

TEORIJSKE OSNOVE HERMENEUTIKE

Vjekoslav Afrić
Filozofski fakultet, Zagreb

SAŽETAK

U radu se razmatra jedan od klasičnih problema: određenje predmeta i metoda sociologije. Na mnogobrojnim primjerima raznih autora iz područja filozofskih i socioloških znanosti autor pokazuje značenje »razumijevajuće sociologije«. U tom se smislu razmatraju doprinosi Maxa Adlera, Diltheya, G. Simmela, Maxa Webera, kao i neka novija strujanja u području hermeneutike.

Autor završava svoj prilog donoseći Habermasov sud o instrumentalnoj i hermeneutičkoj upotrebi uma što po njegovu mišljenju umnogome objašnjava zašto se u modernoj sociologiji hermeneutika sve više koristi.

Austrijski marksist Max Adler (1888—1937), koji je pokušao da postavi solidne epistemološke temelje marksizmu koncipirajući ih u Kantovim terminima, u svom radu **Das Rätsel der gesellschaft: Zur erkenntniskritischen Grundlegung der sozialwissenschaft** (Vienna, Saturn—Verlag 1936), uključio je mnoge važne elemente hermeneutičke teorije u svoje »epistemološke temelje za društvene znanosti«. U uvodu pod naslovom »Zašto sociologija mora početi s epistemologijom?«, Adler insistira da društvo ima svoju vlastitu realnost i ne smije se obrađivati naturalistički. Društvo nije kategorija »naivne svijesti« i ono što može biti neposredno dano je samo mnoštvo ljudskih akcija u različitim oblicima jednih s drugima i jedne protiv drugih, koje mi sve shvaćamo po analogiji s nama samima kao individualne. Međutim, za Adlera postoji i »društvo a priori« koje možemo prepoznati samo kritičkom refleksijom i koje ne omogućava samo naše znanje o društvenom životu, nego i sam socijalni život.

Adlerov pristup, u čiju kritiku sad nećemo posebno ulaziti, najbolje ilustrira značaj hermeneutičke teorije za društvene znanosti općenito, a za sociologiju posebno. Posebno zanimanje za hermeneutičku teoriju možemo protumačiti slijedeći Williama Outhwaita s tri elementarna problema koji su u posljednje vrijeme našli snažan izražaj u pristupu mnogih autora:

1. Opće neprijateljstvo spram pozitivizma koje ističe specifičnost humanih znanosti ili, mnogo općenitije, specifičnost društva. Taj se stav pojavljuje u mnogim posebnim epistemološkim i metodološkim pozicijama kao

zahtjev za takvim pristupom društvenim činjenicama koje nikad ne nalazimo čiste, nego uvijek već interpretirane. On može dati činjenice u njihovoj vlastitoj realnosti, te se tu poseže za empatijom, reinterpretacijom iskustva ili imaginativnom rekonstrukcijom.

2. Ističe se korisnost teleološkog objašnjenja ljudskog ponašanja u suprotnosti s objašnjenjem u smislu pronalaženja uzroka, što se često izražava u terminima Marxovog pojma »praxisa« ili u Sartreovoj terminologiji »projekta«.

3. Problemi pojmova forme ili strukture kao pojmova koji mogu nastati samo aktom razumijevanja.

Koncept »razumijevanja« tako ponovo postaje predmet teorijskih suprotstavljanja o metodi društvenih znanosti. Suprotstavljanje ima dugu povijest i možemo reći da je staro koliko i sama sociologija, a temelji sukoba postavljeni su u metodološkim raspravama između njemačkih povjesničara i sociologa krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća. S jedne su strane oni koji tvrde da će društvene znanosti moći slijediti, do one mjere do koje je to moguće, dobro iskušane metode prirodnih znanosti i tragati za općim zakonima u društvenom životu. To su stajalište iskazali A. Comte, J. S. Mill i premda na nešto drugačiji način K. Marx, koji je napisao da će prirodne znanosti jednog dana inkorporirati znanosti o čovjeku, upravo kao što će znanosti o čovjeku inkorporirati prirodne znanosti, te da će to biti jedna znanost. Ali, premda ne po slovu već po duhu Marxovog pisanja treba reći da dok je Marx razmatrao prožimanje dviju vrsta znanosti, dotle su logički pozitivisti bečkog kruga smatrali da se radi o sjedinjenju znanosti, tj. da se sve druge znanosti moraju modelirati što sličnije fizici. S druge su strane oni koji su smatrali da se društvene znanosti razlikuju od prirodnih, bilo u karakteru njihovog predmeta ili u njihovim metodama ili u jednom i u drugom. Ono na čemu su oni insistirali jest razumijevanje što kod nekih funkcionira kao jedna alternativa, dok kod drugih tek omogućuje kauzalno objašnjenje, odnosno dok ga kod trećih samo nadopunjava. Ta je tradicija povezana s imenima Diltheya, Rickerta, Simmela i Maxa Webera u Njemačkoj, a postoje neke paralele u radovima Crocea u Italiji i Collingwooda u Engleskoj.

Usprkos mistici s kojom se koncept razumijevanja katkada odijeva nema nikakvog razloga da pretpostavimo da je sociološko ili historijsko razumijevanje bitno različito od svakidašnjeg razumijevanja. Treba istaknuti kao G. Simmel, da je relacija jednog uma s drugim, što ju zovemo razumijevanje, temeljna činjenica ljudskog življenja¹. Razumijevanje je dakle osnova društvenosti, bez obzira smatramo li ga nečim urođenim (Chomsky) ili nečim što se usvaja kroz jezičnu igru (Gadamer).

Valja reći, kao što je to naglasio njemački filolog August Boeckh da ljudi mogu razumjeti jedni druge i bez neke eksplicitne teorije razumijevanja, upravo kao što oni mogu misliti koherentno a da ne slijede jednu eksplicitnu logiku. Jedno i drugo je po Bechhkovom mišljenju umjetnost.

¹ Georg Simmel: Von Wesen des historischen Verstehens in Brüche und Tür (Stuttgart, Koehler, 1957).

Becchk nadalje ističe, da dok je logika formalna teorija filozofske spoznaje (Erkennen), dotle je teorija razumijevanja — hermeneutika, formalna teorija filologije.²

U skladu s tom tradicijom ja naravno ne ograničavam hermeneutiku samo na filologiju već joj pripisujem mnogo univerzalnije značenje. U iznošenju osnova hermeneutičke teorije i načina na koji se oni izražavaju kod pojedinih društvenih teoretičara pokušat ću pokazati da se izvorne suprotnosti nastavljaju i da uznemiravaju modernu društvenu misao.

Stvari koje obično razumijevamo o drugim ljudima mogu biti, kao što to pokazuje William Outhwaite, podesno izložene u četiri glavne kategorije:

1. »Fizikalne« činjenice o drugima: zašto oni šepaju, zašto imaju slomljene nosove (nedavna borba), ili crvene nosove (piće, opekotine od sunca, itd.). U relevantnom smislu riječi ti su fenomeni jedino onda »razumljivi« kada su viđeni kao oznaka nečeg nefizičkog (prošlo zbivanje ili mentalno stanje).

2. Stanje uma kod drugih, koja mogu biti trenutačna (ljutnja) ili dugotrajna (osjetljiva narav).

3. Djelovanje drugih (što oni rade i što oni smatraju pod tim). Ta vrlo općenita kategorija uključuje, npr.:

- a) puko identificiranje akcija (kada pristupamo pojavi s distance vidimo da se radi o sječi drva);
- b) (na istoj elementarnoj razini) što ljudi o tome kažu;
- c) mnogo kompleksnije prosuđivanje o **stvarnoj** važnosti onoga što oni rade ili što **stvarno** misle pod onim što kažu.

4. Zašto ljudi rade određene stvari, što ih »motivira«?

Razlika koju Outhwaite pokušava uspostaviti je razlika između trećeg i četvrtog stava, odnosno, to je razlika između takozvanog psihološkog razumijevanja motiva i hermeneutičkog razumijevanja. Tu se poziva na Weberovu definiciju akcije, što ju je Weber dao na samom početku »Ekonomije i društva« u kojoj akciju razumije preko intendiranog značenja što je prisutno u akterovoj svijesti, odnosno što može biti prisutno, ali može biti i samo pripisano akteru na jedan idealno tipičan način. Naime, Weber tvrdi da mi, da bismo identificirali jedan promatrani dio ponašanja kao uobičajenu akciju neke vrste, isključujemo neka pitanja o motivaciji, odnosno, da pitanja o akterovim motivacijama potiskujemo na drugu razinu. Da bi to objasnio Weber spominje da mi razumijemo zašto ljudi marširaju ulicom ako smo rekli da se radi o demonstracijama. Pitanje što smo ga potisnuli na drugu razinu također može biti značajno. Naime, mi također možemo pitati koji su to privatni motivi individualnih sudionika u ovom pojedinačnom slučaju naveli ljude da idu u demonstracije. Slično tome, mi često razumijemo **riječi** što ih je netko izrekao premda ne razumijemo što ga je motiviralo da kaže ono što je rekao.

2) Joachim Wach: Das Verstehen: Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im neunzehnten Jahrhundert (Tübingen, Mohr, 3 vols, 1926, 1929, 1933).

Outhwaite ističe da je tu distinkciju lakše izvesti kada se radi o umjetnosti i drugim kulturnim produktima. Prema toj distinkciji u psihološkom razumijevanju radnje su viđene kao »znakovi« ili »izražavanja« mentalnog života njihovih tvoraca. Imaginativna penetracija ili rekonstrukcija tog mentalnog života je ono čime se u principu bavi interpretator. U »hermeneutičkom razumijevanju« radnje se razumiju kao autonomni objekti s jednom unutrašnjom strukturom koja im pripada. S tim je dana, kako nas upozorava Outhwaite, suprotnost između genetičkog objašnjenja »odozdo« i jedne alternativne metode za interpretaciju »odozgo« što djeluje situiranjem rada umjetnosti u jedan općenitiji kontekst, videći ga, na primjer, kao jedan izraz Weltanschauunga pojedinačne klase.

»Psihološko razumijevanje« ili izvještaj o mentalnim stanjima sadrži mnoge složene probleme prisutne i kod pridavanja motiva. Tako, Outhwaite, ne ulazeći u mistiku koja okružuje pojam »empatije« smatra da možemo reći da mi razumijemo stanja ljudskog uma i izvodimo zaključke o motivima ljudi i njihovim intencijama pomoću:

1. vidljivih znakova, što mogu biti dobrovoljni ili nedobrovoljni (mrštenje, trzaji, tikovi i sl.);
2. eksplicitnih izjava (Ja sam ljut!);
3. znanja o »činjenicama situacije« koje nas vodi tome da očekujemo jednu vrstu stava ili intencije, prije nego drugu.

To, upozorava Outhwaite, ne znači da mi mislimo da znamo što je to osjećati ove emocije ili snagu nekih motiva (koji općenito mogu biti trivijalni, a u slučaju uzajamnih emocija ili nada, možda čak i neistiniti). To prije svega znači, da mi razumijemo »situaciju« u kojoj su emocije ili intencije »smislene«. Tako ova vrsta razumijevanja pretpostavlja jedan zajednički vidik, što Outhwaite naziva »hermeneutikom«.

Složimo li se s Outhwaiteom da i samo psihološko razumijevanje zahtijeva jedan »zajednički vidik« ili »hermeneutiku«, tada se i psihološko razumijevanje na neki način javlja kao »hermeneutičko«. To naravno ne znači da psihološko razumijevanje ne sadrži uočljive limite, već upravo suprotno, kao što je to shvatio Dilthey, i usljed čega je tokom svog rada na utemeljenju duhovnih znanosti sve manje pažnje pridavao psihološkom, a sve više hermeneutičkom razumijevanju. Naime, iscrpan izvještaj o stvaralačkoj aktivnosti Goethea, kad je pisao Fausta, nije i ne može biti supstitut za razumijevanje samog teksta Fausta. Zato Dilthey kaže: »Ako mi imamo samo pišćev izvještaj o njegovoj stvaralačkoj aktivnosti, a čitav njegov rad je izgubljen, koliko će malo taj izvještaj nama govoriti.«³ Introspekcija, dakle, izručuje manje sadržaja i strukture mentalnog života nego što sadrži izvorno mišljenje. To je razlog da razumijevanje ne zahtijeva samo da se obraćamo na motive koji su za djelovanje i koji su proizveli neko djelo, već jednako tako na samo djelo, ali i na, po Diltheyovom viđenju, cjelokupno »životno iskustvo«.

3) Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften (Leipzig und Berlin, Teubner), Vol VII, str. 321.

Iz spomenutog se dade zaključiti da se razumijevanju mogu pripisati dvije razine:

1. subjektivna razina ili razina psihološke participacije;
2. objektivna razina ili razina intelektualne participacije.

Tako Simmel razlikuje objektivno razumijevanje značenja i subjektivno razumijevanje motiva i namjera. Objektivno razumijevanje Kantove filozofije mora početi prije svakog genetičkog historijskog objašnjenja, tvrdi Simmel jer: »Netko mora najprije »razumjeti« njega (Kanta) i druge filozofe razmatrajući ih u jednom objektivnom smislu (sachlich) (.....) i samo onda može deducirati njega historijski.«⁴

Dilthey je nasuprot ovom uključivanju psihološkog razumijevanja u problematiku hermeneutičke teorije ipak držao psihološko razumijevanje kao suprotstavljeno hermeneutičkom ističući u različitim fazama svoga rada različito njihovo značenje za duhovne znanosti što ih je želio utemeljiti. U ranoj je fazi više držao do psihološkog razumijevanja, dok je kasnije izgradnjom »filozofije života« počeo sve više naglašavati važnost hermeneutičkog razumijevanja. U kasnijoj fazi Dilthey je radije govorio o razlici između elementarnih i viših formi razumijevanja, nego o razlici između psihološkog i hermeneutičkog razumijevanja. Tako su za njega, elementarni oblici razumijevanja propisani konceptom objektivnog uma ili duha (objektiver Geist), koji garantira mogućnost intersubjektivne komunikacije na osnovnoj razini. To se može jasnije vidjeti u jeziku: rečenica se može razumijeti jer postoji suglasnost (gemeinsamkeit) u govornoj zajednici o značenju svake pojedine riječi, sklanjanju, sintaktičkoj organizaciji i sl., što je uvijek slučaj u jednom usuglašenom poretku koji uspostavlja relaciju između životnog izražavanja i njegovog mentalnog sadržaja.

Nasuprot tomu, »više forme razumijevanja« nastupaju onda kada se konfrontiramo s jednom unutrašnjom teškoćom ili kontradikcijom s onim što već znamo. Tada smo nužno prisiljeni da unosimo životne izraze drugih u igru ili da idemo unatrag do, kako Dilthey kaže, cjelokupne životne strukture.

Iz ovoga možemo zaključiti da je hermeneutika univerzalna teorija razumijevanja, dok se samo razumijevanje može pojaviti kao elementarno ili kao složeno. Nužno je, međutim, da odredimo značenje još jednog pojma koji vrlo često mnogi autori upotrebljavaju kao sinonim, pojam interpretacije ili tumačenja. Outhwaite⁵ smatra da se vrlo grubo može reći da »interpretacija« stremi da bude iz posebne teorijske perspektive (kao u marksističkoj interpretaciji historije), dok razumijevanje podrazumijeva više zaokružen pristup. Outhwaite spominje da je taj pristup preuzeo od Joachima Wacha iz njegovog trotomnog »Sketch of the History of Hermeneutic Theory in Nineteenth Century«, te citira: »Pod interpretacijom mi razumijemo (...) istraživanje i objašnjenje iz perspektive danog sistema, s

⁴ Georg Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Leipzig, (Dncher & Hunbolt, Sthcan, 1923) str. 36.

⁵ William Outhwaite: Understanding Social Life, The Method Called Verstehen, (G. Allen & Unwin Ltd, London, 1975) str. 18.

kojim je pokušaj napravljen da shvatimo što je dano. Kada stari hermeneutički pisci kažu »sensus non est inferendus, sed eferendus«, značenje mora biti iščitano izvana, a ne iz teksta), oni pokušavaju razlikovati razumijevanje od interpretacije...«⁶

Drugim riječima, dok je interpretacija prepoznavanje nečeg nama poznatog u onome što se interpretira, razumijevanje je prepoznavanje poznatog ali i nepoznatog, te prepoznavanje cjeline poznatog i nepoznatog kao nečeg novog i određivanje smisla cjeline pomoću značenja njezinih dijelova, dakle, činjenje nepoznatog — poznatim, dalekog — bliskim. Ukratko, dok interpretacija nužno utvrđuje naš horizont, potvrđujući njegovu strukturu u onom što prepoznaje, razumijevanje širi i mijenja naš horizont čineći poznatim i iskušanim ono što do sada nismo iskusili. Premda na prvi pogled sasvim različiti, razumijevanje i interpretacija su ipak samo dva dijela istog procesa. Najprije nešto razumijemo (za sebe), a onda to interpretiramo (za druge).

Međutim, kod definiranja razumijevanja srećemo se s prvim i najvažnijim hermeneutičkim teorijskim problemom, problemom hermeneutičkog kruga.

Poslužimo li se već spomenutom analogijom s logikom, hermeneutika se kao teorija razumijevanja razlikuje od logike upravo po tome što je u logici dosta jednostavno razlučiti ispravno mišljenje od krivoga (valjano od nevaljanog), dok to kod hermeneutike, odnosno kod razumijevanja nije tako jednostavno. Prvi je problem označen nemogućnošću da se započne od polazne linije. Razumijevanje je nemoguće ako bi se htjelo razumjeti posve strano životno iskustvo. S druge strane, razumijevanje nije potrebno ako u životnom iskustvu koje se razumijeva nema ničeg stranog. Razumijevanje zato leži između dva ekstrema. Daljnji je problem razumijevanja u relacijama, što smo već spomenuli, između dijelova i cjeline, što su uključene u proces razumijevanja. Naime, kao što Dilthey kaže: »Cjelokupnost djela mora se razumjeti kroz njegove osobne propozicije i relacije, i već puno razumijevanje jedne individualne komponente pretpostavlja razumijevanje cjeline.«⁷

Diskusiju o pokušajima da se razvrgne ovaj začarani krug s obzirom na složenost njezinih izvoda ostavit ćemo za neku drugu priliku. Spomenut ću samo da Dilthey uviđa ovu problematiku koju zove »centralnom teškoćom umjetnosti interpretacije«, ali upada u zamku »objektivizma« uzimajući znanje kojim je reproducirana realnost u jednom »znanstvenom« pristupu kao »dano«, te insistira na samodisciplini istraživača u istom smislu u kojem je to kasnije elaborirao Weber u »Znanosti kao pozivu«.

Simmel nešto drugačije postavlja problematiku hermeneutičkog kruga, što zaslužuje da se posebno razmotri. Naime, Simmel tvrdi da razumijevanje motiva i emocija uključuje njihovu rekonstrukciju (Nachbilden) i njihovu projekciju na jedan imaginarni ego, budući da te emocije i motivi nisu iskušani od historičara kao njihovi vlastiti. Ono što čini procese i

6) Isto.

7) Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften (Leipzig und Berlin, Teubner), Vol VII, str. 330.

veze među njima »razumljivim« je to što oni mogu biti prepoznati kao tipični. U tom smislu psihološko razumijevanje daje u intenciji samo jedno jedino razumijevanje, dok hermeneutičko razumijevanje, kao razumijevanje ne motiva već samog djelovanja, a djelovanje je život, a »život« se, kaže Simmel, može razumjeti jedino u terminima života, dopušta više mogućih i čak vjerojatnih tumačenja.

Slijedeći ono što je bilo ranije rečeno, ako netko, na primjer, razumijeva »Fausta« teorijski i estetički, on apstrahira posve od njegove mentalne geneze. I tako možemo imati situaciju u kojoj različiti tipovi razumijevanja mogu zadovoljiti isti stupanj zahtjeva za logičkom i umjetničkom koherencijom uniformnog prosuđivanja opskurnosti i shvatljiv način razvoja dijelova jednih izvan drugih, na način da su sva tumačenja jednako koherentna. S druge strane, razumijevanje Fausta historijski je i psihološki razumijevanje kao savršen produkt u smislu izlaganja mentalnih akata i razvoja kojim su oni rasli dio po dio u Goetheovoj svijesti. Ovdje je svaka dvosmislenost potisnuta kao stvar principa. Odnosno, kao što to kaže Outhwaite, pluralitet interpretacije geneze umjetničkog djela, od kojih su sve interpretacije jednako koherentne na način na koji može biti koherentna pluralnost interpretacija njegovog objektivnog sadržaja je besmislena. To može, naravno, biti pluralitet hipoteza o psihološkom ili historijskom razumijevanju, ali mi na kraju biramo jednu od njih kao istinitu, dok druge proglašavamo krivim. To je pak nemoguće ukoliko se radi o objektivnom razumijevanju, tj. o razumijevanju samog sadržaja, jer tamo nema kriterija za prosuđivanje »pravog« razumijevanja, odnosno, jer je svako od pluraliteta razumijevanja odgovarajuće drugim kriterijima vrednovanja.

To naravno ne znači, kako nas upozorava Outhwaite, da je psihičko razumijevanje mnogo izvjesnije i u praksi, budući da ono ne može nikada stići do kompletne nedvojbenosti i budući da mi ne možemo nikada donijeti zaključak o izboru između većeg broja konfliktnih eksplanatornih principa. Naime, obilje tog psihološkog sadržaja je takvo da nema tog »psihološkog zakona« koji stvarno može odrediti budući razvoj pojedinačne psihičke konstelacije, a to znači da je nemoguće posve jednoznačno rekonstruirati genuzu psihičkog razvoja.

I kao što Outhwaite⁸ zaključuje: »S rizikom da zvuči uvredljivo možemo reći da je izbor između hermeneutičkog i psihološkog razumijevanja izbor između neodređenosti i neprovjerljivosti.«

Premda se čini da psihološko ili elementarno razumijevanje za razliku od višeg iskače iz hermeneutičkog kruga to nije posve neproblematično. Doduše, valja reći da Max Weber nije tako mislio. Za Webera je bila najvažnija činjenica da je smjer ljudskih akcija i ljudskog izražavanja ma koje vrste otvoren za interpretaciju u terminima značenja (sinnvolle Deutung). Weber je bio zaokupljen pitanjem o uvjetima i limitima pod kojima se može prosuditi pronađeno u razumijevanju i ustanoviti da je ono univerzalno validno, odnosno, da je istinito. Rezultat tog nastojanja je podjela na direktno (aktuelles) i »eksplanatorno« (erklärendes) ili »razumijevanje mo-

8) William Outhwaite: Understanding Social Life, (C. Allen & Unwin Ltd, London, 1975.) str. 46.

tiva« (motivationsmässiges Verstehen), pri čemu se direktno razumijevanje smatra neproblematičnim procesom u kojem je razumijevanje prirode ljudskog izraza (npr. ljutnje) ili djelovanja u biti isto kao shvaćanje logičkih ili matematičkih principa.

»Direktno« razumijevanje smjera iznalaženju značenja jedne akcije, dok ono što je Weber zvao »motivacionim« razumijevanjem, teži da odredi razine na kojima je »objektivno« značenje akcija već bilo uzeto kao utemeljeno. Dakle, za Webera je objektivno značenje prouzročilo subjektivno, čime se razlikuje djelovanje nekog ponašanja od samog ponašanja. Premda subjektivno značenje može koincidirati s objektivnim značenjem akcije, nije jasno da li to uvijek treba biti slučaj. To čak nije jasno ni u relaciji s »racionalnim djelovanjem«.

Weber doduše, odbija stav o jednom »objektivno korektnom« značenju, pa ipak kada on suprotstavlja motivacijsko ili eksplanatorno razumijevanje »direktnom« razumijevanju, on ističe da razumijevanje namjera ili motiva nije konfliktno ni na koji način s kauzalnim objašnjenjem, tako da je ovdje dobivena interpretacija u biti kauzalna hipoteza. Tako je nastalo stajalište o razumijevanju kao o pomoćnom procesu koji služi samo zato da bi se generirale hipoteze, što su isticali Weberovi pozitivistički interpretatori. Tako, na primjer, Theodore Abel shvaća razumijevanje kao aplikaciju »bihevioralnog maksimuma« koji je izveden iz promatračevog vlastitog iskustva i koji čini »relevantnu« vezu između dva ili više promatranih fenomena.

To nas dovodi do slijedećeg važnog pitanja hermeneutičke teorije, pitanja koje smo već spomenuli, o odnosu razumijevanja i kauzalnog objašnjenja. Oštro suprotstavljanje tih dvaju pristupa radi isticanja njihove alternativnosti nalazimo u radovima J. G. Droysena, koji je kao uvod u svoju teoriju razumijevanja iznio podvajanje »Natur und Geist«, prirode i uma i naravno temeljno jedinstvo ljudske prirode (kao pretpostavku razumijevanja). Premda u vezi s razumijevanjem Droysen insistira na korištenju jednog intuitivnog elementa on smatra da ono mora biti podvrgnuto, toliko koliko to može biti, »objektivnom mjerenju i kontroli«. »Objektivna kontrola i mjerenje« ne smiju se shvatiti iz pozitivističkog aspekta, naime Droysen to zamišlja uspostavljanjem krucijalne veze između teorije razumijevanja i filozofije historije ističući da spontano razumijevanje koje postoji među ljudima u svakidašnjem društvenom životu mora biti sistematizirano pomoću teorijskog znanja. Unutar te veze s filozofijom historije Droysen zacrta put na kojem mi moramo naći načina da postignemo objektivno mjerenje i kontrolu za neposredne subjektivne koncepcije i time uspostavimo ono što može biti mišljeno kao historijska objektivnost. To je tema koja je uvelike preokupirala sve teoretičare koji su se bavili hermeneutikom.

Tako Dilthey, koji je pod velikim utjecajem Droysena i Schleiermachera kao i Kanta, smatra, za razliku od Droysena, da se duhovne znanosti (Geisteswissenschaften), koje je on težio rekonstruirati, razlikuju od prirodnih po njihovom sadržaju a ne po načinu pristupa. Diltheyev rad možemo podijeliti na raniji period u kojem se on uglavnom bavi psihološkim razumijevanjem, i kasniji, pod utjecajem Hegela, u kojem koncept objektivnog uma ili duha

istiskuje raniji individualizam. U Diltheyevom ranom individualizmu istaknut je naš uspjeh da psihološku realnost koja je vidljivo izražena opišemo.

Kao u prirodnim znanostima, znanje je nalik na zakone, odnosno, svaka apstraktna propozicija je provjerena samim značenjem njezine relacije prema aktivnom mentalnom životu. Tako Dilthey izvodi razliku između analitičke i deskriptivne psihologije, i dok analitička psihologija uspostavlja kauzalne regularnosti ljudskog ponašanja, dotle deskriptivna iskušava mišljenje i emocije iznutra »stavljanjem sebe u njihove cipele« i ponovno oživljava iskustva drugih.

Kako što smo već spomenuli, psihološko se razumijevanje razlikuje od hermeneutičkog upravo po principijelnoj jednoznačnosti koja mu se pripisuje i upravo otuda to razumijevanje postaje način generiranja kauzalnih hipoteza o ljudskom ponašanju. Međutim, Dilthey nije vjerovao da je upotreba razumijevanja izvan kauzalnog objašnjenja zasnovana na komparacijama i generalizacijama. Za njega su razumijevanje i kauzalno objašnjenje dvije metode koje su komplementarne i koje su obje uključene u »sistematik Geisteswissenschaften« pod čime on podrazumijeva psihologiju, sociologiju itd. Dakle, za Diltheya su razumijevanje i kauzalno objašnjenje kombinirani u deskriptivnoj psihologiji koja je temelj drugih znanosti, upravo kao što je matematika temelj prirodnih. Svi ljudski produkti izvire iz mentalnog života i njegove relacije s vanjskim svijetom. Kako znanost traga svugdje za pravilnostima, izučavanje duhovnih produkata mora također početi od pravilnosti u mentalnom životu.

U svojoj kasnijoj fazi Dilthey uviđa da je hermeneutika mnogo pouzdanija od psihologije, premda nije nikada utvrdio konačni odnos između hermeneutičkog razumijevanja i kauzalnog objašnjenja.

Za Rickerta, upravo suprotno od Diltheya, najvažnija razlika između prirodnih i duhovnih znanosti bila je u metodi. Dok su metode duhovnih znanosti, a posebno historije, individualiziranje koje uključuje izvještaj o vrijednostima, dotle su prirodne znanosti generalizirajuće. Za Rickerta bi generalizirajuća znanost o ljudskom životu, ako bi bila uspješna, mogla biti jedino pozitivna prirodna znanost. Rickert ističe da mnogi najbolji sociološki radovi imaju historijsku formu, u kojoj teorija funkcionira kao »jedan idealno — tipično orijentirajući plan« (ein idealtipisches Orientierungsmittel). Tako on tvrdi da je komparativna generalizirajuća historija nemoguća i da je čak A. Comte koji je pokušao stvoriti pozitivnu znanost u društvu bio »naturalist samo po namjeri, ali ne i praksi«. Naime, moramo se složiti s njim da pozitivistička shema razvoja pripada u istu logičku kategoriju kao pokušaj koji su radili idealistički filozofi historije (Fichte, Hegel) da se izloži značenje cijele ljudske historije u jednoj formuli⁹

Na samom početku »Zur Logik der Sozialwissenschaften« J. Habermas iznosi tezu o složenom znanstvenom dualizmu unutar kojeg se postavlja osnovna razlika između instrumentalne i hermeneutičke upotrebe uma, razlika koja je razrađena u djelu »Saznanje i interes« (Erkenntnis und Interesse).

⁹ Hans Rickert: *Science and History* (New York, Van Nostrand, 1962.) tiskano 1899. kao *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*.) 479.

Bit Habermasove teze o metodološkom dualizmu je u tome da »društveni fenomeni« a posebno ljudske akcije nisu »dani« istraživaču na isti način kao prirodni fenomeni. Znanstvenik društvenog usmjerenja mora početi od podataka koji su već djelomično interpretirani u uobičajenom jeziku svakodnevnog života. On ne može suvislo težiti da oformi prirodnu znanost o ljudskom životu, mora težiti dubljem, sistematičnijem, iako često ograničenom značenju empirijskih i konceptualnih istraživanja jednog »razumijevanja« koje je već prisutno.

Prihvatimo li taj Habermasov uvid onda je jasno zašto se u antipozitivističkim strujanjima u suvremenoj sociologiji poseže za empatijom, reinterpretacijom iskustva, imaginativnom rekonstrukcijom, ukratko hermeneutikom.

Vjekoslav Afrić

A Theoretical Grounds of Hermeneutics

SUMMARY

One of the classical problems in the social sciences is examined in the article: how to define the subject and methods of sociology. Using different examples from different authors from philosophy and sociology the author shows the importance of »understanding sociology«. The works of M. Adler, Dilthey, G. Simmel, M. Weber, and others are analyzed as well as of some contemporary authors.

The author concludes his article by commenting on the Habermas' judgment of instrumental and hermeneutical use of mind which, according to his opinion explains a lot why hermeneutics is more and more used in the contemporary sociology.

Translated by
O. Calderović