

Ирина Деретић

Историичност филозофије: Хегел и Гадамер

The Historicality of Philosophy: Hegel and Gadamer (Summary)

It is in emphasizing the historical dimension of philosophy as essential, that Hegel's History of philosophy is more philosophical and in a philosophical sense more original than in any other aspect. Gadamer productively adopts Hegel's crucial accounts of the historicality of spirit and philosophy, only to completely depart from him in the end, by radicalizing these accounts. Namely, criticizing the concept of absolute knowledge as an unhistoric substratum of Hegel's philosophy, by which philosophy is closed in the face of its future, Gadamer's hermeneutics implies the openness of philosophical and every other understanding to new, future experiences.
key words: history of philosophy, Hegel, hermeneutics

АПСТРАКТ: Хегелова Историја филозофије ни по чему није више филозофска и у филозофском смислу оригинална колико по томе што је историјску димензију филозофије истакла као суштинску. Гадамер продуктивно усваја кључне Хегелове увиде у историичност духа и филозофије да би се управо радикализовањем ових увида, са њим у потпуности разишао. Наиме, критикујући појам апсолутног знања као неисторијски супстрат Хегелове филозофије, којим се филозофија затвара пред својом будућношћу, Гадамерова херменеутика претпоставља отвореност филозофског и сваког другог разумевања према новим, будућим искуствима.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: историја филозофије, Хегел, херменеутика

Свој однос према Хегелу Гадамер означава као "однос испуњен напетости"¹. Ова тензија можда се нигде не испољава тако очигледно као у разматрању историјске димензије филозофског и сваког другог духовног рада. Наиме, Гадамер продуктивно усваја основни Хегелов увид у ову тему, да би се са његовим резултатима у потпуности разишао. Али, шире посматрано, и то не искључиво у оквиру експлицитне тематизације проблематике историје филозофије, у Гадамеровом тексту примећујемо присуство хегелијанског духа, које се манифестује чак и у преузимању Хегеловог чудесног језика и њему својствених обрта. Наравно, нећемо рећи истргнутих, већ прилагођених једној,

¹ Уп. Н. G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, Cambridge 1981, p. 53. Cit. по: Merold Westphal, "Hegel and Gadamer", *Hermeneutics and Modern Philosophy*, State-University of New York 1986, str. 65.

нарочито по резултатима другачијој филозофској позицији. Не устежемо се да кажемо да је Гадамерово разумевање Хегела у извесној мери хегелијанско (или бар прожето његовим утицајем), у том смислу да Гадамер тежи да одржи истину Хегелове мисли². Ова у хегелијанском духу изречена мисао (с)хвата Хегела у његову сопствену мрежу, и то, како видимо, не само мисаоним захватом већ и језичким жаргоном, који су за њега толико карактеристични. Истина Хегелове филозофије, до које је Гадамеру стало, да се очувати тек када се ослободи "хибридних консеквенци спекулативног идеализма". И без дубљег улажења у природу тих "хибридних консеквенци спекулативног идеализма"³, чини се врло битним Гадамеров начелан однос према филозофском наслеђу кога треба ослободити свега натегнутог, вештачког, како би се његов смисао појавио у свој својој истини. Дакле, овим Гадамеровим ставом избија у први план не толико потпуно докидање спекулативне снаге Хегеловог идеализма, колико отклањање његових сувишних, накалемљених, или, како се овде каже, "хибридних" резултата. "Одржати истину" нечега а истовремено то исто укинута у његовој ограничениости и једностраности јесте неоспорно оно што Хегел чини када тежи да појмовно захвати целокупно филозофско наслеђе. Али, Гадамер је изгледа још спремнији од Хегела да се у своме "разговору" (употребили смо једну Гадамеру врло блиску реч стога што сматрамо да она у много већој мери одговара његовој интерпретацији филозофске традиције од речи полемика, критика, разрачунавање или опет, с друге стране, преузимање, неупитно слеђење, беспоговорно прихватање) са филозофима прошлости (у које свакако спада и Хегел) – афирмативно постави према смислу који они излажу. Његова интерпретативна позиција тиме постаје слична улози учесника у дијалогу који неће да својом аргументацијом уништи противника, да би тиме доказао властиту интелектуалну супериорност, већ, напротив, настоји да ојача аргументативну позицију свог саговорника, како би се на тај начин смисао његовог говора јасније и прегнантније очитовао⁴. И Хегел, који каже да "став према једној филозофији мора садржати једну афирмативну и једну негативну страну"⁵, ипак значајнијим сматра процес оправдавања који изискује већи умни напор. Из овога што смо рекли могу се наслутити обриси начелног односа Гадамера према Хегеловој филозофији (а у неку руку и према целокупном филозофском наслеђу). Међутим, у даљем излагању ограничићемо се на интерпретацију Хегелових носећих увида у историјску димензију филозофије, као и на

² Уп. Н. G. Gadamer, *Istina i metoda*, Sarajevo 1978, str. 377.

³ *ибид.*, стр. 377.

⁴ Уп. Н. G. Gadamer, "Hermeneuti~ki izazov", u: *Tekst 2a Jacques Derrida (Delo 1992)*, str. 205.

⁵ Г. Њ. Ф. Хегел, *Историја филозофије I*, Београд 1975, стр. 38.

Гадамеров унеколико критички одговор на ове увиде, који настаје као последица његовог продуктивног читања Хегела.

Хегелова Историја филозофије можда ни по чему није више филозофска и у филозофском смислу оригинална колико по томе што је историјску димензију филозофије истакла као суштинску. Историјско увођење у сопствену филозофију преко критичког осврта на филозофије претходника није новина. Знамо да је то још за Аристотела био омиљени начин увођења у властиту проблемску позицију. Оригиналност Хегеловог приступа састоји се у томе што је он извршио тотално посредовање филозофије њеном историјом, односно "потпуно прожимање историје и филозофске систематике"⁶, како каже Гадамер. Истовремено то је и најхрабрији потез у историји филозофије, јер је Хегел одбио да драгоценост филозофије штити са безбедне позиције трансцедентног, суочивши је са свим противречностима временског, односно изложивши је таквим опасностима које су могле произвести њено потпуно ишчезнуће и губитак у неумитности временског тока. Али, можда је опасност од смрти филозофије долазила оданде одакле је Хегел то најмање очекивао, са позиције његове сопствене филозофске систематике довршене у појму апсолутног знања.

Можда смо пребрзо и неопрезно изнели наш почетни став, а то кажемо јер узимамо у обзир Хегелово луцидно увиђање да се "у самом предмету" историје филозофије "скрива нека унутрашња противречност"⁷. Наиме, историја нам сведочи о пролазности, о ономе што је некада било а више није, а филозофија тежи да спозна вечно. Заопштено посматрано дилема се састоји у следећем: или филозофија нема историју, или уколико је има, онда се доводи у питање смисленост било каквог филозофског захвата, јер се "историја састоји у томе што нам излаже низ минулих облика сазнања: онда се у њој не може наћи истина, јер истина није нешто што је минуло"⁸. Надаље, испоставља се да је сваки филозофски систем који је претендовао на то да спознаје вечно потиснут у заборав и маргинализован наредним системом са потпуно истом претензијом. Дакле, историја филозофије даје нам на увид велик број различитих филозофија, па самим тим и различитих интерпретација истинитог, које се, противречећи једне другима, међусобно искључују, чиме се на први поглед деструира и сама филозофија.

Чувеним разликовањем "спољашње" и "унутрашње историје филозофије" Хегел настоји да разреши парадокс вечног и пролазног у филозофији. Чини се да ова Хегелова дистинкција циља на потребу издвајање истинског садржаја филозофије, који

⁶ H. G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", u: *Idee und Sprache (Kleine Schriften III)*, Tübingen 1972, str. 119.

⁷ Г. Њ. Ф. Хегел, *Историја филозофије I*, Београд 1975, стр. 14.

⁸ *ибид.*, стр. 14.

се не губи у њеном историјском ходу. Открити вечно у пролазном и то појмовно фиксирати морао би да буде задатак једне филозофске (унутрашње) историје филозофије. Насупрот томе, историографски приступ филозофском садржају није у стању да захвати њено спекулативно језгро, већ бесциљно тумара у материјалу што је само споља придолазећи. Спољашњи облици неке филозофије подложни су менама, пролазни, јер нису на суштински начин повезани са самим садржајем на који се односе, а спољашња историја филозофије пружа на увид само репертоар таквих неважних и некорисних ствари, изумрлих и произвољних мисли (мњења). Али, значи ли то да је овим разликовањем Хегел одстранио историјско као нешто спољашње у односу на филозофију. Уколико узмемо историјско у филозофији као синоним за оно пролазно, свакако да јесте, али то није смисао ни историјског уопште ни историчности филозофије код Хегела.

Лукавост Хегелове аргументације састоји се у томе што он наизглед прихвата постојање неке противречности, да би затим показао да оно за шта се прво мислило да је нечему другом противречно не само да му није противречно, него је и нужно за његово постојање. Тако је и овде. Филозофија не искључује историју, ни *вице верса*, већ, напротив, историја је услов могућности саме филозофије као науке, односно филозофија представља оно што јесте, само уколико је то што јесте током свог историјског развоја *постала*. Дакле, унутрашња историја филозофије не приказује низање филозофских система коме је оно историјско нешто спољашње, већ је она спознаја саме филозофије у њеној историјској димензији. Очигледно је да под историјским Хегел не подразумева само оно што је прошло, нестало, ишчезло, и чији је бледи траг остао сачуван још једино на неком музејски конзервираном документу. Он мисли историју филозофије у близини једног појма иначе биолошке провенијенције: појма развитака, тако да нису нимало случајне аналогije са органским развојем које се тако често срећу у Хегеловом тексту. Али ту лежи једна опасност⁹, коју можемо, услед задовољства понуђеним, убедљивим поређењима сметнути са ума. Наиме, можемо сметнути с ума опасност од таквог приближавања биологије и историје којим се потиरे особеност духовно-историјског. Међутим, Хегел, свестан могућности нивелације нечега што је у основи различито, на више места упозорава на то да је "развој у природи мирно произилажење, док је у духу тврда бесконачна борба против сама себе"¹⁰. Али, горе реченим не пориче се продорност и објашњавалачка потенција ових аналошких примера.

⁹ Уп. Н. G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", u: *Idee und Sprache (Kleine Schriften III)*, str. 121.

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Filozofija povjesti*, Zagreb 1951, стр. 65. За разлику од природних наука (уп. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Бгд. 1975, стр. 16.), чија историја говори о једном непрекинутом напредовању које се мери мирним "надовезивањем", филозофија у свом историјском ходу показује нам се као низ прелома, суштинских потреса.

Експликацију појма развоја Хегел уводи, на себи својствен начин, парадоксом: "да идеја мора тек да постане оно што јесте то изгледа противречност". Овај парадокс да се разрешити аристотелијанским разликовањем "два стања": прво је способност, моћ (*potentia, dynamis*), а друго је "самостално биће, стварност (*actus, energeia*)"¹¹. Развитак подразумева процес актуализације онога што је само потенцијално. Тиме што се потенције нечега или некога актуализују (или, како каже Хегел, "ступају у егзистенцију"), то нешто или тај неко мења се, прелази из једног стања у друго. Али, битно је уочити да је ту реч о ступњевитим менама, а не о потпуној промени (односно, дисконтинуитету у односу на претходно стање), дакле, о таквим менама којима се остварује а не поништава природа онога што се мења. Чини се да је ово смисао Хегелове реченице: "променити се и при том остати једно исто"¹². Аналогно томе, у историји филозофије не ради се толико о променама колико о даљем развијању и изображавању оних мисаоних одредби које се већ на неки начин налазе али нису експлициране (изнесене на видело) у некој старијој филозофији.

Овај процес Хегел види као "излажење из себе", ступање у постојање, али "уједно и долажење себи"¹³. Како то да напуштање себе значи истовремено и проналажење себе? Очигледно је да напуштено себе и пронађено себе не треба мислити у форми апстрактног идентитета. Клија није исто што и плод, али све оно што јесте плод садржано је већ у клици. Производећи саму себе клија постаје плод, који представља потпуно, крајње остварење ње саме, па се зато и може рећи да тим процесом постајања плодом она долази, "враћа се себи самој". Овај ход не налазимо само у органском животу, већ и у духовном свету, с том битном разликом што дух у свом самоостварењу истовремено и спознаје самог себе, док "плод, семе не постају за прву клицу, већ само за нас"¹⁴, јер они немају свести којом би рефлектовали овај свој развој. Тако видимо да дух који се развија, "опредмећује себе", "разлаже себе", али само зато да би у том ходу

¹¹ Хегеловски речено, није исто бити по себи и бити за себе. Следећи његов омиљени пример, кажемо да дете поседује своју умну природу као могућност, штавише као реалну могућност, па се стога може рећи да оно јесте по себи умно, али та његова природа, док је оно још дете, није егзистентна, његови постушци нису умни, јер "нема никакве умне свести". "Тек када оно што је човек по себи... постане за њега", односно, када он стекне свест о себи као умном бићу, тада он постаје стварно уман. Развој људског бића од детета до зрелог човека јесте континуирано оспољавање, изображававање његове умне природе коју он још у свом детињем периоду садржи као клицу, у зачетку, као своју унутрашњу одредбу (*ибид.*, стр. 25.).

¹² *ибид.*, стр. 26.

¹³ *ибид.*, стр. 27.

¹⁴ *ибид.*, стр. 26.

уозна самога себе, чврсто се повезао са самим собом¹⁵. Његово је делање, дакле, истовремено његова спознаја сама себе. Тај пут којим се дух спаја са собом није кратак, не представља мирно, непосредно произилажење различитих момената, већ је то "заобилазан пут"¹⁶, "посредовање", пут огорчених борби и противречности. Гадамер исправно запажа да Хегел овде "варира славни Вергилијев стих: *tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem* (тако великог напора је коштало ум спознавање себе самог) и тиме преноси тежак, сабран понос митске историјске свести августиновског Рима на историјску самосвест духа"¹⁷.

Ако се ова структура развоја пренесе на терен историје филозофије, односно терен произвођења филозофија у времену, онда то значи следеће: дуготрајан процес изношења на видело онога што постоји само у унутрашњости духа, освештавање и "претварање у знање" свега што се "првобитно налази као супстанција, као унутрашња суштина"¹⁸. Историју филозофије Хегел види управо као горе описано кретање духа ка самоме себи, делање које је истовремено један процес самоосвештавања, стицања свестранијег и дубљег знања о себи самом. Она је "историја самопроналажења мисли: код мисли ствар стоји тако што она налази себе само тиме што саму себе производи, – штавише што она једино егзистира и стварна је тиме што налази себе. Ова произвођења јесу филозофије"¹⁹. Историчност филозофије испољава се баш у томе што филозофија не представља једном за свагда непосредно сагледану вечну истину, већ описани развој којим мисао у времену проналази саму себе, то јест долази до истине о самој себи.

Постојање различитих, па чак и међусобно супротстављених филозофија, што представља "чињеницу" историје филозофије, "чињеницу" која се не да тако лако заобићи, Хегел не види као недостатак, већ, напротив, као велику предност филозофског (умног) мишљења у односу на разумску "трезвеност"²⁰, која услед тога што се слепо држи "чисте разлике" није у стању да појми моменат истости који чак и оно што је супротстављено спаја. Та различитост филозофија испоставља се да је нужан услов настанка филозофије као система, јер оно до чега је филозофији стало није

¹⁵ Уп. *убид.*, стр. 27.

¹⁶ *убид.*, стр. 37.

¹⁷ Н. G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", у: *Idee und Sprache (Kleine Schriften III)*, стр. 120.

¹⁸ Н. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Бгд. 1975, стр. 39.

¹⁹ *убид.*, стр.12

²⁰ Уп. *убид.*, стр. 22-23.

празна, чиста, формална, односно апстрактна општост (како се то најчешће мисли), већ општост која је одређена, која представља "тоталитет разлика", или, која је, у хегелијанском маниру речено, конкретна. Наиме, Хегел полази од етимолошког значења латинске речи *concretum* које гласи: "оно што је срасло"²¹, а не од њене уобичајене употребе у филозофском и свакодневном језику. Опозиција апстрактно – конкретно прати оно што нам сам латински језик каже да је по среди, а то је супротност између, с једне стране, издвојеног, изолованог и, с друге, спојеног, сраслог. И тако филозофски развитак представља континуирани процес конкретизације, спајања, синтетисања раздвојеног, што резултира све одређенијим, свестранијим и богатијим филозофским увидима.

Очигледно је да се различите филозофије неће међусобно ексклузивистички односити уколико се оне схвате као моменти целине. И сада долазимо до кључног Хегеловог увида да је историја филозофије целина, у којој појединачне филозофије бивају афирмисане као њени моменти. У том смислу ниједна од њих није у потпуности оповргнута, бар не у властитом принципу, али је превладана у својој једностраности, наиме, "оповргнуто је само то да је тај принцип нешто последње, апсолутна одредба"²². Тиме Хегел признаје временитост сваке филозофије понаособ, њену несталност и оборивост, али истовремено настоји да очува оно истинито језгро сваке од њих које није једноставно прошло, већ је задржано као моменат целине једног развоја који се у себи довршава. Прогресивистичку путању овог развојног хода не треба представно мислити – и то кажемо имајући у виду Хегелово упозорење – као "праву линију"²³ која се нигде не довршава, па према томе има за последицу "апстрактну бесконачност", већ као заокружену целину, која се "враћа у себе саму". Повратна линија ове путање нам указује на то да филозофија на путу властите самоспознаје врхуни и довршава се у потпуној самоизвесности себе саме и сопственог развоја, дакле, у Хегеловој филозофији апсолутног знања. Тек са овог становишта, односно тек са претпоставком заокружености или довршења мисаоног развоја у апсолутном знању остале филозофије, према Хегеловој интерпретацији, и могу имати смисла.

Развојна структура очитава се како у историји филозофије тако и у филозофији као науци. Филозофски системи какви су се јављали у прошлости људског духа нису изоловане и неповезане јединице које се међусобно искључују. Нужност следа логичких одредаба по принципу антитетичке схеме очитује се и у историјском ходу у коме филозофски системи смењују једни друге. Дакле, постоји апсолутни идентитет између логике и историје, или прецизније речено, историје филозофије и филозофије као

²¹ Т. Адорно, *Филозофска терминологија*, Сарајево 1986, стр. 29.

²² G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Beograd 1975, стр. 37-38.

²³ *убид.*, стр. 30

система, јер су обе манифестације истог, односно обе представљају "димензије самокретања идеје" на њеном путу ка задобијању потпуне самоизвесности у апсолутном знању. А различитост прошлих филозофија показује се нарочито плодносно за садашње филозофирање, које није самоникло, издвојено из историјског склопа и контекста, већ је посредовано филозофским искуством претходника. Наслеђе, по Хегелу, представља оно "супстанцијално" сваког савременог филозофског напора, које њега битно одређује и то независно од тога да ли то бива освештено или не. Сама филозофија као наука много тога, па и свој постанак, дугује властитој историји, јер она настаје као резултат огромног мисаоног рада који је обављен у прошлости. И као што "плод не може да се оствари без претхођења свих ранијих ступњева"²⁴, исто тако савремено филозофирање се не да разумети независно од наслеђа које га одређује, па стога за њега можемо рећи да представља синтетисано искуство својих филозофских претходника. Дакле, тотално "прожимање" произвођења филозофија у времену и филозофске систематике очитује се у томе што, с једне стране, филозофија као наука настаје као резултат мисаоног рада претходника, док се, с друге стране, сама историја филозофије показује као нужан и доследан развој, при чему сваки наредни ступањ тога развоја настаје као нужна, а не случајна, последица претходног, попут логичког извођења "појмовних одредаба идеје". Најраспрострањенији приговор који се упућује Хегеловој концепцији историје филозофије гласи да је он са позиције свог "панлогистичког" филозофског система игнорисао чињенице које нам нуди на увид историја филозофије, и тиме извршио интерпретативно насиље над понуђеним материјалом. Међутим, овај приговор сам прелази преко једне битне "чињенице", да чињенице никад не говоре својим сопственим језиком, већ да су увек укључене у неки интерпретативни склоп. Спекулативно неповерење у непосредне датости, ношено увидом да оне бивају посредоване некаквим разумевањем, дели и херменеутика. Она суочава сваку теорију, која првенство даје једном од сваке упитности заштићеном, неприкосновеном језику чињеница, са питањем "којим питањима одговарају чињенице и које би чињенице почеле одговарати кад би се поставила друга питања"²⁵.

Ово је место на коме се Хегелово и Гадамерово становиште поклапају истовремено супротстављајући се методолошком објективизму модерне науке, или, уже посматрано, историјском објективизму, који зарад непристрасног приступа научном или историјском "објекту" настоје да одстране све оно што потиче од самог субјекта истраживања (разумевања). И мада је разликовање између предмета излагања и самог излагања корисно средство сваке анализе, оно се не може поставити апсолутно. Наиме, пренесено на терен историје филозофије, сам предмет историје филозофије није

²⁴ *убид.*, стр. 38.

²⁵ H. G. Gadamer, "Problem hermeneutike", *Pitanja* 28/1971, Zagreb, str. 815.

некаква непосредна датост, већ се он конституише на основу представе која се има о томе предмету²⁶.

О изузетној важности овог става о потреби заузимања става приликом приступања грађи историје филозофије говоре нам и прве и последње реченице Хегеловог Увода у *Историју филозофије*. Јасно је да се свака интерпретација покреће са одређеног становишта, па чак и она која негира потребу заузимања становишта, што се испоставља такође као једно становиште, али такво које покушава да се или да нас обмане како је очишћено од свега "субјективног". Дакле, од нашег односа према предмету, рецимо, неке историје, зависиће "избор догађаја", начин (методе) њихова тумачења, "становишта под која се они подводе"²⁷. Расуђивање, уношење властитих ставова како историчара тако и историчара филозофије (али исто тако и сваког другог истраживача) неопходан је предуслов разумевања наслеђа. Али Хегел не заборавља да потврта кључну разлику у приступу ове двојице, која произилази из различитости њихових предмета. Предмет "спољашње историје" је све што се догодило, које "је ту дато представи непосредно"²⁸, док историчар филозофије тек треба да одреди шта је дело филозофије. Дакле, да би се приступило студирању историје филозофије потребно је претходно имати појам о филозофији самој. За историју филозофије освештена "пристрасност" историчара филозофије, која значи изграђеност властитог филозофског стајалишта са кога се настоји захватити филозофија у њеном историјском развоју, испоставља се да је нужна, наравно, уколико он настоји да његов подухват има филозофски, а не историографски карактер²⁹.

²⁶ У II. G. W. F. Hegel, *Istorija filozofije I*, Beograd 1975, стр. 5.

²⁷ *ибид.*, стр. 5.

²⁸ *ибид.*, стр. 97.

²⁹ Приговор да је Хегел интерпретативном стегом свог система угушио особеност и изворност "чињеница" историје филозофије има још два крупна недостатка. Прво, томе противречи Хегелово експлицитно инсистирање на томе да некој ранијој филозофији не треба приписивати нешто што припада каснијем ступњу развоја, а што је у њој већ имплиците садржано али није експлицитно, односно што наша савремена умност зна, али о чему није имала свести старија филозофија чијем студирању приступамо. Од старије филозофије не треба очекивати више од онога што нам она пружа. Дакле, то да се разумевање нечега не може посматрати изоловано од онога који разумева не имплицира учитавање произвољних, непримерених одредби предмету који ваља разумети. Друго, "Хегелов покушај да мисаоно обухвати светску историју" (H. G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", u: *Kleine Schriften III*, str. 120), како исправно наглашава Гадамер, показао се нарочито плодним управо за емпиријско истраживање, о чему сведочи и присуство хегелијанских идеја у раду историјске школе. Дубоки и целовити мисаони захвати

Ни за Хегела, али ни за Гадамера историјско-филозофски рад не представља непристрасно и дистанцирано анализирање туђих мисли из прошлости зарад некаквог дуга који имамо као хроничари онога што се некада збивало на филозофској сцени, већ је реч о разумевању једне филозофије као *интегралног* момента властитог мишљења. Ако се тежи томе да историја филозофије буде филозофија, а не историја, како би Хегел рекао, или аналогно томе, да "историја појмова" "не буде нова метода писања историје или историјски увод у системско проблематизовање", како каже Гадамер, мислећи при том о историји појмова као филозофији, потребно је разумети "моменат интеграције самог филозофског мисаоног покрета, начин да се докаже сопствена појмовност"³⁰.

Гадамер прихвата основни Хегелов увид у историчност духа и филозофије, што наравно не значи да се он слаже за свим моментима његовог појмовног извођења. Пре би се могло рећи да Гадамер преузима задатак који Хегел поставља, него резултате до којих он долази³¹. Међутим, за њега је значајан кључни Хегелов увид, наиме, Хегел је први који је доследно промислио историјску димензију. "Он је спознао да историја духа припада суштини његове појаве и да постоји само историјска појава духа"³², и на основу тога спровео "историјско утемељење филозофије"³³. Он је одбио да светску историју, или историју филозофије дедукује са неког историјски непосредованог, трансједентног фундамента. Тим увидом свако филозофско разумевање бива суочено са питањем властите историчности, чиме оно само себе, уколико се радикално спроведе, озбиљно угрожава. Али, Хегелова заслуга је управо у томе што је спознао да "историчност духа није толико угрожавање његове слободе, колико утемељење његове властите могућности"³⁴. Стога, и садржај духа, оно што он јесте, разумева се из "искуства његове историје"³⁵. Дух јесте оно што је развијајући се постао, а филозофија представља управо

испостављају се као плодноснији за само истраживање конкретне искуствене појаве, него што је пуко сакупљање чињеница које се врши без неког одредјеног реда и система.

³⁰ H. G. Gadamer, "Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie", *Kleine Schriften IV*, Tübingen 1977, str. 14.

³¹ Ур. H. G. Gadamer, "Hegel und der geschichtliche Geist", *Idee und Sprache (Kleine Schriften III)*, str. 127.

³² *ибид.*, стр. 119.

³³ *ибид.*, стр. 119.

³⁴ *ибид.*, стр. 120.

³⁵ *ибид.*, стр. 127.

спознају овог развоја. Очигледно је да такво разумевање духа има кључне реперкусије на свако филозофско-историјско истраживање, па се као кључно испоставља одређивање властитог филозофског става у односу на мисаоно искуство филозофске прошлости.

Хегелове рефлексije о историјској димензији, како то Гадамер изричито тврди, показују се од пресудне важности за проблем филозофске херменеутике. Наиме, у основи Гадамерове тезе о разумевању као "стапању хоризоната"³⁶ лежи Хегелова мисао о "тоталном посредовању повијести и садашњице"³⁷. Међутим, термилолошким преобликовањем ове носеће хегелијанске тезе Гадамер уноси један нови моменат у разумевање историјске димензије. Имати хоризонт значи имати ограничени видокруг који се, додуше, може проширивати али никада толико да постане све(у)вид, довршен и закључен мисаони захват, или, хегеловски речено, апсолутно знање. Тиме се, наравно, не умањује Хегелов одлучујући допринос филозофској херменеутици по овом питању. Наиме, својим описом историјско-филозофског развитка он нам је показао да се садашње филозофирање не може разумети без разумевања наслеђа из којег је потекло, а да се, с друге стране, ни прошлост не да захватити као нешто по себи, што је независно од властитог филозофског становишта са којег јој приступамо.

Овај однос између прошлог и садашњег је приказан и у *Феноменологији духа*, у којој је Хегел, како добро примећује С. Симовић "описао дијалектичко кретање као посредовање које повезује 'прошле ступњеве' и 'нове хоризонте', као превазилажење у коме се оно што се превазилази поставља у *неодвојивости* са оним чиме се превазилази"³⁸.

Ниједно разумевање не може се изоловати из историјске условљености у којој настаје, културних, традицијских момената којима припада. Гадамер се експлицитно позива на Хегела када каже да "свако знање о себи произилази из повијесне предатости, коју, као Хегел, називамо супстанцијом, пошто оно носи сво субјективно мњење и држање"³⁹. Моћ историјског испољава се у томе што предаја из које смо

³⁶ Термин хоризонт у филозофској литератури није хегелијанског, већ феноменолошког порекла. Ова се реч, како каже Гадамер, "почев од Ничеа и Хусерла...употребљавала да би се њоме окарактерисала везаност мишљења за коначну одредјеност /додајемо: али/ и за закон кретања проширења видокруга".

За херменеутику је од пресудног значаја "задобијање правог хоризонта питања за питања која нам се постављају у вези с предајом" (Ур. Н. G. Gadamer, *Istina i metoda*, Сарајево 1978, стр. 336-340).

³⁷ *ибид.*, стр. 380.

³⁸ С. Симовић, *Хегел и херменеутика*, Нови Сад 1989, стр. 144.

³⁹ Х. Г. Гадамер, *Истина и метода*, Сарајево 1978, стр. 335-336.

потекли и у којој јесмо одређује наше разумевање. Гадамер одбија и то, чини се, с правом да у томе види немоћ савременог филозофирања у односу на филозофско наслеђе, или уопште немоћ субјективног у односу на супстанцијалност која га одређује, већ радије услов његове могућности. Да би смо, рецимо, уопште поставили питање о себи самима, морамо претходно да припадамо одређеној језичкој заједници и одређеној традицији које омогућавају да једно такво питање буде постављено. Разумевајуће одношење према предаји, на коме инсистира филозофска херменеутика, није безрезервно преузимање већ продуктивно понашање, ако уопште пледира да буде разумевање, а не неко одсликавајуће преношење. Однос према предаји се испоставља као двострук: он је, с једне стране, признање да се из њеног колосека не можемо изаћи у неку мета позицију, а, с друге стране, стваралачки, дакле, увек усмерен на њено продуктивно преобликовање. Дакле, филозофска херменеутика не посматра предају догматски као некакву непроменљиву и унапред утврђену основу садашњег филозофирања, већ као нешто што се у свакој наредној интерпретацији трансформише и на тај начин увек задобија један нови смисао.

Али, како је немогуће апстраховати се из предаје која одређује наше садашње разумевање и филозофирање, исто тако се не може изаћи ни из властите ситуације разумевања, хоризонта времена коме припадамо. Ово је аналогно Хегеловим духовитим примедбама упућеним оним филозофијама које мисле да могу бити изнад времена у коме настају. Теза о "стапању хоризоната", која се налази у корену Гадамеровог појма разумевања, претпоставља посредовање између прошлости и садашњости, "садашњег хоризонта" у коме започиње интерпретација и "хоризонта предаје" коју настојимо разумети. Нити има за себе неког хоризонта садашњости који се образује без прошлости⁴⁰, нити је опет, с друге стране, могуће неким "временловом" пребацити се у хоризонт у коме је настало неко дело из прошлости. На овом месту Гадамер се дистанцира од носећих тонова романтичарске херменеутике (Гадамер ту има пре свега у виду Шлајермахера⁴¹), истичући истовремено мисаону моћ Хегелових увида. Такав критички однос делује још интригантније ако се има у виду да романтизам такође придаје велики значај наслеђу. У ствари, овај покрет је и настао као последица дисконтинуитета са дотадашњом традицијом, изазваног, пре свега, једним преломним историјским догађајем каква је била Француска револуција, којом се не само прекида са претходним политичким поретком, него се из корена мења поглед на свет. Али, управо из овог дисконтинуитета јавља се нова свест о континуитету, односно потреба за поновним васпостављањем прекинутог историјског тока, за враћањем прошлости која је чини се била у неповрат изгубљена. Тек од романтизма можемо говорити о историјској

⁴⁰ Уп. Х. Г. Гадамер, *Истина и метода*, Сарајево 1978, стр. 339.

⁴¹ Клаус В. Борман у тексту "Двозначност херменеутичког искуства" доводи у питање Гадамерову интерпретацију Шлајермахера. Види *Трећи програм*, 56 - II - 1983, стр. 430-431.

свести, јер се од њега предаја није више могла узимати као нешто по себи разумљиво, чему интерпретативни рад садашњице само понешто додаје, већ се морао премостити јаз који раздваја садашњост од прошлости. Дакле, управо из овог разарајућег осећаја губитка рађа се свест о ономе што је изгубљено, а што се пре тога подразумевало, прихватало, али не и као проблем доводило до свести.

Међутим, однос романтизма према прошлости и њеном разумевању битно је различит од Хегеловог, а Гадамер настоји да ту разлику објасни појмовима реконструкције и интеграције⁴². У прећутној претпоставци старије херменеутике, по којој се разумевање предаје састоји у "рестаурацији" "изворног и околишног", односно "репродукцији изворне продукције аутора", Гадамер види облик неисторијског понашања. И мада је романтика у начелу наглашавала историјску димензију, и значај изучавања прошлости, она само разумевање, према Гадамеровом мишљењу, посматра неисторијски. Наиме, она не увиђа да није само догађање, већ и разумевање историјски покренуто⁴³. У покушају онога који разумева да се издвоји из своје историјске ситуације (свога времена, његових стремљења и предрасуда) како би се вратио у неко раније стање и изворно га захватио има нечег донкихотовског, тј. у својој немоћи комичног и уједно неостваривог. С друге стране, почеци или извори на чије разумевање би требало да буде усмерен сав интерпретативни напор не посматрају се историјски него нормативно, као нешто по себи вредно, чије је успостављање само себи циљ. Велики труд око прошлости испоставља се као страх од историје, а резултира бегом из ње, односно тежњом за повратком у неко изворно, историјски непосредовано стање.

Насупрот томе, Хегел посматра прошло као интегрални моменат садашњег. Ако хоћемо да спознамо себе, ми излазимо из себе у своју прошлост која нам претходи. Али, у том излагању спознајемо да та другост, није некаква апсолутна другост, већ оно друго нас самих. Дакле, у филозофирању из прошлости савремено филозофирање види друго себе самог, оне моменте које његову властиту позицију саопређују. Поражавајућа Хегелова критика доконе историографије је, поред осталог, усмерена на поткопавање њених антикварних тенденција. Рестаурација прошлог у његовој изворности само зато што је прошло нема носећег смисла. Садржаји предаје имају за филозофа значаја само уколико суделују у мисаоном догађању садашњег. И то је онда прошло које није прошло, већ је као било (*ist gewesen*) оно битно (*das Wesen*), како нам то јасно говоре и немачки али и српски језик, само уколико смо иоле спремни да их саслушамо, и стога је оно вазда садашње а не само сада садашње.

Али, прошлост јесте нешто друго, различито у односу на садашњост, а ту другојачијост треба признати. Могло би се рећи да је Гадамерова филозофска херменеутика склона релативизацији унутрашњег јединства историје филозофије, која

⁴² Уп. Х. Г. Гадамер, *Истина и метода*, Сарајево 1978, стр. 196-200.

⁴³ Уп. *ибид.*, стр. 324.

је по Хегелу, као што смо видели, нужан и доследан напредујући развитак. Гадамер сматра да образац напретка⁴⁴ није у стању да објасни компликовано прожимање историје и традиције. Али, попут Хегела, он одлучно одбија да у садржајима прошлости види нешто што је у потпуности туђе у односу на савремено филозофирање и разумевање уопште. Јер да постоји потпуни дисконтинуитет између садашњег и прошлог, тиме би очигледно било онемогућено свако продуктивно присвајање прошлог. Гадамерова концепција филозофске херменеутике такође претпоставља очување смисла који нам наслеђем бива пренесен, и сматра да се он може разумети само тоталним посредовањем прошлог и садашњег. Наиме, оно што бива очувано није некаква непосредна датост, коју само треба усвојити, већ шта тај смисао јесте увек се изнова конституише у разумевању интерпретатора. Овај стваралачки карактер сваког разумевања у односу на предају Гадамер, за разлику од Хегела, одбија да означи нормативним појмовима бољег, свестранијег и конкретнијег увида, он радије говори о томе да се увек "другачије разумева"⁴⁵. Међутим, не доводи ли у питање Гадамерова теза о увек другачијем разумевању и сам појам разумевања. Разумева ли се уопште ишта или је по среди само сплет различито мотивисаних и интонираних интерпретација. Али, питање је колико ова дилема може да угрози горе изнету мисао Гадамерове филозофске херменеутике. Наиме, иста ствар (на пример исти текст) може се доиста разумевати на велики број различитих начина, у том смислу да сваки од њих уистину погађа одређени аспект онога што је по среди. Другојачијост сваког новог разумевања, условљена различитим историјским, културним склопом или карактером онога који разумева не значи истовремено произвољност и одустајање од захтева за истинитошћу. Стога ни историјско-филозофски рад не мора се лишити овог захтева, наравно, уколико не тежи да буде само културолошко-историјског и описивалачког карактера. Гадамер упорно инсистира на томе да филозофске текстове не треба посматрати као пуки поглед на свет неке минуле епохе, већ их треба "озбиљно" узимати у њиховом "захтјеву за истином"⁴⁶, чиме је у раду на тим текстовима свакако укључено и могуће критичко разматрање њихово. Дакле, разумевање филозофија из прошлости се не исцрпљује у простом приказивању наведеног захтева, већ у озбиљном преиспитивању његове утемељености. Стога, истинско разумевања не лежи у слагању са интенцијама аутора, нити у пукој рекапитулацији онога што он излаже, већ радије у сучељавању у тексту изложеног са нашим властитим погледом на ствари.

Очигледно је да Гадамер не одустаје од вредновања филозофске традиције, па ни од критике неких њених токова, али исто тако је видно да он не прихвата било какав унапред дат модел на основу кога би се одређивао статус сваке филозофије понаособ.

⁴⁴ Уп. Х. Г. Гадамер, *Истина и метода*, Сарајево 1978, стр. 412, напомена 46.

⁴⁵ Уп. *ибид.*, стр. 330.

⁴⁶ *ибид.*, стр. 330.

Самим тим није прихватљиво ни Хегелово читавање антитетичке схеме у историју светске мисли, према којој сваки наредни стадијум представља нужно превађања ограничења претходних. Гадамеру није блиска "деспотска охолост коју" Хегел "показује када тврди да је указао на ограничења раније филозофије и демонстрирао 'необходност' у историји филозофије", док опет, с друге стране, истиче "мајсторски начин" којим он успева да "открије" у историјском ходу филозофије "увек изнова исту ствар"⁴⁷. Задатак историјско-филозофског напора Гадамер не види толико у показивању ограничења и недостатака ранијих филозофија, колико у изношењу на видело њиховог, хегеловски речено, "позитивно умског", односно спекулативног садржаја. Филозофски класици из прошлости су, по Гадамеру, спознали истину, на начин који је једино могућ⁴⁸, а задатак савременог филозофирања могао би да буде и одмеравање властитих снага у односу на велике претходнике.

Гадамер се разлика са Хегелом у схватању историјске димензије радикализовањем његових увида. Ако признамо да постоје историјске преддатоности које на пререклексивном нивоу одређују наше "себезнање", како то очигледно чини Гадамер, следећи Хегела, онда се херменеутички задатак састоји у осветљавању тих "преддатоности", које истовремено омогућују и ограничавају наше разумевање, односно у изношењу на видело онога што се иначе збива иза наших леђа⁴⁹. Аналогно томе, Хегел види филозофски развитак у рефлексији онога што се неосветљено налази у унутрашњости духа. Рефлективни карактер и херменеутичке и спекулативне филозофије лежи у овој повратној линији, односно у процесу спајања са самим собом, на тај начин што се осветљавају они моменти који носе наше "себезнање". Кључна разлика у односу на Хегела јесте у томе што Гадамер каже да се у том процесу осветљавања пред нас износи "нешто – не све". Наиме, свака рефлексија, па и она херменеутичка, тежи да се "оно унапријед дано као супстанцијално негира, да се укине и утјелови у субјективитет"⁵⁰. Али, по Гадамеру, ово укидање никада није потпуно и без остатка. Историјска димензија нашег разумевања и филозофирања састоји се баш у томе што се никада не ишчезава у себезнању. У Хегеловом појму апсолутног знања, који претпоставља потпун "преображај супстанције у субјекат, предмета свести у предмет

⁴⁷ Х. Г. Гадамер, *Хегел'с Дијалектику*, транслатед бј П. Цхристопхер Смитх, Нењ Хавен анд Лондон 1976, стр. 111.

⁴⁸ Уп. Г. Х. Гадамер, *Истина и метода*, Сарајево 1978, стр. 22.

⁴⁹ Уп. Н. Г. Gadamer, "Retorika, hermeneutika i kritika ideologije", *Delo*, kw. XIX, br. 4-5, str. 524.

⁵⁰ W. Schulz, "Napomene uz hermeneutiku Gadamera", *Pitanja* 28/1971, Zagreb, str. 825.

самосвести"⁵¹, потпуну и довршену спознају духа и његовог развита, Гадамер види "заустављање историје", па самим тим "закључивање будућности"⁵². Човек који је први промислио историчност духа и филозофије није признао сопствену историчност. Прећутна претпоставка Хегелове историје филозофије јесте њено довршење у потпуној самоизвесности његове властите филозофије апсолутног знања. То је имало сугестивно дејство на касније филозофирање: тема краја филозофије управо од Хегела постаје судбинска филозофска тема. Херменеутика, насупротив томе, не претпоставља потпуно довршење искуства разумевања, већ његову отвореност према, али и оборивост од стране нових, будућих искустава. То значи да је разговор с прошлошћу бескрајан. Али, Гадамер не пристаје на то да бесконачност мисли у терминима формалне логике као рђаву бесконачност, он само сматра да се тај дијалог не да оконча неким одређеном интерпретацијом, јер свака интерпретација представља само један од покушаја коначног субјекта, ограниченог властитим видокругом, да разуме "саму ствар".

⁵¹ Г. Њ. Ф. Хегел, *Феноменологија духа*, Београд 1974, стр. 461.

⁵² Х. Г. Гадамер, "Хегел унд дер гесцхицхтлицхе Геист", *Идее унд Спрацхе (Кleine Сцхрифтен IIII)*, Тубинген 1972, стр. 122.