

СВЕСКА XIII и XIV

ЦЕНА 3 ДИНАРА

ПЕДАГОГИЈСКА КЊИЖНИЦА

УРЕЂУЈЕ

МИЛАН ШЕВИЋ

ВИЛХЕЛМ ВУНТ

ПРЕДСТАВА, ЧУСТВО, ВОЉА

ПРЕВЕО

МИЛАН ШЕВИЋ



ИЗДАЊЕ КЊИЖАРНИЦЕ РАЈКОВИЋА И ЂУКОВИЋА
БЕОГРАД—ТЕРАЗИЈЕ

P-08

СВЕСКА XIII и XIV

ЦЕНА 3 ДИНАРА

ПЕДАГОГИЈСКА КЊИЖНИЦА

УРЕЂУЈЕ
МИЛАН ШЕВИЋ

ВИЛХЕЛМ ВУНТ

ПРЕДСТАВА, ЧУСТВО, ВОЉА

ПРЕВЕО
МИЛАН ШЕВИЋ



ИЗДАЊЕ КЊИЖАРНИЦЕ РАЈКОВИЋА И ЂУКОВИЋА
БЕОГРАД—ТЕРАЗИЈЕ



Мет.ф. 1116

I.

ЧУСТВО И ПРЕДСТАВА.

Чуства (осећања) су субјективна стања или догађаји, које схватамо непосредно као угодност или као неугодност. *Осећаји* су пак оне промене наше свести, које непосредно изазива једна чулна драж, као што су звук, светлост, боја, кус и мирис, осећај притиска и температуре, и код којих намерно апстрахујемо чуства (т. ј. *како* ти осећаји на нас утичу, да ли угодно или неугодно), што се јављају отприлике у исто доба.

Као што на тај начин лучимо чуства од осећаја, тако ступају она осим тога у одређену опреку и према *представама*. Код ових нам већ непосредни смисао речи казује, да нешто *пред себе стављамо*, да под њима разумемо догађаје свести, које преносимо напоље у спољашњи свет; представе су дакле слике, које примамо од спољашњих предмета или их односимо на спољашње предмете. Према томе представе и чуство деле донекле садржину наше свести: представа задржава за се објективне делове свести, а чуство субјективне.

Ну на оваквој се подели, коју врши обични говор према сировим и спољашњим знацима, научна анализа не може зауставити, нити се задовољити њоме. Она неминовно мора поћи даље и запитати се: који је прави одношај између оба ова саставна дела нашега унутрашњег живота? Шта се јавило пре, представа или чуство, или су они од почетка једно за друго спојени? Да ли је могућно један од ових елемената свести на други, или их морамо признати као једнако

самосталне и једнако првобитне чиниоце свога духовног бића?

Већ и сама ова питања казују, да се ту ради о предмету, око кога су у спору различита мишљења. И заиста, чини се, као да је и одношај између представе и чувства један од оних, нажалост још многобројних, проблема у психологији, код којих ова не иде даље од борбе између извесних принципских опрека. Гледишта, која се међусобно боре, мењају додуше понекада своје облике, али ћемо под новом облицином после бољег посматрања већином опет открити давно познато нам лице. Такво је стање ствари, као што је познато, обично поуздан знак, да имамо посла с питањем, у чији се одговор тако често увлаче сваковрсни спекулативни обзири. Ако пак нема других мотива ове врсте, то се бар види онај нагон на јединство, који би хтео извести све појаве из једнога извора па ако му искуство не даје за то довољно основа, тражи најзад да постигне свој циљ каквом одлучном пресудом.

Па тако се и дуализам између чувства и представе уклањао већином тиме, што су чувствување и захтевање сматрани као један облик представљања или свођени на узајамно дејство представа. Ово се схватање, које је *Хербарт* у својој механици представа најсавршеније извео, ослања на опажање зависности, у којој се налази наш живот чустава према представама. Стога баш обрнути покушај, да се чувству уступи првенство и, уколико је могућно, облици представљања изведу из облика чустава, и није тако близак. Ну ипак би се могла у извесном смислу под то подвести теорија Христијана *Волфа* и његове школе, која у чувству види таман процес сазнања. Јер чим се оно првенство чувства схвати у генетском смислу, да облици сазнања прво постају у облицима чустава, то је тада очевидно готово сасвим свеједно, а рекли, да је чувство неразвијено сазнавање, или, да је сазнавање развијено чувство. Оличенији облик узе ова наука о првенству

чуства истом у разним хипотезама, које се јавише у новој психологији, и које чуству признају неку врсту узрочнога дејства. на све остале душевне процесе и тиме се надају, да даду рачун о томе, да се чувство не само прво јавља у почетку свега душевног развића него и да по том прати све представљање, мишљење и хоћење.

Поред ова два супротна схватања, од којих једно изводи чувство из представа, а друго представе из чуства, појавило се и треће, које сматра и чувство и представе као потпуно независне једне од других и једнако самосталне облике унутрашњег искуства. Представници су овога гледишта нарочито они, који ни у новије доба не напуштају мисао о засебној моћи за чуствовање.

Очевидно је, да је још једно, четврто, схватање могућно, које нам може бити најнепосредније износи утисак, који на нас чини фактично стање унутрашњег искуства, а не упушта се у толковања и у хипотезе. Ово схватање држи унеколико средину између схватања о првенству овога или оног саставног дела унутрашњег опажања, и схватања, што допушта више једнако самосталних функција, *пошто представу и чувство схвата као координоване саставне појаве једнога и истог унутрашњег догађаја*, а при том све, што обележавамо као афекат, нагон, захтевање, хоћење, сматра опет као саставну појаву или специјални облик чуства. Ово се гледиште додирује највише с напослетку наведеним гледиштем. Ну ипак је разлика битна, јер чувство и представу ово четврто гледиште не сматра као различите догађаје, него као делове једнога и истог процеса, који се у ствари не дели, но је дељење његово само резултат психолошке апстракције. На сваки начин да апстракцији не смемо одрећи право, да раздељује појаве на овај начин. Али психолошка анализа употребљује то право на зло, када узима саставне делове, апстракцијом задобивене,

као стварно оделите догађаје, или их штавише своди на различите душевне моћи.

Заступник овога четвртог гледишта моћи ће се ослонити пре свега на непосредно схватање факата свести. За ово су схватање чувство и представа унутрашња искуства, која увек једно друго прате и међусобно се одређују, један елеменат може превлађивати, али зато ипак нисмо никада подобни, да докажемо потпуну независност једнога од другог. Стварно би се јединство ових основних душевних функција могло оборити само тако, ако бисмо истраживањем могли прибавити довољно основа за независну егзистенцију кога било од ових елемената. Док се то не постигне, докле год сав основ буде у унапред смишљеним мњењима и у хипотезама, дотле ће и оно схватање, које може вредити као најнепосреднији израз фактичкога стања, бар то право моћи задржати за се, да је између разних претпоставака најпростија.

Непосредно унутрашње искуство односи онај саставни део нашега унутрашњег догађања, који називамо представом, уопште на какав објекат, а *душевне покрете* сваке врсте (догађаје чувственога живота) на *субјективна* стања свести. Психолошко истраживање о узајамној вези ових обају факата не може нигде поћи даље од онога, што се намеће већ и самом простом искуству, т. ј. да субјективна стања на разне начине одређују објекти, и обратно, да се и схватање објеката одређује не мање субјективним стањима. Једино нам је фактички дато јединство управо та општа свеза представа и чустава, и ми немамо основа претпостављати, као да су они, истом нашем апстракцијом раздвојени саставни делови унутрашњег опажања, процеси, који су стварно раздвојени или штавише и независни један од другог. Права основа за ово раздвојивање је бесумње у егзистенцији опрека угодности и неугодности, што сматрамо као карактеристично својство свих душевних покрета. Али то још није

довољан мотив, да чувства сматрамо као самосталне догађаје, штавише можемо означити само као првобитну особеност свести, да је својим осећајима и уопште својим унутрашњим стањима одређена на један начин, који се креће између опрека. Свакојако би требало тада објаснити пригледу, да су извесни осећаји, као тамне боје, дубоки тонови у највише случајева спојени с неугодним, други, као јасне боје, високи тонови с угодним чувствима. Ну тим би се могло учинити очевидним највише то, да се у саставу осећаја и свести находи диспозиција за таква опречна стања. Уосталом би се могао и *чувствени шон* једнога осећаја или једне представе исто тако сматрати као њихов неразделиви и првобитни елемент, као и њихова јачина (интензитет) и каквоћа (квалитет).

Насупрот овом простом схватању дабогме да је стављено доста токоршњих доказа за првенство и за независност чустава. Али, као што често бива у случајевима такозваног самопосматрања, и ови нам докази дају једино нове примере за тежњу унапред зачетих мњења, да се претворе у токоршње факте. Ко није под утицајем таквога мњења, видеће у свем том само упут на узајамну везу између чустава и представа, или ће наћи, да првобитна стања наше свести садрже у себи неразлучено, што се дели истом у каснијем развиту, и то деломице тек психолошком апстракцијом. Понекада се свакојако не можемо отрести ни утиска, да психолог у ток мишљења ставља и чувства, о којим непристрасни посматрач не може одредити, да ли се заиста и находе онде.

Такве анализе субјективних догађаја, које предузимају да унутрашња искуства уједно и опишу и протолкују, могу заиста и завести читаоца тих приказивања. И нехотице се замиелимо и учествујемо и сами у ствари, које писац испред нас живо замишља и чувствује, и често нам тек енергичним промишљањем долази до свести, да смо само следили туђем замљивом примеру. Тако находимо у разним приказима

психолошким веома очигледно описано стање питања, ослушкивања и пажења, које токорсе чини битност свести. У тренутку, када једна представа хоће да продре у нашу свест, појуре, тако се вели, питања: шта је то? откуд долази то? шта ће бити од тога? — питања која се наравно с почетка јављају само у облику чустава, а то чини токорсе несумњивим, да чувство претходи свему опажању и мишљењу. Заиста можемо ми себи представити, да таква питања и чувства обладају мишљењем, ми се можемо штавише у ту представу можебити тако уживети, да замислимо себи, као да је то увек и свугде фактички ток наших представа. И ко би могао изнети противне разлоге? Што се мене тиче, ја могу тврдити са своје стране — када нисам преокупован интересантним и живим описивањем психолошких писаца — да таква питања и чувства примећујем истом тада, када представе постану предметом размишљања, а не при њихову непосредном схватању.

Ако је овде у питању један спорни резултат тобожњег посматрања, који нам својом непоузданошћу открива само варљиву природу субјективнога посматрања, другојачије је с оним доказима, који указују на фактичку свезу чустава и представа, да би одатле извели првенство чувства. Ову свезу можемо допустити, али када се из ње изводи и првенство чувства, за то не можемо наћи потребна основа. Свеза осећаја и покрета треба да докаже, да је нагон на кретање или мишићно чувство најпрвобитнија душевна функција; свеза пажње и чустава, да се перцепција оснива на чувствима; дејство воље при поновном сећању треба да покаже, како сва репродукција полази од чустава. И када бисмо пристали на све ове премисе, то за нас ни на који начин не морају бити обавезни и сви закључци, који се везују за њих. Али се за те закључке везују сада и даљи закључци, за које се никаква потврда изнети не може. до баш та спорна претпоставка, на

9

коју се ослањају: тако н. пр. када се тврди, да степен свесности представа зависи од степена њихова чувственога тона, или када се поставља, да су сва виша чувства компликације и комбинације најпростијих чулних чувстава. До таквога схватања морамо дабогме приспети, када бранимо мисао, да интелектуална, естетичка и морална чувства претходе увек представама, за које се везују, само да бисмо сачували првенство чувства. У интересу овога тврђења пронађене су н. пр. за објашњење ритамскога чувства хипотетске нервне фибрације, које се токорсе непосредно осећају, да би се само избегло признање, да је ритамско чувство везано за извесни времену одношај представа. Иначе би се причинило, када би се ово признало, као да представе могу у датим приликама претходити чувствима, а с тим б.и се дошло у сукоб с претпоставком. Уопште ми се чини, да је за психолошко истраживање опасна тако сувишна употреба физиолошких хипотеза, као што је уобичајена код психолошких писаца. Нема сумње да имамо права дати себи рачун о вези, која постоји између телесних и душевних појава; али уједно треба веома опрезно поступати при објашњавању таквих процеса, који још никако нису доказани с физиолошке стране.

Ја се по свој прилици не варам, што находим, да је одлучни, ако и ретко када непосредно истакнути основ, ради кога се узима првенство чувства — *субјективни* састав његов. Да бисмо могли примати представе од спољашњих предмета, за то је већ свакојако потребан, тако се дослуђује, неки извесни душевни развој. Али нека унутрашња стања, као што се мисли, морамо претпоставити као првобитно дата: и шта би друго могла бити та стања, управо стога што су субјективне врсте, но чувства? На сваки начин се мора признати, да развијеним представама и чувствима морају претходити неразвијена унутрашња стања, која се дабогме не могу слагати потпуно с оним, што находимо у развијеној свести. Али да ли је подесно, ова неодређена стања, која садрже у себи клице за све касније

развоје, називати чувствима, то је друго питање. Јер ми морамо свакојако претпоставити, да из истих стања постају једновремено и чувство и представа. И управо то нам не неподесно указује психолошка терминологија, како је постепено постала, називајући *осећајима* оне елементарне догађаје, на које се рашчлањују комплексни производи наше свести, и које замишљамо стога као аналоге првобитним стањима неразвијене свести. Према том сматрамо осећај као *просто* стање но уједно и као такво, које има извесне јачине, квалитативна својства и чувствене боје, те управо с тим има у себи и клице за све комплексне производе свести. Могло би се додуше помислити, да је ту у основи само спор око речи, да ли ће се таква првобитна стања, која у осталом никада не посматрамо непосредно, назвати чувствима или осећајима. Али да ту према речи не можемо бити сасвим равнодушни, показује нам развој ствари. Ко она стања назива чувствима, има пред очима већ развијена, психолошком апстракцијом од представа одвојена чувства, те тако примљено првенство чувства преноси и на све касније догађаје.

На сваки начин да је сасвим тачна примедба, коју је учинио већ *Хербарш*, да свести нема пре онога о чему смо свесни. И заиста, свако је разликовање свести од њезине садржине само производ психолошке рефлексije: дата су нам само стања, о којим смо свесни. Управо је стога и бесплодно истраживати биће свести, јер се на ово питање не да друкчије одговорити по указивањем на поједина унутрашња искуства, о којим смо свесни. Али као што је у ствари са свешћу и њезином такозваном садржином, тако је углавном и с последњим елементима њезиним. Наша их психолошка рефлексija дели, али ми немамо основа узети да су у истини одељени. Наша су унутрашња стања углавном увек комплексна, и стога је само у питању, шта гони рефлексiju накнадно на такво раздељивање.

Дабогме да ту делују психолошки мотиви, као што сведочи и прилика, да је језик обележио то разделивање пре но што је и почело научно размишљање. И чини се, као да уопште није ни тешко дати рачун о тим мотивима. Пре свега могу исте представе у разним стањима свести бити праћене и разним чувствима. И ми осећамо затим управо тај мењајући се елеменат непосредно као оно, што одређује вредност, коју представа има за нас у даним приликама, и на тај нам начин даје повод, да тражимо или да избегавамо саму представу. Можемо допустити, да се ту не садржи ништа друго, до опис онога, што ми и тако подразумевамо под чувствовањем или под захтевањем. И у томе се баш показује елементарна психолошка природа ових појава, која исто тако не допушта, да се дâ права дефиниција о њима, као ни о простом осећају, па ни о самој свести. Само унутарњи однос, у коме стоје према нашој самосвести, моћи ће се увек одржати као обележје разлике, којим су насупрот стављене свој осталој садржини свести. И психолошка теорија мора стога пре свега дати рачун о том односу. Питање ће, како даље да се објасни зависност чувстава од представа, или ових од оних, доћи тада тек у другом реду у обзир.

Да су мењајућа се стања свести једна с другим у свези, то је факат, који се опажа непосредно. Овом свезом ступа сваки нови утисак у однос с ранијим представама, и сакупљене се представе ређају по унутрашњем сродству и по спољашњој заједници у многе укрштавајуће се редове. Ако нам се стога у непосредном схватању чини, да је чувствовање и захтевање субјективна допуна представа, мораће се претпоставити, да при тој субјективној реакцији свест уделује са свим оним особинама, које је попримала с помоћу свеза представа и чувстава, којима располаже. Ну тим ће се уједно одмах у нашем унутрашњем опажају одлучити и чувствено стање, које представе прати, од самих представа. Јер једна ће и иста представа моћи

према пређашњим доживљајима и према готовим свезама представа изводити и разне чувствене реакције. У представи се самој очитује увек само непосредно узајамно дејство између спољашњега света и свести. У чувству се пак огледа начин, како свест прима то узајамно дејство према свом целокупном стању, према својим трајним и пролазним диспозицијама.

Што су заплетеније подобности у свести, што су богатији њезини ранији доживљаји, то ће више бити разнолики облици душевних покрета, и то мање ће се они моћи унапред одређивати природом самих оних представа, с којима ступају непосредно у свезу. Код неразвијене свести у детета чувство још може бити такво стање, које већином зависи од јачине и каквоће непосредних чулних осећаја, те се стога и непосредно стапа с овим елементима. Сложенија су чувства и тежње очевидно истом тада могуће, када су више или мање испреpletене свезе представа свести свакога тренутка на расположењу. Тако се већ и с простијим комплексима представа свезују разни афекти, и на њих су од утицаја већ постојеће диспозиције свести. Интелектуална и естетичка чувства претпостављају најзад, да је већ велико благо сређених редова представа мишљењем прерађено. Стога никако и није полазило за руком, да комплексна душевна стања изнесемо као прсте резултанте чулних чувства. Очевидно је, да свугде ту душевно стање не зависи од представа, што непосредно у свест улазе, него од односа, у којим ове представе стоје према постојећим трајним склоњеностима. Ну ови се односи не јављају на тај начин, да нове представе позивају старије у свест. О таквом нам дејству унутрашње опажање уопште ништа не казује. Уопште су асоцијације, где се појаве, само узгредан догађај и релативно без утицаја на сам душевни покрет. Штавише чини се, као да и ту асоцијацијом изазване представе не дејствују никако друкчије но првобитне, пошто се и с њима спајају чувства. Тиме би се могао појачати првобитни душевни покрет, и само се утолико сме

допустити, да асоцијација може бити важан фактор за постајање нарочито сложенијих чустава.

Уопште је пак каквоћа чуства, као што се то показује баш код компликованих облика, мање зависна од представа, које су непосредно у свести, но од првобитних склоњености и од старијих тековина свести. Како бисмо иначе могли објаснити очевидну подобност развијања у душевном животу, при ком се развијању нарочито сва сложена чуства јављају као сарамерно касни производи? Ово се пак доказује тим фактом, што смо увек упућени на раније стечене утиске и свеже мисли, када год хоћемо да рефлектујемо о основу такозваних сложених чустава. Из тога истиче дабогме веома честа потрешка, што преносимо у природу чуства и такву рефлексију, од које се ни најмањи траг не наводи у психолошком опажању.

Тако се н. пр. интелектуално чуство пристајања може схватити само тако, што се старије интелектуалне тековине сусрећу с новом мишљу пристајући на њу. Али како ми нисмо непосредно свесни о оном старијем реду мисли, но га тек касније можемо себи предочити, и то често после мучне рефлексије, то нам не преостаје друго, но да примимо, да се наша свест својом реакцијом на какав нов утисак одређује представама, које су у њој раније биле присутне, ако саме те представе и нису назочне у свести.

Исто је тако опште познато, да код виших естетичких чустава играју главну улогу асоцијације непосредних представа с готовим представама у свести. Стога естетичко уживање и тражи дуго претходно образовање. Где тога нема, ту остаје свест равнодушна управо пред савршенијим уметничким облицима, или долази пред њима у забуну, јер за спољашње утиске нема унутрашњих односа, којим истом они спољашњи утисци могу изазвати своју чувствену вредност. Али ни овде не би било оправдано замислити дејство овога асоцијативног фактора у естетичком уживању у облику готових асоцијација. Рашчлањавање је једнога

уметничког дела различито од естетичкога уживања. У најгорем случају може анализа сасвим поништити уживање, пошто ће непосредна моћ утиска бити потиснута рефлексijом, у најбољем га случају може појачати, пошто ће и саме подстакнуте представе бити нов извор за естетичка дејства. Увек се дакле враћамо на то, да се само чувство не састоји у непосредно присутним представама нити у њихову одношају, но у повратном дејству свести на представе, и то дејство, када га рашчланимо, указује на односе, у којим се налазе непосредно присутне представе према ранијим.

У овим односима каснијих представа према ранијим налази своје релативно оправдање и Хербартов покушај, да се душевни покрети изведу из механике представа. Али не само да се та механика држи на сумњивој основи него се против њезина хипотетскога преноса на душевне покрете јављају још и нарочите двоумице. Чувства и нагоне објашњава Хербарт искључиво као дејства представа, које једна на другу утичу својим квалитативним особинама и својом јачином. О афектима тврди, да не зависе никада од садржине представа, него само од степена, у коме представе потпомажу или прече једне друге. Радост и жалост, нада и страх су му само формална стања, код којих никако и не долази у обзир оно, чему се радујемо или чега ради бол осећамо, чему се надамо или чега се страшимо. Беспристрасно посматрање свакојако неће моћи пристати уз овај наук, као ни уз онај о првенству чувства. Ни он не одговара фактима, но је унапред склопљена хипотеза пренесена на факте, хипотеза, која се не може потврдити искуством, али се и овде као у другим тачкама супроти искуству.

Исто тако важна појава, као што је неограничена зависност душевнога покрета од читаве склоњености и целокупне тековине свести, као да је и она, да смо и о чувству свесни као о *једноставном* стању или догађају. На како било разнолик начин да се и мењају чувства у времену, то се ипак чини, да је душа

сваког тренутка само на *један* одређени начин покренута или потресена. На први поглед као да се томе супроти егзистенција двојних чуства, код којих су бар *два* чуства једно поред другог. Код неизвесног очекивања потреса нас једновремено и страх и нада, сумња се састоји од пристајања и порицања, комично пак постаје, као што се узима, из мешања и контраста чуства. Зацело би се погрешило, кад би се узело, да ове двојне душевне покрете изазива само нагла сукцесија. Јер се особеност ових покрета састоји управо у једновременим разноликим компонентама њиховим. Али с тиме је већ указано на то, да такви душевни покрети нису збир разних чуства, но да из ових полази једна резултанта. Као што дакле сложена представа постаје од многих саставних делова, тако исто могу уделовати и у једном душевном покрету многа чуства као његови елементи. Ну док се у нашој свести могу бесумње одржати више представа, која једна на другу не морају приметно утицати, дотле, као што се чини, резултује из више једновремених чуства увек једно једноставно стање. Нема више душевних покрета једнога крај другог, него само један једини, који уосталом може бити више или мање сложен, и који се непрестано мења у времену. И према томе, кад говоримо о јединству свести, као да нас јединство наших чуства на то побуђује, јер ми можемо у исто време бити свесни о многим неvezаним представама, и обратно, у оном је јединству душевнога покрета и сведочанство за то, да ту имамо посла с једном врстом резултујуће силе, у које се компоненте, од којих је сложена, већином не могу више разликовати посебице.

Како не можемо себи дати непосредно рачун о начину постајања ове резултанте, то нам не остаје ништа друго, до да примимо, да се душевни покрети оснивају на душевним догађајима, који нам долазе до свести само својим крајњим дејствима, а да код њих уделују првобитне и стечене особине свести. Према томе је и

ту исти однос као и код чулнога опажаја, код кога смо такође свесни само о психичкој свези, али не и о елементима, који ступају у ту свезу. Али као што код чулнога опажаја ипак зато можемо изнаћи те елементе и бар на хипотетски начин с њиховом помоћи дати себи рачун и о процесима, који делују при опажају, тако ће и код чустава бити задатак психологије, да предузме неку врсту реконструкције оних догађаја, који не доспевају до наше свести. С тим се на сваки начин никако не тврди, да су ти елементи апсолутно несвесни, него само, да потпуно прелазе у резултујући ефекат, слично као што се код представе вида, према интерпретацији најупотребљивије хипотезе, локални знак и инервациони осећаји губе у резултујућем опажају.

Деломице баш та особина резултујућих укупних ефеката условљава толико пута истицану тамност чустава. Ну још више доприноси томе дабогме њихова субјективна природа. Представа се својим развојем из спољашњих чулних утисака односи на објекте, и како да ове означимо, о томе се морамо споразумети са својом околином. С означеном речи утврђује се и ограничава представа. Битно се разликују у томе душевни покрети. Како се потреби, да се душевни покрети саопште, одговара површним разликовањем њихових главних разреда (класа), тако се и специјалније субјективне танкости чустава могу само осетити, а не и ближе одредити, у чему су. Ако се самим психолошким одређивањем разреда доприноси на тај начин, с једне стране, томе, да се побришу субјективне разлике, то се, с друге стране, исто тако стављају њим и границе, које не постоје у ствари. Тако разликујемо пре свега *три* битно различита унутрашња догађаја, и то чувство, захтевање (жељење) и вољу. Ова је апстракција доиста основана на правилном посматрању. Али ћемо бесумње упасти у психолошку заблуду, ако свако поједино душевно стање будемо посматрали или као чувствовање

или као захтевање или као хоћење. Штавише није довољно, ако само допустимо, да се ови различити догађаји могу у датим приликама помешати, него ће се очито боље сложити с унутрашњим опажањем, ако сваком душевном покрету припишемо смешани карактер, и само допустимо, да се према приликама један или други од она три саставна дела више истиче. И овде дакле наилазимо на оно исто, што смо приметили већ при разликовању чустава од представа: разлике, које се везују за наше различите изразе, оснивају се на апстракцији, којој не одговара реално лучење предмета и догађаја.

И нарочито баш та прилика, да они облици, које сматрамо као првобитније, очито не би могли постојати без оних токорсе секундарних облика, који треба да потичу из првих, сведочи о смешаној природи наших душевних покрета. Од поменута три душевна стања сматра се чувство као најелементарнији. Али услов је свакога чувства угодности и неугодности захтевање или опирање, којима свест реагује на представе, што изазивају чувство. А захтевање и опирање претпостављају вољу као непосредно постојећу подобност у нама, да се обраћамо предметима, за које маримо, а да бежимо од оних, којих се гнушамо. Тако се може воља, која се обично сматра као последњичин душевних покрета, исто тако сматрати и као њихов услов, када би уопште приличило, да се овде говори о рангу, који се изводи истом према гледишту, с кога ове појаве схватамо. Уосталом ми употребљујемо овде појам воље у направљеном значењу, које му психологија мора дати. Воља је, као што се обично схвата, подобност бирања између разних мотива, датих у облику представа. Али таква воља није више елементарна вољна функција но комплексни продукат воље, *пошенцовано хоћење*, као што бисмо то могли назвати. Јер ми представљамо том приликом више вољних одлука, од којих се наша воља обрће једној одређеној. Избор је хоћење *једнога* између многих вољних надражаја. Према њему

стоји прости вољни акат, као непосредна унутрашња делатност, код које никако није ни у питању множина опречних мотива.

Још и у једном другом односу треба поправити уобичајени психолошки појам о вољи. Пошто су они потенцовани вољни акти, које као изборне радње разликујемо од престога хоћења, нарочито тада од практичне важности, када је наша воља управљена на различите мотиве спољашњих радња, то је у обичном значењу речи појам воље даље још сужен и тим, што се под њим разумевају обично оне изборне радње, које одлучују *спољашње* радње. Овде се воља не ограничава само на потенцовани него још и на *секундарни вољни акат*. Јер очигледно је, да оној вољној одлуци, која изводи једну одређену радњу, мора претходити она вољна одлука, која се обраћа представи те радње.

И тако има уопште воља двоструки правац. С једне стране управља се она унутра, обраћајући се извесним представама наше свести или штавише и непосредно подижући неприсутне представе у свест. С друге се стране управља споља, да изводи радње. С почетка ће морати увек спољашњем вољном акту претходити унутрашњи. Али пошто је телесни покрет довољно увежбан, да се у сваком тренутку може прилагодити унутрашњем вољном импулсу, то експериментално посматрање под извесним условима не може више доказати приметну разлику у времену између схватања представе и од ње зависне радње, тако да у тим случајевима воља, као што се чини, у једном времену недељивом акту аперципује представу и изводи од ње зависни телесни покрет. Схватајући хитично представе, ми и деламо једновремено према тим представама.

Воља је дакле, уколико то можемо извести из посматрања, исто тако првобитна душевна функција као и представљање. Код најнижих животиња, код којих можемо доказати да истом имају чулних функција, јављају нам се и покрети, који нам се чине хити-

мични; штавише на најнижим степенима животињскога света, где чулни органи још нису диференцовани, закључујемо, као што је познато, само из хотимичних покрета на егзистенцију чулних представа. Тешко да ћемо хтети претпоставити, да у таквим случајевима сваком покрету претходи свесна рефлексивна, као што је придајемо својим сложеним вољним радњама, но је по правилу воља овде својим чулним утиском одређена једносмерно; ретко ће се пак борити више утицака о превласт, те тако изазвати унутрашњи догађај, који већ чини прелаз к вишим вољним радњама.

Сви се душевни покрети дају према томе схватити и као реакције воље. Чим таква реакција тежи на спољашњу или на унутрашњу вољну радњу, а да још у такву није прешла, називамо је захтевањем. Ако ову стадију тежње или још није достигла или га је прешла, пошто је вољна радња извршена, означавамо је као чувство. Тако има нада нарочито карактер захтевања, радост карактер чувства, јер онде наша воља тежи на будућу угодност, док овде задовољења мирује у постигнутоме добру. Извесна сложена чувства, као интелектуална и естетичка, чини се као да се на први поглед теже покоравају овоме односу к вољи. Ну ово је само стога, што се воља ограничава на спољашње радње, а не познаје се обично њезина фундаменталнија делатност према представама. Управо код интелектуалних, моралних и естетичких чустава имамо по правилу посла једино с овом последњом делатношћу. Тако постаје чувство интелектуалнога задовољења, ако вољи пође за руком, да елементе нашега мишљења сагласно споји међусобно и с објективним искуствима, на које се односе. Морална чувства додуше имају често спољашње радње као свој непосредни предмет. Али пошто се она односе на уверење, из кога једна радња потиче, или која се њиме ствара, то су најзад ипак првобитно унутрашњи т. ј. на представе управљени вољни акти, који чини праве објекте моралних чустава. Ова су пак изазвана тада, када се између многих

могућних вољних одлука право хоћење, хоћење, које доспева до извршења, схвати као сагласно или као несагласно с општим вољним правцем, који се у човечјој свести развио првобитним склоњеностима и васпитањем. Морално чувство се оснива дакле увек на комплексном вољном догађају, на изборној радњи у свести: то је чувство, које прати такве вољне акте, који одлучују између разних представљаних вољних радња.

Још је заплетеније уопште естетичко чувство, пошто у својим вишим облицима садржи као факторе интелектуална и етичка чувства. Она простија естетичка чувства, која постају у нама схватањем облика, уређених према простим мерним одношајима, бесумње су најсроднија интелектуалним чувствима. Могли бисмо их управо означити као она интелектуална чувства, која прате непосредно чулно опажање. К вишим облицима приступају логичка, морална, а према приликама и религијска чувства, која су подстакнута нарочитом садржином естетичких представа. Како се према томе сви саставни делови естетичкога чувства могу свести на душевне покрете, код којих се делатност вољина може доказати, то се може ова делатност, свакојако у једном нарочито заплетеном облику, сматрати и као основица естетичкога чувства.

Ближа примена ових гледишта на различите облике душевних покрета мора се оставити детаљнијем психолошком приказивању. Овде ћемо указати још само на два момента, која су од важности за општи однос чуства према вољи. Сва се чувства крећу између опрека угодности и неугодности. Ове се опреке могу непосредно свести на опречне односе воље према њезиним објектима. Јер свако је хоћење позитивно или негативно. Или тежи на који предмет, или се одбија од њега. Тиме је свођењем душевних покрета на реакције воље уједно дат у неколико рачун и о томе, што сваки душевни покрет представља једну тоталну снагу,

у којој се потпуно губе различите компоненте. Додуше се може чинити као да је и воља у својим потенцираним облицима резултанта више простих вољних аката. Али ту су сви вољни акти, изузимајући онај, који се уистини извршује, уистини присутни само као просте представе у нашој свести. Што се збиља хтело, само је једно. Што се једино симултано може спојити, то је заједнична унутрашња и спољашња радња. Тада је пак последња радња само непосредно повратно дејство прве, правца воље на представу, а не засебни вољни акат.

И тако можемо може бити с већим правом но што се иначе воља изводи из чувства, извести управо обратно из хоћења остале облике душевних покрета. Уистини код свих оних стања, која означајемо као чувство, захтевање, хоћење нису у питању фактични различити облици догађања, него процеси, који су уопште у међусобној вези, и које ми обележавамо разним именима једино према томе, да ли се једна или друга страна више истиче на њима.

За разликовање чувства и представе важи углавном иста напомена. Признамо ли, да су и они уистини увек спојени, то питање о првенству чувства или представе остаје без смисла. Од Хербарта смо се навикли на то, да памћење, фантазију, памет и разум сматрамо као апстракције, које *ми* замишљањем уносимо у ток унутрашњег догађања, а не као силе, које изводе то догађање. Неће бити без користи напоменути, да је исто тако и с представљањем, чувствувањем и хоћењем. Колико било да су нам ти изрази потребни, то се ипак не треба дати завести њиховом употребом, те заборавити, да су то само појмови, које смо ми сами створили.



II. РАЗВИЋЕ ВОЉЕ.

Старо је правило научнога истраживања, да не треба трпати уједно ствари, које су оделите својим постањем и својом битношћу. Од исте је важности и максима, да не ваља поступати са стварима, које су својом природом заједничне, као са стварима сасвим различитим. Нема сумње, да се на психолошком пољу више грешило против другога правила него ли против првог. Стара је психологија имала своје различите душевне моћи, сазнање и захтевање, памћење и моћ замишљања (уображење), памет и разум, као да су то толика разна бића, која станују у нама. Данашња психологија с висине гледа на то поступање, које је површну деобу сматрало већ као објашњење; ну под другим именима се ипак одржавају увек стари појмови. Док имамо у својој свести представа о предметима спољашњега света, дотле нам се јављају чувства као чисто унутрашња и субјективна стања, доста независна, тако да би могла припадом постојати и сама за себе. Њима се, као што се узима, придружују још, нарочито под утицајем спољашњега опажања, жудње, и најзад се над овим разним обличјима унутаршњега живота уздиже још као специфички различита снага воља. Ова својства представљања, чувствовања, захтевања и хоћења одају већ и тиме, да су прави наследници некадашњих душевних моћи, што се о њима говори као о објектима или особама, који се указују на позорници свести, потпомажу се или спречавају једно друго и припадом нестају исто тако самостално, као што се и појавили.

Колико и да су корисни, а понекада и неопходни сликовни изрази, то они ипак доводе до опасности, да се слика не прими уместо ствари. Сасвим је природно било поређење свести с позорницом, на којој се одиграва наш душевни живот, јер је потребна била претпоставка о одржавању наших представа у стању несвесном, да би се њихова репродукција могла начинити појмљивом. Када се пак према томе приписала представама и нека врста бесмртне даље егзистенције, а њезине промене свођене просто на то, да оне из незнатних остава несвесне душе прелазе у свест и обратно, морале се представе саме од себе претворити у објекте или у бића, метаморфоза, у којој су тада имали мање или више удела и остали догађаји. Првобитна је овде грешка, која је повлачила за собом и све остале, у фикцији једне од њезине садржине независне свести. Ну такве свести, која би се према нашим унутрашњим доживљајима односила као позорница према глумцима, нема никако. Напротив, свест је у сваком тренутку идентична с оним унутрашњим доживљајима, и само потреба, да целину свести обухватимо у један појам, оправдава, што ми свести насупрот стављамо који било поједини догађај, као њезин саставни део. Тај израз пак хоће само да значи, да је тај догађај један од многих догађаја, од којих је у даном моменту свест управо састављена.

Свест дакле није непроменљива трајна позорница, на коју долазе и с које одлазе душевне појаве, него је она управо то само долажење и одлажење, она сама није ништа друго до непрекидни унутрашњи доживљај, који се мења непрестано. Па као што је свест само целокупност наших унутрашњих искустава, тако је и свако поједино између тих искустава, свако представљање, свако чуствовање не објекат, који се указује, па опет испод прага свести пада, но збивање, догађај, који постаје, траје и нестаје, и о његову даљем трајању имамо исто тако мало права говорити, као и о трајању покрета у паду, пошто је камен већ пао. Ка-

мен дабогме траје и даље и може исти покрет у паду учинити, ако се дигне на исту висину. Исто тако морамо узети, да догађај, који називамо представом, што било оставља у нама, из чега може под погодним условима постати опет исти догађај.

Ако ово, што смо досада поменули, не будемо сметали с ума, то нећемо моћи поклонити вере ни оном гледишту, по ком су представе, чувства, нагони, вољне радње независна или оделито постојећа „психичка обличја“. Има ли представа без чустава? Могућно је, али је сумњиво. Многа се чувства крећу између опрека угодности и неугодности. Сваки се од ових основних облика може указати у најразличитијим степенима јачине, тако да би се могло узети, да је између обе опреке нулта тачка у чувствене скале, код које се находимо у колебању сред угодности и неугодности. Могућно је, и да тој тачки одговора наше чувство при равнодушним опажајима и представама. Али тим би се схватањем казивало уједно и то, да је такво стање изузетно и пролазно. И заиста се чини, као да унутрашње опажање то и потврђује. Нашу унутрашњост увек покрећу лаки афекти. Одвећ лако прелазе равнодушност, па чак и с почетка угодно стање, у досаду. Стога се дакле једва може и посумњати у то, да је чувство нераздвојни пратилац представе, а не само њезин случајни додатак. Па када оно колебање чустава између опречних праваца и чини у датим приликама могућном развнотежу између оба облика, ипак је и та равнотежа само прелазно стање, које идући моменат опет укида.

Има ли чустава без представа? Ја мислим, да се ово питање може порећи с још више основа но пређашње. Нас не сме завести нетачан начин изражавања у обичном животу, који ни у овом случају није остао без утицаја и на научни говор. Ми говоримо о чувству (или осећању) бола, па и топлоте и хладноће, притиска и о чувству (осећању) мишићном. Ну та означавања указују само на то, да се с поменутиим осећајима

спајају нарочито лако интензивна чувства, а зацело не доказује, да се све ово тиче само чустава а не у исто доба и опажаја или представа. Када се усијано гвожђе дотакне наше руке, то ћемо дабогме осетити јако чувство бола; али се исто тако не можемо ослободити ни опажања, да је наша рука, а не који други део тела под утиском тога јаког бола.

Нарочито је имало од оваква раздробљавања наших унутрашњих догађаја много да претрпи схватање *воље*. Све док воља не води спољашњим радњама, дотле јој се обично одриче егзистенција: говори се о неком захтевању, које тек у тренутку хотимичнога покрета постаје вољом. Као да би могло постојати захтевање, па у основи и чувловање, када не би било хоћења! И зар је оправдано одрицати вољи постојање стога, што спољашњем ефекту њезину стоје још препреке на путу, или што борба између разних подстицања не даје, да се дође до учинка (резултата)? Зар није дакле природније, уместо да схватимо хоћење као функцију, која споља прилази чувству и жуђењу, сматрати управо ова (чувство и жуђење) као дејства, која ствара у нама функција воље, пре но што изводи учинке изван нас и за време, док их изводи?

Пошто је најпре поречено свако значење вољино за чувство, то је с тим природније, да се није могло допустити, ни да она има какве било вредности за сазнање. Безвољно спаја логичко мишљење представе, које му опажање и памћење справљају, и то тако, да би за овај процес уместо онога чувеног „ја мислим“ згоднији био израз „у мени мисли“. Ако се, у ослањању на *Канша*, и разликовала „спонтаност“ мишљења од рецептивности при чулним опажајима, то се ипак она спонтаност изречно сматрала као делатност различна од воље. Једино се код пажње није могао сасвим порицати утицај воље. И од нехотичне пажње, као обичнога облика, разликовала се хотимична пажња. Али како се оба ова облика односе један према другом,

или како се уопште замишља пажење без једновремено присутнога хоћења, о томе се није разбирало.

Гледиште је психолошко о вољи према томе — изузимајући малочас поменуто примање хотимичне пажње — једва различито било од гледишта у обичном животу, које под вољом разуме просто узрок хотимичних покрета. При таквом пак схватању приморани смо сасвим природно претпоставити, као да нехотични покрети увек претходе хотимичним, и да ови од оних потичу на тај начин, што се уједампут воља јавља у свести као дотле непостојећа снага, која према својим смеровима употребљује нехотичне функције, на које наилази. И слика о развићу воље била би према томе отприлике оваква:

Животињама и људима су урођени чисто механички покрети телесних делова, који првобитно не само да су нехотични него и несвесни. Ови покрети постају, које као рефлeksi, случајним дражењем коже и осталих чулних области с помоћу спајања сенсиблих и моторних нервних влакана у централним органима, које непосредним физиолошким дражањем нервних центара, као тако звани автоматски покрети. Узима се, да су час повећани или смањени прилив крви, час квалитативна промена крви најглавнији узроци ових автоматских дражења. Рефлекторни се и автоматски покрети прво, тако се узима даље, претварају из несвесних у свесне: оком, осећајима пипања и мишићним постају опажаји и представе покрета. Када се то изврши, јавља се у погодном тренутку воља. Она сама себи вели, да би она те невољне покрете могла употребити за своје смереве. Тим постају оне испрва чисто механичке радње хотимичне. Воља облада њима: она не чека више, да рефлексне или крвне дражи изведу извесне покрете, него их она сама ствара, и то онако, како их управо треба, а при томе се служи искуством, које је стекла посматрањем нехотичних покрета. С почетка неспретно, вежба се воља све то више у примењивању

тих покрета и постепено ствара и сама њихове нове комбинације, тако да постаје подобна и за такве радње, за које најпре и није побринуто у организацији нервнога система, која је подешена према смеровима.

Овај приказ развића воље није нимало претеран, готово се дословце налази тако у психологијама. Једино што се, да се сама воља не би учинила бићем, које посматра и расуђује, овај посао одузима од воље и баца на душу. Душа примећује с почетка, да је овај или онај случајно постали покрет погодан за извесне смерове, и она покреће тада вољу, да понови тај покрет. У ствари излази на једно, а примио се овде олигархијски или монархијски систем. Тешкоћа је у оба случаја иста. Наша душа токорсе примећује, да њезиној власти подлеже покрети, којима она постиже извесне смерове. Али откуда да она примећује што о тој власти, ако она већ нема воље, која ту власт врши? Воља је или првобитна, — и тада није *пошребно* да је изводимо из нехотичних покрета: или није првобитна, — и тада је не *можемо* извести из тих покрета. Јер како да душа сазнаје у овом случају да су покрети њезина властита тела подложни вољи, која још никако и не постоји, то остаје сасвим необјашњиво. И к тому још — да претерана захтевања! — ваља представити, као да су животиње и људи дошли на свет као чисто теоријска бића! Пошто су створили разна опажања и расуђивања, одједном да је ускрсла у њима мисао: како би било, када би ми изводили покрете властитом снагом? Речено, учињено: воља је пронађена и за будућност стечена веома потребна моћ.

Ну хипотеза ова не само да је без смисла него се супроти и сваком посматрању. Оно онако очигледно описивање с почетка неправилних и безвољних покрета, који испрва бивају случајно опажени, затим посматрани и најзад хотимично употребљавани, само је зграда ни на небу ни на земљи. Једино је у тој причи истинита егзистенција рефлексних покрета. Али нити

ми знамо што о томе, да рефлексни покрети увек претходе хотимичнима, нити да ступају у службу вољину. Управо се може врло често противно томе потврдити с извесношћу. Свака механичка увежбаност показује, да и веома заплетени хотимични покрети постају механичким, док најзад не пређу сасвим или деломице у рефлексне покрете. Сви смо ми с великом муком и напрезањем научили ићи. Свака нова врста телесног кретања, као пливање, играње, свирање у гласовир изискује ново мучно увежбавање. Али пошто смо научили те покрете, директно су од воље зависни само први импулси, који правац дају покретима, остали се пак покрети изводе механички и управо стога и с тим већом поузданошћу. Ми можемо дакле доказати многим примерима, да хотимични покрети прелазе у механичке, за обрнути случај пак једва да ће бити и једнога поузданог посматрања.

За оно се хипотетско развиће воље узима као доказ нарочито то, да се на новорођенчету могу посматрати рефлексни и неправилни автоматски покрети, али не с извесношћу и хотимични покрети. Заиста се човек рађа више неук и више потребит но који било други створ, али његова неукост и потребитост је управо у том, што је воља с почетка веома несавршено подобна да савлада телесне органе. Ну начин, на који дете научи вршење покрета, сасвим је противан развићу из рефлекса. Не употребљују се готови, већ унапред вршени покрети, но увежбавање отпочиње каквом било радњом, коју је изазвала воља, али која није изведена према смеру, и која касније у свом понављању постиже све боље свој циљ под непрекидном контролом чулних опажаја. Док дакле с почетка још сваки акат појединога сложеног покрета мора бити вођен вољом, довољан је касније један једини имплус, да се изврши читав ред радња, које су међусобно свезане. Тако пада нарочито овде у очи онај прелаз хотимичних покрета у покрете, сличне рефлекснима.

А како тек да се одржи она фантазијска слика о развићу воље из механичких покрета према појавама, које нам даје посматрање нижих животиња? Пиле се, истом што је измилело из јајета, још с љуском на леђи, креће сасвим према смеровима. Дуго вежбање, које је потребно људском детету, њему је уштеђено. Овде морамо дакле заиста претпоставити, да воља употребљује урођени механизам, с помоћу кога одмах изводи смеру погодне покрете. Али да ли су стога ти покрети чисто механички, несвесни и невољни? Нико неће тврдити, који је посматрао чињенице, да ту воља истом постаје, и да је опажање мора упознати с покретима, да би их касније воља могла употребити према потребама. Напротив, воља је од почетка ту, она је првобитни покретач покрета, па и код животиње наступа онај процес вежбања само у мањој мери но код људскога детета. Што се ниже спуштамо у редове животиња, то се више губе трагови вежбања, али се и то јасније показује, да је с појавом осећаја и свести већ и воља ту.

И тако нам посматрање потврђује сасвим, што нам већ и унутрашња веза психичких функција казује: воља није својство, које тек касније постаје у свести, него је првобитно свезано за свест. На сваки начин да за нас исто тако нема воље без свести, као што нема ни свести без воље. Када *Шопенхауер* камену, што пада, приписује вољу, то је та мисао изрод фантастичке метафизике, која употребљује израз „воља“ у једном смислу, који никаква посла нема с психолошким појмом о вољи. Исто тако није оправдано, када ону емпиријску вољу, коју познајемо као узрок својих властитих вољних радњи, сматрамо као једну собом несвесну снагу, о којој смо свесни тек у њезиним дејствима. Воља не може ни на који други начин бити предмет нашега унутрашњег искуства но представа или чувство, т. ј. као чињеница наше свести. Ми се осећамо непосредно као саморадни, и за тај осећај

властите делатности надовезујемо извесне унутрашње или спољашње промене као њезина дејства. Онај осећај саморадње називамо вољом, ове са саморадњом спојене измене вољним радњама. Чесвесна би воља била воља, којој би недостајао осећај саморадње као и однос овога осећаја саморадње к извесним променама наших представа. Таква воља може бити све, што је могућно, само извесно није оно, што ми из непосреднога унутрашњег искуства називамо својом вољом.

Ну ипак је овај наук о несвесној вољи реакција на уобичајене теорије о вољи, и тако се може донекле правдати. Како ова теорија сматра различите представе и искуства као услове, који треба да претходе свакој вољној делатности, то види у овој само спољашње остварење претходне смерајуће представе у свести. К случајним искуствима посталој представи о једном покрету и о његову ефекту придружује се жеља, да се тај ефекат изведе, и с тиме је истом дат услов за постање воље. Али тиме није воља нимало објашњена. *Жеља* је сама собом сасвим теоријско поступање душино. Ми можемо желети, што никада не можемо хтети, јер је за нас заувек непостижно, или и што бисмо могли хтети, али фактички нећемо, јер не бисмо да примимо на се одговорност за резултат тога дела. *Жеља може* бити отац радње, али она није то нужно. Обратно се пак чини понекада, као да хоћемо, што никада не можемо желети. Ефекат које радње може бити и у добру и у рђаву смислу често такав, какав ми нисмо никада смерали, тако да ми стојимо често упропашћени као пред којим природним догађајем, који нас поражава. Мислило се, да ће се ово демонско у вољи схватити најпоузданије, ако се у њој види нека снага несвесне душе, која нам је скривена у своме постанку као и у својим учинцима. И шта је сметало тада, да се већ у првобитну вољу смести све, што се јавља у њезином резултату? Ако је воља несвесни узрок наших радња, зашто да не видимо у њој *пошпун* узрок њихов, свих саставних делова, које

нисмо унапред знали и желели, као и оних, које смо знали и желели? Воља постаје тако несвесна психичка узрочност. Наше радње са свим својим непосредним дејствима потичу из ње. И ако та дејства нису свесно предвиђена, то се она ипак садрже у првобитној вољи, несвесно додуше хтели смо те резултате, али зато ипак *ми* смо их хтели.

Вредно је напоменути, да је овоме промењеном науку о вољи у главном основа исто схватање о одношају између хоћења и радње као и оној напред означеној лажној теорији о вољи. Али пошто се увидело, да фактички не постоје оне рефлексије, које према обичном мишљењу претходе вољној одлуци, то су пренесене оне у несвесност, те тако им се више не може замерити ни то, да ми о њима ништа не знамо. Сви они учинци, које према обичном мњењу воља унапред узима, узима овде несвесна воља, а како је несвесна, то јој се мирне душе може све подметнути, у чему би се можебити огрешила о жељу или о намеру онога, који ради.

Али као што ефективна воља није с жељом идентична, исто се тако не сме, као што се то овде чини, помешати ни с *узрочношћу радње*. Воља је један фактор ове узрочности, али није једини. Хоћења има само, где има мотива, т. ј. представа и с представама спојених чустава. Као што несвесне представе нису праве представе, тако исто ни несвесна воља стога није права воља, но фикција, која може послужити истина каквим метафизичким смеровима, али која не постоји као психолошки факат. Ко говори о хоћењу без мотива, тај може дабогме с истим правом приписати вољу и камену, што пада. Та и код њега је испуњен услов за примање несвесне воље, пошто је почетно стање узрок крајњег учинка покрета.

На сваки начин да мотив још није воља. Ни интензивна превласт једнога мотива није довољна, да се појави право хоћење. Управо стога није жеља још воља, па све да јој је смер и постижан. И најјачи мотив

може бити компенсован другим мотивима, од којих је сваки за се додуше слаб, да изведе један резултат, али су сви скупа довољни, да један учинак потисну. Од којих услова зависе одношаји јачине у мотивâ у једном даном тренутку, то свакојако не знамо, и утолико се губи последња узрочност вољина у целокупну прошлост духовнога бића или, ако хоћемо, у несвесност. Али сама воља ипак није никада несвесност. Она нам је позната само као непосредни унутрашњи доживљај. Као такав она није прост догађај или стање, него ток чустава и представа, или, као што укратко можемо рећи, *афекат*, који се свршава у једном чувству властите делатности, које чувство непосредно из њега истиче, и (упоредо с тим чувством) са свешћу о једној унутрашњој или спољашњој радњи. Представе с чувствима, које чине ток тога вољног догађаја, називамо ми, уколико имају утицаја на крајњи учинак догађаја, *мошвивима*. Пошто се у чувственим саставним деловима мотива унапред јавља правац вољин, то у њима видимо гонеће снаге или подстицаје за вољну делатност и убрајамо хоћење с чувствима и афектима у „душевне покрете“; па вољни се догађај може уопште схватити и као најкомпликованији облик душевних покрета, пошто се увек састоји од којих било афективних потреса, а афекат опет од тока чустава.

Можемо ли према томе сматрати вољу само као свесну делатност, о њезину се првом постанку у свести не може говорити стога, што су и она сама, и саставни делови, од којих је сложена, афекти и чувства, непроменљиви фактори свести. Али је тим више заједно са свешћу подложна *развијању*. Уобичајени је наук, који је тврдио, да воља накнадно постаје, порицао уједно и њезино развијање. Воља се за-њ јављала на један мах, као Минерва из главе Зевсове, у оном облику, у којем је видимо у својим развијеним хотимичним радњама. Јер воља је, као што се обично дефинује, *избор међу разним мошвивима*. Када се шећем, читам, пишем,

1116



то су вољне радње: ја сам подобан био, да изаберем и што друго, и понекада је свршеном избору претходила јасно приметна борба између разних могућних одлука. Као што је познато, има доста људи, који се веома тешко одлучују, и то не стога, што мотиви не дејствују на њихову вољу, него што многи мотиви дејствују, тако да не може ниједан да победи. Ова је неодлучност привилегија човекова. Животиње не знају за то. Највише ако се јавља код домаћих животиња, посведневних другова човекових, код коња и код паса, за које такође приања понекада ова неодлучност. Пас н. пр. који се радо шеће, стоји неодлучан између домаћина и домаћице, када се ови разилазе у противним правцима. Уопште пак животиња зна тачно, шта хоће, јер се сваки пут подаје мотиву, који управо дејствује на њезину свест; она се не бори између разних одлука, или што не дејствују на њу у исто доба разне побуде, или што једна тако безусловно господари, да о борби не може бити ни помена.

Ово нам већ јасно казује, да вољна радња и вољна радња могу бити веома различите ствари. У једном се случају догађа с извесношћу, с којом удар једнога тела друго у покрет ставља, у другом је пак резултат веома заплетена процеса, који се у почетку процеса никако још не може предвидети. Битни основ овим разликама је у броју мотива и у њиховој релативној јачини, с којом се јављају у свести. При том се мотиви вољини састоје увек у представама и с њима скопчаним чувствима, или, као што би боље било рећи: сама се воља прво јавља у облику онога елемента свести, који ми називамо чувствима. Само је од броја и јачине таквих вољних потреса зависан крајњи ефекат, вољна радња. У псу, који неодлучно стоји између два укућанина, боре се чувства наклоности, која он има према сваком од њих. Ако је једном више наклоњен но другом, борба је брзо готова, или уопште и не долази до борбе.

Има ли сада само онај пас воље, који полагаано бира, а онај, који се брзо одлучује, не? Или, да ли

смо додуше овде у праву да говоримо о вољи, где има неке борбе између разних мотива, али не тада, када се гладна животиња баци на пружено јој месо, пошто у овом случају нисмо подобни, да приметимо ни сенке од супротнога мотива? С другим речима: да ли да кажемо, воља је ту, чим су најмање *два* мотива у ком било одношају јачине у свести, воље пак да нема, чим је само један мотив ту? И како уопште да разликујемо овај случај једнога мотива од таква случаја, где је и један други мотив ту, али тако слаб, да је унапред одлука у смислу првога мотива тако несумњива, као да други никако и не постоји?

Види се, чим дамо себи рачун о томе, да се разноликост вољних радњи оснива битно на различитом броју и јачини вољних мотива, да је потпуно немогућно, ту где било повући границу. Једну ћемо радњу, била она подстакнута и само од једнога мотива, чим тај мотив свест схвати као узрок радње, морати сматрати исто тако вољном као и ону, код које су два или више мотива у свести. Јер не одлучује број мотива, но питање, *да ли је* уопште постојао мотив или не.

На сваки начин је за вољну радњу битна разлика у томе, да ли је у ком датом случају дејствовао само један мотив или више њих. Где је више мотива, ту је *избор*; где је један мотив, *избора нема*. Радња се поводи за мотивом, јер нема супротне снаге, која би могла да вољу одлучи у другоме смислу. Па ипак нам ваља приметити, да се у пракси не може повући поуздана граница. Ми и сами за себе једва да ћемо моћи увек рећи, да ли је у ком даном случају дејствовао на нас само један мотив, или су ту били и други, али тако слаби, да су већ унапред остали без икаква дејства. Мораћемо се дакле ограничити на то, да оним вољним радњама, којима је у основи само један мотив приметне јачине, ставимо насупрот оне радње, које потичу из истакнутога сукоба више мотива. Према томе можемо прве назвати *једносмислено* (*једносмерно*) *одређеним*, а друге *вишесмислено* (*више-*

смерно) одређеним вољним радњама, или, краће оне радњама *нехошичним* или *нагонским*, ове радњама *хотимичним*. Створом, који без избора свом једином чувству следи, обладао је нагон. Где је пак више нагона, од којих најзад један превлађује, ту радња постаје хотимичном.

Како се свугде сложено раввија из простога, то ћемо морати нагонске радње сматрати као примитивне облике вољне делатности, из којих се хотимичне радње развиле тим, што се је свест све више богатила представама и чувствама. Радње животиња су углавном нагонске, којима само у ређим случајевима, нарочито код виших животиња, приступају и радње хотимичне. Једносмислено дејство мотива потпомаже овде превласт чулних чустава између којих у сваком поједином случају одлучује најјаче, већином без претходне борбе. Обрнуто је код људи појава правога делања везана за развиће многоструких виших облика чустава, нарочито естетичких и етичких, који не ретко ступају у борбу с чулним чувствама. Ну веома многе вољне радње имаће бесумње и овде извесно карактер нагонских радњи, где нема повода за борбу с вишим чувствама. Нарочито у почецима развића, код детета као и код природнога човека, следи свест чешће тренутним импулсима нагона, који управо превлађује, него ли спором одмеравању разних смерова једнога према другом. Тако потиче и најранија творевина човечјега духа, језик, из вољних радњи, које имају већином карактер нагонски, али с којима се дабогме уједно може убрзо и избор спојити, и постепено у све то већој мери. Јер језик има свој првобитни извор у несавладљивом нагону човекову, да изнесе своје представе и чувства, и с почетка се без избора употребљују начини изражавања, који се непосредно јављају као подесни пратиоци унутрашњега догађања. Али чим су за исту мисао на располагању разни облици изражавања у свести, то може у границама, које су по-

вучене постајањем тих разних облика, изборновољна радња, т. ј. хотимичност, обладати и језиком.

Док нам је за почетке духовнога развоја, дакле, код животиња, па и код деце у најранијем доба живота, а у извесном степену и код природних људи сасвим схватљиво, да нагон одређује делање, за зрелу људску вољу стављамо захтев, да свугде, где је избор уопште могућан, делање наступи само после разборитога одмеравања мотива. И тако истом овде, где се воља уздиже до хотимичне вољне радње, можемо над њоме *изрицати пресуду*. Пресуда се ова може односити или на квалитет мотива, који су одредили вољу, или на степен потпуности, до кога су у свест доведени потребни мотиви ради расуднога избора. Ми осуђујемо квалитет мотива, ако се не слажу ови с опште признатим нормама: у овом случају радња нам се не допада стога, што нису други, бољи мотиви били одлучујући. Не одобравамо пак радњу, ако и не осуђујемо мотиве њезине, ако нису довољно у обзир узети пре избора и остали мотиви, којима се могло располагати, па било да се они односе на учинак радње или на њезине споредне прилике. Ко ради из мотива, који су за осуду, ради *рђаво*; ко пак не ради из мотива, који су сами собом за осуду, али не узима при избору у обзир и остале услове радње, ради *нехашно (немарно)*. Рђав човек заслужује казну због својих мотива; нехатан, што му нису били назочни сви мотиви, који су морали претходити његову избору.

И управо у тој кажњивости нехатости, мислило се, да је нађен аргуменат за несвесну природу вољину. Ко из нехатости убија, несвесно је хтео смрт своје жртве, и због тога је управо и његова кажњивост оправдана. Томе је мишљењу, као што ја мислим, основа правилно осећање, да оно, ради чега се нехатни човек кажњава, њему није дошло до свести. Али није воља то несвесно, но они мотиви, који би требало да су пре извршења радње постали прете-

жнијим свесним мотивима. И управо стога, што се његова радња оснива на *свесној* вољи, нехатник је кажњив и због оних мотива, о којим није био свестан. Јер само свесна и стога она воља, која је оподобљена, да расуди о овим мотивима, има снаге, да изазове и оне мотиве, који у моменту у њој још не дејствују. Кажњивост се оснива овде само на том, што су пропуштени ови обзири, и законодавно право с правилним тактом ставља овде мању кривицу, пошто за морално пресуђивање толика тежина не пада на непотпуно расуђење о последицама једне радње колико на избор из мотива, који су за осуду.

С питањем о кажњивој намери и о нехатности додирује се и друго о *урачунљивости* и о *неурачунљивости*. Избегавање грешења из нехатности тражи много већи степен промишљенога избора него ли одбијање рђавих мотива. Тамо се дакле још може ставити у питање урачунљивост, док се међутим овде у пуном обиму мора одржати. У обема се случајевима пак она оснива на факту избора. Нагонске радње, код којих није могао доћи у питање избор између разних мотива, отимају се нашем моралном и правничком изрицању пресуде. Исто је тако за ово од одлучне важности, да је свакој спољашњој радњи претходила унутрашња, и то *свесна* вољна радња. Само смо за оно одговорни, у чем смо учесници својом свешћу, било непосредно, каквом вољном радњом, која је за осуду, било посредно, пропустивши да промислимо, шта смо сведужни чинити, и зато смо с том својом свешћу и одговорни; и није спољашња радња као таква, на коју се односи похвала или казна, но *уверење*, т. ј. она унутрашња изборна радња, која изводи спољашњу као нужну органску последицу.

Овоме факту избора између различитих мотива, који се непрестано у нама обнавља као непосредни унутрашњи доживљај, одговара наша *свест о слободи*, ово највише земаљско добро, којим се човек одликује

од осталих створова, који подлеже сили чулних нагона. Како је извесно, да је ова свест о слободи унутрашње искуство, које се не да порећи, тако је исто извесно, да се метафизичка слобода, коју филозофи час потврђују, час поричу, не може ни доказати ни порећи са становишта психолошкога посматрања. Јер она се не односи на дате чињенице наше свести, него на последње узроке наше делатности, који леже с оне стране свести. *Индетерминизам* тврди, да је сама воља узрок себи, она је снага, која, било свесно, било несвесно, не претпоставља никакав узрок, који би од ње био различан; мотиви не приморавају вољу, него јој се само јављају као спољашњи смерови, између којих она одлучује слободно. *Детерминизам* тврди, да је воља одређена психолошким узроцима, пошто мотиви нису само представе спољашњих смерова него су чувствама, која су у њима, подстицаји, из којих истиче вољна радња.

Како психолошко искуство има само посла с фактима свести, то оно не може одлучивати, као што напред рекосмо, у питању о једном узрочном реду, који најзад у безграничност прелази. Али оно може донекле допринети пречишћавању мишљења уклањајући она гледишта, која немају са самом ствари ничега заједничког. Такво је овој ствари страно пре свега гледиште, које непосредно преноси појам о природној узрочности на духовне догађаје. Обично је мишљење, да свугде, где се узрочни принцип примењује, морају у исто доба вредити и у области материјалнога догађања с њим спојени закони о одржању снаге и о квантитативној еквиваленцији учина и узрока. Али се ови закони сами собом не садрже још у општем узрочном принципу. У природној узрочности не потичу они из њега, него из закона о непроменљивости материје, који је основан на нарочитим условима за сазнање природе. Треба само да посматрамо глуму, коју одиграва духовни развитак једне индивидуе, да и не говоримо о духовном развоју једнога народа или човечанства, штавише довољно је

само да предочимо себи биће кога било унутрашњег догађаја, било једнога чулног опажаја, било једнога логичког низа мисли, било једнога производа фантазије, па да одмах опазимо, да ту не може бити говора о оним константним законима материјалне природе.

Ако уопште смемо допустити, да се појам о снази пренесе на духовно поље, то мора овде наместо закона о сталности доћи принцип непрекиднога новог стварања духовних снага. Јасно је, да овај закон исто тако као и први може постојати заједно с општим узрочним принципом. Јер када наместо правила „узрок и учин су једнаке величине“, ступи за духовни живот обрнуто, у томе је свакојакo противречност с навикама мишљења, у које смо се уживели, али никаква логичка немогућност. Тим се пак гледиштем логички захтев, да се за сваки учин тражи узрок, доводи у склад с фактима психолошкога и историјског посматрања духовног живота.

Ну детерминизам је дабогме одбачен још и с другога гледишта, које је важније но психолошко посматрање, и то с гледишта *моралнога* пресуђивања. Морална је одговорност, тако се мисли, везана за слободу воље. Чим се воља учини зависном од узрочности, то се тим потиरे урачунљивост. Ја нећу да наглашавам, како се ту очито има у виду опет онај појам о природној узрочности с његовом еквиваленцијом између узрока и учина, о коме не може бити говора на духовном пољу. Важније је, да се *свести о слободи* меша с *метафизичком слободом*. Наше је чувство одговорности једино и искључиво везано за свест о слободи, и само је од тога емпиријског факта стога зависно наше морално пресуђивање. Ово се односи увек на наш практични живот, на мотиве, који су у искуству дати, никада пак на метафизичко питање, да ли је с оне стране наше свести воља у складу с општом духовном узрочношћу ствари или не.

Ну има још и једно друго чувство, које је с моралним чувствима у разноликом узајамном дејству и непосредно

се односи на оно метафизичко питање, а то је *религиозно чувство зависности*. Када су један *Августин* и *Лусер* из најдубље религиозне потребе веровали у безусловну зависност човечје воље од божјега одређења, то ћемо моћи данас распростра то мишљење, да је детерминизам ирелигиозно уверење, сматрати као чудновату заблуду религиозно индиферентнога времена. И заиста, она препирка филозофских схватања света у својој крајњој основи није ништа друго но препирка око воље, коју морално и религиозно чувство међу собом воде. Прво тражи слободу, друго зависност. Препирка се решава расуђењем, да је она слобода, коју тражи морални закон, практична слобода, коју ми у својој свести о слободи имамо као неутуђиви унутрашњи доживљај, док је међутим зависност, коју тражи религиозно чувство, метафизичка зависност, која се односи на последњи основ и смер ствари, који се измичу нашем непосредном искуству. Ако религиозни захтеви и находе најснажније потпоре у моралном идеалу, који је потребан човечјој души, да не би клонуло подлегла под недостацима своје властите тежње, то ипак у овој тачки вреди истина, да је моралном животу идеал додуше потребан, али да остаје далеко удаљен од њега. У идеалном моралном свету била би она препирка о слободи воље беспредметна. Морално савршено биће не би могло из слободе делати друкчије, него што би морало делати по нужди према моралним мотивима, који су у њему. Стога замишљамо, да је у богу спојена слобода и нужност. Ограниченост наше свести само чини, да обе ступају у опреку: ми се осећамо слободни уделујући својим радњама у узајамном дејству појединих моралних снага, ми се осећамо зависни, уколико нам наше властито биће нестаје у бескрајности моралнога светског поретка.

Као што је увођење експерименталнога метода најочитија спољашња ознака, којом се разликује нова психологија од старе, тако се можебити сме рећи, да је за схватања, што су постала под утицајем тога помоћног средства, појам о вољи постао средишни проблем, према коме су у последњој инстанцији оријентовани сви остали главни проблеми психолошки. Стога се могу најбитнији правци данашње психологије разделити, према изразу, који је, колико је мени познато, прво употребио *Фридрих Паулзен*, у „интелектуалистичне“ и „волунтаристичне“, при чему се дабогме морамо уједно чувати, да не помешамо ове психолошке опреке с метафизичким схватањима, на која се могу применити исти изрази, и у којима ови изрази узимају битно друго значење. И заиста, неко може бити метафизички волунтариста и уједно психолошки интелектуалиста, као *Шопенхауер*, или обратно, могао би бити метафизички интелектуалиста и психолошки волунтариста, као што би се то можебити могло рећи за *Фихтеа*, када би се у њега уопште дало разлучити метафизичко од психолошког. О себи самом могу пак рећи, да мој психолошки волунтаризам утолико нема никаква посла с мојим метафизичким, што је за мене психолошки појам о вољи сасвим емпиријски, који се задобива једино из конкретних свесних догађаја, док ми је метафизички, према општем карактеру метафизике, погранични појам од вазда хипотетскога карактера. При томе ја, разуме се, не поричем, да се тај метафизички појам, као и сви остали метафизички појмови, може припремити емпиријским појмом. Утолико више морају таква метафизичка даља извођења бити брижљиво одлучена од емпиријских чињеница, од којих полазе, да се не би у ове чињенице увлачиле апстракције и хипотезе, које су им саме собом потпуно стране. Разуме се, да овај чланак ради само с емпиријским вољним догађајима. Метафизички је појам о

вољи сасвим изван његове сфере. У питању је дакле једино само ово: шта се у нама фактички збива, када што било хоћемо, било да се то хоћење јавља у једној спољашњој радњи, било у ком свесном догађају, који остаје унутрашњи догађај? Одговор ћемо на ово питање према томе назвати „волунтаристичним“, ако се такво хоћење не изводи просто из осећаја или представа или нарочито из сложених спојева представа, из „интелектуалних“ догађаја. У том ћемо смислу не само она схватања морати убројити у интелектуалистична, којима је сама воља непосредно једна представа, н. пр. представа једнога покрета, или један интелектуални акат, него и таква, који ту умећу и један вољни акат. Јер ни овај није чисти психолошки догађај, као психолошки супстрат преостаје дакле у том случају опет само интелектуални процес.

За емпиријски је волунтаризам с тим само собом дато, да он у вољном догађају не може видети елементарну садржину свести, која би се самостално иставила према осећају и према чувству, него само афективни ток, које је сложен од тих елемената, и особина обележја тога тока нису у његовим саставним деловима него у начину свезивања тих саставних делова.

О метафизичком волунтаризму види мој *Систем филозофије* (*System der Philosophie*², стр. 405. и даље) и Паулзен *Увод у филозофију* (*Friedrich Paulsen, Einleitung in die Philosophie*, стр. 116. и даље). Али Паулзен не лучи психолошки и метафизички волунтаризам један од другог и према томе н. пр. убраја Шопенхауера и у психолошки волунтаризам.

ПОГОВОР.

Последње четири свеске „Педагогијске књижнице“ (XI-XIV) донеле су четири психолошке расправе *Вилхелма Вунша*, у којим је приказан његов програм и, нарочито, његови методи у истраживању психолошких проблема. Оне су писане у доба, када се психологија ослобађала Хербартова утицаја и, признајући Хербарту заслуге, што их има и за психологију (нарочито што је оборио душевне моћи), ударала новим, експерименталним путем.

За нас је од велике важности, да се задржимо на том доба, и да са њега бацимо погледе уназад и унапред. Хербартовска је психологија и педагогија кроз деценије владала у нашим школама (поглавито у учитељским) и деломце се одржава и сада. Ови погледи пак, скојим се у овим расправама Вунтовим упознајемо, почели су продирати и у нас од осамдесетих година прошлога века. *Др. Љубомир Недић*, као професор велике школе, држао се у својим предавањима строго Вунтове психологије, и кроз њих су је примили и многи његови ученици, и ови, као и директни Вунтови ученици, уводили су и у наше учитељске и средње школе упоредо с хербартовском и Вунтову психологију, као и покушаје на овој засноване педагогије. Тако је било све до најновијега доба, у ком се почеше јављати и други правци, који још нису тако изразити као та два напоменута.

Због тога уредник „Књижнице“ сматра, да је потребно било, да у њој да реч Вунту (прве године после његове смрти), да би нас он сам упознао непосредно са својим програмом и са својим методима, уверен, да ће она увелике потпомоћи, да се што боље нађемо на оном раскршћу хербартовске и вунтовске психологије, које су оставиле тако видан траг и у нашим школама. Вунтов се траг, истина, не огледа тако јако

и у нашој школској књижевности, али се с тим ипак не може порећи његов утицај и у нашим школама. Што је Хербартов утицај у књижевности много јачи, може се објаснити с тим, што је Хербарт дао потпун систем педагошки, и што је хербартовска педагогија била у оно доба већ сасвим разрађена и сређена, — међутим Вунтова психологија није доживела ону непосредну и потпуну педагошку примену (сам Вунт само припадом помиње педагогију), а садашња расцветила психологија неће јој више ту примену ни допустити.

Чланци, што се у овој двојној свесци штампају, преведени су из „Есеја“ и саопштени су у „Учитељу“ за 1895. (Година XIV.). Сада су поново преведени, други из другог издања „Есеја“, заједно с додатком у њему (в. стр. 42. и. 43). Први чланак није прештампан у другом издању „Есеја“ стога, што је Вунт мислио, да би га прерађивање тога чланка одвело сувише далеко. Вунт је ту по свој прилици помишљао на многобројне хипотезе о чувству, које се појавише последњих година, као и на своја три чувствена пара (угодност и неугодност, узнемиреност и умиреност, запетост и отпуштеност). Али како и тај чланак потпуно одговара смеру, који је постављен за публикување ових расправа Вунтових, то није било разлога, да се изостави, и то с тим мање, што оно разликовање Вунтова три чувствена пара у психологији није ни примљено.

Завршавајући овај рад изнећемо својим читаоцима још и најважније податке из Вунтова живота и рада.

Вилхем Вунт је рођен 16. августа 1832. у пасторском дому у Некарау-у у Баденској (у близини Манхајма и Рајне). У Хајделбергу је учио гимназију. Свршио је медицинске науке и постао приватни доцент за физиологију на хајделбершком универзитету. У то је доба написао медицинску физику и уџбеник за физиологију, који је изишао у четири издања. Већ се тада појавио у њему и филозофски дар, и он расправља питања из природних наука, која улазе уједно и у област филозофских дисциплина. 1861. држао је на збору природњака у Шпајеру предавање о *физиолошком времену*, т. ј. о времену, које је потребно да се један чулни утисак прими и одговори на-њ. После две године јавља се с опсежним делом „Предавања о људској и животињској души“. Међутим филозофско

му је првенче, као што сам вели, „Физички аксиоми и њихов однос ка каузалном принципу“ (1866). Марта 1874. довршио је у Хајделбергу своје чувено дело „Основе физиолошке психологије“, све до данас најзнаменитије дело своје врсте, за које је сам могао слободно рећи, да је њим „ограничио једну нову област научну“. Исте га године находимо као редовнога професора филозофије у Цириху, на месту Алберта Ланге-а, писца знамените „Историје материјализма“. Али га већ идуће године одвлачи Лајпциг. У Лајпцигу заснива први институт за експерименталну психологију (1879.) и у њему остаје до краја свога живота. То је и место његова даљег веома плодног и опсежног рада. Ту је он написао своју „Логику, испитивање принципа сазнања и метода у научном истраживању“ (1880.—1883.), затим „Етику, испитивање чињеница и закона моралнога живота“ (1886.), „Систем филозофије“ (1889.), „Увод у филозофију“ (1901.) и „Психологију народа, испитивање закона развића у језику, у митосу и у обичајима“ (1900.—1920.). Написао је осим тих великих дела и „Преглед психологије“ (1896.) и (за учитеље) „Увод у психологију“ (1911.). Велики је број његових расправа и чланака, од којих је један део обухваћен у „Есејима“ (1885.) и „Малим списима“ (1910.—1911.). Уређивао је „Филозофске студије“ (1883.—1902.), на којих су место ступиле 1905. „Психолошке студије“.

Врло је јасну и прегледну слику Вунтова рада дао *Др. Владимир Дворниковић*, професор на универзитету у Загребу (*Wilhelm Wundt i njegovo značenje, prigodom smrti Wundtove* 1. septembra 1920., Filozofijska biblioteka, br. 1. Zagreb 1920.), и нека та књижница послужи као добродошла допуна свему овоме, што је у последњим свескама „Књижнице“ од Вунта и о Вунту речено.

ПРЕГЛЕД САДРЖИНЕ.

I. ЧУСТВО И ПРЕСТАВА.

| | Страна |
|--|--------|
| Чуства (осећања) и осећаји — Чуства и представе — Хербартова механика представа (првенство представа) — Првенство чуства у Волфа и у новије психологије — Засебна моћ за представљање и за чуствовање — Представа и чуство координовани делови једнога и истог процеса | 3 |
| Апстракцијом задобивени саставни делови нису и развојени или и независни процеси — Анализе субјективних догађаја могу бити заводљиве | 6 |
| Из свезе чустава и представа не може се извести првенство чуства — Опасност од сувишне употребе физиолошких хипотеза — Претпоставка, да из истих стања једновремено постају и чуства и представе — Осећаји аналози првобитним стањима неразвијене свести | 8 |
| Свести нема пре онога о чему смо свесни — Обележје разлике, којим се поједини свесни догађаји стављају насупротив осталој садржини свести — Сложенија чуства и тежње — Асоцијације као фактор за постајање сложенијих чустава — Каквоћа чуства зависна од првобитних склоњености и од старијих тековина свести — Интелектуално и естетичко чуство као примери за то — Душевни се покрети не могу извести из механике представа — О чуству смо свесни као о <i>једноставном</i> стању или догађају — Душевни покрети нам долазе до свести само својим крајњим дејствима — Аналогија с чулним опажајем | 10 |
| Чуство, захтевање, воља — Потенцовано хоћење — Двоструки правац воље — Сви се душевни покрети дају схватити и као реакција воље | 16 |
| Опреке чуства и опречни односи воље — Првенство чуства или воље — Представа, чуство, воља су само појмови | 20 |

II. РАЗВИЋЕ ВОЉЕ.

| | |
|--|----|
| Душевне моћи и нова психологија — Поређење свести с позорицом — Шта је свест — Има ли представа без чустава — Има ли чустава без представа — Воља и чуство — Воља и сазнање — Како се обично схвата развиће — Механизам и хотимични покрети. | 23 |
|--|----|

| | Стран |
|---|-------|
| Воља је првобитно свезана за свест — Наук о несвесној вољи — Узрочност вољне радње, мотиви | 30 |
| Воља је подложна развијању — Од чега је зависна вољна радња — Нагонске и хотимичне радње | 33 |
| Вољне радње и њихово пресуђивање — Радња рђава и радња нехатна — Урачунљивост и неурачунљивост — Уверење | 37 |
| Свест о слободи — Индетерминизам и детерминизам — Принцип непрекиднога новог стварања духовне снаге — Слобода и нужност | 38 |
| Појам о вољи као средишни проблем нове психологије — Интелектуалистична и волунтаристична психологија — Психолошки и метафизички волунтаризам | 42 |
| <i>Поговор</i> | 44 |



