

## НАУЧНИ СКУП - SCIENTIFIC GATHERING

МИШО КУЛИЋ

### КУЛТУРА, ФИЛОЗОФИЈА ИСТОРИЈЕ И МОДЕРНИ ИНДИВИДУАЛИТЕТ\*

Окупивши се данас да у простору критичког разматрања проблематике филозофије историје и њој комплементарних питања културе и модерног индивидуалитета назначимо, између осталог, њен значај и значење за цјелину духовних наука у њиховом разумијевању модерног свијета, ми смо, истовремено, суочени и с бројним научним, дисциплинарним неспоразумима које је, увјерен сам, могуће превладати једино фундаменталним испитивањем, а то значи разматрањем у тоталитету, а никако оним прагматичним поступком који остаје само код пуког ерудитског знања и тако га неминовно прелушта идеологизацији. Разумљиво, то никако не значи да тоталитет схватамо по обрасцу оног позитивистичког, техничко-инструменталног метода који мисли да је цјелину достигао ако је механички сабрао искуства различитих наука. Такав тоталитет, мада је резултат интердисциплинарних искустава, увијек представља само механичку, идеолошку цјелину, јер му недостаје јединствени принцип којим би повезао и објаснио међусобну везу различитих дијелова као различитих научних искустава.

Утолико, наш интелектуални, духовни и интердисциплинарни дијалог није замишљен, а надам да тако није ни схваћен, као фактографска дескрипција појединих историјских или историографских момената у разумијевању проблематике филозофије историје, без обзира на то да ли се ради о филозофији, историографији, социологији, или некој другој науци, већ да својим фундаменталним преиспитивањем допринесе јаснијем одређењу стварне природе модерне науке. То упућује на закључак да је повезивање филозофије историје с темељима друштвених наука у цјелини легитимно не само с обзиром на чињеницу да филозофија историје за њих представља заједничку супстанцијалну основу спрам њиховог каснијег развоја и осамостаљења, него и у односу спрам њиховог порицања и одбацивања филозофије историје. Из тих разлога, вјерујем, наша дискусија неће моћи да заобиђе могући одговор на питање: да ли је филозофија историје анахронизам, што као своје доминантно увјерење развијају друштвене науке током цијелог 20. вијека, односно да ли криза модерне науке која се изражава њеном фрагментаризацијом, прагматизацијом и инструментализацијом, може бити превладана суочавањем с универзалним концептом који садржи и развија филозофија историје? Напокон, уколико је филозофија историје могућа у овом времену, да ли то нужно значи и обнављање филозофије историје у њеној некадашњој форми?

---

\* У организацији Трибине Института за историју у Сарајеву, 05.06.1991. године, одржан је у Сарајеву научни скуп на тему *Култура, филозофија историје и модерни индивидуалитет*. Прва четири прилога у склопу овог тематског блока представљају ауторизована саопштења с тог научног скупа.

Такође, надам се, наша расправа неће моћи заобићи ни консеквенце, истине ријетких, дискусија о филозофији историје у овом вијеку. Наиме, стиче се утисак, као да су расправе о филозофији историје само номинално вођене, јер су најчешће резимиране као питање некаквог методолошког првенства у духовним наукама, тј. да ли је филозофија, или социологија, или историографија та која има првенство у стварању теоријске и практичне основе за испитивање општих проблема развоја друштва. Тиме се јасно демонстрира увјерење да једна од тих посебних наука посједује универзалну методу у разумијевању тоталитета друштва, док су друге науке и њихова истраживања корисна у једном изведеном и секундарном значењу. И мада ова несрећна дискусија, која се у различитим облицима испољавала у свим друштвеним наукама, увијек онда када је постављено питање методе, изражава немоћ издизања изнад свог партикуларног искуства, она свједочи, мада против свог основног става о одбацивању филозофије историје, да опстоји неопходност јединственог разумијевања свијета у његовом временском догађању, тј. имплиците обнавља потребу филозофије историје.

Међутим, није свако повезивање с општошћу знак универзалности концепта, као ни што свако филозофско разматрање историје није филозофија историје. Филозофија која је од Аристотела па до Хегела и Маркса своје одређење налазила у покушају разумијевања стварности као стварности, тј. разумијевању ума, од друге половине 19. вијека, у првом реду с појавом историзма у свим духовним наукама, а у име одбацивања теолошко-телеолошке, априористичке конструкције историје, свијета уопште, деструира и сам ум, па сада своје биће одређује у партикуларитету стварности. Имајући у виду те разлоге, није необично да доминантни филозофски ток готово потпуно губи интерес за историјско, уколико је то историјско схваћено у временској повезаности и условљености догађања човјековог свијета. Као и филозофија, тако нужно и историографија мијења појам историје као перманентног напредовања и развијања неког садржаја, било да је то *theos*, *plus* или друштвени *logos*, па с историзмом онај претходни појам историјског развијања у структуре, епистемолошке темпоралне целине које су саме за себе, без повезаности с оним ранијим целинама. Утолико је неопходно идентификовати разлику између филозофског разматрања историје, које нужно нема за претпоставку умственост, тоталитет стварности и филозофију историје која ту претпоставку увијек садржи. У тај контекст спадају и бројни неспорзми о томе шта је филозофија историје, а посебно присутни у бројној литератури друге половине 19. вијека, особито у Њемачкој. С обзиром на чињеницу да то вријеме свако филозофско разматрање историје схвата као филозофију историје, онда и тако опречне концепције, као што су, речимо, Хегелова и Дилтајева, бивају обухваћене филозофско-историјским појмом. То нам показују оне познате дефиниције Ернста Берихајма у *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, 1908, Рудолфа Ајзлера у *Handwörterbuch der Philosophie*, 1922., Лудвига Гумпловића у *Grundriss der Soziologie*, 1905, или оне Георга Мелиса у *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie* 1915. Тако промијењени појам историје, тј. појам који се односи на појединачно и конкретно догађање без улагања у објашњења о његовом мјесту у универзалном кретању, мијења и одређење самог бића филозофије и историографије, те, *in ultima linea*, и свих других духовних наука. С обзиром па то да ни филозофија ни историографија више нису обухваћене свијешћу о *logosu* универзалног историјског кретања, већ су окренуте партикуларном испитивању стварности, и филозофија и историографија ту, унутар таквог разумијевања, проналазе простор свог дефинитивног дисциплинираног осамостаљења, које се изражава свијешћу о различитим и само својним методама које произилазе из различитог приступа предмету истраживања. Утолико и онај познати "спор око методе" (*Methodensreit*) с краја 19. вијека у Њемачкој, истина, у први план ставља питање методе, али, у бити демонстрира свој промијењени појам историје као своју промијењену слику свијета. То је и разлог да се филозофија и историографија, а касније се у ту дискусију



укључује и социологија, те мање више све духовне науке, од тог времена постављају опречно, те чак и полемично супротстављају. Већ полемика између Хегела и Ранкеа најављује ту промјену коју ће вријеме до историзма и с историзмом коначно реализовати. Стога није необично да и сви други кључни научни појмови, а не само појам историје, бивају трансформисани сходно принципу негирања ума историјског кретања, тј. деструкције апсолута. Ум је проглашен теолошком, есхатолошком—провиденцијалистичком заблудом на чије мјесто треба да ступи аналитички, рационални ум, а апсолут, као друго име за појам ума или тоталитета, апсолутистичком и тоталитаристичком идејом. То је и вријеме које може бити изражено Ничеовим узвиком и констатацијом о смрти бога у култури, те, касније, разумљиво, у цјелини оним процесом који називамо постмодерном у науци, литератури, умјетности уопште. Утолико и нова значења старих појмова. Тако, између осталог, синтагма идеалистичка филозофија није представљала ништа пежоративно, већ је упућивала на законитост и разумијевање идеја у историјском кретању које, истовремено, јесу само то кретање. Међутим, када буде обликована синтагма идеалистичка историографија или прецизније: идеалистички историзам, оно идеалистичко ће се односити на идеје, тј. интересе владајуће класе, односно идеализам ће добити значење идеологије. Истина, синтагма идеалистички историзам формира се у марксистичким духовним просторима, али без обзира на ту чињеницу она свједочи о трансформацији духа времена и његове појмовне артикулације. Из тих разлога, називали то одређење историографије идеалистичком или, што је уобичајеније, традиционалном или догађајном историографијом, потпуно је свеједно, јер оно што је битно јесте то да се она одредила као фактографија или евентографија.

Утолико и критика таквог усмјерења, заправо прагматизма и позитивизма у историографији, јесте свакако оправдан поступак који обликује историзам с Дилтајем, Винделбандом и Рикертом, уз разумљиво уважавање свих њихових међусобних разлика, али је она у основи и даље она концепција која историјско види у појединачном и непоновљивом историјском догађању, само, за разлику, које треба интерпретирати са становишта субјекта истраживања. Тако се обликују она значења, а у првом реду значења појма историје, која у свим друштвеним наукама познајемо под именом новокантовства, историзма или структурализма. Тиме је промијењен и појам субјекта, индивидуалитета који сада, за разлику од времена филозофије историје, добива значење појединачног, психолошко—педагошког одређења. Истина или заблуда, видјећемо, да се тиме коначно доспјело до конкретног, стварног човјека ослобођеног свих теолошко—филозофско—есхатолошких мистификација. Стога и она снажна потреба тога времена изражена и у Дилтајевом дјелу *Изградња историјског свијета у диховним наукама*, а касније и код Хусерла, да се духовне науке успоставе на такав егзактан начин какав су већ постигле природне науке, заправо, по мом мишљењу, и није могао бити успјешан управо због тога што је истрајавао у идеји да је разноврсност у цјелини духовног живота могуће изразити непосредним, чулно емпиријским ликовима. Истина, тиме је негирана идеја духовних наука које само, у свом истраживању примјењују методе природних наука, али, с друге стране, цјелина духовног, као цјелина историјског поново је измакла. На историографском плану то се изразило као питање фактографије догађаја и његове генерализације, тј. свело се на питање законитости историјског кретања. Тако се и филозофско разматрање историје показало у своја два облика: једном, који појединачне природне законе примјењује у разумијевању историје, и другом, који такву методу одбацује, или је само дјеломично задржава као у социологији Макса Вебера, те у први план истиче појам разумијевајућег субјекта. И управо то психолошко одређење субјекта постаје мјесто обрата у разумијевању.

Волтер, који је први употребио синтагму филозофија историје, а исто тако и синтагму свијетска историја, историју је одређивао као историју културе. Тако је за њега историја била непрекидно напредовање духа од стања дивљаштва према цивилизацији и тај напредак је, сматрао

је он, чврста законитост која свједочи о незауостављивом напретку разума. Појам напретка у историјском кретању, тј. кретању и развоју културе је, дакле, исто што и умственост, законитост историје. Идентична структура, јер почива на појму напретка, садржана је и у Хегеловом одређењу филозофије историје која за свој предмет има свјетску историју, само што је неупоредиво садржајно богатија. Наиме, поручује Хегел у својој *Филозофији историје*, свјетска историја није ништа друго него напредовање у свијест о слободи, те се тај напредак јасно показује када се сагледа у распону од оријенталног свијета, гдје је само један, тј. деспот слободан, грчко-римског гдје су неки слободни, те германско-хришћанског у коме је сазрела идеја да сви људи треба да буду слободни. Међутим, историзам је и просвјетитељски и спекулативно-филозофски појам историје одбацио управо због тога што је идеју напретка, било да је она изведена у Волтеровом рационалистичком, било Хегеловом спекулативном, умственом смислу, препознао као апстрактну идеју, неутемељену у природи појединачних појава, тј. као у бити спекулативну ретелогизацију или рационалну теологизацију субјекта. Стога и појам културе, захваћен духовно-научним тенденцијама времена, тј. историзмом прибјегава интерпретацији свјетске историје не више са стаповишта проблематичног појма напретка, већ као Шпенглер или Тојнби, развија циклично разумијевање историје као историје културе. Само природа има законе, док је историја искључиво доживљајни акт. Доживљајни акт је у суштини једна структура, у себи затворена, те се као појединачан, *и само појединачан*, може посматрати као код Шпенглера, попут органске јединице, тј. у свом рађању, зрелости и умирању.

Тиме је појам културе, као и појам историје, попримио једно субјективно, индивидуално значење. Међутим, то више није онај ранији појам субјективитета и индивидуалитета. Спекулативна филозофија историје, а она је, заправо, једина изграђена филозофија историје, почива на умственом разумијевању субјективитета, индивидуалитета или властитости. У спекулативној филозофији, од Аристотела, преко Томе Аквинског, Николе Кузанског до Хегела, а дијелом и Маркса, појам ума није, како је то протумачило касније доба, па и наше вријеме, нека етичка или уопште партикуларна категорија. Он носи значење цјелине, истине, јединственог принципа који обухвата, повезује и тако објашњава бексрајну разноврсност и неухватљивост свијета. С обзиром на то да је ум само то обухватање, повезивање и објашњење, он није нешто што је изван свијета, није, дакле, нешто персонално, већ свијет сам и ми сами у њему истовремено. Појам ума је изграђен на претпоставци самог мишљења или једноставном питању: по чему ми уопште имамо способност мишљења, за разлику од свих других бића и, коначно, шта је мишљење. Није нам тешко замислити да је први такав упит настао као последица уочавања да су све ствари и појаве на неки начин међусобно повезане и да морају имати неки јединствен заједнички принцип или темељ. Управо с обзиром на тако претпостављени принцип, произилази идеја да је свијет битно јединствен, без обзира на то што његова јединственог није непосредно видљива и што као такав није унапријед дат мишљењу. Тако је и човјек само моменат или дио те цјелине свијета, али, управо захваљујући мишљењу, тој чудесној способности којом мисли самог себе, пружена је могућност да човјек превлада своју позицију партикуларног бића у свијету и претпостави себе за темељ свијета и његову крајњу сврху, тј. да себе као дио свијета схвати у тоталитету и као тоталитет сам. У мишљењу је, дакле, дата могућност да дио цјелине постане цјелина сама, а то упућује на закључак да је мишљење и средство и циљ истовремено. Управо зато што је мишљење средство за разумијевање свијета у његовом тоталитету и истовремено само дио тоталитета, одговор на питање: шта је свијет, уједно је и одговор на питање: шта је мишљење. То, такође, показује да је принцип мишљења исто што и принцип свијета, те да је зато само у мишљењу садржана могућност одговора на питање: шта је човјек, живот и да ли он има или може имати неку сврху.



Утолико спекулативна филозофија, Хегелова прије и изнад свих, разумијевање спољашњег, чулног свијета схвата истовремено и као саморазумијевање индивидуума, субјекта или, што је исто наше властитости. С обзиром на то да мишљење као мишљење не можемо у чулима представити, произлази да је мишљење, тј. потенцијални ум, нешто принципијелно бесформно и бесконачно чију бесформност и бесконачност слутимо само у сусрету са оним што је мишљењу супротно, тј. у ономе што је појединачно и што, дакле, има неку форму. Тако се обликује принцип негативитета, познат још од Спинозног става: *omnes determinatio negatio est* (свако одређење је негација). Разумљиво, то што је негативно није мишљено етички као нешто лоше, већ суштински значи да индивидуум може себе одредити само у ономе што му је различито. Тако Хегелова спекулативна филозофија долази до онога што смо већ поменули. Субјект, индивидуум може знати шта он јесте једино испитујући оно што му је спољашње, а то што му је спољашње није само непосредна чулна стварност, већ исто тако и његово генеричко сјећање. Тако је разумијевање свијета истовремено и саморазумијевање, односно нема саморазумијевања субјекта без разумијевања оног спољашњег и обратно.

Међутим, тиме се показује да субјект само непосредно чулно, тјелесно схваћен јесте нешто појединачно, док је суштински његово одређење општост разноврсности свијета, јер своје субјективно одређење има само под претпоставком тог општег. Коначно, апсолутно разумјети општост свијета значи, истовремено, успоставити субјект као апсолутан, те се ту, као што видимо не ради ни о каквом Хегеловом апсолутизму, теолошком схватању субјекта као ума, већ управо супротно: у његовом стварном историјском кретању. Такође, ту се показује да је историзам отвара већ отворена врата, јер умственост као јединствени принцип свијета појава није никаква теолошка пити природнонаучна законитост. Због тога и није могао да субјективитет, индивидуалитет, властитост разумије као општост, већ искључиво као појединачни, психолошки, ничим условљени психолошки став спрам историјског догађања. Утолико и појам културе новог времена поси овај историцистички, механичко динамички карактер, па га, бранећи га од ненападаног заогрће оним што уопште није спорно, тј. ставом о појединачно–индивидуалном праву човјека на властито појединачно–индивидуално разумијевање културе. Ту су марксистичке критике овог појма историје и културе биле сасвим оправдане, али с обзиром на то да су проблематику идеолошки постављале, оне су промашиле оно битно. У тај склоп питања улази и питање о суверенитету, као битном обилежју субјективитета, индивидуалитета индивидуе.

Наиме, појам суверенитета индивидуе је повезан с појмом суверена, а овј опет с појмом државе. Тако Хобс међу првим утврђује да је успостављање заједничке власти садржано у томе да људи "све своје моћи и сву своју снагу повјере једном човјеку или једном скупу људи, који ће моћи све њихове воље, путем већине гласова, да сведе на једну вољу. А то ће рећи да одреде једног човјека или један скуп људи који ће бити носиоци њихове личности, и то тако, да сваки појединац буде аутор или, призна себе аутором свега оног што уради, или наложи да уради, онај ко је носилац њихове личности, у стварима што се тичу заједничког мира и безбједности, и да у томе сваки појединац потчини своју вољу вољи носиоца заједничке личности, а своје расуђивање његовом расуђивању... Кад се тако учини, онда се мноштво људи, на тај начин сједињено у једну личност, назива држава... и у њему се састоји суштина државе коју ћемо дефинисати као једну личност... а носилац те личности назива се *суверен*, и каже се да њему припада *суверена* власт, а сви остали су његови поданици" (Томас Хобс, *Левијатан или материја, облик и власт државна, црквена и грађанска*, Култура, Београд 1975., стр. 150–152). Тако већ Хобс, као што се види, стварност природног закона или политичке заједнице, како природни закон назива Хобс, види само као одрицање индивидуа од своје воље. То је добровољно пристајање на подаништво, те је у својој истини само приказ трансформације монарха у суверена.

Међутим, с друге стране, Русо је свјестан да је суверенитет форма принуде грађана на слободу, односно да је суверенитет ништа друго него кршење опште воље, јер је изворни суверенитет суверенитет народа, а суверен или суверено тијело само одрицање од власништва које се у њему потврдило. Тако је супротност између суверенитета и опште воље дата у Русоовом увиду да је суверенитет индивидуална воља која се у одрицању индивидуалних воља заједнице у корист ње самс само представља као нешто опште, док је у суштини индивидуална владавина општим, тј. индивидуални или колективни егоизам који се само представља као нешто опште.

Тако се, као што видимо, питање субјективитета, индивидуалитета на почетку новог доба дефинише као питање друштвене заједнице, тј. државе. Међутим, Хегелова филозофија историје, односно један њен моменат представљен у форми његове филозофије државе и права, не представља, како се исувише редукутивно мисли, само приказ конкретно постојеће државе као нечег што је релно апсолутно опште и у коме индивидуа стиче своју слободу, тј. испуњава свој индивидуални суверенитет, већ Хегел под државом разумије један моменат у развијању апсолутно испуњене индивидуе. Истина, Хегелова филозофија државе и права садржи мноштво проблематичних мјеста о којим овом приликом није неопходно посебно расправљати. Ради се о томе да је под појмом суверенитета скривен и редукован појам индивидуалитета или субјективитета, што је код Хегела, тј. у спекулативној филозофији историје било на вријеме презрено. Тако вријеме након одбацивања филозофије историје, а то је и наше вријеме, тзв. модерни индивидуалитет не мисли у тоталитету, већ инвидиуум изводи из принципа државе. Тако се суверенитет само привидно смјешта у субјективитет индивидуа, а заправо је само појединачна власт над друштвеном заједницом. То, такође, значи да је субјективитет, индивидуалитет – као што је то показала спекулативна филозофија историје – нешто много више него оно што се приказује појмом суверенитета индивидуе, јер тај суверенитет и није потврђивање човјекове слободе, већ управо одрицање од ње.

Из овога за нас могу произићи значајни увиди. Историчистичка критика појма ума филозофије историје, без обзира на то што је указивала на неоснованост свођења филозофских и историјских питања само на питање државе и подручја политичког, управо редукујући субјект на појединачног индивидуа омогућила је, мада мимо своје намјере, да проблематика државе као политичке заједнице, истина допуњена економско-социјалним питањима, и даље остане централно подручје истраживања. Разумљиво, историзам је овдје измијенио и сам појам државе и политичког.

Стога, желим на крају да изразим увјерење, да продуктивно враћање спекулативној филозофији историје представља један од прворазредних духовних задатака будућег времена, јер су у њој сабрапа драгоцјена искуства мишљења човјека и свијета у њиховој цјелини и повезаности.