

Dušan Marinković i Dušan Ristić
Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu
ladum@neobee.net

UDC 316.74:001 Karl Mannheim
930.1
Originalan naučni rad

NASLEĐE ISTORIZMA U MANHAJMOVOJ SOCIOLOGIJI ZNANJA

Osnovni cilj rada je da se kroz ideje Karla Manhajma problematizuju osnovne postavke istorizma. U radu se otvara pitanje načina na koji je Manhajm video uslove i mogućnosti istorijskog saznanja i kako su ideje istorizma uticale na njegova filozofska i sociološka shvatanja. Manhajm je pokušavao da „sociologizuje“ filozofiju istorije, odnosno da saznajno-teorijske probleme istorizma prikaže u sociološkoj perspektivi, nudeći jednu, ipak nedovršenu skicu dinamičke sociologije znanja. Njegova vizija filozofije istorije kao „dinamičke metafizike“ ukazuje i na podeljenost njegove sociologije znanja – između filozofskog promišljanja stvarnosti i sociološkog razumevanja društveno-povesnih zbivanja.

Ključne reči: Karl Manhajm, istorizam, povest, filozofija istorije, sociologija znanja.

UVOD – PROBLEMI ISTORIZMA KAO PROBLEMI FILOZOFIJE ISTORIJE

Ideja, pojam i koncept *istorije*, pa i cela istorijska nauka, ima fundamentalnu važnost za pručavanje mišljenja i ljudskog delanja. Istorija nas poziva na preispitivanje pojmova ljudskog delanja, društvenih promena, uloge materijalnih, tehničkih i drugih okolnosti u međuljudskim odnosima i u krajnjem, ona otvara pitanje smisla i značenja povesnog događanja ili istorijskih činjenica u intelektualnom životu ljudi: šta čini istoriju, koji su njeni elementi? Da li se ona sastoji od individualnih ponašanja, struktura, perioda, širokih kauzalnih procesa? Da li istorija ima smisao i značenje, strukturu koju mišljenje može da pojmi? Kakve je prirode naše znanje o istoriji i u kojoj meri je prošlost konstitutivna za sadašnjost? U filozofsko-istorijskim istraživanjima mogu se razgraničiti dva značenja termina „istorija“. Filozofija istorije sa jedne strane istražuje smisao i značenje prošlih događaja – povest.¹ Drugim rečima,

¹ Dok pojam povesti označava ono što se događa, reč istorija (grč. *ιστορία*) znači istraživati, iznositi na videlo, pa stoga imenuje jednu vrstu predočavanja, odnosno – istraživanje povesti. Sam pojam *povesti* (*die Gechichte*) javlja se u drugoj polovini 18. veka u radu nemačkog istoričara

povest se tu za filozofiju javlja kao materijal ili objekt, odnosno predmet istraživanja. Sa druge strane, ona istoriju tretira i kao akademsku disciplinu koja takođe proučava događaje iz prošlosti. U tom smislu, može se reći da filozofija istorije istoriju proučava na dva nivoa: kada proučava povest kao objekt ona je spekulativna filozofija istorije, a kada proučava istoriju kao „disciplinu“ ona postaje analitička filozofija istorije (Lemon, 2003: 7-8).

Istorizam, kao nemački „patent“, transformisao je teološke vizije u idealističko poimanje povesti. Iz tih razloga, može se tvrditi da je metod istorijskih istraživanja predložen u radovima Drozzena (Droysen), Majnekea (Meinecke), Trelča (Troeltsch) i drugih istorista, imao i određene filozofske pretpostavke i filozofsko-istorijske implikacije. Njihovi radovi obeleženi su više opštim, filozofskim promišljanjima povesti i zadataka istoričara-istraživača, nego konkretnim, empirijskim datostima. Za neke od njih, empirija nije bila manje važna, naprotiv. Ali je povesni proces u središte njihovih interesovanja postavljen ne kroz rasprave o metodu istraživanja i razumevanja istorijskih fakata, dokumenata, konkretne građe ili materijala, već kroz problematizovanje načina na koji ga treba *razumeti*, kroz pitanje šta je u njemu moguće strukturisati i prepoznati kao zakonitost. Drugim rečima, kako se povest istoričaru-istraživaču javlja kao predmet istraživanja. U tom smislu su razmatranja istorista bila filozofsko-istorijskog karaktera i kao takva su uticala na otvaranje novih smernica u istraživanju istorije, filozofije istorije i drugih društvenih nauka. Poseban odjek nasleđa istorističkih razmatranja s kraja 19. i početka 20. veka primetan je u zasnivanju sociologije znanja Karla Manhajma.

Iako je pojam istorizma i ideje koje se dovode u vezu sa njim već oko dva veka u upotrebi u filozofskoj i sociološkoj literaturi, čini se da nije moguće odrediti njegovo precizno, odnosno jedinstveno značenje. Gotovo svaka rasprava u kojoj se ovaj pojam tematizuje uvek na određen način otvara pitanje mogućnosti i uslova istorijskog saznanja. Veoma je rasprostranjeno mišljenje da je 19. vek bio „istorijski vek“, vek *vremena* (Fuko 2005: 29) i da ga ta crta čini osobenim u odnosu na druga povesna razdoblja. Ipak, Ernst Kasirer smatra da je zabluda verovati da su tek Herder i romantika otkrili istorijsko mišljenje *kao takvo* i prvi shvatili njegovu specifičnu saznavnu vrednost – već je prosvetiteljstvo (koje se često odbacuje kao

Johana Kristofa Gaterera (Johann Christoph Gatterer) sa namerom da u jedini, posredstvom vremenske sinhronije, izrazi univerzalnu povezanost stvari u svetu, odnosno kao neka vrsta kontrapunkta „pozitivistički usmerenoj istoriji događanja“ (Prole, 2007: 207-208).

„neistorijsko“) upoznao to mišljenje i služilo se njime za „odbranu“ svojih ideala, a stalno napredovanje „u osvajanju povesnoga sveta“ spada u njegova velika dostignuća (Kasirer, 2001: 251).

Fridrih Majneke, jedan od najznačajnijih mislilaca „Nemačke škole“ istorizma, njegov nastanak i početke istorijskog mišljenja nalazi u 18. veku, čemu je posvetio prvi deo svoje najznačajnije studije o istorizmu (Meinecke, 1972). Zbog različitih nivoa značenâ i rasprava o definisanju istorizma, kao i terminološke neujednačenosti upotrebe pojmova *istorizam* i *istoricizam*, kratko ćemo se osvrnuti na njihove razlike i sličnosti. Pojam *istorizam* (nem. *Historismus*, eng. *Historicism*, fr. *Historism*) predstavlja idejno-filozofski pravac koji je nastao u Nemačkoj krajem 19. veka, a kao pojam označava osobeno stanovište u filozofiji i metateoriji društvenih nauka (Brdar, 1994: 107). Pojam *istoricizma* je postao aktuelan naročito posle kritike Karla Popera (Popper, 1944; Popper, 2009), čiji je povod bio Manhajmov nacrt društvene obnove, ali je ona obuhvatala nemački istorizam, klasični pozitivizam i marksističko shvatanje istorije – uključujući i Marksa i Hegela (Brdar, 1994: 113). Značenje reči „istoricizam“ ipak je ostalo različito u radovima mislilaca sa engleskog govornog područja, te se može reći da pojam istoricizma ne upućuje na jedinstveno značenje, već na nekoliko (Rand, 1964: 503). Ono što čini dodatne poteškoće, a pojam istoricizma teškim za definisanje, jeste činjenica da se pod tim pojmom često podrazumeva značenje koje izvorno pripada pojmu istorizma (nem. *Historismus*). Dobar primer za to može biti shvatanje Horovica (Horowitz), kod koga nalazimo odrednicu *istoricizam* koja ima dosta uopšteno značenje – istoricizam je „tendencija“ u filozofiji istorije i sociologiji znanja da se istina tumači u kontekstu promenljivih istorijskih pozicija i vrednosti povesnih momenata. Istoricism često označava i odnos naučnog znanja i moralnih standarda (Horowitz, 1961: 139). Iako se čini da je „istorijsku prevagu“² u upotrebi odneo pojam *istoricizma* i da je on češće u upotrebi, koristićemo termin *istorizam* iz dva razloga: 1) u konsultovanoj

2 Ima autora (Lee and Beck, 1954: 568) koji prave razliku između *istorizma* i *istoricizma*. Po njihovom mišljenju termin *istorizam* gotovo nestaje iz upotrebe u engleskom govornom području. U Boldvinovom rečniku Filozofije i psihologije iz 1918. godine, Li i Bek su pronašli pojam *istorizam* ali ne i *istoricizam*. Iako kažu da je prevod *istorizam* od nemačkog *Historismus* na engleski prihvatljiv, jedan od razloga za rasprostranjeniju upotrebu *istoricizma* jeste što je taj termin „prirodniji“ u prevodu na engleski. Sem toga, on je bliži i prevodu sa italijanskog jezika, gde je korišćena reč *storicismo* zahvaljujući uticajnom radu Benedeta Kročea. U krajnjem, oni se opredeljuju za upotrebu termina *istoricizam* jer on sadrži konotacije i iz nemačke i iz italijanske tradicije istraživanja.

literaturi koja je u većini sa engleskog govornog područja (ili su u pitanju prevodi sa nemačkog na engleski), često se ne pravi značajna razlika između ova dva pojma, a ona se sadržinski u većoj meri odnosi na *izvorna* shvatanja ovog pojma koja dolaze iz nemačkog govornog područja, odnosno nastaju u radovima Drojzena, Diltaja, Trelča, Majnekea i drugih mislilaca tzv. „Nemačke istorijske škole“; 2) zbog činjenice da su upravo prethodno navedeni mislioci i njihova shvatanja (dakle period s kraja 19. i početka 20. veka, a ne kasnija tumačenjâ) uticali na ideje Karla Manhajma.

Prethodnicu razvoja *istorijske svesti* i istorizma u 18. veku predstavljaju ideje koje je razvijao Herder, koga Kasirer naziva „Kopernikom povesti“ (Kasirer, 2001: 252). Iako Herder u razumevanju povesti nije izgradio neki jedinstveni sistem, njegova promišljanja oživljavaju posebno interesovanje za ovu oblast. Zahvaljujući Herderu, smatra Kasirer, povest je prestala da bude puko *zbivanje* i postala je velika unutrašnja drama čovečanstva (isto: 253). U svojim nezavršenim *Nacrtima za filozofiju istorije čoveka* (1800) njegova promišljanja najavljuju „subjektivni obrt“. Između ostalog, on je pisao i o istorijskom razvoju i fiziološkom karakteristikama čoveka, ali posebno ističući da je distinktivno obeležje čoveka njegov razum i njegova misao (Herder, 1800: 71-82). U tome se može prepoznati i prosvetiteljsko nasleđe i uticaj na Herdera, no čini se da je on otišao ipak korak dalje. Ono što je „njegov istorizam“ odvajalo od pojednostavljivanja i relativizacije istorijskog znanja i odbacivanja bilo kakvih merila ili vrednovanja, jeste njegova ideja humaniteta. Herder nije odbacivao merila uopšte, ali je odbijao sva merila kojima se neka pojedinačna epoha ili neka pojedinačna nacija mogu proglasiti za svete ili kao kanon za sve ostale (Kasirer, 2001: 255). Svako povesno razdoblje bivstvuje za sebe, ali na taj način što bivstvuje za sebe, ono time bivstvuje za celinu (isto: 255). Fridrih Majneke je pisao da je uprkos Herderovom značaju, njemu nedostajao razvijeniji osećaj i mogućnost da uvidi oblike života i povesti u njihovoj specifičnosti i aktuelnosti. Kod Herdera se oseća nedostatak realizma i empirije, te su njegove misli često isprepletane u kontemplacijama i spekulacijama (Meinecke, 1972: 296). Ipak, ne treba zanemariti činjenicu da 19. vek nije bio samo vek istorizma i/ili romantizma, već i doba „trijumfa“ naučnog mišljenja i metodologije. U tom kontekstu treba posmatrati i razmišljanja nemačkih istoričara iz tog vremena. Posebno u smislu njihove reakcije i kritike prosvetiteljskih ideala o *razumu* a takođe i reakcije na razvoj pozitivizma i uticaj pozitivističke metodologije na društvene nauke, odnosno na *duhovne nauke*, o čemu

je najviše pisao Diltaj. U metodološkim promišljanjima (Tapper, 1925) 19. veka koje je bilo podstaknuto idejama istorizma „pod plaštom pitanja o uslovima objektivnosti povesnog saznanja“, smatra Gronden, „u izgled je postavljena mogućnost istupanja iz hermeneutičkog kruga naše povesnosti“ (Gronden, 2010: 121).

Metodološki problem istorizma postao je još uočljiviji kod Johana Gustava Drojzena koji je 1868. godine objavio značajno delo *Nacrt historike*³, od kojeg potiče njegov široki uticaj. Drojzenova *univerzalna istorika* predstavlja jedan pokušaj „razumevanja kao istraživanja moralnog sveta“ (isto: 123). Uspeh prirodnih nauka, verovao je Drojzen, leži u jasnoći njihove methodske svesti⁴. Istorijsko znanje, odnosno istorijske nauke, kao i prirodne, upućene su na razvijanje i razradu sopstvenih metodâ, jer se istorija razlikuje od prirodnih nauka. Svrha *istorike* kako je on vidi, jeste da sve metode koje se koriste u istorijskim studijama sažme, razvije njihov sistem i teoriju i da na taj način doprinese utvrđivanju zakonitosti istorije, odnosno zakonitosti istorijskog istraživanja i znanja. Drojzen se na početku *Istorike* pita: kako određena politička ili privredna događanja postaju istorijom?⁵ Koji kriterijumi određuju da li ti događaji postaju istorijom ili ne? Da li kritika izvora vodi ka nečemu što je više od obične interpretacije stanovišta ili pogleda karakterističnih za prošlo vreme? Drugim rečima, da li ona vodi ka čistim činjenicama? (Droysen, 1893: 5-6). Drojzen je istorijsku nauku video kao poduhvat i posledicu empirijske percepcije, iskustva i istraživanja (isto: 10). Sva empirijska istraživanja povesti usmerena su ka podacima koji su dati i neposredno prisutni, moguće ih je čulno opaziti. Podaci za istorijsko istraživanje nisu prošli događaji koji su nestali, već stvari koje su još uvek prisutne, sada i ovde – bez obzira da li se radi o nečemu što je već urađeno, ili o ostacima stvari koje su postojale, ili o događajima koji su se pojavljivali, a ne postoje više. Zato je i metod istorijskih nauka određen morfološkim obeležjima svog materijala. Sem toga, „Drojzen je bio rukovođen potrebom da suštinski preoblikuje recepciju povesnih zbivanja, vođen uvidom da je, za razliku od pojma razvoja, pojam

3 *Grundriss der Historik*, odnosno u engleskom prevodu: *Outline of the Principles of History*, Boston, Ginn and Company, 1893.

4 Drojzenov stav protiv pozitivizma ne može se okarakterisati kao tipičan istoristički prigovor da pozitivizam podrazumeva veštačku teleologiju u shvatanju povesti koja se zasniva na zakonima koji ruše jedinstvenu i samodovoljnu prirodu istorijske individualnosti. Drojzen je svakako poricao ekskluzivitet tako shvaćenih zakona (prirodne nauke), odnosno poricao njihovo univerzalno važenje (*omnicompetence*). Zato je naglašavao koherenciju, teleološki karakter i sazajne mogućnosti istorijskih istraživanja. Videti više o tome u: Maclean, 1982.

5 Odnosno kako *Geschäfte* postaje *Geschichte*.

kontinuiteta zapravo unapred rasterećen od bilo kakvih spekulativnih konotacija“ (Prole, 2007: 103). Povest je, prema svojoj suštini, razumevanje moralnih snaga koje se progresivno razvijaju (Gronden, 2010: 127).

Problemi istorizma o kojima je pisano tokom 19. i početkom 20. veka svoju novu i posebnu dimenziju dobili su zahvaljujući naporima Vilhelma Diltaja (1980a; 1980b; 1997). Njegov rad je obeležen pokušajima da se razvije metodologija *duhovnih nauka* koja bi uvažavala povesnu dimenziju pojava. To je najbolje izraženo njegovim rečima: „U duhovnim naukama izgrađuje se istorijski svet. Tom metaforom označavam idejni sklop u kome, na osnovu doživljavanja i razumevanja, rasprostirući se u nizu radnji, živi objektivno znanje o istorijskom svetu“ (Diltaj, 1980a: 156). Ceo Diltajev život, piše Žan Gronden, bio je vođen motivom *kritike istorijskog uma*, čiji je zadatak bio pružanje saznanjoteorijskog legitimiteta naučnom rangu duhovnih nauka (Gronden, 2010: 130). No, čitav Diltajev teoretsko-filozofski rad moguće je opisati kao kritiku istorijskog uma, smatra Ivan Urbančić, s obzirom da je i sam Diltaj zadatak utemeljenja duhovnih nauka shvatio i nazvao kritikom istorijskog uma (Urbančić, 1980: 8). Iako se na Drojzena retko pozivao, duhovne nauke (kao i Drojzen istorijske) je pojmiu u njihovoj metodološkoj, odnosno naučnoj autonomiji. Diltajeva reakcija na pozitivizam nije bila na način odbacivanja naučnosti metoda, već pokušaj da se izgrade dodatne metodološke procedure koje bi modifikovale celokupnu naučnu proceduru. Predmet empirijski shvaćenih duhovnih nauka po Diltajevom mišljenju upravo je povesni svet. Utemeljenje duhovnim naukama pruža i daje *unapred* „datu“ i utvrđenu *zgradu* povesnog sveta, odnosno „duha“. Ta zgrada je „omogućujuća mogućnost“, kako piše Urbančić, ma koje i svih duhovnih nauka. To je ono što *prvo* i *neodložno* spada u *zadatak* utemeljenja duhovnih nauka (isto: 8). Problem duhovnih nauka kako ga Diltaj objašnjava, pripremljen je već u 18. veku, kada nastaje univerzalnoistorijsko shvatanje pojedinih delova istorije, čija je pozornica bila Nemačka (Diltaj, 1980a: 161-162). To je bio kontekst za razvoj duhovnih nauka koje svet u njegovoj „raščlanjenosti“ počinju da istražuju kao nešto neponovljivo, čiju evoluciju opisuju tokom vremena i u povesnoj dimenziji. Diltajev program izgradnje duhovnih nauka, slično pokušajima drugih predstavnika istorizma bio je dobrim delom zasnovan na razvoju koncepta razumevanja (*Verstehen*) (Rickman, 1960: 307-308). Koncept razumevanja je značajan, jer, između ostalog, istorijske nauke istraživanjem/razumevanjem društvenih pojava u njihovim povesnim

dimenzijama izgrađuju svoju autonomiju nasuprot pozitivizmu prirodnih nauka. Kao i kod Drojzena, odbacivanje pozitivističkog metoda kao univerzalno prihvatljivog i primenljivog kako u prirodnim, tako i u društvenim, odnosno duhovnim naukama, nije značilo odustajanje od empirijskih istraživanja, ili od objektivnosti. Razumevanje kao deo metodološkog aparata duhovnih nauka takođe treba da se temelji na određenim postulatima naučne procedure. Ono treba da bude podložno empirijskim opservacijama i kauzalnom objašnjenju. Postavljanje *akta razumevanja kao primarnog kognitivnog akta* kojim duhovne nauke počinju svoje istraživanjâ, ne donosi nikakve posebne privilegije, odnosno izvesnost naučne nepogrešivosti. To takođe ne znači da je razumevanje teorijski „primitivnije“ ili da nije podložno daljim analizama. To samo znači da ono mora biti postavljeno kao osnova metodologije u istraživanjima duhovnih nauka (isto: 310-312).

U ranijim fazama Diltajevog rada „čvrsto sidro“ duhovnonaučnog istraživanja on je pronalazio u unutrašnjem iskustvu, doživljajima ili u „činjenicama svesti“ (Gronden, 2010: 131). Otuda proističe i važnost zadatka psihološkog utemeljenja duhovnih nauka Diltaj, 1997). Diltaj je svakako na umu imao „novu vrstu“ psihologije koja ne bi postupala objašnjavajući, već razumevajući. Ako se može reći da je ranija faza Diltajevog rada obeležena „opštim stavom fenomenalnosti“, smatra Gronden, onda je kasnija faza rada i period nastanka njegove studije *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama* Diltaju doneo reputaciju hermeneutičara (isto: 134). Most koji vodi od njegovog razumevanja *doživljaja* ka duhovnim naukama, u toj fazi je izgrađen mnogo jasnije. Upravo u toj kasnijoj fazi⁶, utemeljujuću funkciju za duhovne nauke imaju „trojka života (odnosno doživljaja), razumevanja i izraza“ (isto: 135). Razumevanje, kao *utemeljujuće razumevanje*, važi za sve duhovne nauke i njihov metod i treba da doprinese izvesnosti i saznajnoteorijskoj, logičkoj i metodološkoj koherentnosti duhovnih nauka. Ono u tom smislu nije samo specifični postupak duhovnih nauka nego je „uvek već unapred“ i osnovna „oprema“ čovekove povesne egzistencije. No, čini se da je kod Diltaja primereno govoriti o „nikad prevaziđenoj napetosti između scijentističke težnje ka pronalaženju čvrstog oslonca za duhovne nauke i uvida u neukidivu povesnost ljudskog života, koja metodološku nameru čini

6 Razvoj koji je Diltaj prošao od stanovišta koje je više „subjektivističko-psihologističko“ do onoga koje je više „objektivističko-hermeneutičko“ je posebno i složeno pitanje koje se može posmatrati i kao problem odnosa Diltaja prema Hegelu, jer se u kasnijoj fazi rada više okreće ka njemu (von Wright, 1975: 222).

neizvodljivom“ (isto: 137).

Istorijsku filozofiju i pristup koji je razvijao Fridrih Majneke treba posmatrati u kontekstu nasleđa tradicije devetnaestovekovne nemačke historiografije, ili preciznije, u okviru pokreta *Istorijskog idealizma* (*Historische Ideenlehre*), koji svoje utemeljenje duguje Humboltu (von Humboldt). On u tom smislu predstavlja most između spekulativnog racionalizma koji je dominirao u nemačkoj misli tokom 18. veka i kasnijeg talasa Romantizma koji je inicirao razvoj modernijih istorijskih proučavanja u Nemačkoj (Wolfson, 1956: 513). Slično razmišljanjima Drojzena i Herdera, Majneke je povest razumevao kao područje koje spaja etička stremljenja čovečanstva sa težnjom ka božanskom (možda bi se moglo reći univerzalnom, opštem), pa je zadatak istoričara da otkrije i intuitivno pronikne u „dubine čoveka“ u potrazi za evolucijom ljudske duhovnosti i morala. Zadatak istoričara je da pronikne u egzistencijalnu jedinstvenost i neponovljivost povesnih zbivanja i da prodre u same motive ljudskosti, u simboliku i paradigmu povesne individualnosti. U svom *Istorizmu* Majneke „slavi duhovnu revoluciju koja je stvorila osećaj *totaliteta* i oslobodila povest iz ukočenosti u koju je prethodno dospela zahvaljujući prirodnom pravu, pragmatizmu i intelektualizmu prosvetiteljstva“; iako je proces individuacije ljudskog života doveo do svesti, Majnekeov istorizam nas uči da celokupan povesni život razumemo kao razvoj individualnog koji je uvek uključen u tipične procese i zakonomernosti (Prole, 2007: 301). To insistiranje na vrednovanju ideja i njihovog uticaja na razvojne obrasce kauzalnosti predstavlja konkretan element istorijskog idealizma koji je u osnovi Majnekeovog pristupa, smatra Volfson. Majneke je verovao da je istorija „kreativna“, da predstavlja dodatak filozofiji kao „univerzalnoj disciplini“ i da ima zadatak da doprinese sveobuhvatnom razumevanju čoveka (Wolfson, 1956: 515). Iako je Majneke ostao poznat kao istoričar, ima mišljenja da njegov *Historismus* nije delo iz oblasti historiografije. U njemu je Majneke pokušao da nađe tragove porekla i razvoja načina ljudskog mišljenja i mesto čoveka u univerzalnom poretku stvari koje je potpomognuto novim pogledima na povest koja nastaju tokom 18. i 19. veka. Istraživanja *Historismus*-a su istraživanja nove vizije sveta (*Weltanschauung*) koja se javlja u tom dobu. Pojednostavljeno govoreći, *Historismus* je pokušaj univerzalističkog pristupa (nasuprot partikularističkim), ljudskim i vanljudskim silama povesti, koji je usmeren protiv doktrine prirodnog prava i apsolutne vere u razum koja je dominirala tokom Prosvetiteljstva. Drugi cilj

Historismus-a, smatra Štraus, bio je kritika teleološkog pogleda na svetsku povest (Strauss, 1953: 108). U predgovoru za prevod *Historismus*-a, Isaija Berlin piše da se Majneke fokusirao na najvažnije probleme koji su razmatrani u radovima istoričara tog vremena. Njegov rad je bio posvećen beleženju postepenog opadanja značaja starijeg evropskog pogleda na svet u kojem su dominirale ideje prirodnog prava i večnosti, zanimanju za koncept nacije, uz svest o jedinstvenosti i individualnosti, odnosno neponovljivosti epohe u kojoj je živeo i stvarao (Berlin, 1972: XI). Majneke je uspon ideje individualnosti i različitih puteva razvoja države kao posebnog društvenog organizma video kao najveći lom u kontinuitetu evropske misli još od Reformacije.

Poseban značaj u razmatranju ideja istorizma zauzima rad Ernsta Trelča, koji je od prethodno pomenutih autora možda najsnažnije uticao na istoristička shvatanja Karla Manhajma. Upravo su Trelčove predstave i razmišljanja o individualnosti ono što ga određuje kao distinktivnog predstavnika istorizma (Manhajm, 2009). Jedan od najvažnijih problema Trelčove filozofije istorije bio je problem istorijskog relativizma, odnosno problem dualiteta čovekovih metafizičkih i praktičkih potreba. Njegova filozofsko-istorijska istraživanja polazila su od pretpostavke da treba praviti razliku između modernog perioda povesti u širem i u užem smislu reči. U širem smislu, on počinje sa 15. vekom i suverenitetom vojne i zvanične državne vlasti nad crkvom i carstvom; u užem smislu, on počinje sa Engleskom revolucijom i prosvetiteljstvom. Ovo poslednje je početak modernog perioda jer je prvo uspelo da uspostavi autonomnost sekularne kulture u kontrastu spram one koja je bila pod uticajem i kontrolom teologije (Lyman, 1932: 446). Trelčove ranije studije o problemu protestantizma, dovele su ga u vezu sa Diltajem – bar kada je u pitanju razmatranje prirode i zadataka istorijskog istraživanja. Poput Diltaja je odbacivao monizam metoda u nauci i pravio je razliku između prirodnih i duhovnih nauka. Ta distinkcija je zasnovana na potrebi za razlikovanjem kauzaliteta i fizičke uzročnosti kao metodološkog aparata za studije u prirodnim naukama i kauzaliteta istorijskih nauka koji je nešto potpuno drugačiji i u vezi sa „psihološkom motivacijom“ (isto: 449). Razlikovanje metoda prirodnih i istorijskih nauka proizlazi iz dva karakteristična koncepta: individualnosti i individualnih totaliteta, kao i koncepta razvoja koji odgovara prirodi same povesti. Elementi istorijskih studija različiti su od elemenata prirodnih nauka, koje se pozivaju na apstraktne univerzalne zakone.

Kulturni život podrazumeva i jedne i druge elemente (fizičke i psihičke vrste) i sadrži mnoge kompleksnosti i tenzije strane objektima proučavanja prirodnih nauka. Istorija proučava ono što je individualno, ono što je jedinstveno i što se desi samo jedanput. Ali individualni događaji koje istorija proučava nisu samo obične, pojedinačne stvari, već jedinstva puna značenja, to su dakle, neke vrste celinâ. Individualni totaliteti koji su predmet istorijskih proučavanja su: nacije, države, klase, gilde, periodi civilizacije, kulturne i religijske tendencije i kompleksniji procesi poput političkih ili industrijskih revolucija.

Pored tog „glavnog koncepta“ individualnih totaliteta, Trelč razvija i koncepte manje opštosti poput koncepta originalnosti i jedinstvenosti svakog od ovih totaliteta, slobode izbora pojedinaca, itd. (isto: 449). No, za razumevanje njegovog pristupa istorizmu i uticaja na Manhajmov rad, možemo pomenuti njegov koncept „jedinstvenog značenja“ (*unity of meaning*) koji je imanentan tim individualnim totalitetima i kao takav, važan metodološki oslonac u istorijskom istraživanju. Prepoznavanje važnosti ovog koncepta, smatra Lajman, odvelo je Trelča ka razmatranju problema kolektivnog uma (*Gemein-geiste*) koji nije neki mistični entitet ili pojava *sui generis*, van domašaja pojedinaca, već koncept koji nas sprečava da kompleksnost društva promišljamo u kategorijama akcidentalnih susreta ili individualne svesti (isto: 450). Trelč je dakle, možda najviše od pomenutih predstavnika svoja razmatranja razvijao sa posebnim „osećajem“ ne samo za istorijske nauke, već i za sociologiju, odnosno proučavanje društavâ. Društvena i istorijska istraživanja bave se nomotetskim uopštavanjima, ali ona se ne smeju svesti i uprostiti do te mere da logičke osnove traže samo u određenim činjenicama povesnog razvoja. Iako naučnici iz prirodnih nauka mogu smatrati neophodnim da na određenom stepenu njihovog istraživanja uspostavljaju idiografske formulacije, njihov primarni interes tiče se povezivanja činjenicâ u apstraktne i izvedene logičke veze. U istorijskim istraživanjima, ono za čim se traga su kauzalne sile u fenomenima samim i to je ono što ih čini jedinstvenim i individualnim. Zbog toga je Trelč smatrao koncept individualnosti toliko važnim metodološkim oruđem za proučavanje povсно-društvenih zbivanja (Stackhouse, 1962: 223).

Istorijska svest koja se javlja kod Trelča jeste pokušaj razvijanja jednog posebnog osećaja za razumevanje povesti. Ne radi se zato o otkrivanju svesti ili duha koji predstavlja imanentnu logiku povsних zbivanja i koju bi trebalo objasniti na taj

način što se razvije posebna metodologija za interpretaciju svesnosti povesti, ili njene umnosti. Trelč poput svojih prethodnika i savremenika (Majnekea, a posebno Diltaja i Rikerta) ne odbacuje metod prirodnih nauka kao pogrešan, već ga kritikuje kao neadekvatnog u istorijskim istraživanjima. Istorizam je za Trelča koncept koji ima poseban značaj u smislu intelektualnog angažmana i borbe. To je koncept koji treba da izrazi jednu novu istorijsku realnost, nasuprot ekskluzivitetu naturalizma, odnosno razvoju metodologije u prirodnim naukama. Zato se može reći da se problem istorizma u Trelčovoj celokupnoj intelektualnoj produkciji pojavljuje kao jedan „akutni duh“ kojeg je moguće pronaći u različitim varijacijama u njegovim različitim radovima i područjima istraživanja (Ganse Little, Jr, 1966).

VAŽNOST ISTORIZMA ZA ZASNIVANJE SOCIOLOGIJE ZNANJA KARLA MANHAJMA

Iako je Manhajm u različitim fazama svog rada bio pod različitim uticajima, možemo reći da su ideje i način na koji ih ovde predstavljamo – a to je, pre svega, na nivou otvaranja novih problema epistemologije i metodologije društvenih nauka, ali i problema „epohalne promene“ vizije sveta – bile konstitutivni element njegove sociologije i posebno sociologije znanja. Manhajmov projekat zasnivanja sociologije znanja nastao je iz više razlogâ. Može se govoriti o akademskim pobudama i potrebama, odnosno pobudama „teorijske prirode“, ali je ona predstavljala i napor za iznalaženje istorijske krize evropskog građanskog društva čiji je akter bio i sam Manhajm. Čitava Manhajmova sociologija znanja izgrađena je na tezi o korenitoj razlici između racionalne naučne misli o prirodi, gde su angažovane samo intelektualne sposobnosti istraživača i društveno uslovljene misli, čiji se najdublji podsticaji nalaze u „kolektivnim htenjima“ konkretnih društvenih grupa (Milić, 1968). Po mišljenju Remlinga (Remmling), Manhajm je shvatio da je otkrivanje nesvesnih i drugih korena intelektualne egzistencije doprinelo eroziji poverenja u mišljenje kao takvo. U okruženju „političke svesnosti“ i „kulture neurotičnosti“ Vajmarske Nemačke, Manhajm je dozvolio svojoj „intelektualnoj energiji“ da ga odvede iza „političkih granica“ razmatranja problema ideološkog (Remmling, 1961; 1973: 219; Marinković 2006; 2010). U tom smislu sam predmet Manhajmove sociologije znanje bio je ograničen na znanje koje može da utiče na stvaranje vizije sveta i koje se javlja kao „idejni element“ društveno-povesne prakse. To znanje postaje predmetom

jer je društveno uslovljeno, nasuprot znanjima o prirodi (koje ne podrazumeva interesovanje klasične sociologije znanja).

Insistiranje na tome da se nijedna povesna situacija ne može razumevati drugačije osim u okvirima „sopstvenih određenja“, može se prevesti u naglašavanje društvene situiranosti mišljenja. Opštije govoreći, „baština“ sociologije znanja u njenom klasičnom periodu predodredila je njeno imperativno zanimanje za povest i primenu istorijskog metoda (Berger i Luckmann, 1992: 22; Remmling, 1967: 95-105). Vidljivost uvažavanja istorijske dimenzije u izučavanjima sociologije znanja sadržana je i u njenoj samoj definiciji, kako je daje Manhajm: „Sociologija znanja jeste jedna nedavno nastala sociološka disciplina, koja se kao teorija trudi da postavi i razradi učenje o takozvanoj „egzistencijalnoj⁷ uslovljenosti“ znanja, a kao istorijsko-sociološko izučavanje se trudi da tu „egzistencijalnu uslovljenost“ prikaže na različitim sadržinama znanja u prošlosti i sadašnjosti“ (Manhajm, 1978: 259). Ideje i predstave o povesti koje nalazimo u navedenim aspektima istorizma kod Manhajma, odnose se na ideje i mišljenje, jer ono nije autonomno i ne nastaje po nekim svojim *imanentnim zakonima* koji se ostvaruju nezavisno od društvenih uslova. Mišljenje i ideje ne nastaju samo kao *posledica* društvenih uslova, već su u *strukturalnoj povezanosti* sa društvenim bićem. U pitanju je dakle korelacijski odnos, ili strukturalno odgovaranje, odnosno kombinacija povesnog i društvenog determinizma.

Naime, nijedan proizvod ljudske kulture ne može se analizirati i posmatrati na neki transistorijski, transdruštveni ili univerzalni način. Tumačenje i razumevanje otpočinje „pripisivanjem vremenskih indeksa“ (Kečkemeti, 2009: 19-20) ljudskim artefaktima i delanjima. Međutim, ovim je ključnim stavom sociologija znanja na sebe preuzela odgovornost za problem relativizma ili *relacionizma* kako ga nalazimo kod Manhajma. U pitanju je problem koji suštinski nastaje zbog društvenog a ne samo povesnog determinizma vrednosti, idejâ i znanjâ⁸. Problem relativizma

7 Treba primetiti da je nemački pojam *Sein* koji je kod Manhajma značio pre svega: život, društvena stvarnost, a veoma retko biće, kao centralna ontološka kategorija preveden na srpski u izdanju knjige *Ideologija i utopija*, Beograd, Nolit, 1978. kao „egzistencija“, odnosno u složenicama kao „egzistencijalni/a“. Tu upotrebu ne treba brkati sa upotrebom koju termin „egzistencija“ ima kod drugih mislilaca. Videti napomenu prevodioca za pomenuto izdanje.

8 Manhajm je razvijao dosta neodređen koncept *relacionizma* ili *perspektivizma*. Društveni procesi po njegovom mišljenju „konstitutivno zadiru“ u *strukturu aspekata* (v. Manhajm, 1978: 267 i dalje), uz napomenu da je nakon mnogih razmatranja, došao do zaključka da čak i fundamentalni problemi metodologije sociologije znanja ne mogu biti rešeni bez njihovog razumevanja u sociološkoj dimenziji, dakle u društvenom kontekstu. Videti o tome i: Kettler, 1967: 401.

u Manhajmovo sociologiji znanja je izuzetno važan iz dva razloga: on odražava Manhajmov pokušaj da određene filozofske probleme prilagodi ili „prevede“ na nivo sociološke analize. Isto tako, ovaj problem predstavlja možda i najopštiji nivo uticaja koji su ideje istorizma izvršile na njegov rad. U ovome Remling prepoznaje Manhajmovo srodstvo sa filozofima pragmatizma, ali „pod kišobranom“ nemačke idealističke filozofije, ubeđujući nas da njegov rad nema veze sa relativizmom (Remling, 1971: 540). Poseban uticaj u tom smislu je vidljiv i od Huserla, na koga se (pored Diltaja, Rikerta i Trelča) poziva u razmatranju problema tumačenja vizije sveta (Manhajm, 2009: 51-111). Po analogiji sa Huserlovim otkrićem da je za prostorni objekat karakteristično to što ga možemo osmotriti samo u različitim „profilima“ (*Abschattungen*), iz određenih „lokalizovanih pozicija“ i u određenoj perspektivi, Manhajm tvrdi da su povesni, kulturni i fizički objekti predstavljeni posmatraču/istraživaču koji je uvek i neizbežno postavljen u određenu, perspektivističku poziciju. On je, pokušavajući da izbegne zamke relativizma, smatrao da različiti istorijski uvidi, bez obzira na različite perspektive, ne moraju biti kontradiktorni i suprotstavljeni. Naprotiv, različite istorijske slike ne protivreče jedne drugima, već obuhvataju materijalno identičan dati istorijski sadržaj sa različitih stanovišta i u različitoj „dubini prodora“... (Manhajm, 2009: 135).

Svet modernog čoveka, verovao je Manhajm, može se razumeti samo uvažavajući istorijsku dimenziju pojavâ. U pokušaju da se izbegne relativizam – razum, istina i znanje se moraju definisati kao suštinski povezane sa istorijskim dinamizmom. Antirelativistički argument koji Manhajm nudi je da ako tvrdimo da je celokupno znanje samo odraz prolazne istorijske konstelacije, ne možemo smatrati da postoji saglasnost o toj tvrdnji kao „istinitoj“. Zato njegova argumentacija, naizgled, ne podleže tom argumentu. On veruje da je istorijsko znanje moguće „kontrolisati“ tako što će ono odgovarati poznatim činjenicama. I dalje, sve primedbe o relativizmu mogu da se zanemare ako se shvati da stari „statički“ koncept istine nije jedini mogući – dakle, ako se uvaži istorijska perspektiva i dinamizam povesti, onda postaje besmisleno primenjivati „statičke“ istinosne standarde... Ono što Manhajm tvrdi jeste da subjekat koji govori o istoriji i srodnim temama (izvan domena matematike i prirodnih nauka) može da dosegne samo jednu vrstu istine – odnosno sklad sa stvarnim trendovima i silama istorije i da u njima učestvuje (Kečkemeti, 2009: 29). U tom smislu on se zalaže za jedan novi, „dinamički koncept istine“ kao legitimni

koncept društvenih nauka koji usvaja činjenicu da je istorijsko znanje povezano sa perspektivom – a da ipak zadržava svoj naučni karakter. Manhajm i sam piše (odgovarajući na napade o relativizmu), da on zagovara „drugačiju teoriju saznanja“. „Optužba o relativizmu se izvodi iz filozofije koja zastupa neadekvatan koncept „apsolutnog“ i „relativnog“ – filozofije koja suprotstavlja „istinu“ i „neistinu“ na način koji ima smisla u sferi takozvanih egzaktnih nauka, ali ne i u istoriji koja sadrži vidove iste tematike koji se mogu tretirati ne kao istiniti ili neistiniti, već kao suštinski zavisni od date perspektive ili stanovišta koje može da postoji uporedo sa drugima“ (Manhajm, 2009: 121). Konačnoj poziciji „statičke filozofije Razuma“ on suprotstavlja koncepciju dinamičke istorijske filozofije života koja je jedina u poziciji da pokaže koji su to „vanfilozofski“ ili „prefilozofski“ odnosi prema životu i šta određuje izbor ovog ili onog niza aksioma... No, time se zakoračuje izvan neposredne „ekskluzivnosti teorije“. Društvena teorija se u rasvetljavanju problema ne može osloniti samo na istorijsku stvarnost, potrebna su i merila „van istorije“ (Kečkemeti, 2009: 50).

Njegova borba sa relativističkim konsekvencama sopstvenih shvatanja, po mišljenju Remlinga završava sa priznanjem da na kraju ne ostaje ništa osim našeg posvećivanja (*commitment*) etičkom i političkom pragmatizmu: filozofija koja može da odgovori na pitanje „šta da radimo?“ je jedina koja može da otvori put ka prevazilaženju relativizma (Manhajm, 2009; Remmling, 1971). U toj tački se možemo složiti sa Remlingom, s obzirom da su Manhajmovi odgovori na relativističke „izazove“ često bili poziv na opšta načela ili metod. Ovi problemi pratili su ga kroz čitav njegov rad, kako u ranoj, tako i u kasnijoj fazi⁹ zasnivanja sociologije znanja i teorije ideologije. Problem kako ga je Manhajm video najbolje opisuje njegovo pitanje sa prvih stranica *Ideologije i utopije* (1978) koje glasi: kako je moguće da identični ljudski procesi mišljenja, koji se bave istim svetom, proizvode različite predstave o tom svetu? (Manhajm, 1978: 8). Treba napomenuti da je veliki značaj Manhajmovog poduhvata *zasnivanja*, ali ne i *dovršenja* projekta sociologije znanja (Goldman, 1994), istovremeno prednost i nedostatak. To se posebno ogleda u mogućnostima i problemima koje je ona ostavila za dalja proučavanja. Zato se čini

9 Poper je kritikovao Manhajma zbog ideja koje su predstavljene u njegovim kasnijim delima, a posebno zbog „pretnji“ integraciji modernih društava koje delom proizlaze iz „dvoseklog mača“ planiranja društvenih aktivnosti (*social planning*) o kojem je Manhajm pisao. Videti: Kettler and Loader, 2004: 169; Poper, 2009: 76. Remmling, 1973: 220.

da kod Manhajma nalazimo „dovoljno prostora“ za različite interpretacije – posebno problema relativizma.¹⁰

Većina Manhajmovih analiza ostala je koncentrisana oko epistemoloških problemâ kao problema validnosti „egzistencijalno“ ili „sociološki“ uslovljenog znanja. Manhajm probleme sociologije znanja nikada nije izlagao u „empirijskim kategorijama“, pa se često pisalo da se njegova sociologija znanja nikada u potpunosti nije odvojila od filozofije, jer je ona stalno relativizovala, partikularizovala i transcendirala... (Kečkemeti, 2009: 25; Wolf, 1984: 126). Ona je nesumnjivo polazila od određenih filozofskih problema i shvatanja istine (Remmling, 1971). Manhajmova teorija o društveno uslovljenom mišljenju imala je ulogu (koju joj je on namenio) da podstiče objektivnu validnost istine i objektivno saznanje društvenog sveta uz sve prepreke relacionizma, odnosno relativizovanja. Ipak, njegovi relacionistički impulsi često se tumače kao skepticizam (Brdar, 2005), ali i kao skepticizam sa svim svojim iluzijama (Kečkemeti, 2009). Glavni „konceptualni resursi“ za Manhajmovo shvatanje potiču od Diltajeve „filozofije života“, Hegelove filozofije istorije, ali i Huserlove fenomenologije i od uticaja njegovih savremenika poput Alfreda Vebera i posebno Ernsta Trelča. Manhajm je, prema mišljenju Remlinga (1971), iskazao poseban interes za dva elementa iz Trelčove teorije. Prvo, njega je privukao Trelčov pokušaj da sve probleme podvrgne simultano istorijskoj i sistematskoj analizi. Ovi pokušaji predstavljaju i uporišta metodološke „fuzije“ koju je Manhajm konceptualizovao kao sjedinjavanje evolutivno-vertikalnog i organsko-horizontalnog metoda. Drugo, Trelč je radio na „savremenoj kulturnoj sintezi“ koja bi omogućila otkrivanje značenjâ povesti. Njegovi intelektualni naponi su uticali da Manhajm shvati da razumevanje povesti može biti dosegnuto samo u „trodimenzionalnoj perspektivi“, koja obuhvata prošlost, sadašnjost i budućnost, ali i pragmatizam savremenog čoveka. Iz Trelčove argumentacije Manhajm derivira uvide koji stimulišu njegovu teoriju. Ovi uvidi, u određenoj meri, natkrili su osnovne pretpostavke njegove sociologije znanja (isto: 540).

Manhajm svoj esej o istorizmu počinje sa tumačenjem Trelčovih stavova o „subjektu koji poseduje istorijsko znanje“, dakle koji nije samo „kontemplativan“

10 Njegova sociologija znanja može se objašnjavati i kao *refleksivni projekat*, odnosno kao samorefleksija društvenih nauka, koja ne vodi nužno epistemičkom relativizmu. O implikacijama takvog shvatanja i komponentama njegovog programa sociologije znanja videti: Brdar, 2005: 90-93. O Mandelbaumovim „optužbama“ Manhajma za relativizam: Lee and Beck, 1954: 573.

(prva razlika u odnosu na Kantovu filozofiju). Nijedna „izjava o istoriji“, smatra on, nije moguća a da u njen sadržaj ne uđu istorijsko-filozofske pretpostavke subjekta-posmatrača – u samim kategorijama značenja, u principu selekcije, itd. (Manhajm, 2009: 130). U tom smislu treba shvatiti značenje Trelčove centralne teze o istorizmu. Istorijsko znanje je moguće samo sa utvrđene intelektualne lokacije (*Standort*). Trend „istorijske selekcije i oblik objektivizacije i predstavljanja postaje razumljiv samo u okviru orijentacije aktuelnih aktivnosti – to je konačno značenje i to su implikacije koje Trelč obeležava izrazom „kulturalna sinteza unutar sadašnjosti“. „Istorijski subjekat“ ne treba izjednačavati sa slučajno, subjektivno i empirijski određenim „egom istoričara“, već ga posmatrati između te odrednice i „čisto nadvremenskog subjekta kantovske teorije znanja“ (isto: 131). Problem objektivnosti kao suštinska veza između „standarda vrednosti“ i „kulturalne sinteze unutar sadašnjosti“ postaje kamen temeljac teorije istorije. Tako se problem objektivnosti u njoj spušta jedan stepen niže, bliže nivou konkretnog istraživanja. To ne znači da je problem objektivnosti rešen – naprotiv, on postaje teži i komplikovaniji, postavlja se u središte analize, ali se prema Manhajmovom mišljenju Trelč nadao da ga je moguće obogatiti izvesnim brojem odlika uzetih iz konkretne prakse istorijskog istraživanja. Za problem istorijskog subjekta i objektivnosti, odnosno za proces istorijskog istraživanja suštinska je sledeća tačka – tačka konvergencije između racionalne mogućnosti za analizu prošlosti i iracionalnih mentalnih i psiholoških potencijala čoveka i njegovih aktivnosti. No, tu konvergenciju ne treba odbacivati kao izvor i mogućnost greške, već je prepoznati kao konstitutivni element istorijskog znanja. Na taj način, smatra Manhajm, otvaramo mogućnost da se pokaže i proceni istorijsko-filozofsko i sociološko „pozicionalno uslovljavanje“ (*Standortgebundenheit*) svakog elementa istorijskog znanja, svestan posledice, odnosno činjenice da to pozicionalno uslovljavanje vodi ka promeni „istorijske slike prošlosti“ u svakoj epohi (isto: 132).

Implikacije ovako postavljenih zadataka istorizma prilično su nedvosmislene: istorija se uvek mora pisati iznova. To ne znači da svaka epoha i svaka generacija istoričara mora da ispravlja greške svojih prethodnika, već se radi o teorijskom principu istorijske nauke: svaki element istorijskog znanja određen je specifičnom pozicionom perspektivom, tačkom gledišta i standardima konkretne „vremenske sinteze“. Prošle epohe mogu se proceniti i istraživati samo u okvirima njihovih sopstvenih standarda i vrednosti, kroz razumevanje kao „intuitivnu sposobnost“

istoričara kojom prodire u svoje područje istraživanja. No, razumeti prethodne epohe ne znači da ih procenjujemo iz okvira njenih, već i sopstvenih standarda, duha i konteksta našeg života.

Posebno je važno naglasiti da je Manhajm princip istorizma, odnosno njegov „metod saznanja“ izvodio iz dva pravca. Jedan je „istorijska vertikalna analiza“ – koja polazi od bilo kog motiva iz intelektualno-kulturnog života: umetnički oblici, političke ideje, itd. koje se prate u prošlost uz pokušaj da se pokaže kako se svaki kasniji oblik konstantno organski razvija u odnosu na prethodni; sa druge strane, moraju se ostvariti „opažanja u preseku“ – koja pokazuju kako su u jednoj vremenskoj etapi *motivi* koji su upravo opaženi u izolaciji, takođe organski povezani jedni sa drugim – dakle, tok ideja ne teče i raste u odvojenim kanalima (isto: 114). Ovakva metodološka postavka odnosi se na sam karakter predmeta proučavanja. Manhajm razlikuje tri tipa razvojnih nizova: psihološki – koji predstavlja konkretni *gešalt*; dijalektički – u kojem se određena racionalizovana polja organizuju iznova oko novih sistematskih centara; i progresivnu evoluciju – zahvaljujući kojoj se postepeno izgrađuje jedan te isti sistem (isto: 147). Civilizacijsko, psihološko-kulturno i dijalektičko-racionalno se ne mogu jasno odvojiti jedno od drugoga – u pitanju su različiti „slojevi“. Zato, npr. na onim područjima gde je tip razvoja dijalektički, što je slučaj sa filozofijom, jedan „tip“ filozofskog sistema ne razara prethodni niti ga upotpunjuje – on se reorganizuje iz novog centra. Raniji uvidi se „integrišu“ u novi sistem, pa je to i razlog zašto se suštinski problemi nikada ne gube (isto: 148). Tipovi razvojnih nizova objašnjavaju i zašto se kauzalno objašnjenje ne treba „eliminirati“ iz istorije. Jedino, „treba obraditi“ iracionalna polja kulture, a to je nemoguće bez koncepta tipa *geštalt*. Takođe, otvorena je mogućnost da se formulišu „tendencije“ (ono što je Trelč govorio o vezi između formiranja standarda i savremene kulturne sinteze), bilo na osnovu materijalnih, konkretnih vrednosti koje neguje ispitivano društvo, ili na osnovu naših sopstvenih motivacionih vrednosti. Manhajm je smatrao da jedino „psihološko-kulturni“ element predstavlja onu komponentu istorije koja se ne može tumačiti „progresivno“ – jer se svaka epoha mora tumačiti u sopstvenoj psihološko-kulturnoj situaciji i uslovima (isto: 153).

„Dubina prodora“ je za Manhajma bila metodološka kategoriju koja predstavlja novi element koji metodologija i epistemologija kulturnih nauka moraju dodati kategorijama metodologije i epistemologije zasnovanim samo na potrebama

i praksi egzaktnih, prirodnih nauka. Jer, kulturno-istorijska tumačenja moraju biti ne samo „ispravna“ u smislu da odgovaraju dostupnim činjenicama i budu interno dosledna, već moraju biti i „adekvatna“ – prodreti u punu dubinu svog objekta. Fenomenologija se svrstava uz istorizam nasuprot kantijanizmu koji priznaje samo formalne kriterijume objektivnosti dok se istorizam poziva i na „materijalne dokaze“, prihvatajući poziciju jedne materijalne filozofije istorije. Međutim, postoji ozbiljna razlika između istorizma i fenomenologije: dok fenomenolozi shvataju „materijalne dokaze“ u oblasti vrednosti kao nešto statičko i svugde žele da pronađu „bezvremenske suštine“ (i kao što je rekao Trelč, tek im kasnije pridodaju empirijske činjenice), istorizam polazi od toga da istorija ne samo da individualizuje opšte suštinske zakone, već nas „održava u pripravnosti za apsolutno novo, nepredvidljivo stvaranje vrednosti“ (isto: 154-155). Istorizam nas, u metodološkom smislu, primorava na „dobru kombinaciju“ različitih pristupa i pruža bogatiji inventar za dinamičko istorijsko-filozofsko tumačenje svetskog procesa (isto: 156).

Krajnji zadatak ovako postavljenog istraživanja uvek je potreba da se ponovo protumači pojava statičke misli, koja je „oličena“ u prirodnim naukama i drugim manifestacijama civilizacijske sfere uopšte, sa *dinamičkog stanovišta*, odnosno sa stanovišta dinamičke filozofije koja je u stanju da prevrednuje probleme „apsolutnog“ i „relativnog“ koji su već „obrađeni“ u statičkoj filozofiji. Ne radi se o „lažnom izboru“ između između logičko-dijalektičke konstrukcije filozofije istorije (u hegelovskom smislu) i intuitivno-organskog predstavljanja geštalta raznih životnih i kulturnih jedinica na koje pretenduje istorijska škola. Oba metoda su primerena različitim nivoima analize, odnosno određenih oblasti života i kulture (isto: 139). Zbog „imperijalističkih“ tendencija u svakom metodu, racionalisti preteruju sa primenom racionalističke ideje napretka, a „filozofi života“ sa primenom konkretno-sinoptičkog metoda. Najbolji put Manhajm vidi u kombinovanju dva istorijsko filozofska metoda, odnosno, opisivanje rasta u psihološko-kulturnim poljima kao geštalske transformacije, a u intelektualnim poljima kroz racionalno objašnjenje (isto: 143)¹¹. Ako neko želi da razvije istorizam do njegovih poslednjih filozofskih implikacija,

11 Na ovom mestu se vidi uticaj Alfreda Vebera na Manhajma, odnosno njegove ideje da treba praviti razliku između procesa „kulture“ i procesa „civilizacije“. Videti: Manhajm, 2009: 145. Možemo napomenuti da je Alfred Veber uticao na Manhajmovu sociologiju duha i inteligencije i svojim konceptom „slobodnolebdeće“ inteligencije. Videti: Lepenis, 2009: 183.

smatrao je Manhajm, imaće poseban zadatak da filozofiju sagleda istorijski i da prida sociološkom karakteru sve filozofije status propozicije unutar sopstvenog filozofskog sistema (isto: 117).

Garancije objektivne istine koje Manhajmovo shvatanje dinamičke filozofije istorije obećava i koje bi prevazišle već pomenuti problem relativizma, mogu proisteći zahvaljujući konkretnijim, metodološkim postavkama o kojima je bilo reči. Konkretnost u ovom slučaju ne tiče se spekulacije, već pronalaženja materijalnih dokaza (isto: 161). Istorizmu treba zahvaliti što nas upućuje na opšti problem kako pronaći materijal i konkretno oličene standarde i norme za viziju sveta koja je postala dinamična (to joj svakako omogućava društvena dinamika). Manhajm je u stvari, i u ovom slučaju učenik Trelča, koji je tvrdio da nikada nije postojao objektivniji standard od dinamičkog. A u toj tvrdnji Manhajm je video snagu istorizma – on je filozofija i vizija sveta koja ne pokušava da bude „nasilna“ prema novim elementima povesti koji nas pokreću i određuju. To su „dinamički“ elementi, koji se više ne mogu tretirati u okvirima starih, statičkih sistema kao ostatak koji treba relativizovati (isto: 166). Istorizam nove, dinamičke povesne elemente stavlja u centar svojih istraživanja, praveći od njih „arhimedovsku“ polugu za nova tumačenja i saznanja povesti.

LITERATURA

Berger, P.L. i Luckmann, T. 1992. *Socijalna konstrukcija zbilje*. Zagreb: Naprijed.

Berlin, I. 1972. Foreword. U Meinecke, F. *Historism – The Rise of a New Historical Outlook*. London: Routledge and Kegan Paul.

Blekburn, S. 1999. *Oksfordski filozofski rečnik*. Novi Sad: Svetovi.

Brdar, M. 1994. Istorizam/istoricizam. *Sociološki pregled*, 28(1): 107-117.

Brdar, M. 2005. *Uzaludan poziv – Karl Manhajm i sociologija znanja kao samorefleksija društvenih nauka*. Novi Sad: Stilos.

Diltaj, V. 1980a. *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: Bigz.

Diltaj, V. 1980b. *Zasnivanje duhovnih nauka*. Beograd: Prosveta.

Diltaj, V. 1997. *Sušтина filozofije i drugi spisi*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.

- Droysen, J.G. 1893. *Outline of the Principles of History*. Boston: Ginn and Company.
- Fuko, M. 2005. Druga mesta. U: Milenković P. i D. Marinković. *Mišel Fuko: 1926-1984-2004*. Novi Sad: VSA.
- Ganse Little Jr., H. 1966. Ernst Troeltsch and the Scope of Historicism. *The Journal of Religion*, 46(3): 343-364.
- Goldman, H. 1994. From Social Theory to Sociology of Knowledge and Back: Karl Mannheim and the Sociology of Intellectual Knowledge Production. *Sociological Theory*, 12(3): 266-278.
- Gronden, Ž. *Uvod u filozofsku hermeneutiku*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Herder, J.G. 1800. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. New York: Bergman Publishers.
- Horowitz, I.L. 1961. *Philosophy, Science and the Sociology of Knowledge*. Springfield, Illinois: Charles C. Thomas.
- Kasirer, E. 2001. *Problem saznanja u filozofiji i nauci novijeg doba, Tom IV*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kečkemeti, P. 2009. Uvod. U Manhajm, K. *Eseji o sociologiji znanja*, 13-50. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Kettler, D. 1967. Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The Place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought. *Political Science Quarterly*, 82(3): 399-426.
- Kettler, D. and Loader, C. 2004. Temporizing with Time Wars: Karl Mannheim and Problems of Historical Time. *Time Society*, 13:155-172.
- Lee, D. E. and Beck, R.N. 1954. The Meaning of "Historicism". *The American Historical Review*, 59(3): 568-577.
- Lemon, M.C. 2003. *Philosophy of History*. London and New York: Routledge/Taylor & Francis Group.
- Lepenis, V. 2009. *Kultura i politika*. Beograd: Geopoetika.
- Lyman, E.W. 1932. Ernst Troeltsch's Philosophy of History. *The Philosophical Review*, 41(5): 443-465.
- Maclean, M. 1982. Johann Gustav Droysen and the Development of Historical Hermeneutics. *History and Theory*, 21(3): 347-365.
- Manhajm, K. 1978. *Ideologija i utopija*. Beograd: Nolit.

Manhajm, K. 2009. *Eseji o sociologiji znanja*. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Marinković, D. 2006. Ideologija i sociologija znanja: od kognitivne patologije ka socijalnom kapitalu. U: *Socijalni kapital i društvena integracija* (prir. M. Tripković). Novi Sad: Filozofski fakultet, Odsek za sociologiju.

Marinković, D. 2010. Sociologija znanja između ideologije i ideja: Manhajmova i Šelerova koncepcija sociologije znanja. *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, 35(1): 11-19.

Meinecke, F. 1972. *Historism – The Rise of a New Historical Outlook*. London: Routledge and Kegan Paul.

Milić, V. 1986. *Sociologija saznanja*. Sarajevo: Veselin Masleša.

Pois, R.A. 1970. Two Poles Within Historicism: Croce and Meinecke. *Journal of the History of Ideas*, 31(2): 253-272.

Poper, K. 2009. *Beda istoricizma*. Beograd: Dereta.

Popper, K. 1944. The Poverty of Historicism, II. A Criticism of Historicist Methods. *Economica*, 11(43): 119-137.

Prole, D. 2007. *Um i povest – Hajdeger i Hegel*. Novi Sad: Filozofski fakultet.

Rand, C.G. 1964. Two Meanings of Historicism in the Writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke. *Journal of the History of Ideas*, 25(4): 503-518.

Remmling, G.W. 1961. Karl Mannheim: Revision of an Intellectual Portrait. *Social Forces*, 40(1): 23-30.

Remmling, G.W. 1967. *Road to Suspicion – A Study of Modern Mentality and the Sociology of Knowledge*. New York: Appleton Century Crofts.

Remmling, G.W. 1971. Philosophical Parameters of Karl Mannheim's Sociology of Knowledge. *The Sociological Quarterly*, 12(4): 531-547.

Remmling, G.W. 1973. The significance and development of Karl Mannheim's sociology. In *Towards The Sociology of Knowledge – Origin and development of a sociological thought style*, ed. By Gunter W. Remmling, 217-229. London: Routledge and Kegan Paul.

Rickman, H.P. 1960. The Reaction Against Positivism and Dilthey's Concept of Understanding. *The British Journal of Sociology*, 11(4): 307-318.

Stackhouse, M.L. 1962. Troeltsch's Categories of Historical Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1(2): 223-225.

Strauss, G. 1953. Meinecke, Historismus and the Cult of the Irrational. *The German Quarterly*, 26(2): 107-114.

Tapper, B. 1925. Dilthey's Methodology of the Geisteswissenschaften. *The Philosophical Review*, 34(4): 333-349.

Urbančić, I. 1980. Utemeljenje duhovnih nauka – filozofija života. U Diltaj, V. *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: Bigz.

Wolff, K.H. 1984. *Uvod u sociologiju znanja*. Zagreb: Naprijed.

Wolfson, P.J. 1956. Friedrich Meinecke (1862-1954). *Journal of the History of Ideas*, 17(4): 511-525.

Wright, G.H. 1975. *Objašnjenje i razumevanje*. Beograd: Nolit.

Dušan Marinković, Dušan Ristić

THE LEGACY OF HISTORISM IN THE MANNHEIM'S SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE

Summary

The main goal of this paper is problematization of idea of historicism through the ideas of Karl Mannheim (especially on the ideology and vision of the world). The paper raises the question of how Mannheim view conditions and opportunities of historical knowledge and how the ideas of the historicism affect his philosophical and sociological concepts. Mannheim was trying to "sociologizing" philosophy of history offering a single, yet unfinished sketch of dynamic sociology of knowledge. His vision of the history of philosophy as "a dynamic metaphysics" indicates the division of his sociology of knowledge – the philosophical reflections of reality and sociological understanding of the socio-historical events.

Key words: Karl Mannheim, historicism, history, philosophy of history, sociology of knowledge