

Клод ПИШЕ

ОД МАКСА ВЕБЕРА ДО ХАЈДЕГЕРА

ИСТОРИОГРАФИЈА КАО МЕТОДИЧКО УКИДАЊЕ ИСТОРИЈЕ

Историјски артикулацији прошлости не значи схватити је „онаквом каква је стварно била“, већ мноо пре заослободарити бљеском једне усјомене у тренутку неке појибелји.

Валтер Бењамин

1. СМРТ ЧОВЕКА И НЕСТАНАК ИСТОРИЈЕ У ИМАГИНАРНОМ

Које беху последице грчког пораза у Маратонској бици по културни развој Запада? Овим речима Макс Вебер илустрије поступак немачког историчара Едуарда Мајера у својој расправи о методологији историје. Но, ваља се одмах запитати да ли историчарево прибегавање овој врсти закључивања не упућује на један већ застарели поступак, тачније: не чини ли се он у данашње време посве илегалним? Не открива ли се овакав приступ историји, заснован на континуитету традиције и прогресивном извођењу закључака, дефинитивно превазиђеним при суочавању са продорном оштроумношћу археологије знања? Нова историја је одбацила застареле концепте утицаја, мотивације и значења, да би се усредсредила на феномене дисконтинуитета, прелома и расула. Од сада историја више није догађајна јер се не бави перипетијама, узроцима и последицама; и, ако је у Мишела Фукоа још увек случајно реч о догађајима, то је стога да би се, изван унапред дате синтезе, означило рашчлањивање једне чињенице у њеној најстриктнијој посебности. У овом случају дискурс може сам по себи да се прикаже као догађај, као проста чињеница посматрана у својој првој неутралности, као индиферентна сировина. Прашина чињеница која сачињава „дискурзивно поље догађаја“(1) може, према томе, бити подвргнута повезивању и реорганизовању као поступку који презире традиционалне предрасуде. Захваљујући „обуздаваним решењима“, археологија стиче аутономију свог потхвата, чак и ако се теоријска слобода, која се у основи ових решења, противи јасном откривању властитог начела. Присутвујемо овде крајњем исходу Дијалектике Просветитељства: будући да је, посредством прогресивне објективизације спољашње природе, лишио свет митских сила, разум на крају улази у тај исти свет да би се окренуо против себе сама, да би себе постварио у виду историје и културе. Ова тенденција, чије радикално продужење овде налазимо, јасно је назначена, упркос порицањима, у историцизму XX века. Историја се сада пише без субјекта. Прихватајући Курноову реч, приступамо „пост-историји“, тј. дискурзивној пракси такође потпуно лишеној супстрата као њених објеката, будући да се рефлексивни ниво теорије негира самим собом у тренутку када се потврђује у својој пуној ефикасности: археолошка анализа није у властитим очима ништа друго до „дискурс о дискурсима“. У истој перспективи могуће је изиграти смисао и домаћај питања Едуарда Мајера, не препознавши у историчара другу мотивацију до просту интелектуалну радозналост. Тако, према Полу Вејну, једини интерес који историчар прихвата јесте чист теоријски интерес за чињенице које су већ биле изнете на видело, или пак за

оне које његова пасивна радозналост извучи из мрака прошлости. Међутим, ни у једном случају методологија не може да укључи у себе димензију „социјалне функције“ (2) историографије. Уосталом, одраз тога налазимо у недвосмисленом дивљењу које Вејн испољава према Веберу — историографу насу-прот Веберу аутору методолошких списа. Истина је да се Веберова теорија науке извана показује нешто одбојном, но да ли је то разлог да се прогласи размимолажење између теорије и праксе историчара Вебера? Јер чега у основи има очаравајућег, на пример, у „историјским описима“ социологије религије? Није ли основа Вејновог одушевљења у томе што се Вебер, у тренутку откривања иманентног телоса, тј. краја историје Запада као процеса рашчаравања света услед постепеног развоја техничке рационалности, у истом даху препушта плелоајегу против краја историје и постварања друштвених односа? Ово, природно, подстиче историчара да се врати Веберовим методолошким списима, у којима треба очекивати нешто сасвим друго од епистемологизације философских проблема, тј. њихово дефинитивно искључење. Ваља се обазрети на тајну битку против историјског објективизма у *Wissenschaftslehre*-у (Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*), вођену на маргини званичних захтева за објективношћу и засновану на чувеном постулату о аксиолошкој неутралности. Ова критика сигурно није имала потребну ширину, али она, ипак, може послужити као потка заснивању расправе на другом нивоу који се, узимајући за мету Дилтајев историцизам, бави Хајдегером из *Бивствовања и времена*.

На први поглед могло би се посумњати у прикладност разматрања на истом плану Веберове и Хајдегерове концепције историје. Међутим, с обзиром на њихову интелектуалну статуру, очигледно је да ова два мислиоца врло добро подносе поређење, тако да ће странице које следе открити њихове додирне тачке. Вебер је, пре свега, стручњак за друштвене науке који се упустио у разматрање на плану методолошких претпоставки својих активности, а да ипак никада није закорачио у философско подручје теорије спознаје. У односу на њу он одржава значајну дистанцу. Како се онда испитивање Хајдегера, који, у настојању да избегне епистемолошко сужавање философије, доспева до фундаменталне онтологије, може повезати са преокупацијама социолога? Једину могућност за то ваља, изгледа, потражити у верности њихових описа феномена историје.

Природно, обелодањење конвергенције схватања историје у Вебера и Хајдегера не своди се на откривање „историјског“ утицаја првог на потоњег, мада је ово искушење утолико веће што је Хајдегер у више махова предузео одбрану Вебера у годинама које су претходиле редакцији *Бивствовања и времена* (3). У ствари, Хајдегер указује извесно поштовање човеку науке Максу Веберу и цени његову радикалност и научнички полет (4). Веберова заслуга је, по њему, у јасном откривању темељно *историјске* димензије духовних наука, као и у вођењу методолошке расправе помоћу инструмената које му је могла пружити философија његове епохе. Невоља је само у томе што је тада у моди била Рикертова философија, заснована на формалном концепту вредности. Наравно, отада је аутор *Бивствовања и времена* средио своје рачуне са Рикертовом философијом (5), али не треба заборавити да Хајдегерово успостављање дистанце према њој носи знаке ревизије, будући да је млади *Privatdozent* 1915. у свом приступном предавању и сам разматрао историјску временитост помоћу неокантовских терминологије. Већ у том смислу с правом очекујемо да ћемо открити извесни афинитет између Вебера и Хајдегера, иако аналитика *Dasein-a* досеже ниво оригиналности без премца. Уосталом, не удвостручава ли се пројект *Бивствовања и времена* у својој тежњи да заснује различите научне дисциплине испитивањем онтолошке прикладности њихових „фундаменталних концепата“? Егзистенцијална аналитика, према признању самог Хајдегера, није страна потхвату „теорије духовних наука“ (6). Хајдегер сматра да је, развијањем фундаменталног концепта историјсконости (*Geschichtlichkeit*), уградио темеље ове теорије у алинејама 72—77. Други део ове студије биће посвећен испитивању последица проистеклих по историјске науке из историјског карактера ту-бивствовања (S 76), док ће први бити усредсређен

на анализу неколиких елемената Веберовог чланка „Критичке студије намењене логици наука о култури“ (1906), у којем је аутор, при оцењивању једне Мајерове књиге, доспео до говора о „логичкој суштини историје“ (7). Ваља приметити да реч „логичка“ у овом контексту упућује на *методологију* хуманистичких наука. Вебер, дакле, намерава да досегне суштину историје засноване у виду научног дискурса. Остаје да се види до које се тачке његова концепција историографије укоренује у изворном односу у којем је човек са својом историјом. Другим речима, треба бити осетљив за елементе који, у тренутку Веберовог излагања о начину писања историје, обликују дубинско значење ове активности.

Веберу ће бити упућена три питања о суштини историје: прво се тиче објекта историје; друго, улоге историчара приликом успостављања дискурса; и, на крају, треће је питање у вези са домаћајем историјског дискурса. У светлости развоја *Wissenschaftslehre-a*, он ће се уверити да је историја, противно сваком очекивању, дискурс о могућем — оно што очито није страна политици схваћеној као уметности могућег; да сама објективност историјског дискурса мора да претрпи специфичну интервенцију спознајућег субјекта; и, на крају, да је историја, чак и ако се показује као повратак у прошлост, заснована на рефлексу примарно усмереном ка будућности.

2. МОГУЋИ СВЕТОВИ, НАЈБОЉИ И НАЈГОРИ

Прва Веберова брига о његовим методолошким списима јесте утемељење објективности специјалних дисциплина какве су науке о култури. Стога он не оклева да у самом уводу окарактерише историју као „науку о стварности“ (*Wirklichkeitswissenschaft*) (8), означавајући тиме јасно емпиријски карактер историјског истраживања; реч је заправо о науци заснованој на најконкретнијем искуству, на фактичкој стварности. Њен крајњи домаћај не почива толико на досезању апстрактних општости, већ на очувању најтежње повезаности са својствима њеног објекта. Историчарев поступак смера достизању индивидуализованог дискурса унутар којег се повлаче особене узрочне везе. На први поглед историја изгледа као богато јединствено ткиво које једино тражи да буде верно одсликано. Тврдећи да у начину писања историје концепт могућности игра до краја детерминантну улогу, и то упркос текућим запажањима историчара о властитој активности, Вебер је свестан да се мора супротставити снажном отпору. У ствари, зашто уводити област претпоставки у очито најтемељнију емпиријску дисциплину (*historia*), и можда најдостојнију овог имена? Ако историчар почне да се поиграва догађајима, онда то значи да он одбацује претпоставку о интегралној детерминацији свог објекта. С ове тачке гледишта, концепт могућности посве наликује једном темељно „индетерминистичком“ (9) појму. „Једна замерка нас вреба: не значи ли увођење, 'могућности' у 'разматрање каузалног низа', уопште узевши, одрицање од сваке каузалне спознаје, јер, упркос ономе што је претходно већ било речено о 'објективном' заснивању просуђивања могућности, и будући да детерминација 'могућег' тока ствари мора увек бити препуштена имагинацији, признавање значаја овој категорији практично значи да се у историографији и врата и прозори остављају широм отворени субјективној самовољи, и да се, као последица тога, ова дисциплина не би могла сматрати науком“ (10). Уводећи појам могућности као конститутив историјског дискурса, Вебер намерава само да опише спознајни механизам који ступа у игру сваки пут када историчар узме перо у руке. Па ипак, овакав покушај методолошког заснивања води изгледа супротним резултатима: увлачећи га у игру спекулација, он лишава историјски дискурс тежње ка научности.

У ствари, Вебер подржава универзални карактер принципа разума у односу на емпиријску стварност: све што настаје у реалном свету упућује на један узрок. Међутим, стварност у свом бескрајном богатству није интегрално доступна спознајућем субјекту. Овде препознајемо рикертовску концепцију стварности као хетерогеног бескрајног континуума, како екстензивно тако и интензивно. Посто-

ји, међутим, суштинско и непремостиво размимоилажење између ове покретљиве стварности и поједностављене и порозне визије којом је она приказана у дискурсу. Појам могућности јесте проблем све дотле док се не обрати пажња на чињеницу да га Вебер означава као „категорију“. Природно, користећи овај израз, Вебер се не позива на трансценденталну кантовску или неокантовску субјективност; ова категорија није у његовим очима због тога ништа мање „творитељка“ (*formende*) (11), у смислу у којем она извана структурира одређене сегменте у огромном мноштву материјала. Чим дискурс, било да је историјски или неки други, напусти намеру да домаши верну копију већ оформљеног објекта, ствара се један простор који допушта интервенцију концепата, свакако селективних, али легитимних, простор који се отвара имплицитној рефлексiji која тежи да организује сирову историјску стварност.

Пре него што објаснимо функцију категорије могућег у историографији, важно је да јасније одредимо начело историјског концепта у Вебера. Његова методологија уграђује се у оквир неокантовске теорије „конструкције концепта“: концепт је средство које спознајући субјект развија у намери да заокружи делић стварности, што истовремено значи да је научник, овде историчар, приморан, упркос себи, да изабере аспект историјског тока који жели да осветли помоћу свог концептуалног апарата. Будући да историограф сам уводи своје категоријалне и дискурзивне инструменте, он је, да би извео селекцију, вођен самом чињеницом, било да је прихвата или не. На тај начин, надовезујући се на историчара Мајера, Вебер истиче конститутивни аспект „историјског интереса“ за ову науку. До избора теме доспева се претходним поступком помоћу мноштва могућих „тачака гледишта“, које су, чвршће или лабавије, повезане у „вредности“. Једном речи, нема могућег историјског дискурса а да сегменти стварности, прихваћени као прикладни, нису то услед њиховог *значења* и у очима самог историчара. Објективности историјског дискурса наилази овде на границу. Историјски се дискурс, да тако кажемо, не може више сматрати фотографском репродукцијом постојања, што је илузорно чак и као бесконачно настојање. Вебер приморава историчара да призна да је историјска чињеница објект рашчлањивања, који, са своје стране, укључује чисто субјективну интервенцију у оној мери у којој не постоји значајна историјска чињеница (*bedeutsam*) а да је историчар претходно није подвргао некој културној вредности. Овај поступак не смера увек свођењу историјског дискурса на сплет вредносних судова. Напротив, чим историчар усмери своју пажњу на средиште одређеног интереса, дискурс обнавља своју тежњу ка научности служећи се судовима објективне могућности.

Као што смо управо закључили, историчар уводи субјективну димензију у тренутку који претходи селекцији његовог објекта. То значи да историјски дискурс постаје објективан тек у следећој етапи, тј. у тренутку узрочног повезивања елемената који су доведени у положај констелације сматране историјски значајном. Тако, чим историјски скуп добије важност, задатак истраживача јесте успостављање каузалних судова с обзиром на извесне чињенице које изгледају детерминантне за постављање овог скупа. Категорија могућности уплиће се тачно у стратегијском тренутку успостављања дискурса, тј. онда када је историчар позван да просуђује о ономе што је Арон протумачио изразом „расуђивање о прошлој вероватности“ (12). Вероватност је названа прошлом стога што је реч о процењивању значаја једног догађаја питањем шта би се догодило да тог догађаја није било, или да је то био неки други догађај. Употреба кондиционала, чега историчар није увек свестан, указује овде на интервенцију категорије могућности. Реч је о томе да се у мислима покаже варирање токова догађаја који су се стварно збили, како би се потврдило да су извесне чињенице, којима историчар придаје узрочни значај у односу на изабрану значењску тачку гледишта, заиста биле пресудне. Прибегивање кондиционалу у овом случају није израз самовољних хипотеза, већ се, напротив, ослања на „објективне“ могућности; другим речима, на оно што је било легитимно кадро да се догоди у случају да се догађај који је у питању није одиграо. По Веберу, легитим-

ност ових алтернатива почива на чврстој основи онога што он назива „номологичко знање“, тј. на спознаји врло често неформалној на коју се историчар позива и која му омогућује да предвиди оно што би у једној прецизној констелацији, према свим вероватностима, могло да се догоди. Мало је важно да ли ова руководна правила имају научну тачност или су плод дифузног искуства. С обзиром на објективизам историјског истраживања, значајно је, сматра Вебер, што су ова правила, заснована на могућем, кадра да створе објекат консенсуса, или барем расправе међу историчарима. Тако је место објективности у историјском дискурсу можда сужено, али је зато добро омеђено.

И управо у циљу указивања на „логичке структуре“ каузалних судова, Вебер прибегава мајеровом примеру о детерминистичком карактеру грчке победе на Маратону, 490. године пре н. ере (13). У прелиминарној етапи овај сирови догађај уводи се у значењску констелацију тако што се повезује с извесним културним вредностима. У Мајера, чије речи Вебер преузима само у илустративном наслову, узрочно значење маратонске победе процењује се с обзиром на развој западне цивилизације почев од античког грађанства. Пошто је овај оквир односа успостављен, следећа етапа води историчара апстраховању грчке победе и разматрању последица до којих би грчки пораз могао довести у светлости онога што знамо о политичким обичајима Персијанаца. Истину говорећи, историчар овде барата са могућим, али у врло прецизном правцу који му прописује његово номологичко знање, његово познавање начина на који су се Персијанци претежно опходили према поробљеним народима да би над њима учврстили своју политичку моћ. Дакле, ово објективно проверљиво знање указује историчару на то да су Персијанци имали обичај да се ослањају на религиозне инстанце у циљу оснивања религиозно теократске доминације у својим протекторатима. Разматрање те објективно засноване могућности допушта да се, као „адекватан“ (14) исход персијске победе на Маратону, грчки религијски тип стави под турство, и то са непроцењивим последицама које би такво спативање интелектуалне слободе, које је већ почело да се испољава у Грчкој те епохе, могло имати по развоју културе Запада. Другим речима, маратонска ратна перипетија нема сама по себи непосредно значење изван Мајерове изабране констелације, тј. изван развоја културних вредности Запада. Грчка победа попрема детерминантно историјско значење тек у тренутку када историчар успева да покаже да унутар каузалног ланца, који је довео до ове констелације, маратонска битка представља одлучујући преокрет. Ипак, тек просуђивање артикулисано објективним могућностима успева да подари снагу убедљивости једном оваквом тврђењу.

Оваква анализа историјског дискурса може на први поглед изгледати прилично занимљива, поготову ако се упореди с оним што се обично налази у једној историјској монографији. Вебер овде расправу свесно смешта на план „логичке структуре“, имплицитне сваком историјском дискурсу чак и кад професионални историчар има утисак да се упушта у једну много прозаичнију активност. Осећање мере и интуиција долазе у том случају, изгледа, уместо онога што Вебер означава неелегантним изразом „номологичко знање“. Историчарева перцепција себе сама открива до извесне мере један основ истине, будући да знање о ономе што се обично догађа у историјском свету, то, дакле, номологичко знање, није његова основна преокупација. Неприметан карактер интервенције овог знања управо показује да ту више није у питању ништа друго до једно средство (15), чак и ако се оно указује као неопходни помоћник у изграђивању научног дискурса. Историја је индивидуализована наука утолико пре што се интерес знатно више усмерава на јединство констелације неголи на прагматичке лекције, а то се може схватити спознајом човековог уобичајеног понашања. Историја не тежи на примаран начин успостављању правила или закона да би из њих извукла техничку олакшицу за нашу властиту будућност. До сада се могло закључити да је будућност, у којој интервенише категорија могућности, прошла будућност (16), тј. прошлост која је већ била једна могућа будућност. Уосталом, просуђивање ваљано сазнано објективне могућности има

само по себи функцију да ослободи историјско постојање његовог окамењеног аспекта: категорија могућности у историјску потку изнова уводи ово дисање које доприноси да се чине могућим не само фиктивни догађаји (грчки пораз на Маратону), него исто тако и стварне чињенице (грчка победа). У питању је једна стварна прошлост, која се, међутим, већ појавила као могућа будућност. Историја узалуд хоће да буде емпиријска наука, наука која успоставља посебне узрочне везе, јер није сигурно да простор могућности који она ствара и сам није саставни део „интереса“ који у њему има историчар. Остаје, дакле, да спознамо ограничава ли се уплив истраживача у историјским наукама на једноставно спољашње рашчлањивање помоћу вредности тренутно прихваћених као нормативних.

3. ИСТОРИЈА: ПРОМЕТЕЈСКА ДИСЦИПЛИНА

Пре него што прецизније размотримо допринос Хајдегерове егзистенцијалне аналитике философском заснивању историјских наука, упутно је можда да се задржимо још који тренутак на извесним особеностима Веберовог чланка, на оним његовим деловима који имају стриктно методолошке циљеве и који су подесни за успостављање везе између историографије и њене укореености у историичност ту-бивствовања. Уосталом, реч је овде о једином средству којим располажемо у одсуству Веберове експлицитне философске расправе. До сада је изгледало да је излагање о „Критичким студијама“ усредсређено на просуђивање ретроспективне вероватности. Међутим, посматрајући их поближе с обзиром на овај израз, примећујемо да је интервенција „посматрача“ у историји систематска. Вебер подвлачи активно учешће историчара у свом дискурсу изразима *rückblickend*, *rückschauend* (17), који заједно позивају на ову суштинску ретроспективу. Област посматрања није, дакле, једноставно ограничена на претходну селекцију онога што је историјски занимљиво. Напротив, ретроспекција се уплиће у самопросуђивање могућности, тако да је у тренутку објективног заснивања историјског дискурса неопходно учешће спознајућег субјекта.

Неколико следећих редова, издвојених са почетка другог дела чланка, откривају, на основу Мајеровог излагања, појаву овог у историчара сасвим природног стања: „Оно што је тачно у горе споменутој Мајеровој формулацији, када он каже да историчар посматра догађаје, у настајању, и да према томе његов објект није подређен, нужности својственој, насталом, јесте мишљење да историчар у процењивању узрочног значења једног конкретног догађаја поступа аналогно историјском човеку који се опредељује и одлучује, и који не би 'делао' уколико би му акција изгледала нужном, а не само, могућном“ (18). Некорисно је овде враћати се на нејасно Мајерово разликовање израза „у настајању“ и „насталог“; Вебер се на то, уосталом, осврнуо на почетку свог чланка (19). Исто тако, сувишно је за сада insistирати на примордијалном карактеру концепта могућности као основном услову свеколике историографије, тј. историје. Важно је да се у наведеном изводу укаже на колизију до које сасвим природно долази између „историчара“ и „историјског човека“ укљученог у његов контекст акције. У тексту се открива аналогија која мора постојати између става историчара и става историјског учесника, уколико први жели да дешифрује акцију другог. Примећујемо да се овде јавља кружење својствено свакој хуманистичкој науци: не само да се историчар препознаје у свом објекту, већ он мора да уложи и себе сама као историјског човека ако жели да овом објекту приступи. То је оно очигледно разматрање које се открива у нашем наводу; међутим, оно се не може безрезервно прихватити као методолошко правило, будући да се у том случају методолошки интерес, дотле на дистанци у оној мери у којој се ограничавао на уводну улогу селективног принципа, сада изгледа укључује у сам ток историјског дискурса. Упркос себи самоме, историчар је приморан да се заинтересује за перипетије које описује, па и онда када их само

ременирише. У актуелној епистемолошкој расправи о историји, Пол Рикер (20) добро увиђа потребу, коју је међу осталима истакао и В.Б. Гали, да се читава историографија усмери барем на примарном нивоу, ка историји која може бити испричана. Наративна димензија историје, у смислу у којем Гали говори о *follow a story*, почиње да задобија право грађанства. Иако је социолог Вебер суочен са вишеструким факторима који условљавају људску акцију, он и сам признаје да је историја по својој суштини „антропоцентрична“ (21)!

Вебер сигурно није први инсистирао на методолошким тешкоћама својственим хуманистичким наукама. Стога је боље вратити се ономе који је започео епистемолошку расправу о разлици између природних и духовних наука. Већ у наслову који је Дилтај првобитно замислио за своје недовршено дело, које ће постати *Увод у студију о хуманистичким наукама* (1883), може се открити врло јасна свест о овом проблему. У ствари, израз „критика историјског разума“ (22) имплицитно означава темељно размимотицање са Кантом, јер више није реч о трансценденталном разуму који поставља мост између себе и материјалне природе, већ пре о разуму који, сав наднесен над историјским објектом, открива себе сама као бивствовање до краја исторично. Само живот може да разуме живот, говорио је Дилтај. Међутим, и кад признаје свој дуг аутору *Увода*, Вебер није спреман да се беспомоћно препусти мистици концепта оживљавања (*Nacherleben*) (23), који, проблематским транспонованем историчара у његов сопствени објект, пати од недостатака претераног улагања у непосредност. Историчарево сједињење са својим објектом јесте, уосталом, илузија на коју Вебер указује инсистирајући на супериорности историчаревог чина над његовим објектом. Појачана луцидност оних који долазе касније само је знак непремостиве дистанце која истрајава између две епохе. Но, јаз који се овде отвара нимало не умањује човекову опчињеност прошлости. Према томе, све зависи од начина на који се ова опчињеност доживљава: с једне стране, можда је у питању естетизујући став — чему Дилтај, уосталом, није избегао (24) — по којем се историчар дословно *иуби* у прошлости; с друге стране, може бити да је реч о једном ставу по којем историчар, не заборављајући суштинску непосредност свог објекта, у будућој прошлости тражи ехо преке нужности која га приморава да осети властиту будућност. Вебер сигурно није поставио проблем човековог односа у историји у овом смислу; нисмо сигурни да се ова алтернатива слаже са прва два термина трикномије „историјских интереса“, коју он приказује на крају првог дела свог чланка и при том разликује естетички, практички и теоријски став (25). Међутим, с обзиром на суштински значај који Вебер придаје категорији могућности, није искључено да он историчарево улагање властите будућности у прошлост сагледава као моменат специфичне истине: не у смислу верне репродукције прошлости, већ у смислу ременирсања прошлих могућности, које имају обележје апсолутне особености.

Веберова запажања не допуштају да се извуку шири закључци у погледу његове формалне концепције историјског дискурса, тако да се можемо окренути за сналажању философског дискурса како га је формулисао Хајдегер. Ход од Вебера до Хајдегера открива историјско истраживање као дискурс одлучно наднесен над могућим. Будући да је на тај начин суштински укључена антропоцентричка димензија историје, историчарева се интервенција захтева у ономе што је за историјско истраживање најбитније — у реконституцији телеолошке структуре људске акције. Таква је бесумне лекција коју је Вебер научио од Дилтаја: историјском објекту не треба само извана придавати значење, јер он може бити схваћен једино разумевањем, будући да је сам по себи носилац смисла. Интерпретирајући, историчар у објект пројектује властити хоризонт очекивања. Но потхват *Бивствовања и времена* настоји да онтолошки јасно спозна овај хоризонт очекивања. Пре него што доспемо до последица које Хајдегер изводи у погледу историјског истраживања у ужем смислу, биће довољно да претходно сакупимо, на начин како парцијалан тако и језгровит, елементе који су у вези са историчношћу ту-бивствовања. За ограничену намеру ове анализе нека нам буде дозвољено да без расправе преуземо Хајдегерову терминологију.

Хајдегер отпочетка одбија да дефинише ту-бивствовање човека у смислу својстава и способности схваћених као збир састојака које људско биће поседује. Суштина човека у његовој егзистенцији своди се на оно што га упућује његовом фактицитету, његовом ту-бивствовању. Човек онтолошки није схваћен у функцији онога што има, него пре у функцији чињенице да има да буде. Ту-бивствовање је суштински моћи-бивствовати. На овом нивоу већ се надовезујемо на концепт могућности који заузима средишње место у читавој егзистенцијалној анализи. Ту-бивствовање се открива као могуће бивствовање, будући да оно није ништа друго до своје властите могућности; оно је у виду бриге темељно окренуто ка ономе што би се могло назвати, надовезујући се на Р. Коселека, његовим „хоризонтом очекивања“ (26). Уосталом, овај хоризонт, који обухвата све човекове могућности, и сам познаје, према Хајдегеру, једну крајњу тачку, једну крајњу могућност — смрт. Реч је о незаобилазној могућности која означава крај читавог моћи-бивствовања за ту-бивствовање. Смрт долази да подари свој смисао свим могућностима ту-бивствовања тако што указује на њихову последњу границу. Међутим, иако смрт окружује хоризонт у којем се налазе све могућности ту-бивствовања, ова несводива немогућност не садржи сама по себи никакав а priori прописан критеријум, нити нит водиљу за избор човекових могућности (27). Ту-бивствовање се открива као једно бивствујуће потпуно временито: будућност је његова прва временска димензија утолико што брига суштински усмерава пажњу ка долазећој смрти; међутим, одсуство нити водиље враћа ово бивствујуће у крајњој линији његовом властитом фактицитету, тачније, чињеници да је оно једно бачено бивствовање заробљено властитом прошлешћу. На тај је начин ту-бивствовање, у трагању за властитим могућим, сведено на повратак својој историји. Чим брига открије човека као временитост, он се показује као једно бивствовање суштински историјско.

Било би заморно репродуковати одломке-кључеве о „Фундаменталној конституцији историчности“ ту-бивствовања у алинеји 74 *Бивствовања и времена*; пожељније је, бесумње, прећи директно на алинеју 76 у којој Хајдегер изводи последице временитости ту-бивствовања у вези са начелима историјских наука. На основу три извода може се доспети до Хајдегеровог одговора на свако од три питања претходно постављених Веберу, питања која се тичу природе објекта историјских истраживања, места историчара у овом дискурсу, као и специјалног начела посвећеног будућности као једном облику временитости.

Хајдегер схвата историјско истраживање као једноставно продужење историчности ту-бивствовања; историјски дискурс је у основи само експлицитна артикулација једног односа према прошлости који је конститутиван људској стварности. Тако појавни карактер присвајања традиције добија, по Хајдегеру, облик *понављања*. Овај термин не значи да историја има намеру да репродукује прошлост онаквом каква је, тј. да изнова поврати у актуелну садашњост оно што је било доиста стварно.

Не само да је оваква намера привидна, већ она ишчезава, будући да историчара у прошлости интересују у суштини привилеговане „могућности“ егзистенције једног ту-бивствовања које је већ бивствовало. Експлицитна тема историје тиче се, дакле, само могућих прошлости, а не неке прошлости која је већ била једна масивна садашњост, у pejоративном смислу *vorhanden-a*. „Рађање, историјско истраживање у крилу аутентичне историчности у том случају значи: примарна тематизација историјског објекта пројектује ту било ту-бивствовање у његовој највластитијој егзистенцијалној могућности. Да ли, према томе, треба рећи да историјско истраживање има за тему *мој уће*? Не добија ли оно сав свој смисао из тога што се труди да досегне једино, 'чињенице', у ствари оно што се стварно догодило?“ (28). Подвлачећи термине „могуће“ и „чињенице“, Хајдегер намерава да приволи читаоца на опрез, не би ли између два израза видео само једну неспојивост. Укратко, као што наставак пасуса показује, ова неспојивост се може приписати само једној уско позитивистичкој концепцији појма „чињенице“. Историчарева „чињеница“ нешто је сасвим друго од реалности која је већ

била; историја нема шта да тражи у повезивању прошлих догађаја посматраних попут *нейроменљивои* низа. Историчара у прошлости интересују могућности које су у извесном тренутку биле конститутивне ту-бивствовању које је већ било, тј. прошлости људског рода. Но, ту-бивствовање никада није у облику вечне садашњости, као што је то нека ствар; оно се ни у будућности ни у прошлости не налази као једно „бити-сада“ или као једно „већ било садашње“. Прошло ту-бивствовање није било ништа друго до своје тадашње моћи-бивствовање, ништа друго до своје могућности, а историчар је, у основи, само у потрази за њима. На тај се начин изнова потврђује средишњи карактер појма могућности у *Бивствовању и времену*: битка против метафизике садашњости показује се као одбијање да се могућност сведе на просто начело погрешног облика категорије вечне садашњости, модалне *Kategorie der Vorhandenheit* (29). Хајдегер, напротив, даје предност концепту могућности у односу на стварност и нужност. Далеко од тога да буде недостатак бивствовања, могућност означава крајњу онтолошку заснованост ту-бивствовања. Реч је, према томе, о једном „позитивном“ онтолошком одређењу, што Вебер на свој начин није пропустио да уочи, означавајући разлике у својој употреби појма могућности у односу на традиционалну логику (30). Откривање ту-бивствовања као једног бивствујућег које је онтолошки историјско допушта Хајдегеру да активности коју називамо историјским истраживањем прида сав њен смисао. Егзистенцијална аналитика омогућује да се прецизира дилтајевска теза према којој је велика привилегија духовних наука у истородности истраживача и његовог објекта. Овакво статично посматрање историчара и његове теме не узима докраја у обзир врсту односа својствених свеколикој историји. Привилегија духовних наука не води рачуна о чињеници да су ова два термина истородна на начин две ствари. Историјска наука упућује радије на историјски карактер самог историчара, који је у експлицитној потрази за властитим егзистенцијалним могућностима. „Операције сакупљања, испитивања и сређивања материјала не образују оно што најпре ставља у покрет 'повратак прошлости', оне од сада радије претпостављају *историјско бивствовање* ту-билог ту-бивствовања, тј. историчаре егзистенције. Она (историчност), с егзистенцијалног становишта, заснива историјско истраживање као науку све до њених механичких, најбаналнијих операција“ (31). Оно што је код Вебера горе било означено као историјски *интерес* и као разумевање бива у овим редовима потврђено: аутентични и појавни вид ту-бивствовања које одређује властиту хоризонт очекивања, почива на испитивању историје као скупа привилегованих егзистенцијалних могућности.

Овде је само корак до запажања да је значај прошлости у историји битно повезан са суштинским својствима историчарева будућности као ту-бивствовања које треба да буде. Историјско истраживање одлучно измиче хладној теоријској контемплацији: људска прошлост није онтолошко подручје у истом смислу као што су то области природних наука. С оне стране објективистичких токова и претензија историјске науке, историчар у основи истражује себе сама, тј. властиту могуће. Свеколика историјска наука, упркос свему, укоренује се такође у будућности. „Према томе, историјско истраживање не проналази своју полазну тачку — не више, уосталом, него историчност ту-бивствовања без експлицитне историје — у „садашњости“ и у ономе што је још данас „доиста стварно“ тако што се, пипајући на слепо, преноси у нешто прошло; напротив, *историјско рафско* откривање се такође овременује *почев од будућности*“ (32). Вебер је запажао један, услед многострукости „тачака гледишта“ помоћу којих историчар рашчлањује свој објект, непоправљиво субјективан аспект историјског дискурса. Међутим, ове тачке гледишта нису у његовим очима потпуни биланс свега што историја може садржати, јер Вебер је истовремено увиђао непрекидну и неконтролисану зависност од оних интереса у свеколикој историји. То је већ значило признати суштинску довршеност сваког потхвата на пољу наука о човеку, пошто будућност није сводива, не више, уосталом, него прошлост, на хомогену временитост доступну објективном виђењу. То је разлог више да историју прихватимо као науку о будућности.

На крају, ваља предвидети једну замерку која неће пропустити да се обелодани, поготову ако смо спремни да Хајдегеровом, као и Веберовом, мишљењу припишемо значај историјског геста у егзистенцији ту-бивствовања. У ствари, није ли опасно до те мере хипостазирати прошлост човечанства да се задатак историје ограничи на чисто и једноставно понављање? Не значи ли то подржавати једну врло једнострану визију онога што је историчар кадар да створи? Јер, ако је и показано да Хајдегер не подржава никакву илузију у погледу могућности да се прошлост репродукује у садашњости, како онда истрајати у карактеризацији историје као понављања, ако не због тога што се покуравамо једном реакционарном рефлексу? Није ли овде прилика да поновимо — пошто су извесни афинитети били обелодањени — приговор конзервативизма Хајдегеру и Веберу? Лагодно је, међутим, одговорити на ову замерку чим се поближе осмотри улога коју је Хајдегер одиграо у историчности властитог потхвата фундаменталне онтологије. Јер сам овај пројект носи неизбежно траг историје: он се умеће у њу и чак заноси један јасно артикулисан однос између питања бивствовања и историје метафизике. Обавештен читалац зна да је *Бивствовање и време* пре све друго него понављање или још једно потврђивање историје метафизике. Понављање у Хајдегеровом смислу не тежи да пронађе одговор у прошлости, већ пре да пружи одговор о оном што је у прошлости приказано као особена могућност, тј. да понуди решење с обзиром на смисао бивствовања. Понављање које овде улази у игру не искључује, као што то знамо, једну *Destruktion* историје онтологије. По Хајдегеру, позитивно присвајање прошлости не иде без критике, без постављања дистанце у односу на оно што у традицији лукаво одређује нашу садашњост (33). Неприслојена традиција не конституише ништа друго до препреке за слободу ту-бивствовања. Ова слобода, упркос или, радије, због свих стега довршености, није ништа мање сав улог *Бивствовања и времена*.

У Вебера је могуће уочити приметно аналоган став с обзиром на значење које је он придавао властитим историјским радовима. Његово запажање о прогресивној рационализацији свих области живота у западној шивилизацији довело га је до сагледавања трагичне судбине модерног човека: од сада тај човек живи у рашчараном свету, јер чисто инструментална израслина рационалности овај свет све више лишава његовог традиционалног смисла. Суочен с оваквом ситуацијом, Вебер се, међутим, добро чува да не попусти олашкавајућим решењима: с једне стране, романтичном покушају да се разбукте застареле традиције, како би се у њима потонуло; и, с друге, покушају да се пребрзо сведе биланс ове сада закључене епизоде која беше појављивање човека. У овом последњем случају историчар жури да потпише акт смрти јер му је удобно само са фосилима, мумијама и архивима. Но аутопсија коју он овде практикује сувише ризикује да постане, без његовог знања, једна вивисекција. Историчар археолог је можда пребрзо открио довршеност човека у крају његове историје, или, услед средишњег места смрти у онтолошкој структури бивствовања — смрт човека. Он неће оклевати да се у овоме позове на Ничеов ауторитет, али Вебер је на свој начин и сам довољно ничеовац да би одбио да приступи историји као разочарани посматрач, да би себи забранио да јој се приближи друкчије до у смислу практичне заинтересованости. Овде је то, бесумње, Веберов политички жар који се појављује у личности историчара. Као што Веберови историјски списи постављају основу ономе што се поступно развија као универзална историја, тако се његови методолошки списи увек усмеравају у правцу теорије спознаје, за коју се он не сматра компетентним. Једно је сигурно: да се Вебер одважио на област философске проблематике историје и философије историје, о историјском постојању би се пре могло говорити као о подручју испољавања слободе неголи раскривања неумитне судбине.

Са француског превела:
ДОБРИЛА ВУЧЕТИЋ

Клод ПИШЕ је савремени француски теоретичар. Есеј „Од Макса Вебера до Хајдегера“ објављен је у октобарској свесци часописа за теоријска и естетичка питања, „*Critique*“/85, часописа који излази скоро четири деценије. Оснивач ревије је Жорж Батај а међу угледним члановима редакције налазе се Морис Бланшо, Жак Дерида, Ив Бонофоа и други представници француске мисли.

- 1) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 39.
- 2) Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1979, p. 192.
- 3) Cf. Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*“, у *Wegmarken*, Francfort, Klostermann, 1978, p. 40—41; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*, у *Gesamtausgabe*, Francfort, Klostermann, 1979, vol. 20 p. 3.
- 4) „Anmerkungen zu Karl Jaspers...“, p. 41.
- 5) *Prolegomena zur Geschichte...*, p. 20, 36, 41—46, 67.
- 6) *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, p. 397; vid. i p. 10, 38, 376; француски превод: R. Boehm и A. de Waelhens, *Etre et temps*, Paris, Gallimard, 1964, p. 26, 56.
- 7) U *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, даље навођеном као *WL*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1973, p. 238; француски превод: J. Freund, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 250. Ова збирка превода не садржи све текстове из наведеног немачког издања због чега недостају извесна упућивања на француско издање.
- 8) *WL*, p. 237, vid. i p. 3, 113; француски превод: *Essais*, p. 249.
- 9) *WL*, p. 274; француски превод: *Essais*, p. 302.
- 10) *WL*, p. 282; француски превод: *Essais*, p. 312.
- 11) *WL*, p. 270; француски превод: *Essais*, p. 295.
- 12) Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. 204.
- 13) *WL*, p. 273 — 274, 286 — 287; француски превод: *Essais*, p. 300 — 301, 318.
- 14) *WL*, p. 287; француски превод: *Essais*, p. 318.
- 15) *WL*, p. 179; француски превод: *Essais*, p. 163.
- 16) „Прошла будућност“ је израз R. Arona, *op. cit.*, p. 225, 228, 230.
- 17) *WL*, p. 267, 274; француски превод: *Essais*, p. 292, 301.
- 18) *WL*, p. 267; француски превод: *Essais*, p. 291.
- 19) *WL*, p. 221; француски превод: *Essais*, p. 225 — 226.
- 20) Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Le Seuil, 1983, t. I, p. 211 — 219.
- 21) *WL*, p. 270 вид. и п. 83; француски превод: *Essais*, p. 296.
- 22) Видети посвету грофу Паулу Јорку фон Вартенбург у *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, у *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, Teubner, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1959, vol. 1, p. IX; француски превод: L. Sauzin, *Introduction à l'étude des sciences humaines*, Paris, P. U. F., 1942.
- 23) *WL*, p. 277 — 278, вид. и п. 104; француски превод: *Essais*, p. 306 — 307.
- 24) Martin Heidegger, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...“, p. 40.
- 25) *WL*, p. 264 — 265; француски превод *Essais*, p. 286 — 288. За потдсребе нашег излагања изменили смо редослед два прва термина!
- 26) Коселек подиже изразе *Erwartungshorizont* и *Erfahrungsraum* на ниво „категирија“, којима заокружује историјско време. Уосталом, у настојању да покаже „услове могућности историје“, он не заборавља да се у свом епистемолошком потхвату позове на Хајдегера. Cf. „Erfahrungsraum' und ‚Erwartungshorizont' — zwei historische Kategorien“, у *Vergangene Zukunft*, Francfor, Suhrkamp, 1979, p. 351 — 353, 355. Видети такође од исто аутора: „Wozu noch Historie?“ у *Geschichte und Theorie*, Francfurt, Suhrkamp, 1976, p. 20, 28 — 29.
- 27) Cf. *Sein und Zeit*, p. 383.

28) *Sein und Zeit*, p. 394, у нашем преводу. (Вид. и Martin Heidegger, *Битиак и вријеме*, Напријед, Загреб, 1985, стр. 447 — 448. Превео с немачког Хрвоје Шаринић. — Прим. прев.) У својим последњим постхумно објављеним списима Дилтај заснива значење прошлости на концепту „објективне могућности“. Вид. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, у *Gesammelte Schriften*, vol. 7, p. 254.

29) *Sein und Zeit*, p. 143; француски превод: *Etre et temps*, p. 179.

30) У наводу који следи, Вебер излаже концепцију могућности која је врло блиска Хајдегеровом мишљењу о томе у алинеји 31, осим што овде методолошка природа Веберовог поступка условљава процењивање домаћаја ове категорије само у односу на знање: „Категорија ‚могућности‘ није, дакле, примењена у *неi аитивном* облику у том смислу да би могла бити, насупрот асерторичком или аподиктичком суђењу, израз једног не-знања или непотпуног знања; напротив, она се односи управо на позитивно знање о, правилима постојања’ или, како се уобичајено каже, на наше ‚номологичко знање‘.“ *WL*, p. 276; француски превод: *Essais*, p. 304.

31) *Sein und Zeit*, p. 394, у нашем преводу. (Вид. Martin Heidegger, *Битиак и вријеме*, стр. 447. — Прим. прев.)

32) *Sein und Zeit*, p. 395, у нашем преводу. (Вид. и Martin Heidegger, *Битиак и вријеме*, стр. 448. — Прим. прев.) Видети такође Хајдегерово предавање из 1924, под насловом „Le concept de temps“, француски превод: N. Nag и M. B. de Launay, у *Les Cahiers de l’Herne: Martin Heidegger*. Paris, L’Herne, 1983, p. 35; *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, у *Gesamtausgabe*, vol. 31, p. 213. Ради једне формулације о месту бдућности у историји, која је колебљива али веома карактеристична, видети такође: Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt...*, p. 233 — 234, 289.

33) У француском преводу: R. Boehm и A. de Waelhens, *Etre et temps*, читалац ће наћи у алинеји 6 суштину аргумената о историчности ту-дивствовања, које Хајдегер развија у делу *Sein und Zeit* у алинејама 74 и 75, p. 19 — 22. Или, видети, ако је могуће, интегрални француски превод који је штампао Емануел Мартино. То издање, међутим, није било у продаји. Али, можда ће се појавити један други превод који Gallimar припрема за 1986.