht das einzige im absoluten Sinne intuitive, das wir besitzen«. (1. c. s. 182).

(1. c. s. 204). Osniva ju dakle na momentima radikalne jedinstvenosti i mogućnosti radikalnog mijenjanja čovjeka, koji su međusobno u vezi, imajući zajednički korijen u koncepciji života kao nerazlučivo-jedinstvenog mijenjanja. S tog stajališta kritizira Simmel Kantovu zamisao uma i s tim povezanog etičkog univerzalizma: upravo time što hoće da zahvati neko za sve individue općenito, zahvata svaki pojedini individuum samo parcijalno, mimoilazeći sasvim njegov životni totalitet; taj je totalitet intelektualistički rascijepan, te autonomija zamišljena kao odnos između dva njegova sloja (Vernunft und Sinnlichkeit) što, veli Simmel, nije nego heteronomija premještena iz odnosa prema nekom vanjskom u unutrašnjost individua. To je bez sumnje tačno u smislu da izolirani um baš nije zadnja autonomna instanca čovjeka. No Simmel to uzima u smislu da ne možemo uopće uzimati autonomiju kao odnos među nekim slojevima unutar čovjeka, nego, u kontrastu spram nepromjenljivosti i univerzalizma, kao osebnost mijenjanja svojstvenu odnosnom individuu. Pošto je difrakcija individua u slojeve negirana, znači svaka promjena ujedno promjenu individua iz temelja, u njegovu totalitetu: odatle slijedi principijelna nemogućnost spoznanja vlastite biti (1. c. s. 204, 205) — baš u koliko je čovjek slobodan. Zanimljivo je što to čovječjoj slobodi identično mijenjanje — nije u kontrastu s determiniranošću; Simmel dapače izričito pita: »Warum sollte das anders liegen als bei den physischen Angebornheiten?« (s. 205) .

Sve je to u skladu s njegovom osnovnom zamisli samotranscendence života: individuum, kao jedna grana kontinuiranog životnog mijenjanja, ima to više »duhovni karakter« što više svoje mijenjanje individualizira, odriješi od sveopće vitalne svrhovitosti, postajući ujedno time slobodan — jer sloboda nije »Lösung vom terminus a quo, sondern vom terminus ad quem« (s. 44)), naime nije u kontrastu s kauzalitetom, nego s teleologijom, pošto unutar odnosne domene koja izoliranjem iz vitalne teleologije dobiva »duhovan« i »slobodan« karakter, ostaju i dalje vrijediti zakoni kauzaliteta.

Ali tako zamišljena duhovna sloboda koja se konstituira autonomijom samotranscendentnog života ne znači da bi bio autonoman sam doživljajni čovjek: upravo se naglašuje kao primjer vrijednosti »individualnog zakona« što on — naprosto kao zakon imanentan odnosnoj grani objektivnog života — vrijedi bez obzira na spoznaju odnosnog individua: »Ob er nun diese Pflicht weiss, sie anerkennt oder verkennt, ist dafür genau so gleichgültig, wie für die Wirklichkeit seines Wesens, ob er über sie richtig oder falsch urteilt« (1. c. s. 222).

Tako, premda Simmel ispravno razrješuje one, još od antike uobičajene veze elemenata: nepromjenljivo - umno - objek-

tivno - općenito i promjenljivo - osjetno - subjektivno - individualno, negira s druge strane, dovodeći na temelju razriješenja tih elemenata, individuum u vezu s objektivnim zakonom, autonomiju samog njegovog doživljavanja — još više nego što to čini Kant koji ju daje samom umu, jer ju Simmel trga iz doživljavanja sasvim. Naime to što se negira ispravnost da se odnos »Sollen-Wirklichkeit« predoči kao odnos između dva zazbiljnosna sloja dualističkim rascjepom životnog jedinstva, te uzme kao odnos dvaju jednako totalnih očitovanja života kao procesa neprestanog samoprevladavanja, znači doduše korak napred u smislu metodike protivne intelektualističkom cijepanju, ali nikakav korak napred u smjeru poimanja etičke autonomije čovjeka: ova autonomija samotranscendentnog života, kao što nije u protuslovlju s nasiljem kao svojstvom kulture, tako nije u protuslovlju ni s nasiljem obzirom na doživljavanje čovjeka. Stvar ne stoji dakle tako da bi se nasilje spram vitalnog života koje nepromjenljivost »duhovnih kategorija« ima za posljedicu opravdavalo omogućenjem »duhovne autonomije« ako se pod tim misli ono što čovjek stvara vlastitim doživljavanjem. Pošto doživljavanju nije priznata samovrijednost (etički zakon individua ima da vrijedi bez obzira na to da li ga individuum kao istinit vrijednosno doživi), nije niti kultura ono što se vrijednosnim doživljavanjem konstituira; ali niti borba između ove tendence i neke druge; nego borba između tendence mirovanja naprosto — forme bez obzira na to kako nastale — i mijenjanja kao njenog razgrađivanja. Dakle razlika između samog vitaliteta i kulture kao područja na kome se očituje »tipična tragedija duha« ne smijera, kao što bi se moglo misliti, na razliku vitalni život — život ispunjen vrijednosnim doživljavanjem, nego na razliku: dinamika podređena vitalnom životu — vitalni život podređen dinamici — sa heteronomijom obzirom na vitalni život, kao i obzirom na doživljavanje.

Ova Simmelova filozofija, prožeta doduše antitetičkom logikom, no svodeći ipak zbilju na jedan homogeni životni sloj, pripada metodički u one filozofske pokušaje koji — kao sinteza Hegelove filozofije antitetičkog razvoja duha i filozofije života — daju samoj tezi život antinomičku strukturu, prenoseći ju ujedno i na »duh«, koji je tako, trgnut iz teze o nepromjenljivosti, bačen u problematiku višeznačnosti. On nije doduše izjednačen s vitalitetom, nego, približujući se njemu, život dobiva nadvitalno značenje — no u koliko se zbilja svodi na homogeni životni sloj, dolazi do ekvivokacije duha i svega zazbiljnoga uopće. Kod Simmela je to nekako spriječeno tezom o kontrarnoj napetosti duha spram vitalne teleologije (bez obzira ovdje na druge njezine po-

sljedice), no kod Jaspersa, kod kojega se inače ova sinteza »duha« i »života« mnogo više naginje strani duha nego kod Simmela, koji ju orjentira smjerom vitaliteta (sadržajno), ima jaka intencija da »duh« preplavi čitavu zazbiljnost bez razlike — negiran jedino tamo gdje se individuum, da se zaštiti od njegove beskrajne dinamike, zabarikadira u racionalno ograničeno »Gebilde«. No i te racionalne tvorevine — koje doduše mogu oblikovati i čitav život nekih individua — nisu nego prelazne postaje duha, stvorene zato da se njihovim rušenjem očituje njegova dinamika. Očitovanje na temelju kontrasta — »das unendliche Ganze des Geistes ist also niemals, sondern wird nimmt die Gegensätze in sich auf, nicht in ruhender Versöhnung, sondern indem es ihre Kraft immerfort zur Geltung kommen lässt« (Ps. d. Heltansch, s. 328) — slično je dakle zamišljeno kao kod Simmela, no akcent nije na kočenju, nego na afirmiranju neprestanog mijenjanja — ne na formi, nego na neizmjernosti. Elementi intuicije prodiru sve više u tako zamišljenu zazbiljnost, razriješujući ovaj s vitalitetom sintentizirani »duh« u elemente doživljajne problematike — kod čega se međutim ova doživljajno-intuitivna tendenca uvijek nanovo razbija na tezi o jedinstvenom životnom sloju, te, s njim u sintezi »duh« dobiva monističko značenje dinamike. Ideja, očitovanje duha, kod Jaspersa je naime zamišljena čisto dinamički: javivši se u području racionalno-konačnoga kao nerješivo protuslovlje, antinomija, očituje ova »sila duha« svoj izvor iz beskonačnoga razriješujući napetost između protivnih strana antinomije u antitečki proces neprestanog preobražavanja racionalno-konačnog materijala u kome je utjelovljena. Kod zamisli »duha« nije dakle težište na tome koje mjesto on zauzima u doživljavanju, nego, kao uopće u »filozofiji života«, u prvom redu na ovom izjednačivanju s oznakama dinamike jedinstveno-cjelovitog života. To doduše ne smeta u toliko što Jaspers i ne će da svojim »tipovima duha« dade drugo značenje osim psihološki-relativnog; kad bi se naime radilo o doživljajno-apsolutnom, baziranom na promatranju unutarnje samovrijednosti doživljaja, onda bi kriterij duha kao antitetičke dinamike postao nedostatan. Doživljajna problematika se ne može naime sasvim zahvatiti, ako joj se hipostazira jednoslojno zamišljeni život, makar i prožet antitetičkom dijalektikom, te dinamikom u neizmjereno otvorenih antinomija.

2. Nadređenost teze doživljaj

Smjer kojemu je intencija da neposredno promatra doživljaj javlja se u filozofiji tek pošto je ova prešla fazu u kojoj je interes bio centriran isključivo na probleme prirodnog postojanja; jer, ovisan u tom smislu nužno o životu, doživljaj nije bio poseban problem. Predhodnikom se tog smjera može smatrati Dilthey. No pošto se metodičke distinkcije koje je on postavio ne odnose izričito na područja život-doživljaj, nego na područja priroda-duh — uzimajući da predmet metode duhovnih znanosti jest »die menschlich-geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit« uopće — ostao je jednako otvoren put da se doživljaj i život promatraju nerazlučeno, doduše ne prirodoznanstvenom, ali opet jednom jedinstvenom metodom, stavljeni oba na stranu duha. Takav je slučaj kod Jaspersa. — Ovdje su dakle u prvom redu važna ona istraživanja koja promatranjem ne samo sadržajne, nego i posebne formalne strukture doživljaja ovaj jednoznačno distingviraju od jedinstveno-dinamičke strukture života.

Isprva se ovaj smjer, Husserlova fenomenologija, javlja u shemama logizma orjentirajući se kontrarno spram onda još jake psihologističke metode: u tom smislu izvedeni logistički rascjep zbilje na područje realnih činjenica i od njega sasvim neovisno područje idealnog bistva ima za posljedicu da se idealno-bistvena istina konstituira sasvim izvan faktičnog realiteta — dakle niti njegov sadržaj ima prava na bistvenu istinitost, niti ova na njega. S tim je u vezi tendenca formaliziranja i tendenca metafizičkog usamostaljivanja objektivnog korelata doživljaja. Prva se prevladava metodom neposredno-intuitivnog zrenja bistva i doživljajnih struktura: »fenomenološka redukcija« — kao metodički pothvat u svrhu da se ukloni sav čistoj svijesti transcendentni sadržaj, koji bi mogao otkloniti pogled od čiste strukture doživljaja, opće forme zajedničke svakom doživljaju — zamišljena je doduše formalistički, pretpostavljajući mogućnost zrenja strukture bez sadržaja, bistva bez činjenica; ali upravljajući se i materijalnom (regionalnom) bistvu, prevladava vlastiti formalizam, omogućujući dapače njegovu kritiku na područjima i pojmovima koje on koči i iskrivljuje (fenomenološka istraživanja Schelera, N. Hartmanna, Heideggera). No druga se tendenca time ne prevladava: doživljajni objekt, razvijajući se sve više upravo u smjeru ovog prevladavanja formalizma do potpune sadržajnosti, shvaćan je u fenomenologiji ipak

uvijek kao apsolutno-samostalno bismo o sebi. Pa u koliko se naglašava čisto metodička narav takvog postavka, nije to nego indicij do kakve metafizike vodi metodika osnovana na spomenutom logističkom rascjepu: u koliko ulaze u metafiziku, zamišljaju ta istraživanja njezino područje na platonistički način, tj. kao o sebi opstojnu sferu ideja ili vrednota,¹² sasvim nel ovisno bivstvujući od sfere činjeničnog bivanja. No doživljaj, premda se je od njega primarno bilo pošlo, time je opet rastrgan i nepotpuno zahvaćen: njegova psihička komponenta prebačena je u svijet realnih činjenica, a objektivna u svijet idealnog bivanja — dva međusobno apsolutno neovisna svijeta: to se očituje, na pr. kod Schelera, tako da se aktu kojim se konstituira bismo sasvim negira veza sa psihičkim (te i ličnosti koja smisljeno opstoji samo u izvođenju ovih intencionalnih akata); N. Hartmann se približuje više realnosti zamišljajući intencionalni doživljaj kao vezu kojom svijest dolazi do participiranja na isječku idealne sfere — no pošto vrijednosno doživljavanje raznih ličnosti, odnosno historijskih vremena, ima karakter s jedne strane vrlo različitih a s druge u sebi potpunih vrijednosnih sistema, iz kojih ništa ne upućuje na onaj pretpostavljeni o sebi opstojni i preko-doživljajni, mislim da stanje stvari ostaje isto kao i da nije pretpostavljen.

Nasuprot ovoj fenomenološkoj metodici, kojom se bismo konstituira u posebnim usamostaljenim slojevima zambiljnosti isključujući druge te difrangirajući tako zbilju na bivstvene i nebivstvene slojeve, zamišlja Vuk-Pavlović taj odnos bivanja spram zambiljnosti u smislu centriranja zambiljnosnih slojeva u bivanju: ovo se kao kompleksija konstituira upravo na temelju njihove različitosti. Zambiljnosni slojevi kojima još bismo ne pripada nisu dakle naprosto isključeni iz problematike o spoznaji bivanja, koja bi se konstituirala sasvim neovisno od njih, nego su u nju uključeni kao faktori kojima je bismo fundirano. Difrakcija na području sa više ili manje ili ništa prava na bivstvenu istinitost zamijenjena je dakle diferenciranjem na slojeve, sve jednako zambiljne, sa različitim ulogama obzirom na konstituiranje bivanja.

Naime sa stajališta: »Kako je pak znanje samo usidreno u »doživljaju« što ga ni u kakvom smislu ne prekoračuje, tako se jednako može »znati« jedino za predmetnosti, koje suoblikuju i suodređuje neki doživljaj« (Spoznaja i spozn. teorija s. 30) —

¹² Kao što veli N. Hartmann kod koga se ta tendenca osobito ističe: »Werte sind der Seinsweise nach platonische Ideen« (Ethik s. 108).

izjednačuje se kvalitativno i opsegovno zabiljnost sa onim što je doživljajno dano; te kao što je isključeno traženje rješenja bilo kakvih filozofskih problema projektiranjem u preko-doživljajno, tako je isključeno i brisanje iz zabiljnosti bilo kakvih komponenti doživljaja.

Zabiljnost je dakle konstituirana kombinacijama doživljajnih komponenti; a to što ove komponente mogu da se prikazuju i kao neko opstojno o sebi, neovisno od doživljaja, upućuje na razliku dvaju metodičkih načina kojima mogu biti dohvaćene: empiričkim stavom kao fenomenalno i logički nezavisne i metempiričkim kao doživljajno nesamostalne.

U smislu empiričkog dohvata tvore logički i fenomenalno neovisne komponente u koje doživljaj dirimira: ontička komponenta prastava — znanje za logički još neodređeno opstojno — i komponenta međustava — označenje smjera u kojem prastavno doživljena činjenica može da se veže uz logički smisao — vezane na temelju zakonitosti tj. smislenosti ove međustavne relacije u kompleksiju »bistvo«, različita empirička područja: u vidu teorijskom, tj. konstituirajući na temelju stalnosti jednoga relata i zakonitosti relacije koja ga povezuje sa drugima neko jednoznačno određeno bistvo, kategorijalna područja empiričkih znanosti; a u vidu praktičnom, tj. naizmjeničnim dodirivanjem relata različitih kategorijalnih područja, kategorijalne slojeve u kojima se konstituiraju »stvari« bez jednoznačnog određenog bistva.

No često se ove empiričkim stavom oblikovane predmetnosti, kao i elementi problematike koja empiričkim područjima dominira — na pr. kontinuiranost-diskretnost, promjenljivost-nepromjenljivost, indeterminiranost-determiniranost i slično — prenose u problematiku svojstvenu metempiričkom stavu, tako da se njihova logička i fenomenalna neovisnost zamijeni s apsolutnom samostalnošću uopće. Srodan ovom metempiričkom stavu empiričkog predmeta jest i empirički stav metempiričkog predmeta: stavljanje cjelovitog doživljaja u metodički stav svojstven dohvatu samo pojedinih njegovih komponenti u vidu njihove fenomenalno-logičke neovisnosti.

Kao teorijski inadekvatnim stavovima, nastalim nerazlučivanjem empirike i metempirike, suprotstavlja im Vuk-Pavlović metempirički stav metempiričkog predmeta: metodički svojstven zahvatu doživljajnog totaliteta sastoji u prvom redu u tome da su doživljajne komponente svijesnost i predmetnost — koje u empiriji tvore najoštrije zabiljnosne razlike stavljaajući se jedna na stranu subjekta, druga na stranu objekta — sintetizirane obe u metempirički objekt, doživljaj, fundirajući ga kao nadređenu im kompleksiju. Analogno ovoj koncentraciji empirički samostalnih doživljajnih komponenti u metempiričkom objektu po-

trebna je sa strane subjekta metempiričkog spoznavanja koncentracija funkcija koje inače kod empiričkog spoznavanja samostalno istupaju; njihova sinteza — koja naravno nije identična naprosto s njihovim zbrojem, nego predstavlja kvalitativno posebno jedinstvo — upravlja se, u smislu intuicije, cjelovitom doživljaju. Metempirička intuicija (1. c. s. 173), kao metodički stav svojstven zahvatu doživljajnog totaliteta, ne određuje se dakle u smislu kontrarne orijentacije spram ostalih spoznajnih funkcija, nego obratno, u smislu njihove koncentracije: jednako kao što uopće nije svojstvo ove doživljajne filosofije isključivanje iz zazbiljnosti pojedinih zazbiljnosnih područja — kako bi se dobila ona »prava«, — nego njihovo koncentriranje u razne cjeline, sve jednako zazbiljne. Postulat jedinstva u pretpostavci — slučaj svojstven filozofiji života — koji rezultira cijepanjem na zazbiljna i nezazbiljna područja, zamijenjen je dakle pretpostavljenom mnogolikošću empiričkog mnoštva i njegovim rezultiranjem u doživljajnom jedinstvu.

Uzimajući termin »metafizika« u smislu problematskog području nastalog u povodu čovjeku svojstvene težnje traženja apsolutnoga, te izjednačujući ga u tom smislu sa svojim terminom »metempirika« kao područja promatranja doživljajnih cjelina kojima jedino može da pripada pravo na apsolutnost kao najobuhvatilnijim cjelinama zazbiljnosti, otvara ujedno Vuk-Pavlović tom svojom zamisli metempirike mogućnost kritike metafizičkog usamostaljivanja (apsolutiranja) empiričkih komponenti — kao što je već spomenuto kod teorijski inaдекватnih stavova koji su, kao konfundiranje metodičke razlike empirika-metempirika, s time u vezi.¹³

A neispravno je takvo apsolutiranje već i sa stajališta same fenomenalno neovisne empiričke zazbiljnosti kao cjeline: u tom ga smislu kritizira Heidegger kao manu antikne ontologije, naravno i s njezinim utjecajima na kasnije vrijeme, koja neko unutar svijeta dano opstojno odriješuje od njegove unutarsvjetske povezanosti — na pr. vrijeme, formalizirajući ga kao slijed formaliziranih momenata »sada«, slično prostor, pa stvar, subjekt itd. — te promatrajući ga neovisno od opstojnosne cjeline svijeta kojoj pripada, preskače tako fenomen »svijet«. — U tom usamostaljenom stanju, neovisno od cjeline iz koje su apstrahirane a kojoj organski pripadaju, postaju ove komponente sposo-

¹³ Vuk-Pavlovićeva filozofija je ovdje slobodno interpretirana, te se ova primjena razlike empirika-metempirika u smislu kritike nekih teorija metafizike možda i ne slaže s njegovim mišljenjem.

bne da budu samoj ovoj cjelini hipostazirane, stvarajući onda neku teoriju o njoj. No tako nastala teorija ima dvije bitne tačke: 1) pošto takva iz cjeline svijeta apstrahirana i usamostaljena komponenta ne nailazi »van svijeta« na nikakav odnos na temelju kojega bi mogla svoje značenje afirmirati, mora nužno svoju samostalnost, kao i opstojnost, smatrati metafizičkom (apsolutnom); 2) cjelina koja hoće da se teorijski interpretira tako da joj se za osnov ili bistvo stavi komponenta koja nije nego jedna od više onih koje ju suodređuju, izlazi takvim interpretiranjem transformirana te, u uporedbi s onom prvom, kao različita od nje: dakle nužno projektirana izvan nje. Sintetiziravši te dvije točke dobivamo razloge radi kojih razne filozofske teorije projektiraju »metafiziku« u vandoživljajno, upravo u koliko su nastale apsolutiranjem pojedinih sastavnih komponenti doživljaja: pretpostavivši da »prava zazbiljnost« (istinitost u metafizičkom smislu) pripada jedino cjelini teorijski izgrađenoj od komponenti koje nisu nego sastavni dio one doživljajno dane, ne može ona i ovoj zadnoj pripasti, pošto sastavni dio ne može da obuhvati cjelinu iz koje je apstrahiran. To se jednako očituje i sa subjektivne strane: spoznajni način dohvata »prave zazbiljnosti« određuje se u kontrastu spram spoznajnih funkcija kojima je svojstven zahvat područja koja u apstrahiranu cjelinu ne ulaze; ovim funkcijama negirana je dakle pozitivna uloga kod izgrađivanja istine. Negacija »prave zazbiljnosti« ili »metafizičke istinitosti« odnosi se dakle, sa strane funkcije kao i sa strane predmeta, nužno na onu primarnu cjelinu apstrakcijom iz koje je druga izgrađena. U tom su smislu na pr. Platon i Bergson uzeli jednu sastavnu komponentu empirije — jedan mirovanje, drugi mijenjanje — te usamostalivši ga u apsolutnom smislu dobili metafizičke teorije sa stajališta kojih je neposredni aspekt zazbiljnosti dekretiran iluzornim.

Tako zamišljeno »metafizičko« i ne smijera dakle niti toliko preko fizike, jer ono što se usamostali može biti i jedan oblik ili komponenta fizike, nego u prvom redu preko doživljavanja. Naravno i onda kad doživljavanje hoće da se jednom svojom sastavnom komponentom interpretira: metempirički stav empiričkog predmeta dodiruje se u ovoj projekciji metafizike u prekodživljajno sa empiričkim stavom metempiričkog predmeta.

Karakterističan takav slučaj preklapanja ovih dvaju stavova imamo kod Driescha. Njegov metodički postulat solipsizma kao izlazište filozofije — posljedica interpretiranja doživljaja u vidu same svoje subjektivne komponente, dakle empiričkog stava metempiričkog predmeta — u uskoj je vezi s time što se zazbiljnost cijepa u dva područja, »o sebi« opstojno i »za mene« doživljajno, u smislu da se metafizičko podudara s onim prvim,

dok doživljajno ima prividnosno značenje — »Erscheinung des Wirklichen« koje neovisno od doživljavanja opstoji. Kod metafizički spoznajne problematike nameće se onda pitanje kako da se iz solipsistički doživljajnog »für mich« pređe u metafizički apsolutno »an sich« — razrješivo, naravno, jedino u smislu da se neki poseban doživljajni kompleks dekretira sposobnim da taj prelaz izvede. Driesch kao takvu određuje metodu induktivno-intelektualnog spoznavanja, kao što svjedoče stavci a-e (»Metaphysik« s. 31-34), koji imaju značenje mjere opreza, kontrole intelekta, da proces kojim se iskustvena struktura¹⁴ postepeno inducira metafizički-opstojnome ostane u znanstvenim granicama. Pošto međutim metafizičko i doživljajno stoje u odnosu »Grund-Folge«, te kod tog procesa ide zaključivanje od posljedice na razlog, ostaje određenje metafizičkoga uvijek samo hipotetičko, jer ta induktivna forma zaključka nije jednoznačna. Prema tome stvar stoji tako da jedan posebni doživljajni oblik, induktivni zaključak, ima značenje kritike nad sveukupnim doživljajnim totalitetom, rezultirajući tezom o hipotetičkoj naravi metafizičkoga, i davajući pravo na takvo metafizičko značenje samo onim predmetnostima koje se kao objektivni korelati konstituiraju induktivnim zaključivanjem, ne u vidu njihove supripadnosti cjelovitom doživljaju — jer iz doživljaja upravo treba izići — nego u vidu njihove fenomenalno-logičke neovisnosti, koja se dakle apsolutira.

Dakle rezultat ovoga unutarnjeg ispreplitanja obaju teorijski inadekvatnih stavova — empiričkog stava metempiričkog predmeta kao subjektivističkog interpretiranja doživljaja i metempiričkog stava empiričkog predmeta kao apsolutiranja fenomenalne neovisnosti nekih posebnih objektivnih korelata doživljaja — jest ograničenje područja metafizike sa subjektivne i objektivne strane: hotеći spoznati »metafizičko« smije čovjek svoju spoznajnu djelatnost da upotrebi samo u smislu indukcije

¹⁴ U »posebnim problemima« (Metaph. s. 35 id.) polazi onda ta indukcija posebno od svake u području »für mich« dane predmetnosti, odnosno područja, čija se metafizička opstojnost i narav stavlja kao problem. Od tih analiza spominjem ovdje samo toliko da se (kao što je kod Bergsona već spomenuto) pod slobodom ne misli u ovoj radnji »radikale Indermination«, nego upravo »Wessensgemässheit« . . . : nur durch das eigene zugrunde liegende . . . Wesen . . . bestimmt . . . sein« (s. 43); mislim naime da alternativa determiniranost-indeterminiranost pripada empiričkoj problematici, te da interpretiranje slobode u smislu same bilo jedne bilo druge njezine strane znači apsolutiranje komponenti empirije; vrijednosno-doživljajno bistvo čovjeka, afirmiranjem kojega mislim da čovjek i slobodno afirmira sebe, isto tako nije shvaćeno ni u smislu bilo jedne bilo druge strane jednako empiričke alternative promjenljivost-nepromjenljivost, nego njoj strukturalno nadređeno, te se ne može uzeti kao »beharrlich«, ako bi se toj riječi dalo isključivo značenje mirovanja.

kontrolirane intelektom, i da kao metafizički opstojne (u koliko se radi o dohvativosti njegove spoznaje), shvati samo tom metodom konstituirane objete; tako je kriticističko suženje povezano s druge strane s nekritičkim projektiranjem u vandoživljajno.

Razna ova apsolutiranja empiričkih komponenti imaju dakle u suštini jednak metodički rezultat, osnovan na jednakom cirkulusu: od totaliteta doživljajno danih spoznajnih funkcija odabiru se samo neke kao sposobne za spoznaju apsolutnoga — a taj se izbor vrši na temelju pretpostavljene metafizičke apsolutnosti odnosnih funkcija i njima analognih područja.

Ova kritika, uzeta sa stajališta razlike empirika-metempirika, uključena je ovamo radi kasnijeg prikaza metodičkih momenata koji su u filozofiji života bili uzrokom nepotpunom zahvatu nekih problema, te pitanja o boljoj metodičkoj mogućnosti njihova rješenja u filozofiji doživljavanja.

Kao konkretni primjer filozofije doživljavanja, tj. one koja polazi od neposredno-doživljenog oblika zazbiljnosti prije njegovih teorijskih transformiranja, uzimam ovdje isključivo filozofiju Vuk-Pavlovića, pošto oni fenomenološki pokušaji, ostajući kod dirimiranja doživljaja na njegove fenomenalno-samostalne korelate predmet i funkciju, ne daju mogućnost one sinteze zazbiljnosti u doživljajnom jedinstvu koja je ovdje baš važna. — Kako je dakle zamišljena doživljajna zbilja u toj filozofiji?

Uzevši da je sve smisleno doživljeno ujedno i zazbiljno, ima zazbiljnost u tom svom iskonskom značenju, tj. kao skup svega onoga što može biti doživljajno aktualizirano, oblik neizmjernog sklopa činjenica (l. c. s. 77, 8); sva njegova neizmjernost ne može međutim da bude odjednom aktualizirana od individualne svijesti,¹⁵ nego se pojedinačne činjenice sukcesivno dohvataju; uslijed toga nastaju razlike među takvim individualnim sukcesijama. Pošto su međutim od tog neizmjernog broja zazbiljnosnih činjenica sve jednako opstojne, ne da se sa stajališta same te apsolutne zazbiljnosti odrediti nikakav kriterij po kojem bi neka posebna od njih imala prednost da se upravo prema odnosu spram nje imaju određivati ostali članovi sukcesije (naime da se upravo ta neka posebna činjenica ima uzeti kao osnov ili izlazište filozofije uopće): takav kriterij može se odrediti samo u relaciji spram problema danih doživljavanjem odnosno filozofske ličnosti. Dogmatizam filozofija koje uzimaju da neka posebna

¹⁵ Niti obzirom na pojedini individuum nije doživljavanje zamišljeno tako da bi se njegov opsg podudarao s opsegom svijesnoga (l. c. s. 30), pa tim manje, naravno, obzirom na zazbiljno uopće.

aktualizirana činjenica — što nužno uključuje da je aktualizirana od individualne svijesti — ima pred drugima privilegij da bude osnovom filozofije uopće, odnosno, na njoj izgrađeni sistem privilegij na istinu, zamjenjuje se tako idejom da nikakav princip izvan doživljavanja odnosnog čovjeka nije ovlašten da određuje kakav će svijet neko svojim filozofiranjem stvoriti: zabiljnost je u svom iskonskom značenju »dosta obuhvatna, da slikovito govoreći krije u svome krilu nebrojene zabiljne svjetove« (1. c. s. 64), te ništa ne stoji na putu slobodi da svak tretira samo i upravo one probleme koje mu doživljavanje zadaje, te da stvori svijet koji im odgovara. — No ta bi zamisao slobode da doživljavanje stvara sebi adekvatan svijet bez sumnje visila u zraku, kad ne bi samom doživljavanju bio imanentan vrijednosni kriterij po kojem se doživljajni materijal centrira oko nekog doživljajno danog vrijednosnog središta: inače bi nastala disperzija doživljajnog materijala, te ništa ne bi moglo da ga sintetizira u jedinstvenu cjelinu svijeta. Razlikujući tako doživljajne elemente ili područja prema njihovom odnosu spram odnosnog vrijednosnog središta, izvodi ovaj kriterij diferenciranje zbilje u tome središtu bliže, vrijednosno punije, i njemu dalje, vrijednosno praznije, slojeve: upravo ovo diferenciranje jest uvjet mogućnosti povezivanja činjeničnog mnoštva u smislene cjeline, stvaranja »svjetova« od još neoblikovane građe. — No bilo bi zanimljivo pitanje odnosa takvog vrijednosnog središta spram središta doživljavanja.

Sam taj odnos bez sumnje mora biti dan doživljajno. Ako odnosno doživljajno biće isto ono što doživljava kao vrednije, doživljava i kao svojstvenije vlastitom bistvu, »dublje« svoje, onda se vrijednosno središte podudara s doživljajnim središtem. Pitanje da li se, unutar neke doživljajne filozofije, dade potpuno izvesti zamisao da se vrijednosno središte ne poklapa s doživljajnim, nego da je, posebnim vrijednosnim doživljajem, projektirano izvan ovoga, kao i kakve su konsekvence te zamisli, ostavljam ovdje otvorenim. — U ovdje promatranom primjeru filozofije Vuk-Pavlovića mislim da je vrijednosno središte zamišljeno u podudaranju sa doživljajnim: jer je odnos vrednote spram doživljaja zamišljen tako da ona ne premašuje cjeloviti doživljaj kojim se doživljava, nego je njegov objektivni korelat (teorija doživljaja očitosti i njegovog odnosa spram istine u »Spozn. i spozn. teor.«) — te bi negiranjem svakog doživljaja bila ujedno negirana i svaka vrednota —, i jer je doživljajna zbilja zamišljena kao diferencirana na dublje i površnije slojeve (»Teorija i odgojna zbilja«), gdje »dublji«, kao oni koji jače pronicu u bistvo odnosnog doživljajnog bića, znače ujedno i vrijednosno punije. Prvi je momenat jasan prema prije izloženoj strukturi doživljaja, dok se drugi nadovezuje na Vuk-Pavlovićevu koncepciju odgoja i kulture.

Kao ljubav upravljena bistvu čovjeka koja čuva i razvija slobodu njegova doživljavanja, odgojna i kulturna je tendenca ujedno, i upravo samim time, i ljubav prema stvaranju i doživljavanju vrednota: stojeći u kontrastu spram svake sile koja bi, došavši iz vani, rušila doživljajni integritet, njezina je zadaća da pomaže čovjeku u otklanjanju onoga što on sam, upravivši pogled dubini vlastitoga bistva, osjeća kao sebi tuđe. Identičnost vrijednosnog i doživljajnog središta prema kojoj doživljavanje, upravo u koliko se oslobađa od kočenja vanjskim elementima te upravlja vlastitoj dubini, dobiva i vrijednosni karakter omogućava neprotuslovnost ove zamisli odgoja i kulture kao područja čiste slobode; jer da se čovjek upravi nečemu što on ne osjeća kao upravo u najdubljem smislu »svoje«, trebalo bi na njegovo doživljavanje primijeniti ili varku ili nasilje. — No to su upravo metode kontrarne tendence: moći, čijem afirmiranju pada plijenom doživljajni integritet i njegovi životni uvjeti. Ona je naime doduše jedna doživljavanju imanentna tendenca, no upravo ona koja, upravljajući ga prema površini, rezultira njegovim kočenjem kao i otuđenjem vrednoti, te se afirmira upravo u smislu obezvrijednjavanja (Entwertung) čovjeka, kršenjem njegove apsolutne vrijednosti i slobode kao doživljajnog bića. Pošto naime u površnim doživljajnim slojevima, u usamostaljenje i hipertrofiju kojih joj pada geneza i polje djelovanja, ne nalazi drugih vrijednosnih kvaliteta kojima bi se afirmirala, može da se afirmira jedino razlikama u kvantitetu moći, tj. razlikama međusobnog podređivanja i nadređivanja individua. U tom se smislu bistveno kosi s produblivanjem ljudskog doživljavanja: jer ono daje čovjeku svijest o vlastitoj samovrijednosti i slobodi, pravu na samostalnost, dok ona u njemu gleda samo sredstvo svome afirmiranju putem njegova podređenja. To mehaniziranje čovjeka nastoji se postići sa više raznih metoda, koje nikada nisu jedna od druge sasvim samostalne, nego se međusobno nadopunjuju i mogu da se uvijek, kao iste naravi, jedna u drugu preobrazu: na pr. izvještačeno podržavanje doživljavanja na njegovoj površini, specijalno njegovo dresiranje za neko takvo posebno površinsko područje odnosno obliku očitovanja moći svrhvito, pripisivanje magične snage nekim oblicima doživljajnih izraza koje je tendenca moći uspjela sebi svrhvito mehanizirati te zastrašivanje doživljavanja u koliko bi prešlo njihove granice, oduzimanje životnih uvjeta, odnosno, njihovo preokretanje u destruktivne forme.

No osim ovog osvjetljivanja odnosa vrijednosnog i doživljajnog središta — prikazujući kršenje doživljajne slobode ujedno i kao kršenje njegove vrijednosne apsolutnosti, njegovo udaljivanje od vlastitog centra ujedno i kao otuđivanje vrednoti — važan je ovdje ovaj odnos ljubav-moć, odnosno sloboda-

nasilje, u smislu distinkcije kultura-antikultura, i u pogledu određenja odnosa kultura-priroda.

Na temelju činjenice što se u prirodnoj borbi za život afirmira pravo jačega, pravo moći, izjednačuje Vuk-Pavlović ovo područje antikulture sa prirodnim — uzimajući da antikulturni nagon za vlašću ili nasiljem jest identičan onome nagonu koji pokreće čovjeka »da se kao goli stvor prirode održi i da se održi pod što boljim uvjetima opstanka«. (»Ličnost i odgoj« s. 133.) Radi daljnjeg toka ovog razmatranja treba da odredim stajalište prema ovom shvaćanju prirode i njenog odnosa spram kulture.

Ne ulazim ovdje u pojedinosti specijalno prirodoznanstvenog pitanja da li se prirodna evolucija vrši isključivo u vidu Darwinove ideje selekcije jačih, ili je to samo jedna njena komponenta uz druge. Jer, mislim, i ako se uzme da isključivi princip prirodne evolucije jest moć, ona se prema svojoj ambivalentnoj naravi — kao princip i održavanja i uništavanja života — daje vrlo različito fiksirati, prema tome kako se orjentira životno održavanje i uništavanje: da li slobodno održavanje isključivo na vlastiti individualni život, a na sve ostalo samo u smislu iskorišćavanja, odnosno uništavanja, ili održavanje na što širi životni krug, a uništavanje na što uži. — U prirodi postoje oba ta principa u nerazlučenom stavu: životinja ih instinktivno upotrebljava u granicama životne nužde. U tom nerazlučenom stavu stoje oni još s onu stranu oštih razlika egoizam-altruizam: životinja je doduše upućena na to da brani svoj individualni život, no ona je uz to stopljena u kolektiv istovrsnih jedinki — na vrhu kojega međutim ne stoji nikakav individuum koji bi uslijed svoje nadmoći sputavao život drugih, stavljao ga u svoju službu; nego (kod nekih vrsti) jači i sposobniji individui služe životu kolektiva vrste, kao predvodnici čopora; a do uništavanja drugih životinjskih kolektiva ili individua dolazi samo u svrhu pribavljanja potrebne hrane. — A u biljnom svijetu razvio se je život gotovo čisto u smjeru životnog održavanja, bez uništavanja: biljka uzima svu hranu za život direktno iz anorganskih oblika materije-energije.

Drukčije kod ljudi. Prelazeći granice instinkta, čovjek može da upozna zakone žive i nežive materije, te da na temelju toga formira vanorganska sredstva za svoje prirodno održavanje. Osim toga može da svjesno diferencira razne momente i smjernice života, te tako i ova dva smjera moći kao održavanje i uništavanje života, te da ih — u granicama mogućnosti koje su uvjetovane stepenom njegove tehnički-socijalne evolucije, naime evolucije tehničkih sredstava i socijalnih oblika u kojima živi — upravi, bilo u jednom bilo u drugom smislu ili u nekoj sredini, na životna područja čiji opseg seže od vlastitog individualiteta do sveukupnog čovječanstva, odnosno, do života uopće.

Ovo pravljenje vanorganskih instrumenata uzima Vuk-Pavlović kao jedno svojstvo kulture: »zajedničnu kulturu ili — koliko se očituje objektima, točnije duhovnim objektivitetima kao što su primjerice oruđe i strojevi, običaji i zakoni, umjetnine i naučna djela — objektivnu, a slikovito rečeno izvanjsku kulturu, koja se osim toga u protivštini prema ličnoj ili nutarnjoj kao »kulturi« u užem značenju riječi može zvati i »civilizacijom« (1. c. s. 74). Ako se uporedi ovo mišljenje da neki proizvedeni objekt ima duhovni karakter, za razliku od prirodnog, zato što mu je forma vanorganska sa onim Bergsona da su objekti, provizvedeni od inteligencije kao sredstva akcije na materiju (apstrahirajući ovdje od njegove teze o njezinoj prividnosti) prirodne naravi, služeći održavanju prirodnog života — vidljivo je da je granica distingviranja priroda-nadpriroda kod svakoga od ovih filozofa na sasvim drugoj tački. Sasvim bi drugo značenje ta granica imala opet kod Simmela: tamo bi u »kulturu« ili »duh« pripale mnoge karakteristične pojave nasilja, kočenja slobode.

Radi nejednoznačnosti ove granice ne uzimam ovdje uopće distinkciju priroda-nadpriroda; nego umjesto toga distinkciju kultura-civilizacija — ostavljajući otvorenim pitanje njezinog odnosa spram gornje — i to u smislu: obzirom na momenat da je impuls za formiranje nekog — bilo organskog¹⁶ bilo vanorganskog — objekta bio neki vrijednosni doživljaj, ili da je taj objekt pobudio kod nekoga vrijednosni doživljaj, on je objekt kulture; obzirom na momenat da se neki objekt, bez obzira na to kako proizveden, upotrebljava kao sredstvo održavanja — ili i uništavanja! — prirodnog života sociuma, on je objekt civilizacije.

To može dakle da bude jedan te isti objekt; distinkcija civilizacija-kultura je provedena obzirom na tendencu s kojom je u danom momentu intenciono povezan: pod »kulturnom« je mišljeno samo ono što je u direktnoj vezi sa stvaralaštvom, pod »civilizacionom« ono što je u vezi s održavanjem socijalnog prirodnog života. Civilizacija je ovdje dakle izjednačena s politikom (*πολις* -civitas) — te su unutar same nje stavljene iste one razlike koje Vuk-Pavlović uzima kao razlike između onoga dijela zajednične kulture koji je upravljen održavanju prirodnog života sa svrhom da se omogući kulturni i politike. Njezinu problematiku, kao problematiku održanja prirodnog ljudskog života, ne

¹⁶ Naime, po tome što sam ljudski organizam može biti objekt kulture — na primjer kod plesne umjetnosti, kao i uopće u koliko se preko samoga njega izrazuje vrijednosno doživljavanje — dok s druge strane neki vanorganski objekt civilizacije, na pr. novac, može biti ni u kakvoj primarnoj vezi s vrijednosnim doživljavanjem, vidi se da ova sposobnost proizvođenja vanorganskih objekata ne određuje jednoznačno kulturu.

uzimam naprosto kao problematiku egoističke moći, nego kao problematiku koja se nadaje spomenutom ambivalentnošću moći. Naime, upravo radi visokog stepena moći nad prirodom koji je čovjek postigao evolucijom svoje tehnike, počinje da se problematika koja se kreće oko njegovog prirodnog održavanja oštro disociira u dva smjera — smjer da se održi samo vlastiti individualni život uz uništavanje svega što mu stoji na putu i smjer da se održi život u što širem opsegu; rascjep se pojačava približavanjem onom evolucionom stepenu, kad čovjek svojom tehnikom postaje apsolutni gospodar prirode: afirmirati moć samo vlastitog individualiteta znači onda uništiti sav ostali život — te i sebe.

Oba ova smjera unutar politike ili civilizacije faktično postoje, razvijajući se još uvijek: prvi je karakteriziran organiziranjem ljudi u ograničene skupove kao jedinke moći koje se međusobno uništavaju nastojeći svaka da afirmira svoju moć nad drugima, drugi socijalnim, tehničkim, biološkim i medicinskim naukama, naime nastojanjem da znanstvenom analizom samog osnovnog sastava materije čovjek uzmogne da za svoje održavanje, umjesto podređivanja i rušenja tuđih života, upotrebljava prirodne sile i elemente iz njihova anorganskog stanja, nastojeći život uopće štiti. Sam prirodni kauzalitet tu ne stavlja prepreke: spoznavši njegove zakone čovjek može da ih po volji stavi u službu toj svrsi; no tim više ljudima imanentna tendenca afirmiranja prvoga smjera — pojačana još time što se ne samo objekt civilizacije može primijeniti, u smislu ambivalentnosti moći, i na održavanje (ili oslobađanje) i na uništavanje (ili podjarmljivanje) života, nego se i objekti kulture, izrazi slobodnog vrijednog doživljavanja, dadu, njoj svojstvenim mehaniziranjem, tj. podređivanjem heterogenim im svrhama, iskriviti u sebi kontrarna sredstva zastrašivanja, kočenja, slobodne volje i akcije čovjeka.

Mislim da Vuk-Pavlović, nazivajući isključivo ovu zadnju tendencu prirodnom, prenosi na prirodu oznake jednog životnog smjera koji se u toj formi jedino kod ljudi nalazi. Nije priroda ono čemu bi se afirmiranjem same ove težnje za individualnom nadmoći dao slobodni razvitak: ona bi bila uništavana kao i kultura; a optimum prirodnog opstanka: harmoničko potenciranje prirodnih sila prema rezultatima nauke — ne kosi se s bistvom kulture, nego upravo s bistvom same te težnje za vlašću i nasiljem nad životom i doživljavanjem drugih.

Kad bi se uzelo da je isključivo ova težnja identična prirodi — koja je nužno sastavni dio čovjeka — morao bi se čovjek, u koliko bi slušao zahtjeve kulture, bezuvjetno odlučiti da ukine uvjete vlastitog opstanka. Jer inače bi se morao pomiriti sa stanjem da zauvijek živi na temelju podjarmljivanja i uništavanja života drugih, bez nade da bi moglo biti smisljeno nastojanje da

se prirodni život, beskonačnim procesom, upravlja slobodi života uopće. — Sama životinjska priroda shvaćena je ovdje kao još nediferencirani stadij obaju ovih smjerova životnog održavanja: tek čovjek može da ih nastoji svijesno diferencirati te afirmirati jedan ili drugi; i prema tome koji afirmira vlada se njegov prirodni život prema kulturi kao njezin uvjet ili kao njezin kontrast. — Od stvarne problematike u Vuk-Pavlovićevoj teoriji, koja se kreće oko napetosti između nasilja i slobode, se ovim dakle ništa ne oduzima; no omogućava se teza da čovjek može čitav život — individualni i socijalni — da okrene afirmiranju slobode, umjesto da se pomiri s time da se prirodno održava na temelju nasilja. Naravno da prema tome nije ovaj smjer prirodnog održavanja okrenut prošlosti, nego budućnosti, jednako kao kulturno stvaralaštvo i odgoj, jer mu je upravo cilj da ovima omogući slobodu i razvitak — što može jedino ako neprestano budno pazi da socijalne forme ne postanu plijenom statičke konservacije kojom ih čini težnja za vlašću. No time se nikako ne kaže da samo ovo nastojanje oko prirodnog života bez nasilja iscrpljuje u sebi i svu problematiku odgoja i kulture; ono samo ima da pruža životne i tehničke uvjete da se mogu kulturno afirmirati svi doživljajni i metodički momenti kojima se izražuje ili pobuđuje slobodno vrijednosno doživljavanje.

Analognu vrst socijalne tvorbe vidi Vuk-Pavlović u svečovječanskoj zajednici budućnosti, kojoj bi se jedinoj s pravom mogao pridružiti odgajatelj; no zašto se onda na temelju definicije da upravo i samo onaj način politike koji se brine za održavanje samo nekog ograničenog kruga ljudi, uništavajući ostalo, jest prirodan — dakle čovjeku nužno pripadan — smatra samo fantomom onaj »sasvim drugi i skroz drukčiji pojam »politike«, negoli pogledom na mnoštvo ograđenih organizacija moći« kao i analogno izmijenjena »primjena principa moći« kojoj bi u središtu bili »opći ljudski interesi« (l. c. s. 205)? — Naime upravo iz Vuk-Pavlovićeve teorije slijedi da politika egoističke moći, tj. politika održavanja nekog ograničenog kruga ljudi u svrhu uništavanja ostalih, jest kontrarna tendenci odgoja i kulture; dakle definicija koja joj, izjednačujući ju s prirodom, daje neotklonivo značenje, tj. značenje nužno-sastavnog dijela ljudskog bištva, mislim da je upravo prema toj teoriji definicija samouništenja kulture.

Uzeta kao priroda, egoistička moć jest neotklonivi fatum čovjeka; uzeta kao posebni doživljajni smjer, ona dopušta smisljenost nastojanja da bude prevladana.

3. Poredbeno promatranje jednog i drugog stava ovih teza

Motivi koji su naveli filozofiju da se okrene upravo životu: misao da je čovjeku, kao živom biću, sam život ujedno i središte njegov bivanja, nešto immanentno dano te neposrednom intuicijom zahvativo, i misao da je život ujedno i stvaralaštvo — daju sintetizirani ideju stvaralački autonomnog čovjeka. Pitanje, zašto je međutim filozofija života uvijek rješava tako da je u nešto drugo razriješi — od ovdje promatranih slučajeva Nietzsche u diskretum suprostojećih si jedinka moći, Bergson u čisto mijenjanje, Simmel u napetost između mirovanja i mijenjanja u njenom transcendiranju života — trebalo bi promatrati tako da se revidira ispravnost motiva koje ona pretpostavlja.

Donekle je to već učinjeno kod promatranja same filozofije života; uporedba s filozofijom doživljavanja pruža nam sad mogućnost šire perspektive.

Čovjek se doživljava kao jedinstvo; misao da je život centar njegova bivanja znači dakle izjednačenje života s jedinstvom koje on intuitivno u sebi nazrijeva. Odatle dalje slijedi da je u kategorijama jedinstvo i totalitet života ujedno u suštini sadržana sva problematika čovjeka; ove se dakle hipostaziraju zazbiljnosti uopće — svejedno ovdje da li samo ljudskoj ili opće kosmičkoj — interpretirajući je kao jedinstveni sloj života. No taj može biti zamišljen na više načina, prema tome koji zazbiljnosni faktor ima prioritet da bude osnovom pri izgrađivanju ovoga jedinstva: jer tu je otvoreno polje izbora da se taj prioritet daje cjelovitom doživljaju, specijalnim doživljajnim tendencama, raznim empiričkim područjima ili komponentama. Prvi slučaj rezultira filozofijom doživljavanja — no onda se hipostaza jedinstvenog životnog sloja prevladava u doživljajno danu mnogolikost — a ostali raznim oblicima filozofije života.

Postavljanje za osnov zazbiljnosti specijalnih doživljajnih tendencija ima naime, obzirom na ovdje promatranu problematiku, više srodnosti s takvim postavljanjem empiričkih komponenti, nego cjelovitog doživljaja uopće: jer jednako proizvodi brisanje iz »zazbiljnosti« čitavih doživljajnih područja koja nisu svojstvena hipostaziranoj tendenciji, odnosno, transformiranje njihova kvaliteta, kako bi se sveo na ovu. Dapače su tako nastale deformacije zazbiljnosti (na pr. kod Nietzschea hipostaziranjem moći) veće od onih što nastaju hipostaziranjem pojedinih empiričkih

komponenti (na pr. kod Bergsona mijenjanja): jer u zadnjem se slučaju od doživljavanja uzima doduše samo jedan aspekt, ali pošto na ovome participira svaki doživljaj, ne događa se time da bi kvalitet čitavih područja doživljajnog totaliteta bio iz zabiljnosti isključen. — No to je ujedno jasan indicij da takva neka hipostazirana posebna tendenca uvijek pripada površnim doživljajnim slojevima — jer, pripadajući dubini, ona bi u principu zahvatila sve doživljavanje gledajući ga iz njegovog vlastitog centra — te je i to u vezi s metodičkim posljedicama jednakim onima hipostaziranja empirije: iskrivljivanje ili mimoilaženje doživljajnog središta, te naravno i iskrivljivanje, raspršivanje ili različito transformiranje cjelokupne doživljajne zabiljnosti. Ova naime ima da bude interpretirana samim jednim svojim dijelom, te joj je nužno negiran primarni oblik.

U tako formiranom svijetu ima sada da nađe mjesto stvaralaštvo, dapače ono, kao život, ima da bude upravo njegovo bistvo. Prema tome je jasno da ono ne će biti svojstvom samog bistva čovjeka kao središta njegova doživljavanja — jer je ovo hipostaziranjem promašeno — nego upravo toga specijalnog područja koje je postavljeno za osnov zbilje i u vidu kojega je čitava zbilja transformirana. Naravno da takvi metodički pothvati onda rezultiraju nesamo njegovim nepotpunim zahvatom, nego i preobrazbom u nešto što mu je direktno oprečno — kao što je osobito karakterističan slučaj kod Nietzschea. U manje karakterističnim slučajevima, gdje zbilja nije upravo svedena na mehanizam, zadržane su od stvaralaštva pojedine crte, ali je njegov doživljajni centar, po kojemu bi jedino moglo izgrađivati stvaralački-autonomnog čovjeka, uvijek aboliran.

Jer, kakve bi pretpostavke trebale da se stvaralaštvo, kao tendenca što izvire iz samog doživljajnog centra čovjeka, konstruira? — Da li je to moguće na temelju zamisli zbilje kao jedinstvenog životnog sloja?

U zbilji zamišljenoj kao jedinstveni životni sloj dobiva stvaralaštvo oblik same životne faktičnosti i nužnosti: jer ako je stvaralaštvo sam nerazlučeno-jedinstveni život, onda je ono nesamo nužna posljedica istih onih prirodnih zakona koji proizvode život, nego i naprosto prirodna nužda svakog bića koje živi. Zamisao stvaralaštva kao slobode, nečega što, uz prirodnu nužnost, može da se javi i ne javi, zahtijevala bi dakle diferenciranje zabiljnosti u slojeve u kojima može da se živi samo prirodno i u slojeve u kojima može da se živi i stvaralački. Metodika filozofije života kao nerazlučenog jedinstva isključuje ovu zamisao; u koliko uz kao stvaralački suponirani sloj života u interpretiranju zabiljnosti nailazi i na druge, poriče ovima pravu opstojnost (na pr. Bergson) .Metodici filozofije doživljavanja međutim je upravo svojstveno diferenciranje na razne zabiljnosne slojeve,

sve jednako opstojne; ono po čemu se razlikuju jest njihova prožetost vrijednosnim smislom, vrijednosno-doživljajna dubina. Vrijednosni smisao koncentrira se prema doživljajnom središtu: dakle je jasno da će stvaralaštvo — kao afirmiranje vrednota — biti doživljajna tendenca upravljena od dubine prema površini. Vrijednosni doživljaj daje se doduše zamisliti i tako da se doživljavanje koncentrira u samoj dubini, izolirajući se od površine; no onda on nema one karakteristične oznake po kojoj je i stvaralački: formiranje vanvrijednosne građe površnih slojeva u oblike indicirane vrijednosnim doživljajem. U tom smislu povezuje upravo stvaralaštvo površinu i dubinu čovjeka u harmoničko jedinstvo; no da ono bude jedan slobodni manifest, ne jednak samoj faktičnosti života, treba da postoji mogućnost življenja i bez njega: bilo u slojevima same površine, bilo tako da dinamika dubine nije dovoljno jaka da si podredi inače samostalnu dinamiku površine. Kod tog zadnjeg slučaja ne ulazi dakle u obzir samo snaga vrijednosnog doživljaja, nego i snaga kojom se odnosno područje površine koje bi ovaj imao da sebi-adekvatno formira svojom samostalnom dinamikom odupire takvom formiranju; takva borba vrijednosnih (dubokih) i površnih tendenca očituje se onda kao njihova trajna kontrarnost, disharmonija života, ili kao metodičko uklanjanje iz životne cjeline pojedinih njezinih područja koja takvo disharmoniranje uzrokuju (razni oblici askeze). Tu je mišljeno stvaralaštvo u prvom redu koliko se odnosi na čovjeka kao doživljajnu cjelinu; no uzevši u obzir kontinuitet u kojem ova preko svoje osjetne periferije stoji s fizičkom okolinom, nastavlja se stvaralačko djelovanje u tom smjeru dalje, oblikujući u materiji svoje izraze.

Ovom zamisli stvaralaštva centrirana se dakle »nerazlučivo jedinstvena« životna dinamika filozofije života oko dva životna pola: vanvrijednosni biološki i vrijednosni stvaralački. U svaki od njih život može potpuno da uvire, u prvom slučaju kao vanvrijednosna životna volja, u drugom kao stvaralačka volja, immanentna vrijednosnom doživljaju. No stvaralački je pol kompleksija, nesamostalna spram biološkog, koji joj je nužni fundament u smislu izražajnog materijala i u smislu prirodno-opstojnosnog uvjeta; ovaj je međutim u sebi neovisan, potpun, te za svoju opstojnost ne treba stvaralačkog. Ova opstojnosna neovisnost biološkog pola (prije spomenuta »samostalnost površnih slojeva«) omogućuje razne konstelacije njegovog odnosa spram stvaralačkog kao kompleksije koju fundira problematika koja time nastaje promatrana je već u prošlom poglavlju kao odnos između prirode i kulture; između dva kontrarna stadija: da joj bude uvjet i da joj bude kontrast postoje naravno i svi mogući prelazni. Analogno tome stavlja se i stvaralački pol sa svoje strane u razne stavove spram biološkog; ovi se dadu okupiti u dva kontrarna slučaja: ili ga negira, gledajući u njemu vlastiti

kontrast — ili afirmira u njemu onaj smjer koji, upravljajući ga beskonačnim procesom slobodi, pretstavlja ujedno optimum egzistencije za oba ta životna pola.

Prvi je slučaj najjasnije izražen kod Schopenhauera: gledajući ovo biološko područje u vidu hipertrofije jedne njegove specijalne funkcije osjetila,¹⁷ vidi ga kao »Selbstverzerrung des Willens«, to jače što se više penjemo u stepenima objektivacija volje — dolazeći konačno, na najvišem stepenu očitovanja, u čovjeku, do potpunog samoukinuća. No ono što se ukida nije samovrijednost doživljaja, njegova stvaralačka autonomija; negacija, koja od nje izlazi, odnosi se samo na biološku površinu, ona je zapravo forma stvaralačkog izraza. Negirajući sasvim smislenost veze vrijednosne dubine i biološke površine izrazuje se time stvaralaštvo u ukidanju vlastite opstojnosti, no sam doživljaj nije time manje stvaralački. Doduše, smisao opstojanja sveukupne zbilje — koji je ovdje negiran — možemo naći samo u onom doživljaju koji ju harmonizira u stvaralačko jedinstvo: uzimajući vanvrijednosnu, ili dapače vrednot iprotivnu, narav prirode kao materijal u kome će izraziti svoj vrijednosni karakter.

Ovdje bi se još mogle promatrati one koncepcije stvaralaštva koje ga ne izvode iz samog neposrednog doživljaja nego iz već objektiviranog doživljaja, zapravo usamostaljenog objektivnog faktora: iz ideje. Sam Platon ne pravi tu pogrešku — Eros u »Simposionu« nije sama ideja lijepoga, nego ljubav za radanjem u lijepome: doživljaj lijepoga s tendencom da se utjelovi u nekome produktu — no kasnije su zamisli stvaralaštva često bazirane na njegovom metafizičkom usamostaljenju ideja: materijalno mnoštvo ima onda značenje samo stupnjeva ontičke degradacije od ovih svojih idealnih pralika. Kod toga ne pravi razlike ako se, na način Plotina, ispred ovog idejnog mnoštva uzme još neko primarno jedinstvo: ovaj odnos između idealnog i materijalnog područja — prema kojemu materija ne igra ulogu nužno sastavnog dijela stvaralačke cjeline, sredstva u kome se doživljaj izrazuje, nego je samo akcidentalna slika apsolutno samostalne ideje — ostaje isti. Ovaj je način shvaćanja imao kasnije za posljedicu nejednoznačnost termina »duh«. Pod tim je terminom naime bio mišljen izvor stvaralaštva. Ovdje nije principijelno važno da li je karakter njegove opstojnosti bio zamišljen idealnim ili, aristotelovski, i realnim; jedino to da je imao sve principijelne oznak eusamostaljenog objektivnog kore-

¹⁷ Kao što mu Nietzsche kod kritike njegova pesimizma u »Der W. Z. Macht« ispravno prigovara: doduše, i njegova bi »volja za moć« imala ovdje slične rezultate. No pošto kod Sch. vrijednosni akcent nije na životu, mogao je tamo ovaj karakter samouništavanja vanvrijednosne životne volje biti jače izražen, dok mu se u filozofiji života pripisuje i stvaralaštvo.

lata doživljaja: opstojnost o sebi, vanvremenitost, nepromjenljivost. Stoga su se ova njegova svojstva počela da kolebaju Hege-
lovom zamisli dijalektičkog samorazvoja duha: on je doveden u
vezu s vremenom i mijenjanjem — ostajući inače još uvijek o
sebi opstojan. Ovu povezanost duha, vremena i mijenjanja pri-
hvatila je i filozofija života (bilo neovisno, bilo ovisno od He-
gela; ova često, kao na pr. Nietzsche, doduše ne upotrebljava ter-
min »duh« za izvor stvaralaštva, no ovdje se ne radi baš o ter-
minu, nego o zamisli stvaralačkog principa): prvi se stadij nje-
gove višeznačnosti kreće u alternativi promjenljivost, vremenitost
— nepromjenljivost, vanvremenitost; s jedne i druge strane do-
vodi se dakle taj stvaralački princip u vezu samo s jednom od
strana ove alternative (ima smjerova, kao onaj Simmela, gdje je
zamišljen upravo u antitetičkoj napetosti ovih: premda je ka-
rakter njegove »kategorije duha« vanvremenitost i nepromjen-
ljivost u dnu onog života iz kojeg duh nastaje leži ipak mije-
njanje — koje konačno svaku formu razrješuje; no ta se alter-
nativa kod Simmela ne prevladava u neko nadređenije značenje
— nego se samo u cijelosti kao takva afirmira). Pošto je vrednota
»istina« zamišljena analogno ovoj naravi duha, vrijedi i za nju
ta alternativa, što rezultira s jedne strane skepsom (ako se upravo
istina ne izjednači s mijenjanjem), a s druge strane dogmatizmi-
ma. No stvar je u tome što se zamisao tog stvaralačkog izvora,
pokolebana u svome čisto-objektivnom karakteru, nije upravila
smjerom prema cjelovitom doživljaju, nego prema njegovom dru-
gom korelatu (oznakama funkcije): da se riješe kontrasti nastali
primjenom te alternative na »duh«, uopće, da se toj alternativi
negira metafizička narav, treba kao izvor stvaralaštva shvatiti
doživljaj; oznake kao promjenljivost-nepromjenljivost, vreme-
nitost-vanvremenitost, idealna ili materijalna opstojnost, subjek-
tivnost-objektivnost pripadaju onda njegovim strukturalno-sa-
stavnim komponentama. Ali ako se doživljaj shvati kao stvara-
lački izvor, onda ovaj više nije jednak onom značenju duha kao
neovisne opstojnosti o sebi s pripadnim joj oznakama: to su onda
oznake objektiviranog izraza stvaralaštva. U koliko se dakle ter-
min »duh« u stvaralaštvu zamišljenom na osnovu doživljajnog
totaliteta upotrebljava, nameće se pitanje da li da se tom terminu
dade značenje cjelovitog stvaralačkog doživljaja, ili njegovog
objektiviranog izraza, stvorene vrednote. U filozofiji Vuk-Pavlo-
vića uzet je termin »duh« u značenju ovog objektivnog faktora,
»duševnost« subjektivnog, dakle doživljaj kao duševno-duhovan.¹⁸

¹⁸ »Lice kao cjelovito biće nje ni sam subjekat ili čista duševnost, koja se određuje kao skup svijesnošću obilježenih funkcija, ni čist objekat ili sam duh, koji se određuje u smislu skupnoga pojma predmetne sfere, nego se konstituira na osnovu niza doživljaja, kojih zabiljnost valja tražiti u živom dodiru svijesnosti i predmetnosti, ili drugim riječima, u djelovnom jedinstvu duše i duha«. (Ličnost i odgoj s. 88).

Ali je dalje pitanje da li je svaki doživljaj duševno-duhovan, te duh objektivni faktor svakog doživljaja, dakle i doživljaja gladi, moći itd. i sve problematike prirodnog održavanja koja se oko njih kreće? U tom slučaju ne bi naime baš »duh« bio onaj termin koji bi lučio prirodu od nadprirode; značenje termina duševnost-duhovnost poklapalo bi se sasvim s terminima svijesnospredmetnost, iscrpljujući svu zazbiljnost. A ako se uzme da je duhovan samo objekt kulture, onda metempirika, kao promatranje doživljajnog totaliteta uopće, ne bi sva pripadala sferi duha.

Mislim dakle da pitanje samog termina »duh« smijera u nejednoznačnost u filozofiji doživljavanja.

No sasvim je jednoznačno, i potpuno omogućeno, rješenje pitanja stvaralačkog izvora i stvaralačke autonomije: to je vrijednosni doživljaj, doživljaj očitosti.¹⁹ A po njemu izlazi stvaraočcem čovjek koji ga doživljava.

Filozofije koje usamostaljuju objektivni ili subjektivni korelat doživljaja ili neke od pripadnih im oznaka projektiraju autonomiju i izvor stvaralaštva preko čovječjeg doživljavanja — jer se ovo sasvim ne iscrpljuje u faktoru koji je iz njega apstrahiran, te slijedi da je od njega različit, ako se smatra apsolutnim.

¹⁹ kojega Vuk-Pavlović naziva posljednjom instancijom čovjeka, »na koju se uopće još smije i može u krajnjem slučaju prizvati i na koju se na posljetku doista i mora pozvati pri svojim konačnim odlukama u bilo kojemu vidu, hoće li da se afirmira kao »lice« slobodno se određujući prema vrednotama i ostvarajući život protkan smislom.« (l. c. s. 226).

Zaključak

Izvjescni metodički dualizam u filozofiji života (na pr. kod Simmela i Bergsona) jest zapravo sekundarne naravi: postulat nerazlučivo jedinstvenog života, koji u njezinom dnu leži, znači postulat primarnog supstancijalnog monizma koji se odrazuje i u tim metodičkim distinkcijama; ove su naime već određene prema tome kako se, na osnovu koncepcije života, zamišljaju razlike duh-vitalitet, odnosno materija. No ono što je ovdje glavno, te se razlike nikad ne poklapaju s razlikama život-doživljaj: nego je i u jedno i u drugo metodičko područje stavljen obično neki konglomerat i jednoga i drugog. Kako se dakle diferencira metoda koja će zahvatiti život od one koja će zahvatiti doživljaj? — Do tog će određenja onda stajati i opsegovno-kvalitativno određenje područja svake od ovih teza.

Mislim da je u tu svrhu najbolje uzeti one razlike na koje Rickert²⁰ smatra da treba paziti unutar filozofije života: intuitivnu i biološku metodu. Jer se upravo preklapanjem biologije sa intuicijom stvara onaj fantastičan konglomerat u kome su bitveno iskrivljene i jedna i druga, kao i predmetna područja koja im odgovaraju.

Njihovim se lučenjem dobiva međutim s jedne i druge strane metodički i predmetno čisto područje: prirodnog ili »vanjskog« života sa prirodoznanstvenom metodom biologije i doživljajnog ili »unutrašnjeg« života s metodom intuicije.²¹ To je lučenje u toliko opravdanije što se svako od ova dva područja, razvijajući se, sve više metodički i predmetno usamostaljuje: biologija nam sve više predočuje spontani postanak prirodnog života iz strukture fizičke materije, dostatnost organskih refleksa za njegovo održavanje i na višim evolucionim stepenima — te doživljaj kao luksus, nepotrebni suvišak, ili prelaz života na svo-

²⁰ »Die Philosophie des Lebens« s. 36. — Ono što Rickert u ovome svom djelu kritizira, jest naravno onaj nerazlučeni stav teza doživljaj-život; no Rickert ne traži izlazak iz nepovoljnosti tog stava upravo u ovom smjeru njihova razlučenja — on naziva doživljaj »so abgegriffen« (l. c. s. 7) baš onda kad je ovaj stajao pragu svoje filozofske obradbe.

²¹ Pod intuicijom naravno ovdje ne mislim neku spoznajnu funkciju koja bi se određivala kontrarno spram drugih (kao na pr. Bergsonova), nego koja ostale u sebi koncetrira, kao što je to određeno kod »metempiričkog« spoznajnog stava u II. poglavlju.

me vršku u antitezu; s druge strane, posebno promatranje doživljajnog područja, idući od Diltheya, fenomenologije i Vuk-Pavlovića, sasvim se usamostaljuje od prirodoznanstvene biologije.

No ova samostalnost metoda njihova zahvata ne proteže se i na njihov ontički odnos, u smislu da bi svako od njih moglo u sebi neovisno da opstoji. Kao što se nadaje prema analizi strukture stvaralaštva u prošlom poglavlju,²² doživljajno je područje u dvostrukom smislu fundirano biološkim: kao uvjetom za prirodno opstojanje i kao uvjetom za stvaralački izraz. Biološko je međutim u sebi samostalno.

Ova njegova samostalnost, a nesamostalnost doživljajnog, uvjetuje dinamičnost odnosa među njima: da doživljajni i biološki život, kao što je u cjelini dan čovjeku, može da se upravi isključivo prema polu prirodno-biološke ili prema polu intuitivno-doživljajne naravi. Dinamičnost slijedi upravo odatle što i doživljaj i prirodni život postoje u oba slučaja, samo je autonomija sad na strani jednoga, sad drugoga, te prema tome i aktivno formiranje izvire iz jednoga ili drugog: automija prirodnog života rezultira onda ili instinktivnim životom, tj. životom podintelektualne naravi, u granicama navika, osjetila itd., ili intelektualnom problematikom da se održi život radi njega samoga; a autonomija doživljavanja — prema ovdje uzetom stajalištu da je doživljajno središte ujedno i vrijednosno — u formiranju prirodnog života prema vrijednosno-doživljajnim zahtjevima, to više što se više intuitivno pronicu u dubinu doživljavanja, odnosno problematikom koja se kreće oko održavanja onog oblika prirodnog života koji najbolje odgovara doživljajnom stvaralaštvu (kulturi).

Ovdje se dakle ne radi o tome da bi se životni oblik koji slijedi iz autonomije jednoga ili drugog životnog pola (vrijednosnog ili vanvrijednosnog u prošlom poglavlju) htio supstancijalno svoditi na drugi, naime doživljaj na život ili obratno: u tom bi slučaju bila uništena dinamička napetost koja među njima postoji i na temelju koje se, prema ovome shvaćanju, konstituira smislenost aktivne zabiljnosti čovjeka. Jednak ontički dignitet pripada i jednom i drugom karakteru života. Život je doduše stvaralački samo u slučaju autonomije vrijednosnog doživljavanja: no sloboda se stvaralaštva upravo temelji na tome da je dana mogućnost i nestvaralačkog života.

Za odnos život-doživljaj slijede dakle ova određenja:

Njihov je ontički odnos takve naravi da je doživljaj kompleksija, nužno fundirana životom koji je u sebi neovisan; obzirom

²² kod toga ne pravi razlike što se je tamo radilo specijalno o stvaralaštvu; jer ovo je uzeto upravo kao tendenca koja izvire iz doživljajnog centra, te se po strukturi podudara sa strukturom autonomnog doživljaja.

na ontičku strukturu život je dakle sadržan u doživljaju, pošto ga ovaj za svoju opstojnost nužno pretpostavlja.

No ako se promatra život u vidu njegove neovisnosti, nije za to primjerena metoda kojom se promatra cjelovita kompleksija doživljaj: da se izbjegnu fantastična transformiranja zazbiljnosti kojima takvo promatranje rezultira, uzima se metodička distinkcija: biologija-intuicija.

No život, kao cjelina sveukupne žive zazbiljnosti koja je čovjeku dana, sadržeći u sebi i intuitivni doživljaj i biološki život, može da se slobodno orijentira u smjeru autonomije bilo jedne bilo druge od tih teza.

Zusammenfassung

Leben-Erlebnis. Die Arbeit macht es sich zur Aufgabe die methodischen Voraussetzungen zu bestimmen, auf Grund welcher eine adäquate Erfassung des Schöpferischen möglich wäre, als desjenigen Faktors, der zum Mittelpunkt des Problemkreises der Lebensphilosophie gehört. Indem eine Analyse gewisser Typen von Lebensphilosophie (Nietzsche, Bergson, Simmel, teilweise Jaspers) versucht wird, gelangt die Untersuchung zum Schluss, dass ein monistisch-dynamisch gefasster Lebensbegriff zuletzt zur Verkennung oder Verfälschung der konstitutiven Hauptmomente des Schöpferischen führt. Aus der Wesensidentität des in sich einheitlich gedachten Lebens und des Schöpferischen, die ja ein solcher Lebensbegriff voraussetzt, folgt gleicherweise die Identität der Lebenstatsächlichkeit mit der schöpferischen Freiheit. Ist nämlich das Leben durchwegs einheitlich zu denken, so fließt auch Schöpferisches mit Unschöpferischem darin zusammen; eine Scheidung lässt sich da gar nicht vornehmen. So verliert aber auch das Schöpferische seinen spezifischen Sinn. Das Schöpfertum selbst kann auf dem Boden eines so gefassten Lebensbegriffes keineswegs als eine aus der Freiheit menschlichen Wollens hervortretende Tendenz verstanden werden, sondern muss sich als ein aller Wirklichkeit bares Phantom ergeben, das als eine auf falscher Vermengung von Elementen eines biologisch gedachten Lebens einerseits und eines intuitiv erfassten und zu erfassenden andererseits beruhende Bildung zwischen den zu unterscheidenden Gebieten des natürlichen Werdens und des menschlichen Erlebens schwebt und sich durch seine verschiedenen Elemente sowohl mit dem einen als auch mit dem anderen dieser Gebiete teilweise berührt, gleichzeitig aber auch weder die grundlegende Problematik des einen, noch diejenige des anderen richtig erfassen und voll erschöpfen lässt. Soll vielmehr jedes dieser Gebiete in seiner Eingenheit entsprechend erfasst werden, so empfiehlt es sich von der methodischen Unterscheidung Biologie-Intuition auszugehen. Dies führt denn auch zu grundverschiedenen Fassungen des zu behandelnden Grundbegriffes, des weiteren zur Unterscheidung der Philosophie des Lebens und der Philosophie des Erlebnisses.

Als Beispiel einer ausgeprägten Philosophie des Erlebnisses, an deren Anfängen einerseits die philosophischen Bemühungen Diltheys, andererseits die phänomenologische Philosophie stehen, wurde hier die Philosophie des Vuk-Pavlović genommen. Durch die innerhalb dieser Philosophie festgelegte und derselben unterlegte methodische Distinktion Empirik-Metempirik wird ein ungehöriges Transformieren des Erlebnisgebietes als Ganzheit durch unrechtmässiges Hypostasieren empirisch erfasster Erlebniskomponenten als Teilgebiete solcher Ganzheit kritisch verhindert. Ausgeschaltet werden dadurch als philosophische Möglichkeiten gleicherweise mit derlei Fehlbestimmungen oft einhergehende auf fälschlich vorgenommener Verabsolutierung solcher Komponenten fussende metaphysische Bildungen. Durch die im Rahmen der erwähnten Philosophie sich ergebende Differenzierung

der Erlebniswirklichkeit in Tiefen- und Oberflächenschichten in dem Sinn, dass Erlebnistiefe in gewisser Weise mit Wertfülle koinzidiert, wird es möglich das Schöpferische als eine in der Richtung des Wertevindenzerlebnisses sich gestaltende Tendenz zu charakterisieren. Das Schöpferische ergibt sich so aus der intuitiv-erkenntnismässigen Fassung des werthaltigen menschlichen Wesensgrundes, was seinen weiteren erlebnismässigen Ausdruck in der Formung bzw. Umformung peripherer Erlebnisschichten findet.

Es ergibt sich, dass ein freies Schöpfertum nur dann als solches bestimmt und verstanden werden kann, wenn angenommen wird, dass das Leben eine in sich gespaltene Wirklichkeit ist, ein Ganzes, dessen innere Sinnhaftigkeit sich auf der Dynamik zweier gegensätzlicher Tendenzen gründet, von denen eine jede dahin zielt, das Ganze des Lebens in einen der zwei Lebenspole einseitig zu verankern: den wertneutral Natürlichen oder andererseits den werthhaft Schöpferischen.

Litetatura

- Aristoteles, *Metaphysik*, prev. E. Rolfer, Leipzig 1928 3. izd.
Bibl. Phyl. Bd. 2—3
- Bazala, *Povijest filozofije*, Zagreb, »Matica hrvatska«.
- Bergson, *Essai sur les données imm. de la consc.*, Paris 1889
Matière et mémoire, 7ed, Paris 1911
Evolution créatrice, 10 ed, Paris 1912
Les deux sources de la morale et de la religion, Paris 1932
La pensée et le mouvant, 5ed., Paris 1934
- Croce, *Estetica come scienza dell'espressione*, 5ed., Bari 1922
- Dilthey *Einleitung in die Geisteswissenschaften I*, 3 Aufl.
Leipzig 1933
- Driesch, *Metaphysik*, Breslau 1924
- Hartmann N., *Ethik*, Berlin 1926
- Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bibl. Phyl. Bd. 56, 57, Leipzig 1923
- Heidegger, *Sein und Zeit I*, 3. Aufl. Halle 1931
- Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenolog. Philosophie*, Halle 1913
- Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2. Aufl., Berlin 1922
- Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Bibl. Phyl. Bd. 37a, Leipzig 1926
Kritik der praktischen Vernunft, Bibl. Phil. Bd. V 38,
Leipzig 1929
- Meinong, *Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung; Über Gegenstandstheorie.*
U: *Abh. zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie (Gesammelte Abhandlungen II.)*, Leipzig 1913
- Nietzsche, *Werke*, A. Kröner Verlag, Leipzig 1902
- Platon, *Dialog Parmenides*, prev. Appelt, B. Phyl. 83, Leipzig 1922
Dialog Sophistes, prev. Appelt, B. Phyl. 150, Leipzig 1914
Dialog Phedon, prev. Appelt, B. Phyl. 147, Leipzig 1913
Dialog Symposium, prev. Appelt, B. Phyl. 81, Leipzig 1926
- Plotin, *Schriften I*, 1—21 prev. R. Harder, B. Phyl., Leipzig 1930
- Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 2. Aufl. Tübingen 1922
- Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1916
- Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, München 1911
- Simmel, *Lebensanschauung*, 2. Aufl. München 1922
der Konflikt der modernen Kultur, München 1921
- Volkelt, *System der Aesthetik*, Leipzig 1914
- Vuk-Pavlović, *Spoznaja i spoznajna teorija*, Zagreb 1926
Ličnost i odgoj, Zagreb 1932
Teorija i odgojna zbilja, »Napredak«, Zagreb 1934
- Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der philosophie*, hgb. H. Heimsoeth, Tübingen 1935

