

MANHAJMOVA 'SOCIOLOGIJA ZNANJA' – DOKUMENTOVANJE *WELTANSCHAUUNG*-a

Sažetak: Nakon Prvog svetskog rata došlo je do ekspanzije interesovanja za istraživanjem društvene organizacije i struktura koje joj leže u osnovi. Stoga se, na evropskoj intelektualnoj sceni, pojavljuju brojni teoretičari koji će nastojati da rasvetle ovu problemsku oblast. U jednu ruku, njihov će angažman biti posvedočen različitim pristupima u interpretaciji već postojećih društvenih struktura, u drugu, traganjem za novim konceptima organizacije socijalnih odnosa. Rešenju ovako formulisanih problema, generacije koja je preživela Prvi svetski rat, bitno će doprineti i Karl Manhajm. Njegovu misao karakteriše pokušaj približavanja Hegelovom idealu koji je izražen tvrdnjom: „[p]ravi oblik u kome istina egzistira može biti jedino njen naučni sistem“. Shodno ovako zamišljenom konceptu 'sociologija znanja' biće posmatrana kao permanentno nastojanje da se saznanja koja se tiču svih duhovnih fenomena (psihičkih, estetskih, etičkih, religijskih...) sintetišu kroz 'naučno' saznanje 'vizije sveta'. U ovom radu pokušaćemo da obrazložimo neke od osnovnih stavova ovakve zamisli, kao i da načini kritički osvrt ka nedoslednostima koje se mogu uočiti na ovako koncipiranoj misaonoj platformi.

Ključne reči: struktura, vizija sveta, dokument, transpozicija, historicizam

1. Uvodna reč

Hegel je svojim tvrdnjama inicirao čitav niz kritičkih implikacija koji počinje već sa njegovim savremenikima (Šelingom i Šopenhauerom), da bi preko Ničea, Kjerkegora, kasnije Marksa, u XX veku nastavio svoju kritičku intenciju čijim je predmetom upravo njegov, na taj način utvrđen, sistem. Kritike su svakako vođene različitim motivima i dolaze iz različitih ideoloških diskursa. Samim tim Hegelova filozofija se u nekim slučajevima potpuno negira, u nekim rekonstruiše, nekima ostaje nepoznanica, u nekim dekonstruiše, no, bilo kako bilo, ona u svakom od navedenih trpi pretumačenja. Isto se može reći i za Manhajmovu nameru ponovne sinteze duhovnih nauka, koja bi valjalo započeti osnovnom Hegelovom namisli o istinitom kao celini, ali sada na jednom užem predmetnom i širem metodološkom polju. Stoga je opravdano na početku postaviti pitanje kako protumačiti Manhajmovu konstataciju: „...Hegelov upliv u filozofiju istorije koji se, sa svojim gotovim pretpostavkama, pojavio prerano...“ (Manhajm, 2009: 52).

Hegelov habilitacijski spis *O putanjama planeta* u kojem on nastoji: „...dijalektički da shvati zakone planetских kretanja,...“[sic!] (Petronijević, 1924: 9) biva već u toku izrade činjenično opovrgnut. Time ćemo, dakle, ovim ekskursom ka Hegelovoj biografiji, otvoriti problematiku Manhajmove striktnе deobe na prirodno i duhovno. S druge strane, istim se otvara i pitanje primenljivosti izvesnih metoda na određene predmete. No, pre toga, kao osnovni zahtev u eseju *O tumačenju vizije sveta* javlja se potreba za ukazivanjem na postojanje samog predmeta istraživanja, za samim sadržajem koji, kada se jednom prihvati kao realnost, mora imati i komplementarnu metodu. Time se u razumevanju Manhajmove intencije za uspostavljanjem 'sociologije znanja' ponovo približavamo Hegelu, jer: „Pravi oblik u kome istina egzistira može biti jedino njen naučni sistem“ (Hegel, 1979: 3). No, razlika je u tome što Manhajm, čini nam se, sociologiju percipira u njenom užem Kontovom značenju kao socijalnu statiku i socijalnu dinamiku, te će za osnovni metod istraživanja ipak pretpostaviti pozitivistički, a ne dijalektički metod.

Svim prethodno rečenim pokušali smo da u kraćim crtama naznačimo okvire u kojima će se kretati naš rad. On je, kao što se dá videti, započeo u dijaloškom maniru uzimajući Hegelove stavove za osnov upućivanja na Manhajmovu nameru. No, sâm Manhajm, u gorenavedenom eseju, polemíše sa velikim brojem autora, ponekad afirmativno, ponekad negativno, tako da će ovaj rad, koliko nam to znanje dozvoljava, pokušati sporadično da ukaže i na bitne crte filozofije kulture i filozofije istorije kako tih, tako i nekih drugih autora.

2. Predmet saznanja – tumačenja

Generalno, problem sa kojim se neposredno susreće čitava filozofija, a posredno i svi drugi pokušaji, u ovom slučaju Manhajmov pokušaj ukazivanja na 'viziju sveta' kao predmet istraživanja, obuhvata primarnu nemogućnost direktnog upućivanja na problemsku oblast. Utoliko pre su sve prirodne nauke odmah u prednosti zbog neposredovanog prisustva njihovog predmeta. Bazičnu posredovanost čulima ostavljamo po strani, jer se za početak, vođeni Manhajmovim esejem, moramo ograničiti na distinkciju razumski apstraknog i spekulativnog (teorijski obuhvatnog). S druge strane, teorijsko uopštavanje u prirodnim naukama je sasvim drugog tipa od onog u duhovnim. Drugim rečima, sami predmeti sa kojima jedne i druge imaju posla diktiraju ovakvu vrstu uopštavanja. Iza predmeta prirodnih nauka ne stoji nikakav subjekt, one su 'čist objekt', te nemaju ekspresivnu dimenziju sa kojom moramo računati u duhovnim naukama.

Pitanje koje se na ovom mestu nameće i koje se može postaviti u različitim modifikacijama, zavisno od filozofske perspektive, glasilo bi u našoj interpretaciji: Šta se krije iza predmeta saznanja? U tom smislu moramo se osvrnuti unazad i konstatovati da su predmeti prirodnih nauka zbog same svoje strukture, tj. nepostojanja subjekta 'iza' (shvaćenog, naravno, kao ljudskog subjekta), manje interesantni Manhajmovoј analizi. Na koncu, on ne osporava mogućnost spekulacije o onom 'iza' prirodnih predmeta kroz filozofiju prirode, no čini se da konstatacijom: „Kada

se jednom polje 'prirode' podeli na polja fizike, hemije, biologije itd., ... problem sastavljanja tih fragmentiranih polja da bi se rekonstruisala jedinstvena celina više se ne pojavljuje kao naučni problem..." (Manhajm, 2009: 54), spekulaciji u domenu duhovnih fenomena, daje mnogo širi prostor. Naime, duhovni fenomeni kao predmet duhovnih nauka pretpostavljeni su u ovom slučaju ne kao prethodno označeni 'čist objekt', već kao proizvod subjekta, čiju strukturu Manhajm označava antičkim izrazom *προτο υλε*, tj. kao kompleks estetskih, religioznih, etičkih, intelektualnih... intencija.

Ovakva postavka strukture subjekta koji je naziv problematičan naročito ukoliko se uzme u obzir Urbančićeva tvrdnja vezana za Diltajevo određenje istog, a koja glasi: „Diltaj više voli da kaže: *das Selbst*, da bi naglasio načelnu različitost tog svog subjekta naspram subjekta dotadašnje novovekovne filozofije..." (Diltaj, 1980: predgovor str. 27), nije ono krajnje na čemu će se zadržati Manhajmova misao. Svakako da nam Manhajmov osvrt ka Diltajevom iracionalizmu sugerše 'dinamični sklop' ličnosti validnim predmetom proučavanja, no akcenat ipak pada na viziju sveta za koju se, kao predmetom nauke, tek treba izboriti.

Na osnovu dosadašnjeg izlaganja mogao bi se steći utisak kako i Manhajmovom i Diltajevom mišlju dominira određenje subjekta saznanja, što u neku ruku nije neispravno i što nas može do izvesne mere navesti da ih svrstamo u red racionalista. Ipak, kao krajnji predmet proučavanja kod Diltaja se nameću konkretizacije istorijskog uma (opozit apstrakcijama Kantovog čistog uma), dok se kod Manhajma pažnja usredsređuje na objektivizacije vizije sveta.¹

Ukoliko smo skloni geometrijskom predstavljanju nečijih zamisli, vrlo lako bismo mogli doći do linearnog niza saznavanja koji se, premda ne eksplicitno, sugerše našim prethodnim izlaganjem: objektivizacije vizije sveta (predmet saznanja) – struktura subjekta saznanja – razum – teorijsko uopštavanje. Takođe, vidljivo je da je dosadašnje izlaganje izborilo samo razlikovanje predmeta prirodnih i predmeta duhovnih nauka, te do izvesne mere odredilo subjekat saznanja. Izlaganje bi teklo utoliko lakše ukoliko bismo sada analizirali ulogu razuma i došli do konačnog teorijskog koncepta Karla Manhajma. No, zadatak se ispostavlja znatno težim, budući da mi u recepciji njegovih stavova uvek nailazimo na interakcije dva ili više elementa sazajnog procesa.

Pre svega, predmet saznanja nalazimo u homogenom obliku. U takvom obliku on je kompleks ekspresija subjekta, što će reći objektivizacija njegovih, već pomenu-tih, estetskih, religioznih, etičkih i intelektualnih intencija. Pri tom se intelektualnoj intenciji priznaje najjači intenzitet budući da, bar ako nam je suditi po Manhajmu, svaka od preostale tri u svojoj objektivizaciji ne može izbeći posredovanje razuma. Svakako, modusi razuma su shvaćeni mnogo šire od striktno logičkog određenja. Pred nama defiluje čitav konglomerat verbalnih i neverbalnih oblika koji su, po Manhajmu, na ovom nivou uvek obrađeni razumom. Na tom nivou, koji smo već imali prilike da ekspliciramo kao Diltajev 'istorijski um', a koji se kod Manhajma naziva 'preteorijskim' ili 'ateorijskim', zadatak teorije se iscrpljuje u uopštavanju tih razumskih oblika.

¹ Opširnije o razlici između Diltajevih i Kantovih postavki videti u mom radu: Nikolić, 2013: 23–32.

Na ovom mestu, po našem mišljenju, dešava se jedan od namernih ili nena- mernih Manhajmovih previda. Naime, kao filozofi nismo mogli a da ne uvidimo svu ograničenost njegovih konstatacija vezanih za, neposredno teoriju umetnosti, a posredno i za filozofiju i religiju. U svom promišljanju on će teoriju u umetnosti, religiji, filozofiji, po našem shvatanju sasvim neopravdano, svesti na nominalističko uopštavanje opštih crta koje karakterišu objektivizacije iz tih oblasti. Kao prvo, spor između nominalizma i realizma razvijen je u krilu religije, a za svoje polazište imao je stavove glavnih antičkih filozofa. Kao drugo, a tiče se upravo estetike, čija saznanja Manhajm najčešće iznosi², nije li počev od Platona jedan od zadataka estetike upravo istraživanje uticaja koji pesnička dela mogu imati na širu društvenu zajednicu. Zaključićemo da je u filozofskim sistemima umetnost razmatrana kao medijum izražavanja duhovnih intencija jednog naroda, daleko pre Manhajma. O tome svedoči i Bovrina analiza atičke tragedije, u kojoj se, između ostalog, o istoj konstatuje: "... atinski narod je u njoj našao umetnost koja je najintimnije dodirivala njihovu običajnost i realizovala njihovo duhovno jedinstvo"³ (Bowra, 1933: 79). Bilo kako bilo, vratimo se osnovnoj niti izlaganja.

Nakon što su objektivizacije intencija ovako strukturisanog subjekta našle svoj teorijski okvir, po Manhajmu bitno nominalistički, valja ostvariti polje jednog novog uopštavanja koje neće na ovaj način koncipirati duhovne fenomene. Ukoliko su specijalizovane nauke u svojim naporima uspele da iza pojedinačnog subjekta saznanja izbore tek 'kolektivnog subjekta' koji je objektivizacija prosečnih karakternih osobina enumerisanih individuuma, valja stvoriti jedan 'čisti konstrukt' koji će na jednom višem nivou fundirati njihovo značenje. Ovakva namera, zahteva da se u već pomenutom 'homogenom obliku' apstrahuje još jedan element značenja. Stoga se Manhajm okreće od 'objektivnog' i 'ekspresivnog' značenja koji imaju funkciju izražavanja ka novom 'dokumentarnom' značenju čija je funkcija, u jednom od smislova, dokazna. Ukoliko se osvrnemo na: „... ona četiri temelja koje Rihlak naziva Bios, Socius, Logos i Phisikos...“ (Popović, 2002: 12) i koji će nam kasnije poslužiti za ukazivanje na specifičnost Manhajmova pozitivističkog metoda, videćemo da se kao polje zahtevanog apstrahovanja izdvaja gorenavedeni *Socius*. Prema tome, kulturne objektivizacije dobijaju jednu novu dimenziju, u biti sociološku.

Ovu dimenziju kao ono bitno proučavanja duhovne istorije identifikovali su i neki drugi filozofi, no Manhajm u njihovoj ekspoziciji iste uviđa pored pozitivnih i negativne implikacije. Špenglerova analiza istorije pored 'sinestetizma', koji se manje-više tiče formalne nedoslednosti, a koji se očituje u izrazima: „Njutnova barokna fizika', 'kontrapunktni metod brojeva', 'katolička i protestantska boja’“ (Manhajm, 2009: 104, fusnota 29) i koji se može tumačiti kao kreativan doprinos analizi istorije, poseduje i osobinu izražavanja izvesnih oblika kao sublimiranih. Premda

² Estetska obrazovanost Manhajma u ovom ekskursu ne dovodi se u pitanje. Očigledno je da raspon njegovog poznavanja umetničkih dela sugerise izuzetno obrazovanje u oblasti umetnosti. Ipak njegova vizija teorije umetnosti jako je uska i svodi se na ono što se može nazvati logikom estetike, za čijim tek utemeljenjem nalazimo zahtev u Fohtovom delu *Uvod u estetiku*.

³ Preveo I. N.

se 'greška' ovakvog izražavanja kod Manhajma potkrepljuje drugim primerima, mi ćemo navesti samu Špenglerovu konstataciju koja je po našem mišljenju najbliža samoj biti pojma 'sublimacija': „Kao primer za način na koji jedna duša teži da se ostvari u slici sveta svoje okoline (ukoliko je jedna već postala kultura, izraz i otisak ideje ljudskog bića), uzimam broj...“ (Špengler, 2010: 67). Takođe, na jednom višem nivou koji se može označiti, u izvesnoj meri, teorijskim, Špenglerovo uopštavanje sažeto u izrazu 'faustovski čovek zapada' još uvek ne dokida onaj 'čisti konstrukt' kao ideal kome teži Manhajmovo uopštavanje. Na nivou 'kolektivnog subjekta', kao što je već primećeno, još uvek nije u dovoljnoj meri pročišćena verzija 'vizije sveta'. Istoj primedbi, iz jedne druge perspektive, izložena su i Diltajeva uopštavanja filozofskog tipa „... (sistemi naturalizma, objektivnog idealizma (panteizma) i subjektivnog idealizma)“ (Manhajm: 2009: 100), a ona se tiče parcijalnog pristupa viziji sveta iz jednog užeg konteksta, filozofskog, koji izvesno, kao i uopštavanja fundirana u 'kolektivnom subjektu', nije u mogućnosti da ispuni zahtev za potpunom obuhvatnošću.

Manhajmova minuciozna kritika njemu prethodećih pristupa duhovnim fenomenima koja se po našem tumačenju uglavnom kretala apofatički, ni estetika, ni filozofija, ni religija; ni objektivno, ni ekspresivno značenje; ni sinestetički, ni sublimativno..., dovela nas je do nekih odgovora kojima se tek otvara specifičan sadržaj Manhajmovog pristupa. Iako je ovo poglavlje pred sobom imalo zahtev za ukazivanjem na predmet saznanja, stiže se utisak da o njemu još uvek nije dovoljno jasno položen račun. Naime, on se kroz prethodni postupak tek naslućuje. Stoga bismo pokušali, iz jedne dvosmerne komparacije, da ukažemo na prirodu tog predmeta.

'Vizija sveta' iz jednog šireg, filozofskog, predmetnog područja pokazuje se kao fenomen. Na koncu ni sam Manhajm ne krije Huserlove zasluge u koncipiranju svoje pozicije. S druge strane, oblik (*Gestalt*) i ponašanje (*behavior*) ukazuju na psihološku konotaciju ovog predmeta. Naime, ukoliko krenemo od životnih situacija, 'vizija sveta' data nam je u medijumu nečijeg ponašanja. Ukoliko, pak krenemo od umetničkih dela ona je ilustrovana oblikom. Međutim, kakva god forma dominirala određenjem 'vizije sveta', mi je, po Manhajmovim instrukcijama, moramo prihvatiti kao dokument. Čak i mimo tih instrukcija, složićemo se da jedino termin 'dokument' u sebi nosi tu dvostruku konotaciju, i simbol i dokaz. Na jednom polu 'vizija sveta' je dokument – znak, predmet od koga počinje teorijsko uopštavanje, na drugom ona je dokument – dokaz, opravdanje teorijske konstrukcije. Odgovor na pitanje, kako bi po Manhajmu valjalo teorijski obuhvatiti 'viziju sveta', biće tema narednog poglavlja.

3. Metod saznanja – tumačenja

Ovaj rad započeo je jednom od konstatacija koja u pitanje dovodi Hegelov dijalektički metod. Sledeće, pak, samim Hegelovim tvrdnjama pokušali smo da ukažemo i na vezu koja postoji između njegovog i Manhajmovog koncepta. Ona se očituje u tome što i Manhajm u predmetnom pogledu istorijski proces posmatra u dina-

mičkom kodu koji u neku ruku jeste dijalektičan u jednom užem smislu. Uvek kada govorimo o dijalektici smatramo neophodnim da iznesemo naše ograde u pogledu shvatanja iste. Sama dijalektika shvaćena bilo kao zakon, bilo kao metod predstavlja jedan je od vrhunskih problema filozofske spekulacije, te držimo da bi njegovo striktno određenje s naše strane, u najmanju ruku izgledalo pretenciozno.

Premda smo u gorerečenom pozvali na Rihlakova četiri temelja u ukazivanju specifičnosti Manhajmove metode, to će se na ovom mestu, u dijalektičkom procesu pisanja ovog rada, transformisati ka upućivanju na Hartmanovo slojevanje sveta. Naime, tim slojevanjem, te preobličavanjem fundamentalnih kategorija, Hartman nam sugerise grešku koja se može javiti kao posledica prenošenja viših kategorija na niže slojeve. U tom ključu mi ćemo i protumačiti Hegelov pokušaj da, nešto što je u Hartmanovoj hijerarhiji slojeva niže, obuhvati metodom koji je specifikum višeg sloja.⁴ Međutim, Manhajmov negativan stav o usko shvaćenom pozitivističkom metodu kao: „...orijentisanim isključivo ka prirodnim naukama...“ (Manhajm, 2009: 94) nagoveštava favorizovanje ovog metoda i u duhovnim naukama. Nećemo li time biti dovedeni u poziciju da i Manhajmu pripišemo grešku koja se odvija u suprotnom smeru, pripisivanja kategorija nižeg sloja višem sloju?

Atomizam, shvaćen u smislu logičkog pozitivizma, generalno gledano nije odlika Manhajmovog pristupa. Na nekoliko mesta on se od njega jasno ograđuje. No, sa druge strane, „osnovu zloglasnog principa verifikacije koji se nalazio u srcu škole logičkog pozitivizma...“ (Kasti, De Pauli, 2008: 14) i te kako možemo odrediti kao način fundiranja njegove teorije, što će reći, ukoliko izbegava atomizam u pogledu polazišta kao fenomena – dokumenta, utoliko od teorije zahteva da odgovara tim fenomenima kao dokazima. Ovim, međutim, dobijamo samo delimičan odgovor na postavljeno pitanje. Krećući se linijom teorija istine, korespondencije, koherentističke, pragmatičke, opet ćemo se naći u nezavidnoj situaciji.

Hegelov 'panlogizam' u domenu istraživanja *Phisikosa*, kako smo već primetili, nije prošao test verifikacije. Međutim, Manhajmova kritika hegelijanaca primorava nas da idemo dalje u analizi nedostataka Hegelovog u biti koherentističkog sistema, na prvom mestu u koncipiranju onog domena, domena *Sociusa* koji figurira i kao Manhajmov, u naslovu ovog rada naznačeni, pokušaj. Već smo primetili da se na nivou date istorijske stvarnosti i jedan i drugi slažu, te da se ona određuje kao dinamička. Taj dinamizam istorijske stvarnosti i kod Manhajma je određen dijalektički, što se da videti u jednom od njegovih metodoloških predloga: „... raniji organizacioni centar tumačenja biće **odbačen**, ali sve što je nepotpuno shvaćeno biće **očuvano** u novom centru organizacije.“ (Manhajm, 2009: 85). Hegelov 'panlogizam' kao organizacioni centar tumačenja njemu dostupne istorijske stvarnosti mora biti odbačen, po Manhajmu zbog preskriptivnog karaktera jer: „Logičar može da dešifruje ono što je već postignuto – nauka i duh idu svojim sopstvenim putem“ (Manhajm, 2009: 109). U tome mu možemo dati za pravo, jer se i jedan od, po našem mišljenju, najboljih Hegelovih tumača, Kožev: „...klonio da ponovi Hegelovu grešku koji je

⁴ Na koncu, iz jedne šire perspektive, čitavo Hartmanovo delo *Novi putevi ontologije* problematizuje primenljivost izvesnih filozofskih koncepata na pojedina područja ljudskog života.

kao savršenu Državu priznao Napoleonovo carstvo, a nakon pada Napoleona izjavio da je pruska država ('koju je inače mrzeo') definitivna i savršena Država" (Kožev, 1984: predgovor str. XIV). Inače preskripcija kao odrednica mnogih filozofskih sistema neće biti u žiži kritike samo Hegelovog sistema. Nešto kasnije videćemo da se u jednom širem kontekstu ona dotiče i fenomenologije, a na kraju pokušaćemo da obrazložimo tezu da je istoj kritici podložan i sam Manhajm.⁵ Ipak, u ovom trenutku kritikujući Hegela s jedne i iracionaliste s druge strane, on ostaje na nivou deskripcije njemu dostupne stvarnosti. Ukoliko smo prethodno jedan od apofatičkih nizova započeli negacijama ni 'sinestetizam', ni 'sublimacija', utoliko dolazimo do 'transpozicije' kao ključne odredbe Manhajmove deskripcije.

Pokušavajući da dospemo do modela saznavanja koji je blizak Manhajmu, morali smo se probijati kroz lanac njegovih preporuka koje u isto vreme favorizuju određene metodološke postavke, kao već pomenuti metod fenomenologije, i ostavljaju prostora za novi koncept, tj. koncept 'istoricizma'. Ako prihvatimo polazište po kome se estetski fenomeni nameću estetiци, religijski religiji, onda se 'vizija sveta' nameće istoricizmu. Do ove tačke tumačenja Manhajmovih intencija mi istu možemo samo deskriptivno 'transponovati' u teorijski koncept. Dominantni istorijski oblici toga doba, dakle doba utemeljenja istoricizma, po Manhajmovom svedočenju su 'kapitalizam', 'društveni pokret', 'kulturni proces'. Oni poput 'nevidljive ruke' utiču na svakodnevno razmišljanje. Moguće da je 1924. liberalni kapitalizam bio realnost, nama današnjima upravo zbog dinamičnog karaktera istorijskog procesa izgleda tek kao istorijska ideja čije je konsekvence nemoguće samo transponovati, već i kritički razmotriti. Tome će, između ostalog, biti posvećeno sledeće poglavlje.

Naime, koncept 'nevidljive ruke' skovao je Adam Smit u krilu klasične škole političke ekonomije. Ako pođemo od istraživanja Endrua Hejvuda koji ističe: „Kraj 19. i početak 20. veka svedoci su razvoja klasične ekonomske teorije...“ (Hejvud, 2005: 52) i dalje tvrdi: „Privlačnost klasične ekonomije bila je u tome što se mislilo da, ..., sama ekonomija deluje u skladu s nizom bezličnih pritisaka – ... koje prirodno teže da unaprede ekonomski prosperitet i dobrobit.“ (Hejvud, 2005: 53), onda se zaista zadatak teorije mogao iscrpeti u deskripciji ovih 'bezličnih pritisaka'. Drugim rečima, sve dok je 'vizija sveta' bila oličenje (sve dok je korespondirala stvarnosti) humanih vrednosti kroz društveni pokret liberalizma i ekonomski sistem *laissez-faire* kapitalizma koji po našem mišljenju i u današnje vreme imaju sasvim validno mesto u poretku idealnih društvenih konstrukta, nije bilo potrebe za ikakvom preskripcijom kao zahtevom njenog revalorizovanja. Međutim, Manhajmov ondašnji optimizam izražen u tvrdnji da: „istoričar može primeniti svoje vrednosne standarde samo u svojoj oblasti kulture, u onom segmentu celokupne istorije iz koje se razvio sadašnji sistem vrednosti...“ (Manhajm, 2009: 134) uskoro će biti zamenjen pesimizmom jednog introspektivnog istoričara, koji i te kako ima potrebu za menjanjem tadašnjih i preskripcijom novih vrednosti.

⁵ Kada pristupamo Manhajmovom delu, suočeni smo sa jednim problemom koji se sastoji u tome da su nam njegovi spisi dostupni u fragmentiranom obliku. Oni su naknadno skupljeni u zbirke koje imamo na raspolaganju. Stoga je jako teško probiti se do nekog opštijeg koncepta koji stoji iza istih, budući da su oni nastajali u različitim periodima i za predmet imaju različitu istorijsku stvarnost. Time je Manhajmova deskripcija duhovnih fenomena u različitim periodima različito teorijski fiksirana.

4. Implikacije

Prethodni deo našeg izlaganja, vođen namerom da odredi suštinu Manhajmovog metodološkog pristupa, doveo nas je tek do određenja postupka 'transpozicije'. Predmet saznanja je fenomen vizije sveta, zadatak istoricizma bio bi da taj isti fenomen transponira u teorijske okvire. Međutim, po našem mišljenju u toj 'ranijoj fazi', njegovo razmišljanje predlaže nam izvesno kretanje u krug. Posebno se utemeljuje u opštem i opšte u posebnom. Krećući se na taj način mi nismo bili u stanju da od realnosti izborimo idejni okvir prema kojem ćemo ondašnju viziju sveta sagledati iz Manhajmove perspektive. Nema ideja, niti idealnih tipova (da se približimo Maksu Veberu). Ipak, jedna njegova tvrdnja iz gorenavedene ranije faze: „...kao što lekar prihvata samodijagnozu nekog od svojih pacijenata pre kao simptom nego kao tačnu identifikaciju njegove bolesti“ (Manhajm, 2009: 80), na krajnje reprezentativan način, nagoveštava njegov odnos prema realnosti Drugog svetskog rata.

Kao što je na kraju prethodnog poglavlja već primećeno, u 'kasnijoj fazi' Manhajm će se okrenuti od deskriptivnog i pristupiti preskriptivnom interpretiranju fenomena vizije sveta. Zbirka njegovih eseja pisanih tokom Drugog svetskog rata pod naslovom *Dijagnoza našeg vremena* posvećenija je 'ekspoziciji' problema nego 'transpoziciji' fenomena, kao i planiranju idealnog koncepta 'društvenog pokreta'. U jednom od delova pod naslovom *Srednji put: militantna demokratija kroz dijadichnosti* 'planiranje radi uniformnosti i planiranje radi slobode i raznovrsnosti' te neutralnost i tolerancija, vidljivo je njegovo približavanje 'suštini' izvesnih fenomena. 'Militantna demokratija' kao predloženi koncept budućeg društva prihvata ono dobro iz *laissez-faire* kapitalizma ali se sada ono 'bezlično' usaglašava: „... oko nekih osnovnih vrednosti koje su prihvatljive za svakoga ko pripada tradiciji zapadne civilizacije.“ (Manhajm, 2009: 24). Manhajmov osnovni stav da sva prethodno obrađivana područja koje on postavlja kao subjektivni *προτο υλε*, a mi u želji da se što više približimo njegovoj intenciji kao *Bios*, *Logos* i *Phisicos*, nalaze svoj krajnji fundament u *Sociusu*, ovime biva u bitnoj meri okrenut u korist aksiologije. Dakle, nekih nepromenljivih (atemporalnih) vrednosti moramo biti 'svesni' ukoliko želimo da fundiramo ma kakvo društvo. Međutim, filozofski je zapitati se, u kojoj meri je danas ta svest izražena.

Pokušali smo da dokažemo kako se kod Manhajma ta svest postepeno probijala, te je na kraju njegov manje-više pomirljivi stav prema esteticima, eticima, religiji i filozofiji, zamenjen, premda ne eksplicitno, zahtevom za utemeljenjem društvenog koncepta u vrednostima koje su izborne s njihove strane. Nećemo biti neskromni ukoliko kažemo da se svi Manhajmovi stavovi u ovoj 'kasnijoj fazi' baziraju na već postojećim filozofskim konceptima, te se njegova kritika navedenih disciplina u eseju *O tumačenju vizije sveta* vrlo lako može okrenuti u zahtev za kritikom Manhajmovih teza sa njihovog stanovišta.

Literatura

- Bowra, M. (1933). *Ancient Greek Literature*. London: Thornton Butterworth, limited.
- Diltaj, V. (1989). *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: BIGZ.
- Foht, I. (1989). *Uvod u estetiku*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika.
- Hartman, N. (1973). *Novi putevi ontologije*. Beograd: BIGZ.
- Hegel, G. V. F. (1979). *Fenomenologija duha*. Beograd: BIGZ.
- Hejvud, E. (2005). *Političke ideologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kasti, Dž. i V. De Pauli. (2008). *Gedel, život sa logikom*. Niš: NKC.
- Kožev, A. (1984). *Fenomenologija prava*. Beograd: Nolit.
- Manhajm, K. (2009). *Eseji o sociologiji znanja*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Manhajm, K. (2009). *Dijagnoza našeg vremena*. Novi Sad: Mediterran publishing.
- Nikolić, I. (2013). Diltajeva kritika istorijskog uma – specifičan pristup duhovnim fenomenima. *Znanje i korist*, 23–32.
- Petronijević, B. (1924). *Hegel i Hartman*. Beograd: Izdavačka knjižarnica Gece Kona.
- Popović, B. (2002). *Bukvar teorije ličnosti*. Beograd: Centar za primenjenu psihologiju.
- Špengler, O. (2010). *Propast zapada*. Beograd: Utopija.

Ivan Nikolić

**MANNHEIM'S 'SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE'
– THE DOCUMENTING OF *WELTANSCHAUUNG***

Summary: The expansion of interests in researching of social organization and in researching of its basic structure was highly visible after the First World War. Therefore the large number of theoretists, that were appearing on European intellectual stage, tried to illuminate this sphere of problems. On the one hand, theirs engagement was testified by different approaches in interpretation of the social structures of that time, on the other, by searching for the new concepts in organization of social relations. Karl Mannheim contributed the resolution of this problems, the problems which were created by the generation that survived the First World War. His thought was being characterized by the tendency of approaching to Hegel's ideal, the ideal which was expressed by his statement: "[t]he true shape in which truth exists can only be the scientific system of that truth". Agreeable with this concept, 'sociology of knowledge' will be seen as a permanent attempt for synthesis of all the acknowledgements of spiritual phenomenons (psychical, aesthetical, ethical, religious...) in one acknowledgement, in the acknowledgement of 'vision of the world'. In this paper, we will try to depict some of the basic attitudes of such thought. At the same time, we will give the critical approach to some aspects which can be characterized as the inconsistencies of Mannheim's point of view.