



MESTO HEGELOVE DIJALEKTIKE U GADAMEROVOJ HERMENEUTICI

DUŠAN SMILJANIĆ
Filozofski fakultet,
Univerzitet u Beogradu
dusansilni1997@gmail.com

SAŽETAK

Da se Hegelova dijalektika nužnim načinom preobražava u filozofsku hermeneutiku eksplicitna je Gadamerova tvrdnja. Kako je to moguće i zašto, namera je ispitivanja ovog rada. Na putu odgovora na ovo pitanje istražićemo šta predstavlja dijalektika i koja je njena uloga za konstituciju Hegelovog sistema apsolutnog idealizma. Zatim, ćemo ispitati Gadamerov tretman Hegelovog filozofskog projekta, kao i osnovne postavke njegovog zasnivanja filozofske hermeneutike. U konačnici, nastojaćemo pokazati kako Gadamer produktivno usvaja određene momente Hegelove dijalektike u svojoj filozofiji, s posebnim osvrtom na to kakve stavove su oba mislioca zauzeli prema pitanjima granice ljudskog saznanja, svrhe i kraja filozofije.

KLJUČNE REČI

Dijalektika, Gadamer, Hajdeger, Hegel, hermeneutika

α

UVOD

Namera ovog rada nije kritika. Ovde neće biti pokušano niti da se opravda, niti opovrgne Hegelov zadivljujući filozofski projekat i način mišljenja, pa tako ni Gadamerovo razračunavanje sa istim. Ovaj rad podstaknut je pitanjem *kako razumeti* s jedne strane Hegelovu dijalektiku, to šta je ona i kakva je njena uloga u njegovom sistemu. Sa druge strane, razmatranje Hegela ima instrumentalnu vrednost, kako bi omogućili prodor u Gadamerovo razumevanje i produktivno usvajanje Hegelove dijalektike u okviru njegovog filozofskog projekta. Moraćemo se ogrešiti o Hegelovo upozorenje iz predgovora *Fenomenologije duha* i u uvodu naznačiti najvažnije rezultate našeg istraživanja. Dakle, kroz izvedeni i preživljeni „napor pojma“, u granicama naših mogućnosti ukazalo nam se da je dijalektika, kako je Hegel razumeva:

Metoda, odnosno način izvršavanja spekulativnog saznanja, dakle filozofskog mišljenja.

Da je logička struktura dijalektičke metode izomorfna i kao takva otkrivena kao suština samosvesti, života, Duha, te tako sveg bivstvjućeg i njegovog bivstvovanja.

Da je dijalektika tako istovremeno i logička metoda i sama ontologija, da ova dva čine nedeljivo jedno, te da se dijalektika pokazuje kao onto-logika Hege-lovog sistema.

Sva ova tri uvida i sam Gadamer produktivno usvaja i primenjuje u okviru svoje hermeneutičke ontologije uz sledeće ograde od i dopune na Hegela:

A) Ograde:

Ne prihvata, odnosno odbija kao hibridne, Hegelove apsolutističke konsekvence u pogledu mogućnosti i granica saznanja.

Odbija sistem kao zaokruženu, organsku celinu u kojoj mora i jedino može i treba da bude izloženo filozofsko učenje i celina ljudskog znanja.

B) Dopune:

Pretvara Hegelovu dijalektiku u dijalektiku pitanja i odgovora, u kojoj primat ima pitanje i čiju strukturu povezuje kako unazad sa Platonovom dijalektikom, tako i unapred s Hajdegerovim otkrićem hermeneutičkog kruga kao strukture sveg razumevanja, ali i načina bivstvovanja tubivstvovanja (*Dasein*), odnosno čoveka.

Kako je karakter bivstvovanja čoveka kod Gadamera fundamentalno označen kao jezički, sledi da se inherentna struktura samog jezika, u njemu izvornom načinu bivstvovanja, a to je govor, takođe pokazuje kao spekulativna.

Time Gadamer, odvođeci Hegelove uvide o jeziku do krajnjih konsekvenci, dijalektiku suštinski smešta u medijum jezika, a sam jezik, sledeći Hajdegera, pokazuje kao medijum samootkrivanja, odnosno istine bivstvovanja.

Označava granice mogućnosti dijalektičkog mišljenja i saznavanja kao nužno aktualno konačne, te ograničene i tako, na negativan način pokazuje na nužnu potencijalnu beskonačnost u napredovanju saznavanja, razumevanja, te filosofiranja.

Ukratko, namera ovog rada jeste pokušati razumeti kako se to, po rečima samog Gadamera, na nužan način Hegelova dijalektika pretače u hermeneutiku¹. Izvođenje i dolazak do ovih rezultata biće sadržaj rada koji sledi. Njegovo će se izvođenje kretati na sledećem putu. Prvo ćemo u konturama iscrtati osnovnu nameru, metodu i cilj Hege-love filozofije. Zatim ćemo detaljnije prikazati lo-

1 Gadamer 2011.

gičku strukturu dijalektike i njeno mesto u okviru njegovog sistema. Nakon toga ćemo preći na prikaz Gadamerovog filozofskog projekta sprovedenog u *Istini i metodi*, naznačiti namere, ciljeve i presudne uticaje. To će nam omogućiti prelaz na Gadamerovo razračunavanje sa Hegelom, pozitivne i negativne aspekte istog. Tome će uslediti prikaz Gadamerove preobrazbe Hegelove dijalektike u hermeneutiku, povratkom na Platonovu dijalošku dijalektiku i sintezom sa Hajdegerovom hermeneutikom fakticiteta. Na samom kraju ćemo u zaključku dati rezime pređenog puta i time opravdati obećanja data u uvodu.

β

Hegelov filozofski projekat

Hegel je bez sumnje najambiciozniji mislilac u povesti filozofije. Niko se pre njega nije drznuo, a kamo li poverovao u mogućnost uspešnog sprovođenja u delo dovođenja filozofije do u oblik jednog zatvorenog, apsolutnog sistema znanja koji bi u sebi obuhvatao filozofiju prirode, istorije, religije, logike, umetnosti, prava i, naravno, same filozofije. On je, s ne ozbiljnim obrazloženjem, tvrdio da se „u filozofskim kabinetima i slušaonicama na univerzitetu odigrava najvažnija moguća stvar na svetu, jer se upravo tu jedna epoha ili čak cela svetska istorija „obuhvataju mislima“, čime ono što je apsolutno, a to je Ideja (ili Bog), dovršava svoj razvoj, postajući postepeno, i najzad u potpunosti, svesna sama sebe!“² I samo je takav mislilac mogao sebi dozvoliti da proglašava kraj filozofije i umetnosti. U njegovom je sistemu je po prvi put moderna kao takva postala filozofski problem broj jedan, ispitano njeno suštinsko ustrojstvo, tematizovane njene inherentne protivrečnosti i izložene kritici njom nastale društvene pojave i strukture poput otuđenja, kapitalističkog načina proizvodnje i trgovine, zajedno sa građanskim društvom. Držao je da je tek on uspeo filozofiju, od neuspešne težnje ka mudrosti, da dovede do gotove *nauke*, dakle mudrosti same. Njegov je duh porodio poimanje istine kao gotove i u sebi izrasle *celine*, koja je kao zreli organizam bila planirana za večni opstoj u mislima među sledećim generacijama.

Za njega se šapuće da je izdahnuo neshvaćen, na samrtnoj postelji izjavljujući da ga je samo jedan čovek razumeo, a da nije ni on. Cinici bi odvratili da je taj jedan jedini on sam, te da takav oholi ludak i nije vredan razmatranja. No, povest pokušaja razumevanja Hegela pokazala je ove cinike kao one čija se kategorizacija pokazala kao istinita, ali kao odnoseća na njih. Pa tako, „kao što za sobara niko nije junak“, tako i za ove cinike Hegel nije ozbiljnog razmatranja dostojan mislilac. Ali, za sobara niko nije junak ne zato što zbilja niko nije junak, već što je sobar sobar, pa tako i za ove cinike Hegel nije dostojan ne zato što on

zbilja to nije, već što oni nisu dostojni njega. Utoliko, osećamo se obaveznim na pokušaj, kakav god bio ishod, na jakovljevske rvanje sa Hegelom u nadi da ćemo, makar nam rvač iščaošio zglob, ipak poput Jakova, nakon duge večeri spekulativnog rvanja, dočekati jutro blagosloveni, makar mrvicom prosvetljujućeg razumevanja.

Y

Sistem apsolutnog idealizma

„Reč je o tome da Hegel *sistematsku formu* u kojoj je izložen njegov sistem nije smatrao nečim *spoljašnjim*, već je tvrdio da njegovo učenje ne bi bilo *apsolutni* idealizam da nije izloženo u formi u kojoj je izloženo, pošto *apsolutnost* nije samo karakteristika onoga o čemu je u učenju reč nego i izraz činjenice da je to o čemu je reč izloženo u formi *završenog filozofskog sistema*. „Ono što je istinito je celovito (*Das Wahre ist das Ganze*) stoji već u *Fenomenologiji duha*, a celina o kojoj je reč je sam filozofski sistem.“³ Sadržaj sistema kako je izložen u *Enciklopediji*, predstavlja sledeće:

Prvobitno Hegel je zamislio da kao uvod i predradnja, odnosno filozofsko omogućavanje samog filozofiranja i sistema predstavlja njegovo prvo kapitalno objavljeno delo *Fenomenologija duha* (1807), podnaslovljeno kao *Nauka iskustva svesti*. Kasnije se u *Enciklopediji* ona nalazi smeštena u treći deo sistema pod imenom filozofije duha. Ovako u svojoj *Enciklopediji* Hegel određuje šta je sistem: „Onaj isti razvoj mišljenja koji se prikazuje u povijesti filozofije prikazuje se u samoj filozofiji, ali oslobođen od one povijesne spoljašnjosti, čisto u elementu mišljenja. Slobodna i istinska misao jest u sebi konkretna, pa je ona tako *ideja*, a u svojoj cijeloj općenitosti ona je ova ideja, ili apsolutno. Znanost o njoj u biti je *sistem*, jer ono istinito opstoji kao konkretno samo tako da sebe u sebi razvija, sabirući i držeći se u jedinstvu, tj. kao totalitet i samo s pomoću razlikovanja i određenja njegovih razlika može da opstoji njihova nužnost i sloboda cjeline“.⁴ Objasnivši šta Hegel mni pod sistemom, objašnjenje zahteva dopunu pojmova apsolutnosti i idealizma. Pojam apsoluta na jezičkoj ravni počiva na latinskoj reči *absolute*. Radi se o kovanici od predloga *ab*, u značenju *od*, i *solutare* u smislu *završiti*, *vezati*, *rešiti*, *završiti nešto*. Tako spojeni dobijamo reč apsolutan u značenju razmršen, odvezan, odrešen, ali u onom filozofskom značenju, apsolut se razumevao kao ono potpuno nezavisno od svega drugog, ono sasvim samodovoljno, celovito i zaokruženo u svakom pogledu. Apsolut se najčešće koristio kao pridev u jezičkoj upotrebi, ali kod filozofa nemačkog idealizma on se sreće u nominativu, kao vlastita imenica stvari po sebi ili celine bića po sebi. Apsolut

³ Arsenijević 2007.

⁴ Hegel 2007.

se javlja kao fundamentalni predmet i cilj filozofskog saznanja. Dok se kao oblik izlaganja filozofije kao apsolutne nauke o apsolutu, traži sistem. Upravo zato Hegelov sistem jeste apsolutan, jer je u njemu trebalo sam da apsolut bude zahvaćen i saznat na apsolutan način. Ovaj filozofski apsolutizam dodatno je okarakterisan kao idealizam, jer se u njemu pokazuje da je suština tog apsoluta idealna, dakle nematerijalna, odnosno duhovna, apsolut biva imenovan kao Duh (*Geist*). Apsolutnost sistema ogleda se u njegovoj apsolutnoj nužnosti, izvesnosti i istinitosti. Te tri osobine ima da sistemu obezbedi metod izvođenja, odnosno saznanja, a za taj zadatak kao jedini sposoban i dostojan metod Hegel pokazuje dijalektiku.

δ

Logička struktura dijalektike

Nacrt, kao i opravdavanje izbora metode, Hegel vrši u *Predgovoru i Uvodu Fenomenologije duha*. Mi ćemo logičku strukturu dijalektike pokušati da prikažemo na trima primerima. Prvi primer biće čuveni Hegelov opis metamorfoze biljaka. On će služiti za slikovito predstavljanje i nagoveštaj strukture. Drugi primer biće prikaz Hegelovog učenja o spekulativnom sudu, naspram klasičnog predikatskog, koji se zasniva upravo na dijalektici, dok će treći primer biti pokazivanje strukture samosvesti kao dijalektičke unutar sebe, a sama samosvest odabrana je jer upravo na njoj Hegel mnio da je otkrio dijalektičko ustrojstvo u svom opštem obliku. Prikaz prvog primera započevićemo citatom iz *FD*:

„Pupoljak se gubi u izbijanju cveta, te bi se moglo reći da cvet opovrgava pupoljak; tako isto plod oglašava cvet za neko lažno postojanje biljke, te kao istina biljke nastupa plod na mesto cveta. Ove se forme ne samo razlikuju, već se takođe uzajamno potiskuju kao međusobno nepodnošljive. Ali, njihova prolaznost čini ih u isto vreme momentima organskog jedinstva, u kome one ne samo protivreče jedna drugoj, već je svaka isto tako nužna kao i svaka druga; i tek ta jednaka nužnost sačinjava život celine.“⁵

Ova slika treba na čulan način da predstavi sledeća Hegelova razumevanja:

- Prirodu logike, njenih pravila izvođenja ili sleđenja kao nečeg pokretnog, fluidnog. Zato ćemo dijalektiku u nastavku nekad zvati kinetičkom logikom⁶.
- Zatim, Hegel nudi pozitivno tretiranje osnovnog zakona logike, zakona *protivrečnosti*.

⁵ Hegel 1975

⁶ Od grčkog κίνησις što znači kretanje.

- Daje nacrt tročlane metode njegovog filosofiranja, koju je on nazivao dijalektikom ili spekulacijom, s trojstvom pupoljka, cveta i ploda, koji tek zajedno tvore nešto celovito poput biljke, odnosno istine.
- Daje, po njemu, ispravno sagledavanje odnosa kako filozofskih sistema međusobom, tako i misli, pojmova, stavova ili sudova u okviru tako nečeg kao što je kontinuirani misaoni proces koji rezultuje nekom celinom, bilo zaključkom kao krajnjom tačkom i pojedinačnom momentalnom istinom ili istinom kao celinom i kao apsolutom.
- Daje novi pojam istine kao *celine* koja je *živa* i *samu sebe iz same sebe u samoj sebi razvija*.

Objašnjenja ovih stavova slede u nastavku.

Izrazimo, prvo formalno, tok razvoja ove biljke, pokušavši da u njoj uočimo odnose u kojim su njeni članovi, apstrahujući od čulnosti ove predstave.

Neka pupoljak bude *P*, cvet *C*, plod *L*, a biljka *B*.

Pa onda imamo „**Pupoljak** se gubi u izbijanju **cveta**, te bi se moglo reći da cvet opovrgava pupoljak;“, odnosno

1. *P*
2. Iz *P* sledi *C*
3. dakle *C* i *ne-P*, odnosno sled ka *C* jeste ujedno sled od *P* ka *ne-P*.

Može se reći da se treći stav u obliku zaključka iz prvog i drugog, sam u sebi sastoji iz *ne-P* i *C*, dakle da zaključak nije puko *C*. Idemo dalje, „tako isto **plod** oglašava cvet za neko lažno postojanje biljke, te kao **istina biljke** nastupa plod na mesto cveta.“

4. *C* (čiji je deo *ne-P*)
5. Iz *C* sledi *L*
6. dakle *L* i *ne-C* (čiji je deo *ne-P*), odnosno sled ka *L* jeste ujedno sled od *C* (čiji je deo *ne-P*) ka *ne-C*.

Ali *L*, kao zaključak drugog „argumenta“, za Hegela je još bogatiji od zaključka *C* prvog argumenta. Jer kao što *C* nije samo puko *C* već je ono u sebi i *ne-P*, tako i *L* nije samo puko *L* već zajedno u sebi sadrži kako *ne-C*, tako i *ne-P* kao sadržanom u *C*. Time nailazimo na najavu čuvenog Hegelovog pojma *duple negacije*, odnosno *negacije negacije*, kao istinskog pokretača dijalektičkog kretanja mišljenja. Ta dupla negacija kao rezultat daje nešto *pozitivno* i celovito koje u sebi sadržava obe negacije.

Takođe, onaj kinetički, odnosno krećući momenat Hegelove logike, jeste u tome što je Hegelova logika zapravo kinetizovana ili fluidizovana, dakle stavljena u kretanje, učinjena tečnom Aristotelova silogistika, u kojoj su početna premisa i zaključak samo momenti daljeg kretanja, odnosno izvođenja. Onako

kako je svaki zaključak rezultat sleda iz premise, a ujedno i sam jedna nova premisa, tako je, dakle, i svaka premisa sama rezultat prethodnog izvođenja.⁷

Ovde vidimo da Hegel to *L*, naziva onim što „kao **istina biljke** nastupa“ dakle, „plod na mesto cveta“. Dakle, kao *istinite* Hegel ovde podrazumeva *sve momente*. Onoliko koliko je plod istina biljke *u momentu svog javljanja*, jednako su kao istina biljke, dok su postojali, važili i pupoljak i cvet. I time dolazimo naizgled do rušenja osnovnog zakona Aristotelove silogistike, do zakona protivrečnosti, koji glasi, iz *istovremenog* tvrđenja *S je P* i *S nije P* nužno sledi apsurd, jer ova dva iskaza međusobno protivreče jedan drugom. Odnosno, ako želimo da nešto zaključimo na nužan način iz premisa, a da zaključak uz to bude istinit, odnosno da nešto istinito govori o biću, ne smemo odjednom i istovremeno tvrditi *S je P* i *S nije P*, ne smemo tvrditi međusobno protivrečno o stvarima. Međutim, Hegelu je na umu nešto više. On uopšte ne negira ovaj zakon, niti ovako razumljen pojam istine. Ono što Hegel namerava, mi ćemo izneti, čim iznesemo Aristotelov pojam istine, koji je praktično figurirao do Hegela, do koga je došao u nešto ojačanom obliku preko Dekarta. To razumevanje istine je ono što se naziva tradicionalna teorija istine kao adekvacije ili korespondencije. U Aristotelovoj *Metafizici* definicija istine, ali i laži glasi:

„Istinito je reći da:

- a) biće jeste, a nebiće nije
- b) da jeste ono što jeste i da nije ono što nije
- c) nazvati bivstvujućim bivstvujuće i nebivstvujućim nebivstvujuće“ (Dali smo 3 različita prevoda, kako bi čitaocu olakšali razumevanje).

Dakle, istinitost se sastoji u međusobnom podudaranju između:

1. našeg govorenja o, iskazivanja, tvrđenja, suđenja
i
2. onog o čemu govorimo, kazujemo, tvrdimo, sudimo, bilo ono bivstvujuće, nešto što jeste, nešto postojeće ili to bilo nebiće, nešto ne postojeće.

Da bi izbegao paradoks da nebiće mora biti da bi se o njemu istinito reklo da ne postoji, Aristotel u *Prvoj Analitici* ističe:

„Iz toga što tvrdimo da nebiće nije, ne sledi nužnost njegovog postojanja, jer je nebiće iako zaista mišljeno, mišljeno kao nepostojeće. Dakle, jedino zbiljsko u iskazu, mišljenju nebića jeste samo mišljenje njega kao takvog.“⁸

7 Ovakvu sliku mišljenja kao bespočetnog i beskrajnog kontinuuma, rabio je potom i na osobeni način razvio Pers, a na sebi osoben način preobrazio u učenju o toku svesti i Džejsms.

8 Aristotel, prva analitika

Hegel sve ovo zna i nije mu cilj da protivreči ovom učenju. On za omogućavanje svoje kinetičke logike, odnosno dijalektike, tačnije spekulativnog mišljenja i saznanja, stoga nudi novi i, trebalo bi reći „viši“ pojam istine⁹, koji u sebi obuhvata ovaj tradicionalni. To je pojam istine kao celine! Odnosno, ideja je da prava filozofska istina nije nijedna od onih pojedinačnih istina izraženih u nekoj premisi ili sudu. *Filozofska istina kao celina jeste tek skup svih prethodnih pojedinačnih istina, odnosno istinitih momenata bivstvujućeg, skup svih njegovih pojedinačnih i posebnih istina, ali ona (filozofska istina) kao celina, opet sledeći Aristotela, sama je viša od samog pukog zbira svojih sastavnih delova.* Pa tako na pitanje istine biljke, figuriraju tri parcijalna odgovora, od kojih je svaki istinit, zaista istinit, ali na momentalan, odnosno prolazan, relativan ili ne-apsolutan način. Tek prava istina, apsolutna istina biljke kao celine, kao samopokrećućeg procesa koji počinje s pupoljkom, a okončava se plodom, *jeste dakle sam taj put, proces kao celina zajedno sa svojim momentima.* Odnos pojedinačnih *momentalnih istina* u okviru istine kao celine jeste međusobno potirući i gledano u atemporalnom smislu protivrečan, dakle zaista ne može biljka biti istovremeno i plod i pupoljak, ali ni plod ni pupoljak ni cvet nisu istine biljke kao celine, a protivrečnost biva ukinuta razmatranjem te istine kao celine s obzirom na njen proces razvoja, odnosno sukcesiju formi. Ovime smo dobili prvu načelnu sliku forme Hegelovog dijalektičkog, odnosno kinetičkog „silogizma“.

Kako bi iz gore navedenog primera moglo izgledati da je afirmacija protivrečnosti samo navodna, te da se pokazuje da ako se u obzir uzme vremenitost sukcesije protivrečnih formi, one se pokazuju kao ne-protivrečne, moraćemo pokazati Hegelovo učenje o spekulativnom sudu, kako bi se videlo da Hegel zaista afirmiše samu protivrečnost kao takvu, ne razblaživajući je u suprotnost.

ε

Spekulativni naspram predikatskog suda

Klasična forma suda tradicionalne Aristotelove logike, dospela do Hegela kroz svoje skolastičke pa modernističke primese, bila je sledeća: „S je P“. U tom sudu S predstavlja logički subjekat, odnosno podmet, on stoji kao ono kome je nešto drugo prirečeno, ili određeno. Subjektu se to nešto što mu se u sudu prireče ili odriče naziva predikatom ili prirokom. Vezu subjekta i predikata u sudu predstavlja kopula „je“. U moderni se razvila, Kantom najviše proslavljena podela sudova na analitičke i sintetičke, koji uz to mogu biti *a priori* ili *a posteriori*. U analitičkim sudovima veza subjekta i predikata je unutrašnja, za izricanje analitičkog suda nije potrebno misaono napuštanje subjekta, već rastavljanje istog

9 O Hegelovom odnosu prema modernoj interpretaciji Aristotelove logike i samom Aristotelu, biće reći nešto kasnije.

(analiza) na sastavne delove, odnosno pojam predikata prethodno je već sadržan u pojmu subjekta. U slučaju sintetičkih sudova, za pojmom predikata mora se ići izvan pojma subjekta, kako bi se on subjektu pripisao. Time se subjekat i predikat dovode u vezu, sastavljaju se (sintetišu) i to na subjektu spoljašnji način. Distinkcija *a priori* / *a posteriori* za sada nam nije od značaja.

Ta usmerenost na sudove, potraga za prvim i apsolutnim sudom u formi prvog principa, kao onoga od čega filosofiranje mora započeti svoje strogo logičko izvođenje, bila je opsesija Fihtea i Šelinga. Oni su apsolutnost i nužnost svojih sistema tražili u tom početku koji se tiče suda. Takav razvoj predstavlja guranje do svojih krajnjih konsekvenci te usmerenosti na sudove kakva se nalazi kod Kanta. Poznato je da je kao fundamentačni problem *Kritike čistog uma* Kant formulisao pitanje *kako su mogući sintetički sudovi a priori?* Ipak, Hegel nije zadovoljan takvim početkom. Naravno, problem početka filosofiranja star je gotovo koliko i filosofija. Ne samo što se filosofija na samom svom početku zapitala za početak, izvor, osnov (ἀρχή) svih stvari, filosofiji je ubrzo postalo jasno, da se za dolazak do tog početka, ne može od njega samog početi. Sam Hegel je ozbiljnosti ovog problema bio svestan i na početku svakog svog dela, shodno temi, dostojno mu je posvećivao pažnju. Uvode i predgovore u svoja dela pisao je gotovo kao zaokružene celine, koje svoju filofsfsku i literarnu vrednost imaju i odvojeni od samih dela. Dozvolićemo sebi čak tvrditi da je čitava *Fenomenologija duha* predstavljala jedan radikalni pokušaj ispitivanja mogućnosti ispravnog započinjanja filosofiranja. Kao odgovor do kog je došao dovoljno je ilustrativno podsetiti na podnaslov *Fenomenologije*, koji glasi *Nauka iskustva svesti*. Ukoliko odnos naslova i podnaslova shvatimo kao međusobno objašnjavajući, možemo zaključiti sledeće stvari: da filosofija mora započeti ne od suda, već od fenomenološkog posmatranja, odnosno od izbora za omogućavanje jednog čistog posmatranja koje bi se čuvalo od toga da u ono posmatrano umeće bilo kakve svoje proizvoljne i naknadne predrasude i konstrukcije, kako bi omogućilo onom posmatranom da sebe pokaže, da se pojavi¹⁰ i time nam se otkrije u svojoj istini. U ovom slučaju ono posmatrano jeste nauka u svom pojavljivanju, odnosno nastupanju, dakle kao povest iskustva svesti o samoj sebi kao razvoja do apsolutne svesti o samoj sebi. Kako je svest uvek svest o nečemu, u njeno iskustvo spadaju i njeni predmeti, ali i spada iskustvo koje svest stiče o samoj sebi. Povest tog iskustva pokazuje se kao povest svesti same, odnosno povest njenog kretanja i razvoja pokazuje se kao njena suština, tačnije kao put svesti do samosvesti o sopstvenoj suštini.

Kao kakva se ta suština pokazuje biće više reči u sledećem primeru, ali kao karakter puta koji filosofirajuća svest prolazi u toku svog fenomenološkog posmatranja, karakter puta kao karakter izvođenja pokazuje se kao dijalektički.

Za ilustraciju dijalektičkog izvođenja kao onome koji nije neko spoljašnje „siloavanje“ predmeta saznanja nekakvom *a priori* konstruisanom metodom, već onog izvođenja koje verno re-konstruiše već predene puteve svesti, to izvođenje koje treba da otpusti samu stvar u njeno krećuće samopokazivanje, ono po Hegelu mora biti dijalektičko. Šta to znači, pokazaćemo na Hegelovoj analizi spekulativnog suda.

Primer jednog takvog suda predstavlja „Duhovno jeste sve ono što je stvarno / *Das Geistliche allein ist das Wirkliche*.“¹¹ Tradicionalno gledano, radi se o sudu u kom se subjektu koji je pojam onog što je duhovno pripisuje predikat „je stvarno“. Time se subjekat određuje egzistencijalno, pozitivno mu se pripisuje postojanje, odnosno stvarnost. Deluje da smo znanje o pojmu subjekta sada proširili napuštajući pojam duha i dovodeći ga u vezu s pojmom realiteta. Međutim, za Hegela je ovakvo rezonovanje spoljašnje i nedovoljno nužno. Ukoliko ovaj sud treba da važi kao spekulativan, ova odredba duhovnog treba da se izvrši ostajanjem u pojmu duha, tačnije dubljim zaranjanjem u njega. Odredba realiteta time ne bi predstavljala spoljašnju dopunu, već izraz onoga šta duh po sebi već prethodno jeste, predikat realiteta pokazuje se kao sama suština duha. Time se dešava prvo kretanje spekulacije.

Naime, kako su spekulativni sudovi u svom pojavnom obliku identični predikatskim, kretanje kojim se otkriva njihova spekulativnost vrši misleći subjekt. On kretanjem mišljenja sada preobražava predikat ovog suda u sam subjekat, te kopulu „je“ od sintetičke preobražava u kopulu identiteta. Međutim, ispostavlja se da je ovo kretanje sam subjekat podelilo. Subjekt je sada shvaćen kao duhovan i realan, odnosno da je izgubio identitet sa samim sobom. Zašto? Pa upravo zato jer pred-spekulativna ili ne-filosofska svest, koja izražava svoje misli u predikatskim sudovima, drži ono duhovno ili idealno upravo za samu suprotnost realnog. Ono idealno se zamišlja kao ono ne-materijalno, kao ono *samo* zamišljeno, ono koje nema pravo, dakle od drugih nezavisno postojanje po sebi, već da jeste samo zahvaljujući psihičkim procesima zbiljski mislećeg subjekta. Time se subjekat spekulativnog suda doveo u protivrečnost sa samim sobom, jer ako sve istinski postojeće po sebi, ono realno, ne može istovremeno biti i idealno, ovo sintetičko „je“ koje pojam realiteta i idealiteta dovodi u vezu čini se kao neadekvatno. Time se prvi pokret spekulativnog mišljenja pokazuje kao negativan. Ali ova se negacija ukida drugom kretnjom spekulacije, novom negacijom koja negira ovu nastalu protivrečnost kao nešto apsolutno negativno, već je pokazuje kao nešto inherentno i nužno istinito za sam subjekat. To odgledanje same stvari u ne napuštanju njene unutrašnjosti predstavlja spekulativnost

11 Hegel, 1975. Ovaj primer nastao je po uzoru na Gadamerovu interpretaciju spekulativnog suda u *Hegel i dijalektika* (Gadamer 2003). Gadamer je uzeo za primer sud „Ono univerzalno je stvarno“.

spekulativnog suda, jer *speculare* upravo i znači ogledanje, sebe samog gledanje u predstavljanju sebe sebi.

Ta nova negacija, kao negacija negacije dovodi do nužnosti treći momenat koji u sebi miri prethodna dva u njihovoj protivrečnosti. Naime kako je predikat biti realan prešao u subjekat, pokazuje se da je ono realno takode duhovno, čime se protivrečnost ukida. Kao sama odredba realnosti realnog pokazuje se duhovnost, odnosno ta inherentna protivrečnost kao suština samog duha. To da duh sebe u odvajanju sebe od samog sebe, koje vrši kako bi sebe sagledao, dakle u negaciji svog jedinstva, on ne nestaje, nego tek pokazuje sebi koje, u tome se pokazuje njegov realitet, realitet duha kao *opstajanje u samonegaciji*. A kako je za tako nešto sposobno i ono materijalno, kao što smo videli na primeru biljke, protivrečnost između duhovnog kao nematerijalnog, idealnog i onog realnog se ukida. Time se supekulativni sud kao pravi filozofski sud pokazuje kao analitički, ali informativan, te ne čudi da je posao filozofije Hegelom nazivao analitikom.¹² Takođe, u spekulativnim sudovima se pokazuje da njihov pravi i jedini subjekat i nije niko drugi do misleći subjekat koji ih misli, odnosno spekulativno mišljenje samo. Ono je to koje je realno kad god se zbiva i idealno, ono je to koje sebe samo stvara, pokreće i održava.

Videli smo ponovo istu logičku strukturu kakvu smo našli u slici razvoja biljke i dovedeni smo kroz analizu spekulativnog suda do pravog subjekta svih spekulativnih sudova, a to je misleći subjekat. Zato ćemo sada još jednom na njemu pokazati da je i sama struktura njegove suštine kao samosvesti dijalektička i time, čini se, dostatno prikazati kako mesto otkrovenja, tako i logičku strukturu dijalektike.

ζ

Struktura samosvesti

U svojoj doktorskoj disertaciji o Hegelu *Identitet i refleksija*, Vladimir Milosavljević ubedljivo pokazuje da se Hegelovo otkriće i razumevanje dijalektike obrazovalo prevashodno u nameri istraživanja štastva i strukture samosvesti.¹³ Svakako da je Hegel bio upoznat sa dijalektikom, kako antičkom, tako i Kantovom karakterizacijom iste, pa tako svojih prijatelja Fichtea i Šelunga. Ipak samosvest kao glavna tema i¹⁴ otkriće moderne filozofije, koja kulminira u nemačkom idealizmu, predstavljala je pitanje na kom je i Hegel razbijao glavu.

¹² Hegel 2021.

¹³ Milosavljević 2005.

¹⁴ Koliku važnost za istoriju filozofije imaju Hegelova razmatranja dijalektike elejaca, a naročito otkrivanje kao presudnih Platonovih kasnih dijalektičkih dijaloga *Sofist* i *Parmenid*, kao i uočavanje dijalektičke dimenzije Aristotelove filozofije, vidi u Gadamerovoj knjizi *Hegelova dijalektika*.

Naime, *identitet identiteta i neidentiteta* kao maksima dijalektike, ali i formalna deskripcija strukture apsoluta, ovu je strukturu samoodnošenja, opstajanja kao samorazvoja kroz samoukinuće, Hegel prvenstveno razotkrio na samosvesti, ovoj našoj, ljudskoj i konačnoj i na njoj nalazi epistemološke, ontološke i metod-ske osnove za svoj sistem. Potvrdu ovog predstavljaju Hegelovi rani Jenski spisi u periodu pre *FD* (Milosavljević 2005).

Kakva je to struktura samosvesti, u čemu se sastoji njena samoprotiv-rečnost? Tipičan iskaz koji je izraz samosvesti glasi „Ja (je)sam Ja“ ili $Ja = Ja$. U tom iskazu, kao jednoj tautologiji, iznosi se tvrdnja o identitetu sa samim sobom subjekta. Međutim, kako je sam subjekat taj koji ovo izjavljuje i kako je on taj koji je sebe svestan pokazuje se da subjekat *Ja* reflektujući na sobom, uspeva sebe da popredmeti, da samog sebe učini predmetom svoje svesti i tako se podvoji u sebi. *Ja* uzimanjem sebe, predstavljanjem sebe kao sopstvenog predmeta svesti, dakle, popredmećivanjem samoga sebe ukida onaj izvorni identitet sa sobom u kom je prethodno bilo i spoznaje dalje sebe kao da je ono nešto različito od njega samog. Međutim, ova nastala razlika pokazuje se kao unutrašnja protivrečnost, jer se *Ja* nekoć pretpostavljen kao identičan sebi, sada pokazuje kao različit od samog sebe. Ali ova unutrašnja protivrečnost je faktična, ona nije svedočanstvo polaska iz lažnih premisa ili nevalidnog zaključivanja. Ova protivrečnost je zbiljska koliko i sama samosvest. Ipak, ta unutrašnja protivrečnost kao mogućnost samosvesti da se samopopredmeti zarad samosaznanja ukida se novim pokretom subjekta zarad ponovnog vraćanja u jedinstvo sa sobom, ali jedinstva novog i višeg. Subjekt je spoznavši sebe, u biti se promenio na bolje, te je povratak u identitet, ujedno i tačka novog razvoja.

Ova struktura samosvesti stoga se Hegelu otkriva kao „identitet identiteta i neidentiteta/razlike“. Ovo neobično ime koje Hegel bira, u biti je kratak opis ove tročlane strukture, ali naopaki, odnosno u redosledu od kraja ka početku. Ovaj opis mni identitet, onaj drugi, identitet dobijen ukidanjem razlike. Taj drugi viši identitet predstavlja identitet između onog prvog prostog identiteta $Ja = Ja$ i neidentiteta, odnosno razlike, dakle onog momenta podvajanja subjekta od samog sebe, popredmećivanja, kada subjekat *Ja* postaje objekt i razlikuje se sam od sebe. Dakle, kao struktura samosvesti pokazuje se ova fluidnost samoodnošenja, mogućnost kretanja u sebi u kom se subjekat razlikuje od samog sebe, time upavši u protivrečnost sa samim sobom, jer je za samopredmećivanje subjekta nužno da subjekat istovremeno i bude i ne bude identičan samom sebi, a nakon toga sposobnost subjekta da ovu protivrečnost, ovu razliku u sebi uki-ne u novom i višem jedinstvu, i iz tog kretanja izađe na novom stupnju i višim znanjem o sebi.

Analogan ovom prikazu, pronalazimo opšti nacrt dijalektičkog mišljenja u Hegelovoj *Enciklopediji* u paragrafima od 79. do 83., gde je Hegel tri momenta dijalektičke strukture imenovao kao:

1. Apstraktni ili razumski
2. Dijalektički ili negativno umski
3. Spekulativni ili pozitivno umski

Sada, kada smo pokazali okvirno izgled Hegelovog metoda, izložićemo njegove konsekvence i time utabati put za prelazak na misao Gadamera.

η

Apsolutističke konsekvence dijalektičkog izvođenja

Navedena tri primera za oslikavanje logičke strukture dijalektike nimalo nisu slučajno odabrana. Biljka kao primer organskog, *živog sveta* (odgovara mu sistemsko mesto filosofije prirode), samosvest kao primer ljudskog sveta (filosofije duha) i spekulativni sud kao *jezički izraz* i refleksija nad samom refleksijom (filosofija filosofije, odnosno Hegelova logika), *tri su sfere celine bivstvjućeg koji dele izomorfnu strukturu svoga bivstvovanja*. Ta izomorfna struktura po svojoj prirodi je fluidna, odnosno dijalektička. „Sve konačno i jeste u tome, da ukine samog sebe“¹⁵, dakle priroda života sveg živog, naravno i duha kao onog najživljeg, života koji je zadobio pojam samog sebe, odnosno samosvest, jeste dakle u tom fluidnom razvoju iz sebe, u sebi, izlaskom izvan sebe i ponovnim povratkom u samog sebe, sada u novom, višem jedinstvu. Taj opstoj kroz samo-negaciju predstavlja strukturu bivstvovanja sveg bivstvjućeg, kako svakog pojedinačnog, tako i samog totalitetu kome svako pripada. To je aposlutna istina apsoluta – forma filosofskog ispostavljanja istine jeste Hegelov sistem, ili je barem kao takav zamišljen da bude.

Time se pokazuje da dijalektika nije za Hegela samo metod mišljenja i istinitog saznanja nego da je njena funkcija i spekulativna, odnosno u njoj treba da se ogleda, da se dovede do otkrivajućeg sebekazivanja sama stvar, tek zato se Hegelova *Logika* izdaje za metafiziku. Logička izomorfnost i suštinska identitetska sapripadnost života, jezika i duha u mišljenju, koju otkriva i kao nužnim pokazuje Hegelova dijalektika, osnov su za apsolutičke konsekvence njegovog sistemskog izvođenja filosofije.

Ključna argumentacija u prilog prevladavanja granica koje našem saznanju apsoluta daje Kantova transcendentalna filosofija, zajedno sa svakom vrstom skepticizma, data je na počecima *Fenomenologije duha*. U njima se Hegel kroz razračunavanje s predstavama o saznanju kao medijumu i oruđa sa zado-

bijanje apsoluta, u biti razračunava s epistemološkim teorijama Kanta, Fihtea, Šelunga, ali i svim filozofskim prethodnicima koji su saznanje posmatrali medijalno ili instrumentalno. Argumentacija počinje tako što ove dve predstave pokazuje kao nedostatne za prevladavanje skepticizma. Oblik skepticizma s kojim ih suočava Hegel jeste u biti onaj sofistički argument o nemogućnosti saznanja iz *Menona*, samo ojačan kartezijanskim dodatnim kriterijumom saznanja kao izvesnosti (*certitudo*). Pokazavši nesposobnost prethodnih predstava, Hegel sebe stavlja pred još snažniji skepticizam, a onda sledi preokret u formi pitanja „A šta ako se ispostavi da je strah od zablude i sam najveća zabluda?“¹⁶ Tim preokretom Hegel daje suštinsku kritiku čitavog kritičko-saznajnog projekta, pokazujući ga cirkularnim, jer se pokazuje da on želi da sazna šta je to saznanje, pre nego što počne da saznava. Odnosno, da ispituje mogućnost saznanja, unapred i sasvim neopravdano predpostavljajući određeni pojam saznanja kao kriterijuma kojim treba da se sameri je li zbiljskom saznanju moguće da ispostavi njegove kriterijume. Kao uslov ispitivanja mogućnosti saznanja, tako se postavlja to da smo prethodno saznavali. Ali, kako prihvatiti ovaj uslov kao ispunjen, ako ispitivanje toga šta je saznanje pretpostavlja da se pojam saznanja još nema! Greška kritičkog projekta po Hegelu je u tome što podmeće pojam saznanja na način neopravdan njenim sopstvenim kritičkim merilima. Novi put koji Hegel nudi, treba da nas oslobodi ove bojazni i osigura mogućnost apsolutnog saznanja. Ipak, Habermas i Gadamer se u jednom slažu, a to je da je umetanje apsoluta bilo nasilno i nevalidno, odnosno da iz preokreta mogućnost apsolutnog saznanja, ipak ne sledi.

Hegelovo se teorijsko-saznajno razračunavanje s postavkama transcendentne filozofije može izraziti maksimumom, da je *a priori* povesnog porekla i da je društveno uslovljen, odnosno da se po poreklu pokazuje *aposterioran*. Tako je jedna od glavnih namera Hegelove *Fenomenologije* da pokaže suštinsku isprepletanost „metodologije nauka (kao oblika svesti) s objektivnim procesom (samo) formiranja ljudskog roda.“¹⁷ Onaj uočeni krug u koji se zapliće transcendentna kritika saznanja Hegel prevazilazi usmeravajući se na to što kritika pretpostavlja, a to su prethodno date i empirijski poznate forme svesti, zadržavajući metodski princip sumnje. Te se forme svesti podvrgavaju fenomenološkom posmatranju i razvijanju njihovih sopstvenih odredbi. Oblik svest, od koje se započinje, jeste čulna izvesnost kao „prirodna svest svakodnevnog sveta“¹⁸, u kojoj se svi uvek već nalazimo. Ipak,

„krug koji Hegel uračunava teoriji saznanja kao lošu protivrečnost i sam se u fenomenološkom iskustvu opravdava kao oblik refleksije,

16 Hegel 1975

17 Habermas 1975. Dodaci u zagradama su moji.

18 Habermas 1975.

strukturi samosaznanja pripada to da je čovek morao prethodno već saznavati da bi eksplicitno mogao saznavati... Ovo kretanje je iskustvo refleksije, a njegov cilj saznanje, koji je kritičizam neposredovano potvrđivao.¹⁹

Ipak, Hegel mni da njegov argument (o bojazni o zapadanju u zabludu, kao najvećoj zabludi) ne pogađa samo transcendentalno nastrojenu kritiku već kritiku saznanja kao takvu. Habermas ističe

„to mnjenje se krišom uvlači, jer Hegel od početka podmeće kao dato saznanje aposlutnog, čiju bi mogućnost takođe i tek upravo po merilima jedne radikalizovane kritike saznanja još valjalo dokazati.“²⁰

Slično i Gadamer ocenjuje Hegelove apsolutističke konsekvence dijalektičkog mišljenja. U svom radu *Istoričnost filosofije: Hegel i Gadamer* Deretićeva precizno ocrtava Gadamerovu kritiku:

„U Hegelovom pojmu aposlutnog znanja, koji pretpostavlja potpun „preobražaj supstancije u subjekat, predmeta svesti u predmet, potpunu i dovršenu spoznaju duha i njegovog razvitka, Gadamer vidi „zauzastavljanje istorije“, pa samim tim „zaključavanje budućnosti“. Čovek koji je prvi promislio istoričnost duha i filosofije nije priznao sopstvenu istoričnost. Prećutna pretpostavka Hegelove filosofije jeste njeno dovršenje u potpunoj samoizvesnosti njegove vlastite filosofije aposlutnog saznanja.“²¹

Za kraj, podsetićemo se reči profesora Arsenijevića kojima on opisuje Hegelov ambivalentan odnos naspram svog sistema i njegove uloge i mesta u razvoju povesti filosofije: „Naime, sistem apsolutnog idealizma nije nešto što se rodilo iz Hegelove glave poput Atine, koja je u punoj ratnoj opremi iskočila iz Zevsove glave. Taj sistem je, naprotiv, nastajao tokom više od dve hiljade godina razvoja filozofije. I ma koliko Hegel delovao tašt kada je, citirajući Aristotelove reči o bogu na kraju *Enciklopedije*, doživljavao sebe kao onoga kroz koga je ideja najzad u potpunosti saznala samu sebe, bio je (u svom dijalektičkom maniru!) i neverovatno skroman kada je tvrdio da u njegovoj filozofiji nema ničeg njegovog, Hegelovog (i da i ne treba da bude), pošto je on samo sistematski i čisto logički izložio ono što je pred njim stajalo kao rezultat istorije filozofije.“²²

Sada, kada smo izneli u grubim potezima, kakvim nam format seminarskog rada zadaje, osnovne crte Hegelove dijalektike i njenog mesta u sistemu,

19 Habermas 1975.

20 Habermas 1975.

21 Deretić 1995.

22 (Arsenijević 2007) Reči pod kurzivom su naš dodatak.

možemo preći na izlaganje Gadamerove filosofije i time pripremiti ispitivanje njegovog dijaloga s Hegelom.

θ

Gadamerov filosofski projekat

Sada pravimo jedan nagli i pozamašan skok i prelazimo na filozofa čije kapitalno delo ugledava svetlost dana gotovo 130 godina nakon Hegelove smrti. Hans Georg Gadamer svakako spada u red tzv. kasnih genija. Svoj *magnum opus*, *Istinu i metodu*, objavljuje u 60-oj godini života. U toj knjizi on zasniva svoju filozofsku poziciju – filozofsku hermeneutiku. Hermeneutika se tradicionalno razumevala kao veština tumačenja i to uglavnom drevnih tekstova ili onih tekstova čija se zahteva primena. Otuda su se bile razvile teološka, pravna i filološka hermeneutika. Sama reč dolazi od imena grčkog boga Hermesa, od čijeg imena potiče i glagol *hermeneuein* u značenju tumačiti, prenositi neku poruku ili misao koja nije izprva i po sebi razumljiva.²³ U evropskoj moderni hermeneutika dobija ponovo na značaju usled reformacije. Protestanti vođeni principom *sola scriptura*, odbacivši kako katoličko, tako i pravoslavno hrišćansko predanje i nasleđe, osuđeni su na novo i radikalno tumačenje samog *Svetog Pisma* kao jedinog izvora i osnova vere. Problem novog tumačenja pokreće taj novi razvoj teološke hermeneutike. Ipak, 19. vek je taj koji je hermeneutiku pokušao da postulira kao univerzalnu metodu svih duhovnih nauka, za šta su najveće zasluge romantičara, pre svih Šlajermahera, a zatim i Diltaja. No, radikalni zaokret od univerzalističke metodologizacije ka ontologizaciji hermeneutike vrši Hajdeger, a to je upravo pravac na kom svoj put krči Gadamer.

ι

Okret ka Hajdegeru

Hajdeger je svoje rano filosofiranje, usmereno pitanju bivstvovanja (*Selnsfrage*), pokušavao da sprovede kao *hermeneutiku fakticiteta*, ili *fundamentalnu ontologiju*, odnosno *analitiku tubivstvovanja*.²⁴ Ova tri imena imenuju Hajdegerov projekat pokušaja postavljanja pitanja smisla bivstvovanja na dovoljno radikalna način. Bivstvujuće na kome se, kao egzemplarnom, valja iščitati misao njegovog bivstvovanja, kako bi se omogućilo istraživanje smisla bivstvovanja uopšte, jeste čovek, kod Hajdegera terminološki zahvaćen kao tubivstvovanje (*Dasein*). Istraživanje ustrojstva, načina i smisla bivstvovanja tubivstvovanja sprovodi se kao jedna hermeneutika fakticiteta. Odnosno, pošto Hajdeger tubiv-

23 Poreklo imena hermeneutika i njeno izvorište u grčkom mutno je, kako i sam Gadamer ističe.

24 Žan Gronden 2010.

stvovanje određuje kao bivstvujuće čije je bivstvovanje bitno određeno i uvek već prožeto nekakvim razumevanjem kako sopstvenog, tako i bivstvovanja uopšte²⁵, posao takve hermeneutike ogleđa se u pokušaju eksplikacije tog tubivstvovanja izvornog i prethodnog razumevanja bivstvovanja u kom živi. Dakle, razumevanje ovde nije neki mentalni akt, jedan među mnogima, koji se zbiva u svesti subjekta. Ne, ovde je razumevanje postavljeno kao blisko onome što bi tradicionalno važiło kao suština ljudskog bića, s tim što se kod Hajdegera suština više ne shvata kao ono *šta* nešto jeste, već *kako* jeste. Hajdeger određuje tubivstvovanje kao ono bivstvujuće koje postoji na način da uvek već nekako razumeva bivstvovanje i to je ono što ga određuje u onome što je ili ko je, ali i razlikuje od bivstvujućih koja on sam nisu.

Fundament Hajdegerovog mišljenja, koji se ne sme gubiti iz vida ukoliko se hoće misliti njegova filosofija, jeste pojam *ontološke razlike* kao razlike između bivstvovanja (*Sein*) i bivstvjućeg (*Seiende*). Hajdeger za glavno i osnovno pitanje filosofije uzima pitanje *bivstvovanja kao bivstvovanja*, a posredno čoveka određuje kao ono bivstvjuće kome je bivstvovanje, kako njegovo, tako i bivstvovanje uopšte, na njemu samom (odatle ono „tu (*Da*)“ u tu-bivstvovanju (*Da-sein*)) uvek već nekako *otkrito* i *dato za razumeti*. Umesto pristupa čoveku kao racionalnoj životinji ili mislećoj stvari koju karakteriše svest, samosvest, te analizi svesnih akata i strukture samosvesti, Hajdeger pristupa čoveku kao tubivstvovanju i posao filosofskog zahvatanja takvog bivstvjućeg razumeva kao hermeneutiku, odnosno kao *razumevanje samog našeg (pred)razumevanja kao onoga u čemu uvek već jesmo i što suštinski karakteriše način na koji jesmo*. Time se hermeneutika postavlja kao fundamentalna ontologija, kao ontologija koja tek treba da omogući ontologiju u tradicionalnom smislu, kao nauku o bivstvovanju uopšte. Kruna tih stremljenja oličena je u prvom velikom delu Hajdegera, *Bivstvovanje i vreme* (1927). Ipak, pojava i oblik te knjige bili su razočarenje za Hajdegerove učenike, koji su razvoju njegove misli prisustvovali uživo, na predavanjima u Marburgu, a među njima je bio i sam Gadamer. On je *Bivstvovanje i vreme* okarakterisao kao mutnu „skolastičku raspravu“ i „ishitrenu improvizaciju.“²⁶

Gadamer je pak svoje filosofsko obrazovanje započeo, poput Hajdegera, pod okriljem, tada najdominantnije filosofske škole u Nemačkoj, neokantovstva. Njegov prvi mentor bio je Nikolaj Hartman. Ipak, Gadamerov dalji filosofski razvoj biće obeležen uticajem Huserlove fenomenologije i njegovih učenika fenomenologa, zatim Hajdegerovog okreta ka bivstvovanju, prevladavanjem mentalističkog pojmovnog okvira i subjekt-centriranog ontološkog utemeljenja,

25 Hajdeger 2007.

26 Žan Gronden 2010.

zajedno s usmerenošću ka Grcima i pokušaju novih interpretacija istih, kao i kritikom neokantovstva.²⁷

Nakon završenih studija filosofije, Gadamer upisuje studije klasične filologije i time otpočinje svoje dugogodišnje izučavanje grčke filosofije, poglavito Platona i Aristotela. Njegov dugogodišnji razvoj bio je sproveden gotovo u tišini. Nesklon pisanjoj i kao pravi učenik Platona okrenut usmenoj reči, uz to ometan političkim prilikama u Nemačkoj i drugim svetskim ratom, Gadamer malo objavljuje. Ipak, prekid ove, skoro šutnje, zbiva se 1960. godine, kada svetlost dana ugleda *Istina i metoda*.

K

Istina i/ili metoda

Gadamerovu filosofsku hermeneutiku obeležava kao centralno pitanje isto ono koje Hajdeger postavlja, ali u nastojanju odgovaranja bezuspešno, u *Bivstvovanju i vremenu*, a to pitanje jeste pitanje smisla bivstvovanja. Odatle, smatramo ispravnim uvid profesora Tatalovića da se filosofska hermeneutika pre svega valja misliti kao ontologija.²⁸ Iako izraslu, prvenstveno kao dalji razvoj na filosofske uvide ranog Hajdegera, mi ćemo Gadamerovu hermeneutiku tumačiti kao filosofiju, koja ne samo što kao fundamentalno pitanje preuzima pitanje bivstvovanja nego koja na njega pruža i odgovor, odgovor koji je opet položen na osnovama mišljenja poznog Hajdegera. Taj odgovor pružen je u trećem, ontološkom delu *Istine i metode*, koji nosi naziv *Ontološki obrt hermeneutike na niti vodilji jezika* i koji kao odgovor na pitanje bivstvovanja kazuje „Jezik je bivstvovanje koje se može razumeti“.²⁹ Kako razumeti ovaj izraz, pokušaćemo odgovoriti u završnom delu našeg rada, a kao predradnju za osiguravanje mogućnosti takvog cilja, ukazaćemo na ključne nazore i postavke Gadamerove hermeneutike.

Kao tri presudna uticaja na Gadamerovu filosofsku poziciju prethodno smo naznačili Platona, Hegela i Hajdegera. Ovaj izrek nikako ne treba shvatiti da su oni bili jedini, naprotiv, Gadamer spada u onu retku vrstu filosofskih erudita, kojima nije ostala nepoznata gotovo celina istorije filosofije, ali i književna i uopšte kulturna povest starog kontinenta. Ipak ova tri autora su presudna, jer je od njih usvojio i plodno primenio tri važna aspekta njihovih mišljenja, a to su:

A) od Platona preuzima shvatanje dijalektike kao *načina vođenja razgovora* u kom primat ima pitanje nad odgovorom, te dakle primat usmene nad pisanom reči uz razumevanje istine kao onoga što je dostižno prvenstveno u razgovoru.

27 Žan Gronden 2010.

28 Tatalović 2012.

29 Gadamer 2011.

B) od Hegela istoijsku uslovljenost i ka istoriji nužnu okrenutost filosofskog mišljenja, zatim tezu o spekulativnoj prirodi jezika i dijalektičkoj prirodi bivstvovanja sveg bivstvjućeg.

V) od Hajdegera fenomenološku crtu filosofiranja, okrenutost Grcima kao još nepresušenom i u mnogome iz njega pogrešno zahvatanom izvoru zapadnog mišljenja, kao i uzimanje bivstvovanja kao temeljnog pitanja filosofije, uz tematizaciju ljudske konačnosti.

Dijaloško razračunavanje sa svom trojicom autora, kao i s onima s kojima su i oni sami vršili razmenu mišljenja, prisutno je u čitavoj *Istini i metodi*. Ipak, mi smo naslov ovog poglavlja označili kao *Istina i/ili metoda*, te smo dužni objasniti umetanje ovog *ili*. Ovo *ili* predstavlja način na koji se može tumačiti ono izvorno *i* iz naslova. Naime, novovekovna filosofska svest može se okarakterisati kao *opsednuta metodom*. Počevši od Dekarta i njegovog, ka subjektu i epistemologiji, okreta u okviru projekta zasnivanja nove prve filosofije, moderna je u potrazi za metodom filosofiranja i saznanja koji treba da kao nužnim i izvesnim omogući istinito saznanje. Istina se od njega shvata kao identična s izvesnošću. Međutim, na tom razvojnom se putu pokazalo, da ako izvesnosti saznanja i ima u prirodnim naukama poput fizike i matematike, da ona svakako ne vlada u polju duhovnih nauka, poput istorije, filologije, teorije umetnosti, a posredno i filosofije. Slomom Hegelovog sistema, poslednjeg filosofa koji je verovao u dostižnost aposlutne istine, u pogledu na duhovne nauke počeo je da prevladava bauk relativizma, subjektivizma i psihologizma. U takvoj jednoj klimi, pored neverovatnog uspona i razvoja prirodnih nauka u 19. i 20. veku, poverenje u mogućnost dostizanja nekakvih istina u polju duhovnih nauka, delovalo je da je zanavek izgubljeno. Međutim, Gadamer svojom knjigom kao da udara šamar takvom nastrojenju, jer njena poruka glasi da ako u prirodnim naukama vlada tako nešto poput izvesnog metoda, ipak se istina zbiva tamo gde metod ne diktira glavnu reč u istaživanju, a to su duhovne nauke, odnosno u ona tri polja osobenog vida iskustva koji su tematizovani u *Istini i metodi*, a to su iskustvo umetnosti, povesti i filosofije.

Koje pretpostavke omogućavaju Gadameru ovako radikalne zaključke? To su pre svega sinteza Hajdegerovog pojma istine kao raskrivenosti (αλήθεια) s Hegelovim pojmom istine kao istorijski uslovljenog totaliteta. Zatim, fenomenološka metoda nastrojenost, dakle fenomenologija kao drugačija od moderno shavćenog metoda. Tu je postavljanje razumevanja kao fundamentalnijeg i izvornijeg odnosa prema bivstvjućem od prethodno vladajućeg pojma saznanja. I na kraju, isticanje razgovorne i spekulativne prirode jezika. Zato ćemo u nastavku razraditi ove pretpostavke.

Naime, ako smo rekli da je razlika između duhovnih i prirodnih nauka u tome da u potonjima vlada metoda, a u prethodnima se zbiva istina, ne sme

se prenađljeno izvući zaključak o apsolutnom odustvu onog metodskog u duhovnim znanostima. Ovu tezu treba shvatiti tako da je sama metoda u okviru duhovnih nauka drugačije razumljena, kao i to da ona u njima ne vodi glavnu reč. Naime, pojam metode dolazi od grčre reči μέθοδος koja u izvornom smislu kazuje potragu, poteru za nečim ili prosto kretanju za nečim. Reč je kovanica od onog μετά u smislu „biti iza, nakon nečeg, slediti nečem“ i reči όδως, koja znači „put, smer, kretanje, putovanje“. Dakle, μέθοδος kazuje jednu posebnu vrstu kretanja ka, usmerenog unapred svojim predmetom praćenja, ono je krećuće sleđenje za nečim. Kasnije ta reč zadobija značenje i jednog posebnog, unapred svojim predmetom određenog načina izvršavanja nekog delovanja. Utoliko u saznajnom smislu, metoda treba da znači svojim predmetom saznanja određeni način pristupa istom, koji svojim doslednim sleđenjem unapred zadatih propisa treba da omogući istinitu spoznaju istog. Stoga se u sklopu metodskih promišljanja kao centralna tema pojavljuje pitanje za mogućnost i sprovođenje u delo dostizanja istine o predmetu saznanja, dakle istina!

Iako smo modernu svest označili kao opsednutom metodom, ovo ne treba razumeti kao tvrdnju da su Grci bili lišeni takvog interesa. O nužnosti promišljanja i potrage za metodom Grci su bili podstaknuti, a prvenstveno Sokrat, upravo od strane Sofista, prvih prosvetitelja, razarača tradicije, arhajskog i herojskog sveta bogova i heroja, verovatno prvih skeptika i relativista. Upravo je u obračunu s njima i izrasla „sveta trojka“ grčke filosofije pod imenom Sokrat, Platon i Aristotel.

Rekli smo, dakle da je cilj metode osiguravanje propisa za sigurni hod i dolazak do istine. Time smo dovedeni pred pitanje toga šta je istina? Od Aristotela pa do Hegela, a i nakon njega, kao najprihvaćenija teorija istine uzimala se ona korespondentna, koju je u svojoj *Metafizici* Aristotel formulisao ovako: „Istinito je reći da bivstvujete jeste, a nebivstvujete nije.“ U svom latiniziranom obliku, formulisanom od Tome Akvinskog ona glasi *verum est adequatio rei et intellectu*. Po ovoj teoriji istina je razumljena kao izvesno podudaranje, saobražavanje između predmeta saznanja, dakle same stvari i ljudskog uma, odnosno u kasnijoj verziji suda koji se o njoj izriče. Ipak, probleme koje ovakva teorija sa sobom nosi, najbolje oslikava činjenica da su se kao odgovore na njih pojavile još mnoge druge teorije istine poput koherentizma, pragmatičke teorije istine, perspektivizma, subjektivizma, itd., a da je pobornika skepticizma i relativizma uvek postojalo. Kakvo dakle, poimanje istine zastupljene u duhovnim naukama podrazumeva Gadamer i kakva je to „metoda“ koja do nje dovodi? Odgovore na ova pitanja pruža upravo Gadamerovo produktivno usvajanje učenja tri gore spomenuta prethodnika Platona, Hegela i Hajdegera, no mi ćemo u našoj analizi ipak krenuti od onog srednjeg.

λ
Hegel o istini i metodi

Hegelov misaoni poduhvat Gadamer je načelno razumeo kao pokušaj pomirenja sukoba *anciens et des modernes*, odnosno kao pokušaj produktivne sinteze i ukidanje protivrečnosti između pred-moderne filozofske tradicije i moderne nauke.³⁰ Ovaj sukob bio je opšta tema novog veka, na tom sukobu novi vek je uspostavio svoje samorazumevanje kao jednog novog početka. Takođe, ni ideja pomirenja nije originalno Hegelova. Ono novo u njemu jeste način na koji se pomirenje mislilo učiniti, a to je upravo dijalektika. Govorili smo već o novovekovnoj metodskoj „histeriji“ i razumevanja istine kao izvesnosti. Hegel ovo svakako prihvata. Dakle, i on smatra da ono što garantuje istinitost i izvesnost rezultata saznavanja jeste samo izvođenje, pređeni put saznavanja. Kao jedinu moguću i apsolutnu metodu koja dovodi do apsolutnih rezultata Hegel razumeva dijalektiku. Nasuprot Kantu, koji ju je proglasio „logikom privida“ i koji je nužnost dijalektike video samo kao negativnu, dakle u tome da se um nužno zapliće u protivrečnosti sa sobom kada pokušava da misli ono aposlutno, Hegel u ovoj nužnosti zapadanja u protivrečnost vidi i pozitivnu stranu. Prvo, Hegel preobražava Kantovo razumevanje dijalektike kao samoskrivljenog zaplitanja uma u tezu da je razum taj koji zapada u samoprotivrečnost, kada pokušava da misli preko granica mogućeg iskustva. S druge strane, sposobnost uma je po Hegelu upravo u ne uzmicanju pred protivrečnostima u koje se zapliće razum. Moć uma je moć da se one prevaziđu posredstvom više sinteze u „novom jedinstvu“, kao što smo već pokazali.

Međutim, taj međusobno protivrečan odnos Hegel ne pronalazi samo među razumskim sudovima koji pretenduju na univerzalno važenje, on taj odnos pronalazi kao inherentan prirodi i bivstvovanju sveg bivstvujućeg, ali ga pronalazi i kao inherentnog samoj filozofiji, njenom podvesnom putu razvoja. Protivrečnost je odnos u kom stoje filozofski sistemi u svojoj vremenskoj sukcesiji. Taj odnos protivrečnosti koji površne duhove, čije je mišljenje i dalje na nivou „rezonovanja“, tera u razočarenje iz kog im se povest filozofije pokazuje kao sukcesija neuspeha da se iznese istinit račun o svetu. Takvoj svesti filozofija se pokazuje zbir mnjenja koja se međusobno potiru i čija je jedina veza ova vremenska, to da slede jedan drugom. Međutim, u gore pomenutom primeru s početka *Fenomenologije duha*, Hegel nudi jedan novi pogled na samu stvar. Za njega je čitava povest filozofije jedno organsko jedinstvo, celina koja bivstvuje u nastupajućem samoproizvođenju, čiji razvoj jeste zbiljski progres i koji kao celina predstavlja pojavljivanje nauke, nauke koja iz same sebe i u samoj sebi dovodi

sebe do konačnog oblika apsolutnog sistema u kome je zahvaćen apsolut, dakle do Hegelove filosofije. Unutar tog višemilenijumskog razvoja filosofski sistemi jesu u stanju međusobne protivrečnosti, ali se takav način razvoja tumači pozitivno dijalektički. Odnosno, vidi se kao put prevladavanja ograničenosti razumskog mišljenja, suđenja i izražavanja o apsolutu i kao dovođenje do samosvesti Uma, onog svetskog Uma koji dolazi do spoznaje o sebi. Takva slika Hegelu omogućava pomirenje sukoba starih i novih.

Ovim potezom i svojom tvrdnjom o kraju u smislu konačnog dovršetka filosofije u njegovom sistemu, Hegel čini dva presudna misaona koraka, koji suštinski određuju karakter kako njegovog, tako i njemu potonjeg razvoja filosofskog mišljenja. Tako se kao dve presudne teme filosofije nakon Hegela javljaju *istorizam* i *kraj filosofije*.

μ

Hegel kao „mrtav pas“

Istorizam i kraj filosofije

Istorizam predstavlja oblik naučne svesti koji svaku istorijsku pojavu u bilo kojoj sferi ljudskog duha drži kao apsolutno povesno određenu. Svaka takva povesna celina predstavlja jedan krug unutar kog važi jedna odvojena slika sveta, osobito samorazumevanje čoveka, osobite vrednosti i predrasude. Slomom Hegelovog sistema, istorizam se od strane istorijske škole mišljenja oličene u istoričarima Drojzenu, Rankeu, i posledično Diltaju, dovodi do svojih konsekvenci, ali kako su to pokazali Hajdeger i Gadamer, to se izvođenje vrši na stupnju refleksije koji pada iza Hegelovog. Šta se tu u biti desilo?

Naime, tim slomom Hegelovog sistema, potonje stanje u filosofiji određeno je dvostrukim razočarenjem i odustajanjem, jednom rečju krizom. S jedne strane mesto mogućnosti izvesnog saznanja o svetu postaje prirodna nauka. S druge strane, mnoge tradicionalne filosofske discipline odvajaju se od matice i nastaju nove samostalne nauke poput fizike, psihologije, sociologije, itd. Filosofija gubi svoja predmetna područja jedno za drugim i počinje da se pita nad sobom i svojom budućnošću. Ima li u takvom svetu još uvek mesta za nju, čime u novonastaloj situaciji filosofija treba da se bavi, da li je postala izlišna? U tom smislu filosofski zaokret se ogledao u jednom ponovnom okretanju ka Kantu, u Nemačkoj oličenom kao neokantovstvo. Ono je samo bilo oblikovano istorijskom svešću i njima dugujemo i do danas zadržani, iako vrlo sumnjivi, način podela filosofije na istorijski i problemski deo. Svakako ono, što postaju dve glavne teme Hegelu potonjim filosofskih pravaca, jesu nauka i ljudski život u medijumu jezika. Naime, jedna strana filosofskog razvoja oličena u neokantovstvu i poto-

njoj analitičkoj filosofiji, razumevala je posao filosofiranja kao postupak logičke analize jezika prirodne nauke i običnog razuma. Umesto tradicionalne teorije saznanja na mesto prve filosofije sada stupa filosofija jezika određena novonastalom simboličkom logikom, koja treba da ispita i opravda saznajnu vrednost i logičku konsekventnost sudova prirodne nauke i običnog razuma. S druge strane, počevši od Kjerkegorove osude Hegela, kako je zaboravio u svom sistemu na egzistenciju, onu kontingentnu, napaćenu, konačnu, jednom rečju ljudsku, odviše ljudsku egzistenciju, razvija se filosofija čiji glavni predmet postaje čovek i u koju spadaju, pored Kjerkegora, Niče, na izvestan način Frojd i Marks, zajedno s njihovim sledbenicima u 20-om veku u Francuskoj i Nemačkoj. Filosofski pravac koji je levitirao između ove dve krajnosti i pokušavao da tematski zahvati obe bila je Huserlova fenomenologija, nastala na sintezi Brentanove proto-psihološke-fenomenologije i logičko-matematičke orijentisanosti mladog Huserla, koji se kalio misliti uz Fregea. Paralelno s ovim razvojem, 19-ovekovna hermeneutika u liku Šlajermahera i potom Dilataja, pokušava ponovo metodski da opravda postojanje, predmetno područje i način postupanja duhovnih nauka.

Dakle, u takvoj jednoj klimi, u kojoj niko osim Marksa i marksista, dijalektičko mišljenje nije držao nečim vrednim pažnje, u kojoj se filosofija grčevito bori za svoje mesto pod suncem, pred neumitnim razvojnim napredovanjem prirodnih nauka, početkom 20. veka, u okrilju Huserlove fenomenološke škole pojavljuje se jedan asistent, usled čijih je predavanja bio prozvan „tajnim kraljem nemačke filosofije.“ On svoj metod shvata fenomenološkim, svoju filosofiju razumeva kao hermeneutičku, a za temu uzima egzistenciju. Kroz sukob s istorizmom i neokantovstvom, a u biti kroz produktivno razračunavanje s čitavom istorijom metafizike i tendencioznim ignorisanjem razvoja analitičke filosofije, ovaj „tajni kralj“ razvija svoje učenje pred studentima i definitivno određuje jednog od njih. Taj „tajni kralj“ bio je Martin Hajdeger, a njegov verni učenik Hans Georg Gadamer. Kako smo već ponešto rekli o Hajdegerovoj ranoj filosofiji, usredsredićemo se na Gadamerovo razračunavanje s istorizmom i temom kraja filosofije, onako kako je to izvedeno u *Istini i metodi*.

v

Tri protivudarca *Istine i metode*

Naime, sadržaj i podela poglavlja *Istine i metode* na tri velike celine mogu se razumeti kao tri Gadamerova protivudara stremljenjima filosofije. Prvi deo može se razumeti kao dvostruki protivudar Kantu. Jedan je oličen u kritici kantovski određene estetske svesti i njenog stava prema umetnosti, koji se implicitno može razumeti kao priprema razračunavanja s neokantovstvom i kao priprema utemeljenja novog pojma istine. Taj se prvi deo zove *Razotkrivanje*

pitanja o istini na osnovu iskustva umetnosti. U drugom delu, pod nazivom *Proširenje pitanja o istini na razumevanje u duhovnim naukama*, vrši se protivudar naspram istorizma, kako njegovog razvoja nasuprot Hegelu, zatim preko pokušaja njegovog prevladavanja kod Hajdegera i, posredno, početka zasnivanja hermeneutičke filosofije povratkom na Hegela, ograničavanjem njegove dijalektike povratkom na Platona i Aristotela. I, konačno, u trećem delu, koji se zove *Ontološki obrat hermeneutike na niti vodilji jezika*, zbiva se definitivno utemeljenje hermeneutike kao ontologije, posredstvom razmatranja povesti pojma jezika i filozofskog razumevanja istog i produktivnog razgraničavanja s koncepcijom jezika razvijenog u analitičkoj tradiciji. Naš fokus predstavljace ovo prevladavanje istorizma i odgovor na izazove mišljenja kraja filosofije, koje Gadamer vrši posredstvom Hegela, Platona i Hajdegera. Započecemo prikaz od istorizma.

A) Aporije istorizma

Kao glavnu kritiku istorizma Gadamer uračunava aporiju u koju se takva svest zapliće. Naime, kao što Hegelu, kao utemeljitelju istorizacije filozofiranja, promiče da takav metod mišljenja primeni na sopstveni sistem, ista greška podvlači se i istorizmu, samo na suprotan način. Dok kod Hegela istorizam doводи do apsolutističkih konsekvenci mišljenja, istorizam se u neprimenjivanju sopstvene metode na samog sebe zapliće u probleme relativizma. Gadamerov put predstavlja onaj srednji. Aporija istorizma ogleda se u sledećem: ako se svaka istorijska pojava (neki umetnički pravac, filozofski sistem, oblik državnog uređenja, itd...) sagledava kao individualna i u sebi zatvorena pojava, sledi da je njihovo međusobno sameravanje u pogledu vrednosti i dostignuća nemoguće. Nema nekog apsolutnog kriterijuma ili stanovišta koje bi omogućilo takvo vrednovanje, a posao istorijske svesti sagledava se u što je moguće nepristrasnijoj i objektivnijoj deskripciji svake pojave ponaosob. Međutim, takva objektivnost svodi se na samoosvećenu subjektivnost, koja je neprevladiva. Tako se posao saznavanja u duhovnim naukama odriče pretenzije na istinu i ostavlja je u posedu prirodnih nauka, u kojima vlada stroga logičko-matematička metoda. Gadamer ovo sagledava kao okretanje Hegela natraške njegovim sopstvenim oruđem. Ipak, ono što Gadamer zamera ovakvoj svesti jeste ne primenjivanje njenih kriterijuma na nju samu. Naime, ako su sve istorijske pojave sasvim povesno uslovljene i time ograničene, zašto bi onda sud istorijske svesti važio kao nešto apsolutno. Ovime se pokazuje da je istorijska svest nešto samoprotivrečno i da ona ne može ispuniti zahtev za opštim važenjem. S druge strane, Gadamer ne dopušta sebi ni naivnost da se dovođenjem do protivrečnosti istorizam naprosto prevlada povratkom na Hegela, jer bi se time upalo u apsolutističke konsekvence, koje sa sobom nose svoje probleme. Naime, uzrok apsolutizma Hegelovog sistema jeste greška koju

pravi i istorizam, jer ako je čitava povest filosofije nastajala i kretala se ka Hegelu kroz nastajanje filosofskih sistema koji jedni drugom slede protivrećući prethodnom, zašto se tako nešto ne bi trebalo desiti i samom Hegelovom sistemu. Hegel je ovu konsekvencu probao izbeći apsolutnim totalitetom sadržaja svoga sistema, međutim time, kako kaže Gadamer „zaključava se istorija“, koči dalji razvoj, a to je apsurd dublji od istoricističkog. Naravno, filosofija je nastavila svoj dalji razvoj upravo u suprotnosti s Hegelom. Međutim, Gadamer svoju filosofsku hermeneutiku ostavlja i dijalektičkom i istorijskom, ali bez pogubnih posledica. Kako?

Inherentnu dijalektičnost kao prirodu filosofskog mišljenja Gadamer priznaje Hegelu kao istinito otkriće. Ipak, Gadamerovo usvajanje Hegelove dijalektike izvršeno je po matrici one antičke. Naime hermeneutička dijalektika, čija je funkcija istinito razumevanje, samu sebe razumeva kroz paradigmu razgovora, dijaloga u kom se moraju moći dovesti do sagledavanja predrasude učesnika u razgovoru. Same predrasude Gadamer spašava od novovekovne „satanizacije“, on ih rehabilituje kao vrednosno neutralne i postavlja ih kao nužne i transcendentne uslove mogućnosti svakog razumevanja. Predrasude nisu, dakle, nešto po sebi istinito i aposlutno, ali nisu ni nešto nužno lažno i zamagljujuće. Ne, predrasude su ono s obzirom na šta mi uvek već nekako sve razumevamo. One se kao takve moraju rasvetliti po svom poreklu i sadržaju, zatim sameriti sa samom stvarju razumevanja, pa tek onda vrednosno proceniti kao plodne i rasvetljavajuće, te istinite ili kao pogubne, zamagljujuće i lažne. Taj proces legitimizacije predrasuda i rehabilitacije važenja tradicije i njome prenetih mnjenja i istina, vrši um.

U tom smislu, hermeneutička logika se pokazuje kao logika pitanja i odgovora. Primat u ovom odnosu ima pitanje, jer se u hermeneutičkom razumevanju svaki tekst, stav, sistem ili kakva god spoznaja prenesena iz tradicije razumeva kao istorijski uslovljen odgovor na neko pitanje. Pa se tako kao metodski postupak razumevanja uzima napor rekonstrukcije pitanja na koje bi data spoznaja mogla biti odgovor, kako bi se spoznaja što doslednije shvatila. Ipak, Gadamer prihvata ograničenje istorizma da je apsolutno izvesno saznanje izvorne poruke iz prošlosti nemoguće, ali odbija da iz ovog stava zaključi na relativizam. Ono do čega hermeneutičko razumevanje treba da dovede jeste istina, *istina kao zbivanje u kom dolazi do stapanja horizonata*, onog horizonta iz kog mi danas živimo i razumevamo ono potonje i horizonta iz kog dopire tradicijom dospelo delo. To rasvetljavanje granica našeg horizonta vrši se kroz postupak otkrivanja naših, tradicijom nastalih predrasuda. A pošto je svaki naš interes za tradiciju određen našim trenutnim istorijskom situacijom, istina kakvu omogućava stapanje horizonata, pre svega je *istina o nama samima kao mogući odgovor na problem koji nas muči. Tu se istina shvata kao dovedenost do u neskrivenost pred*

nama samima naše povesne situacije, s obzirom na koju se i nalazimo u problemu i pred pitanjem pred kojim se nalazimo. Time se svakako sam problem ne otklanja, ali se barem detektuje njegovo poreklo i razlozi nastanka.

Dijalektika pitanja i odgovora bazirana je na osnovnoj pretpostavci ljudske konačnosti od koje započinje hermeneutika. Upravo, jer je čovek konačan i nužno istorijski uslovljen, nijedno njegovo delo ili misao, iako pretenduje na univerzalnost, nijedno nije kadro taj zahtev da ispuni. Odatle se javlja potreba dijalektičkog istraživanja i prevladavanja međusobno suprotstavljenih stavova. Jer, kako nijedan od njih sam po sebi nije apsolutno istinit, njihova se protivrečnost daje prevazići samo kroz višu sintezu, koja zaranja do nivoa iz kog su ove suprotnosti uopšte bile moguće nastati, te preduktivnog prevazilaženja te osnove zapitivanjem na koje je to pitanje postavka ovakve osnove mogla biti odgovor.

S druge strane, na pitanje kraja filosofije hermeneutika svoj odgovor ponovo luči iz konačnosti čovekove. Naime, kako je čovek nužno konačan, dakle sazajno ograničen, odatle sledi da je njegova moć i glad filosofiranja upravo potencijalno beskonačna. Naime, kako je tako nešto poput aposlutnog saznanja nama ljudima apsolutno nemoguće, ujedno nam je isto tako nemoguće da se oglušimo o večna pitanja pred koje nas dovodi naš um. Očigledno je ovaj Gadamerov nauk jedan povratak Kantovom agnosticizmu u pogledu onog aposlutnog. Filosofije, odnosno razumevanja, samorazumevanja i razumevanja prethodnih dvaju razumevanja će moći biti sve dok je ljudi na zemlji.

B) Šamar analitičkoj filosofiji jezika i zasnivanje ontologije

Pre nego što predemo na prikaz trećeg protivudara *Istine i metode*, moramo istaći jednu stvar, pokazanu u prethodnom poglavlju, kako ne bi ostala neopažena. Naime, govoreći o Gadamerovom prihvatanju Hegelove dijalektike, uz ograničenje od aposlutnosti i izvesnosti povratkom na platonovsku paradigmu razgovora kao mesta dostizanja istine, pokazala se kao suštinska razlika između hermeneutičke i hegelijanske dijalektike taj reverzibilni karakter prve. Naime, ako se podsetimo da se u Hegelovoj dijalektici prevazilaženje protivrečnosti vrši kroz regresiju kretanja koje u jednom novom i višem jedinstvu vrši sintezu, upravo obratno od nje, hermeneutička dijalektika tu sintezu pronalazi u antecedensu, ona se kreće unazad, i izvorno jedinstvo protivrečnih sudova traži u izvoru iz kog su se izlili. To je u skladu s hermeneutičkim metodskim zahtevom za osvetljavanjem predrasuda, koje se sprovodi zapitivanjem za uslove mogućnosti nastanka zatečenog razumevanja. Tako misaono kretanje hermeneutičke dijalektike neće biti u potrazi za novim i višim pojmovnim određenjem koji bi moglo u sebi da obuhvati i pomiri prethodno u protivrečenju zatečena dva, već će se zapitati nad tim na koje to pitanje su kao odgovori pružena ova dva odre-

denja. Koje su to predrasude određivale to pitanje, te se posledično prenele kao određujuće za ponudene odgovore i njihovu protivrečnost. A onda, kada se do tog pitanja dođe, i to je taj dijalektički momenat, to će se pitanje sada javiti kao odgovor na pitanje koje je pokretalo hermeneutičko razumevanje. U tome se i sastoji dijalektika pitanja i odgovora, u tom zakonu preokreta svakog pitanja u odgovor i svakog odgovora dalje u pitanje.

Međutim, ukoliko i usvojimo kao prikladno pokazanu ovu inherentnu dijalektičnost mišljenja i onog mišljenog, dakle same stvari, postavlja se pitanje izvora ove dijalektičnosti i naše mogućnosti otkrivanja iste. Kao odgovor na ovo pitanje javlja se postavljanje jezika u centar ontološke problematike. Izvorna ideja u razumevanju priode jezika, kojom se Gadamer na liniji Hajdegerovog poznog mišljenja, okarakterisanog kao „puta ka jeziku“ odgleda taj protivudar analitičkoj jezičkoj tradiciji. Dok se u njoj jezik premanentno posmatrao kao instrument komunikacije, rešavanja problema, stvaranja civilizacije i konačno mišljenja, u filozofskoj hermeneutici jezik se razumeva kao onaj krajnji transcendentni horizont, čiji smo mi kao individue pre instrumenti, nego što je obratno slučaj. U ovome valja biti jako oprezan. Gadamer nije negirao da je jezik ono čime ljude komuniciraju, ono čime donekle vladaju. Gadamerova teza odgleda se u tome da moć ljudi nad jezikom nije apsolutna i da je za dublje razumevanje nas samih i sveta potrebno shvatanje da smo u suštinskom smislu mi ti koji smo određeni jezikom. Jezik je, kako kaže Hajdeger, „kuća bivstvovanja“. To znači da je jezik taj univerzalni medijum u kom mi kao ljudi uvek jesmo. Granice ljudskog razumevanja, saznanja i posredno sveta jesu granice samog jezika. Tek je jezik taj transcendentni horizont sveg smisla i uslov mogućnosti ljudskog saznanja i mišljenja. Samo bivstvovanje bivstvujućić kao nešto što se ne da opaziti čulno, biva otkriveno jezikom. Tradicionalni problem korespondencije reči i stvari, problem značenja, u hermeneutici je preokrenut naopačke. Ovde se ne pita da li reči uspevaju da pogode stvarnost o kojoj je u govoru uvek reč, već se za polazište mišljenja uzima izvorno jedinstvo reči i stvari u kojoj jezik, a posredno s njim i mi jesmo. Time se jezik shvata kao istorijski uslovljeno „iskustvo sveta“, čime se prevazilazi kako racionalistički, tako i empiristički uski pojmovi iskustva kao nekakvog nižeg, mutnijeg i nesavršenijeg oblika saznanja ili kao pukog haosa mnoštva čulne date, sredene po principima naših duševnih moći. Iskustvo je zapravo to izvorno jedinstvo reči i stvari imenovanih rečima, ljudsko iskustvo karakteriše ta isprepletenost, isposredovanost našeg susreta s bivstvujućićim, isposredovanost jezikom, koja se ne može odstraniti ili prevazići, već samo eksplicitno tematizovati i koliko je moguće rasvetliti. U ovom nauku ogleda se nacrt hermeneutike kao ontologije i odgovor na pitanje o smislu bivstvovanja postavljenog u *Bivstvovanju i vremenu*. Time smo dovedeni do mogućnosti da rezultate našeg istraživanja donesemo u sledećih nekoliko teza.

Istina i metoda pokazuje se kao filozofska apologija humanih znanosti kao izvornim mestima zbivanja same istine. Pretenzija hermeneutike na univerzalnost i potencijalnu beskonačnost sledi iz nužne konačnosti čoveka i njegovog razumevanja. Dakle, radi se o dijalektičkom odnosu konačnosti i beskonačnosti ljudskog razumevanja, odnosno tvrdi se da je razumevanje aktualno konačno i ograničeno, ali potencijalno beskonačno i ujedno svagda već trajuće i nezauzastavljivo. Razumevanje se pokazuje kao suštinski skopčano s našim bivstvovanjem, pa se može zaključiti da dokle god ima čoveka, dotle će biti i nekakvog razumevanja bivstvovanja. Dokle ima razumevanja dotle će i trajati ta hermeneutička situacija, situacija u kojoj čovek oduvek jeste. Ova situacija određena je hermeneutičkim zadatkom, vođena je razgovorom i tako tvori hermeneutičko iskustvo. Odatle sledi, da kako je univerzalni medijum sveg razumevanja i ljudskog bivstvovanja jezik, da se čovečnost čoveka, trad. suština, ogleđa u jeziku. U jeziku se ogleđa i dovodi do otkrivanja i samo bivstvovanje, kako bivstvovanje na način čoveka, tako i bivstvovanje bivstvujućeg koje nismo mi sami, pa posredno i bivstvovanje uopšte. Upravo u bivstvovanju čoveka, u medijumu jezika, predstavlja se i otkriva samo sebe bivstvovanje, odakle sledi da je razumevanje kao karakter čovekovog bivstvovanja ujedno karakter bivstvovanja samog. Odatle opet sledi da je bivstvujuće kao bivstvujuće upravo *ono razumljivo*, dok se mi samo pojavljujemo kao ono istaknuto bivstvujuće među ostalima, koje je jedino ono koje razumeva, te je posledično i sebi razumljivo. Sve je, dakle, razumevanje samorazumevanja bivstvovanja u medijumu jezika, ili kako glasi Gadamerova formulacija, *Jezik je bivstvovanje koje se da razumeti*.

LITERATURA

- Aristotel. 2001. „Metafizika“. Preveo Tomislav Ladan. Zagreb: Medicinska naklada.
- Arsenijević, Miloš. 2007. „Hegelov apsolutni idealizam“. *Predgovor za Fenomenologiju duha*. Beograd: BIGZ.
- Gadamer, Hans Georg. 2011. „Istina i metoda“. Preveo Božidar Zec. Beograd : Fedon.
- Gadamer, Hans Georg. 2003. „Hegel i dijalektika“. Preveo Bogoljub Šijaković. Beograd : PLATO.
- Gronden, Žan. 2010. „Uvod u filozofsku hermeneutiku“. Prevela Emina Peruničić. Novi sad: Akademski knjiga.
- Derećić, Irina, (1995). „Istoričnost filozofije: Hegel i Gadamer“. *Theoria* 3: 31-45

Milisavljević, Vladimir Ž. 2005. „Identitet i refleksija“. Beograd : Filozofski fakultet.

Habermas, Jirgen. 1975. „Saznanje i interes“. Preveo Miodrag Cekić. Beograd : Nolit.

Hajdeger, Martin. 2001. „Bitak i vreme“. Preveo Miloš Todorović. Beograd : Službeni glasnik.

Hegel, Georg Wilhelm Fridrih. 1975. „Fenomenologija duha“. Preveo Nikola Milošević. Beograd : BIGZ.

Hegel, Georg Wilhelm Fridrih. 2021. „Enciklopedija filozofskih nauka“. Preveo Miloš Todorović. Novi sad: Akademska knjiga.

Tatalović, Nikola, (2012). „Gadamerova hermeneutička ontologija“. *Arhe* (9) 111.1: 2-277.2