

Rastko Jovanov
Institut za filozofiju i društvenu teoriju
Univerzitet u Beogradu

Hegel i žrtvovanje filozofije: dijalektika estetike i politike

Apstrakt Članak se zasniva na sledećim pitanjima: Da li je opravdano govoriti o nasleđu tragičnog prikazivanja sukoba/rata u Hegelovom pojmu filozofije i naročito u njegovoj koncepciji dijalektike kao kretanja i istoričnosti Apsolutnog duha? Da li Hegelov pojam izmirenja, koji se najkonkretnije pojmi/izvršava unutar filozofske misli, ostavlja određene posledice i na sam pojam filozofije kao takve? Da li se filozofija žrtvuje nekoj konačnoj spoljašnjosti ili ona sama potrebuje žrtvu da bi se filozofski sistem zaokružio? Da li i danas možemo predstavljati i posmatrati istorijsko-političke događaje i prestepe/vršenja prava kao tragične? Da li je politika i dalje u stanju (kao u Moderni) da preuzme mesto sudbine grčke tragedije? Na ova pitanja se ne nude konačni odgovori, već je samo dat okvir za njihovo buduće razmatranje – unutar ili izvan Hegelove filozofije.

Ključne reči tragedija, Hegel, Helderlin, duh, žrtva, istoričnost, izmirenje, sukob, sudbina, pravo, država.

...haltet gute bürgerliche Ordnung. Oedipus aber spricht gleich darauf priesterlich: Durch welche Reinigung...

(...održavajte dobar građanski poredak. No, Edip na to odmah odgovori sveštencički: A kroz kakvo pročišćenje...)

Hölderlin

Uvod

Originalnost Hegelove (*Hegel*) filozofije u odnosu na prethodnu tradiciju filozofskog mišljenja ogleda se jednim delom, a koji će činiti sadržaj razmatranja ovog rada, u kompleksnom preplitanju istorije, politike i prava sa pojmovima i kategorijama koji svoje poreklo vode iz umetničkog predstavljanja sveta.¹ Takav način filozofskog razumevanja i izlaganja bivstvovanja, suštine i osnove svega onog što jeste, kao i čovekovog mesta unutar kosmosa i nomosa (νομός), nije bio stran vladajućem duhu epohe koja se hranila postulatima i rezultatima Kantove (*Kant*) kritičke filozofije, s jedne strane, a s druge iskustvom Francuske revolucije, jakobinskog terora i pojave (*Erscheinung*) jedinog modernog individualiteta koji je uspeo svojim delanjem, nalik antičkom

¹ Članak je rađen u okviru projekta „Politike društvenog pamćenja i nacionalnog identiteta: regionalni i evropski kontekst“ (179049) koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

„pravu heroja“ (PhR § 350),² kako čitamo u Hegelovoj političkoj teoriji, da uspostavi temelje moderne države. Osećanje rađanja novog sveta i pokušaji njegovog pojmovnog određenja izvedeno je na izvoru filozofske misli nemačkog idealizma najpre u estetskim kategorijama. Iako je za Hegelovu filozofiju pojam *uzvišenosti* zadobio samo sporedno mesto u njegovim *Predavanjima iz estetike*, smatram da je upravo taj pojam inicirao početne korake za promišljanje ideje spekulativne filozofije na baštini grčkog dramskog predstavljanja tragične dinamike svojstvene sukobu između dva 'prava' koja podjednako zahtevaju 'apsolutnost' i isključivost (*Ausschließung*)³ svog važenja.

178

U prvom delu rada ću stoga naznačiti duhovne 'korake' koji su prethodili i u određenoj meri usloveli Hegelov rani filozofski razvoj i koje nalazimo u babičkim naporima postrevolucionarne epohe da pronade odgovarajući oblik filozofskog mišljenja koji bi mogao da odgovori na sveprisutne izazove rađanja nove epohe ili, pak, mogućeg nazadovanja i duhovnog tumanjanja. Analiza će se odnositi na Šilerove (*Schiller*) spise o uzvišenosti (1793–1802), Šelingova (*Schelling*) *Pisma o dogmatizmu i kriticizmu* (1795), te na Helderlinove (*Hölderlin*) refleksije iz njegove još 'budne' istorije života (1795–1803). Iako se iz uzajamne razmene između navedenih mislioca rađa bujica plodnih ideja, okvir rada će obuhvatiti samo one razvojne niti koje su uticale na Hegelovu recepciju antičke tragedije i njeno povezivanje sa izlaganjem toka istorije sveta i političkom teorijom Moderne. Zajedničko filozofsko stremljenje ovih autora možemo okarakterisati naporom da se *estetski akt* misli kao *završni deo filozofskog sistema*.

Iako Hegelova spekulativna filozofija i dijalektička metoda nisu primarno nastale iz promišljanja grčke tragedije, nego iz kantovskih antinomija i Fihteovih (*Fichte*) mnogobrojnih uvoda u *Wissenschaftslehre*, u drugom delu rada interesovaće me način na koji se Hegelov pojam dijalektike i Apsolutnog duha u određenoj meri rađa i iz pojmovne rekonstrukcije dešavanja i delanja unutar grčke tragedije. Posebnu pažnju ću

2 Skraćenicom „PhR“ i odgovarajućim paragrafom označavam navode iz: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970. Slovo „Z“ nakon paragrafa se odnosi na dodatke originalnom izdanju koje je E. Gans (E. Gans) priredio za prvo izdanje Hegelovih dela (1833). Za druga Hegelova citirana dela ovog izdanja koristim oznaku „W“ i broj toma; dok se oznaka „HW“ i broj toma odnosi na: G.W.F. Hegel, *Hauptwerke in sechs Bänden*, Meiner, Hamburg 1999.

3 Na ovom mestu želim samo da nagovestim da pojmom 'isključenja' Hegel takođe opisuje nužnost stupanja u spor i borbu modernih država u *Filozofiji prava* (§§ 320–343).

posvetiti Hegelovoj političkoj teoriji iznesenoj u osobenom posredovanju kroz estetske kategorije tragedije i tragičnog u njegovom ranom spisu o prirodnom pravu (1803, *O vrstama naučne obrade prirodnog prava...*) i u odeljku o običajnosti u *Fenomenologiji duha* (1807).

U završnom, trećem delu rada argumentovaću da misao i 'žrtvena tajna' tragičnog određuje i Hegelov pozni „berlinski“ sistem filozofije na jedan, za istoriju recepcije Hegelove filozofije iznenađujući način, – a za samog Hegela na brutalno iskreni način. Istinitost jedne filozofske misli će se ujedno pokazati i u tome što ona stoji upravo *nasuprot* prvobitnoj intenciji filozofa, onog koji misli. *Tajnu* tragičnog pokušaću da odgonetnem kroz Hegelov čin ubacivanja filozofije istorije u završne paragrafe *Filozofije prava*. Sa novo zadobijenog stanovišta istoričnosti (*Geschichtlichkeit*), izmirenje koje mladi Hegel upisuje u klasičnu tragediju sada zadobija novi oblik i predstavlja izmirenje objektivnog duha sa njegovom konačnošću i prolaznošću. Takvo izmirenje može prema Hegelu samo filozofija da pruži, pri čemu se nasleđe tragedije u njegovom pojmu filozofije ogleda u svojevrsnoj žrtvi koju i sama filozofija mora da 'podari'.

179

Estetski akt kao „najviši akt uma“

Dve hiljade godina je moralo da prođe da bi pitanja koja pokreće grčka tragedija, klasično iznesena u Aristotelovoj (Αριστοτέλης) *Poetici*, ponovo zadobila filozofski dignitet. Da se u tragediji i fenomenu tragičnog oko 1800. godine ponovo pronalazi nešto duboko filozofsko osvedočava nam jedna široka zainteresovanost duha tog vremena za grčko tragično pesništvo. Filozofsko razmatranje tragične misli bitno doprinosi rađanju spekulativnog mišljenja koje ono tragično neposredno povezuje sa političkim snažno naglašavajući da je jedino estetski akt u stanju da zтвори filozofski sistem.⁴

Ime Kanta i rezultati kritičke filozofije se i ovde pojavljuju i pokazuju neizbežnim. Kantova 'treća' kritika i u njoj sadržani pojam *uzvišenog* imali su za rani razvoj nemačkog spekulativnog idealizma presudan uticaj. Šiler je taj, koji na osnovama Kantove estetike prvi ukazuje na sadašnjost i duhovnu prisutnost grčke tragedije na prelazu u XIX vek. Pojmovi koje Šiler upotrebljava opisujući tragediju i efekat koji tragični sukob vrši na publiku – uzvišeno, sloboda, um, moral, delanje – kod

⁴ Up. tzv. *Najstariji program sistema nemačkog idealizma*, programski dokument zajedničkog misaonog napora trojice prijatelja iz tbingenškog samostana (Šelinga, Helderlina i Hegela) da na premisama Kantove filozofije razviju filozofski sistem utemeljen na estetskoj ideji ujedinjenja i mitologije uma (Jamme/Schneider 1984: 11–14).

njega još uvek ne dobijaju političko značenje, koje toliko određuje Hel-derlinovo i Hegelovo, za dalji razvoj apsolutnog idealizma odlučujuće razmatranje i aktualizovanje fenomena tragičnog dešavanja.

Šiler već 1793. god. reaguje na Kantovo uvođenje kategorije uzvišenog u *Kritici moći suđenja* (1790) i pokušava da je dalje razvije u okviru svoje teorije tragedije u spisima *O ljupkosti i dostojanstvu* (1793, *Über Anmut und Würde*), *O ganutosti* (1793, *Über das Pathetische*) i *O uzvišenom* (1802, *Über das Erhabene*) (Schiller 1983: 363–422, 490–501). Sudbinu tragičnog junaka on oblikuje po matrici strahotne i nasilne prirode, onog što po Kantu odlikuje 'prirodno uzvišeno' (*das Naturerhabenen*). Tragični junak čulno predstavlja i stvara uzvišenost svojim suprotstavljanjem nadmoćnoj sudbini i prihvatajući borbu koja nužno traži od njega žrtvu, uzdiže se iznad sopstvenog individualiteta zahtevajući pravo običajnosti svoje zajednice i oslobođenje od prirodne determinisanosti. Šiler želi da pokaže kako duh u tragičnom pesništvu proširuje i upotpunjava svoju slobodu putem uzvišenog, koje „nastaje samo iz uma“ (Schiller 1983: 411) i ganuća (*das Pathetische*). Uzvišeno se može pripisati samo „karakteru nezavisnom od sudbine“ (ibid.: 414) i određenom sopstvenom voljom i delanjem (ibid.: 490). Kada se uzvišeno sjedini sa lepim – umetnost postaje učiteljica čovečanstva, jer upravo tragedija podučava pojedinca kako da misli sopstvenu slobodu i na toj osnovi da dela. Na taj način tragična umetnost čulno predočava moralnu nezavisnost čoveka od prirodnih zakona.

180

Šilerova razmatranja o tragediji i tragičnom međutim i dalje ostaju unutar dualizma kantovske filozofije, te on u ovim spisima počinje da razvija osnovnu tendenciju svoje celokupne estetičke teorije uspostavljanjem jedinstva, dualizmom uma i čulnosti rascepljenog čoveka. Na jednom mestu Šiler pokušava metaforom političkih formi vladavine da prikaže načine odnošenja uma i čulnosti ubacivanjem jasno politički naglašenog pojma slobode. 'Monarhija' je vladavina uma nad čulima; u suprotnom je reč o 'ohlokratiji' – „brutalnom despotizmu najnižih klasa“ (ibid.: 387). Sloboda se tu nalazi između prinude (uma) i anarhije (čula) i tek u liberalnoj vladavini, koja će posredstvom *lepog* ujediniti dostojanstvo uma i strast nagona, čovek može očekivati na umu i slobodi utemeljenu zajednicu. Jedino je pojam lepog u stanju da ujedini um i čulnost. Na ovom mestu se dakle po prvi put u istoriji filozofske misli zahteva estetski akt za zaokruženje filozofskog sistema.⁵

5 Za svrhu ovog rada je potrebno još primetiti da Šiler i svetsku istoriju smatra „uzvišenim objektom“, jer „[s]vet, kao istorijski predmet, u osnovi nije ništa drugo

„...kako je grčki um mogao podnositi protivrečnosti njihove tragedije“? (Schelling 1977: I, 336) Ovo pitanje postavlja mladi Šeling u desetom pismu svog ranog spisa *Filozofska pisma o dogmatizmu i kriticismu* (1795). Navedenu protivrečnost on nalazi u „sukobu ljudske slobode sa moći objektivnog sveta“ (ibid.), moći oličenoj u sudbini koja usudom kažnjava tragičnog aktera, čime je on „određen za zločinca“ (ibid.). To je međutim ujedno za Šelunga (a kako ćemo kasnije videti, i za Hegela) „priznanje ljudske slobode, čast koja pripada slobodi“ (ibid). Da tragični junak dragovoljno podnosi kaznu Šeling smatra „velikom misli“ starih Grka, jer se „gubitkom same slobode dokazala upravo ta sloboda“ (ibid.: 337). Istu misao nalazimo i u Helderlinovom fragmentu *Značenje tragedija...: „Značenje tragedija najlakše je shvatiti pomoću paradoksa.“* (Hölderlin 1961: 274). Izvorna „slabost“ (ibid.) putem koje se pojavljuje suština tragedije predstavlja taj gubitak/dobitak slobode. Ta mogućnost data čoveku – da se bori protiv sudbine i objektivne moći koja nad njim vlada (u liku prirode, a kasnije države) – mora biti, po Šelingu, „i onda kad nestane pred svetlošću uma [...] sačuvana za umetnost“ (Schelling 1977: I, 336).⁶ Filozofija, naime, može adekvatno da izrazi 'ćutanje' i 'nemost' Apsoluta samo posredstvom estetskog opažaja, te se objektivnost Apsoluta dostiže samo putem umetničkog predstavljanja. Ponovo se estetski akt uspostavlja kao najviši akt uma, dok se sažeti programski stav tog načela – da ideja lepog sve ujedinjuje i obuhvata sve ideje – pojavljuje već sledeće godine u najpregnantnijem mogućem obliku u tzv. *Najstarijem programu sistema nemačkog idealizma* (1796).

181

Ovde neću ulaziti u sadržajno bogatu problematiku tog programa utemeljenja sistema filozofije nemačkog idealizma, nego ću samo izdvojiti u spisu tek posredno pomenuti momenat određenja *istorije* kao estetske kategorije, a što Šeling par godina kasnije razvija u svojim *Predavanjima o metodi akademskih studija* (1802): „...identitet nužnosti i slobode i njegova pojava [*Erscheinung*], posebno u tragediji“ (Schelling 1977: V, 310) jeste ono što povezuje istoriju i umetnost. To je istovremeno, nastavlja Šeling, „stanovište filozofije i religije same“ (ibid). A taj identitet nužnosti i slobode je „sa stanovišta stvarnosti [...] nepojmljiv i potpuno objektivan“ (ibid) i kao takav oličen u pojmu sudbine. Šta to znači međutim, po Šelingu, da je istorija estetska kategorija pošto prikazuje, 'posebno u tragediji', identitet nužnosti i slobode koji je 'objektivan'

do konflikt prirodnih snaga, kako između samih sebe tako i sa slobodom čoveka, a uspeh ove borbe nam saopštava istorija“ (Schiller 1983: 497).

⁶ Ali ta borba ne sme, dodaje Šeling, da postane „sistem delanja“ (Šeling 1988: 233) jer bi to nužno vodilo ka propasti čovečanstva.

i sudbinski. Naznake mogućeg odgovora možemo pronaći u završnim odeljcima *Sistema transcendentalnog idealizma* (1800). U slobodnom delanju, „možda čak protiv volje onog koji dela nastaje što on sam [...] nikada ne bi mogao ostvariti“ (Schelling 1977: III, 594). Ovaj stav je „transcendentalni izraz [...] odnosa slobode prema nekoj skrivenoj nužnosti koja se čas naziva sudbinom, čas providenjem...“ (ibid.) Takvo shvatanje skrivene nužnosti u okviru slobodnog delanja je zasluga tragične umetnosti koja pokazuje zavisnost čoveka od nužnosti koja je iznad njega. Sudbinu stoga Šeling pronalazi u činjenici da nešto sasvim drugo i različito od svesne namere može nastati iz slobodnog delanja, a što ne treba da predstavlja izraz nekog „sistema *fatalizma*“ (ibid.: 601), nego „pojavljivanje Apsolutnog koje se postepeno razotkriva“ (ibid.: 603). To Apsolutno, taj identitet nužnosti i slobode, rešava se u *Sistemu transcendentalnog idealizma* estetskim opažajem, koji je jedini u stanju da predstavi iskonsko jedinstvo onoga što se u prvom aktu (filozofske) svesti već rastavilo. (ibid. 625). Samo umetnost može objektivno da „dokumentuje“ (ibid. 627) ono što filozofija samo subjektivno može prikazati. Kao celokupno delo ljudskog roda, dakle kao istorijski rezultat, Šeling zahteva „jednu novu mitologiju [...] čije rešenje treba očekivati samo od budućih sudbina sveta i daljeg toka istorije“ (ibid. 629).

Iako Šeling u svojim predavanjima (1798–1800) objavljenim u *Sistemu transcendentalnog idealizma* razvija postavke *Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma*, suštinski aspekt tog dokumenta pronalazimo već u Helderlinovom fragmentu *Hermokrat Kefalu* (1795):

Ti braniš, dakle, ozbiljno ideju da bi, u nekom datom dobu, ideal znanja mogao biti izložen u nekom datom sistemu? [...] Možda! To prvenstveno zavisi od načina kako razumemo poslednju tačku. (Hölderlin 1961: 213)

Tu 'poslednju tačku' Helderlin izlaže iste godine u pismu Šileru (4.9.1795):

...pokušavam da razvijem za moju sopstvenu svrhu ideju beskonačnog progressa filozofije, pokušavam da pokažem da ono što moramo da zahtevamo od svakog sistema, naime ujedinjenje subjekta i objekta u apsolutnom Ja – ili kako se to već želi nazvati – moguće upravo estetski, u intelektualnom opažaju, dok teorijski samo putem beskonačnog približavanja [...] da je besmrtnost neophodna za realizaciju sistema mišljenja kao i za sistem delanja. (Hölderlin 1954: 181)

Upravo je Helderlin u susretima i razgovorima sa Hegelom u Frankfurtu (*Frankfurt*) i Homburgu (*Homburg*) između 1797. i 1799. uticao svojim filozofskim stavovima na izgradnju spekulativne dijalektike koja je – kako glasi teza ovog rada – jednim bitnim delom utemeljena na 'prevladanim'

(u hegelovskom smislu ukinuto-sačuvanim) dekonstrukcijama figura grčke tragične umetnosti. Međusobni misaoni uticaj između ovih filozofa i prijatelja u okviru ovog rada se ne može ni približno predstaviti u glavnim crtama. Sličnosti, ne samo terminološke, već i srodnost tumačenja vladajućih filozofskih pojmova epohe između Helderlinove i Hegelove rane filozofije su ogromne i stoga ne začuđuje obimna sekundarna bibliografija posvećena njihovoj filozofskoj 'razmeni'. Zato ću se ograničiti na one motive koje možemo naći u Helderlinovim fragmentima koji su, tako se čini, uticali na oblikovanje Hegelove spekulativne dijalektike i na izgradnju sistema filozofije duha. Pažnju ću prevashodno posvetiti Helderlinovoj *Osnovi za Empedokla* i *Napomenama uz Antigonu* (1804), jer upravo Sofoklovu tragediju *Antigona* Hegel analizira i koristi je za izlaganje grčke običajnosti u *Fenomenologiji duha* istovremeno kada Helderlin objavljuje svoj prevod i napomene uz to delo.

183

„Izmirenje je usred spora i sve razdvojeno pronađe se opet.“ (Hölderlin 1957: 160) Ovim rečima Helderlin završava svoj roman *Hiperion ili pustinja u Grčkoj*, tvrdeći da se onaj, ko se sa svetom lako razdvaja (*entzweit*), s njim se lakše i miri (*versöhnt*) (ibid.: 134). Helderlin je prvi koji pojmu *izmirenja*, odnosno *ujedinjenja* (*Vereinigung*), jednom od temeljnih pojmova Hegelove filozofije duha, posvećuje veliku pažnju u svojim razmišljanjima o suštini tragedije i tragičnog. Ono se za njega, kao kasnije i za Hegela, nužno ostvaruje iz rađanja „vrhunskog neprijateljstva“ (Hölderlin 1961: 153) koje u tragediji kulminira *žrtvovanim* izmirenjem. *Nema izmirenja bez žrtve*. Ovaj stav koji zajednički dele Hegel i Helderlin je već ovde doveden u vezu sa istorijom i epohom, čiji unutrašnji sukobi daju tragediji njen sadržaj. Samo istorijsko doba – da bi razrešilo, dakle izmirilo postojeće protivrečnosti i razdvajanja – traži konačni 'individualitet' i njegovu žrtvu putem koje se ono Jedno, tj. Apsolut pojavljuje u vremenu i objektivnosti sveta. Konačnost posebnosti, individuum i njegovo nestajanje „u nekom idealnom činu“ (ibid.: 156) potrebni su duhu kako bi sebe uopšte mogao da se manifestuje u svetskoj istoriji. Tragični individuum, međutim, nije žrtva Apsoluta, već svog vremena, koje se individualizuje u njemu i time od njega stvara „univerzalno, nepoznato“ načelo (ibid.: 159) koje tek treba da se potpuno ostvari u istorijskom duhu novog doba.

Tragedija je dakle za Helderlina politička, i on sam je politički pesnik. „Umna forma“ koja se po njemu obrazuje u tragičnom vremenu „...jeste politička, i to republikanska...“ (Hölderlin 1952: 272). Niko tada ne može ostati *neutralan*, jer svako „može biti prinuđen, nekim duhovnim

nasiljem u tom dobu, da bude patriotski prisutan u nekoj beskonačnoj formi, kao što su religija, politika i moral njegove otadžbine. I takve su stvarne napomene neophodne za razumevanje grčkih umetničkih dela, kao i svih istinskih umetničkih dela.“ (ibid.: 271). Prikazivanje onog Tragičnog koje počiva na suprotstavljenostima, sukobima i sporovima, borbi, žrtvi, te nemosti i ćutanju tragičnog aktera, jer je njegovo delanje (*Handeln*) njemu samom neprizorno nalik Hegelovim svetsko-istorijskim individuama koje nesvesno ispunjavaju svrhe Apsolutnog duha – sve to je sadržano u navedenom stavu da se umna forma obrazuje u tragičnom vremenu.

184

Helderlin nije samo pisac tragedija, već u isti mah predstavlja svojom istorijom života i istinski tragičan individualni lik. Drama njegove tragične borbe sa pozitivnom običajnošću poslednjih dana Nemačkog carstva odvela je ovog 'modernog Grka', posredstvom spoznaje nasilne dijalektike ideala Francuske revolucije, da izmirenje sa sudbinom potraži izvan svetskih okolnosti, u unutrašnjosti svog rascepljenog života. Praveći cezuru i raskidajući sa prethodnim životom, potpuno nalik sopstvenom tumačenju tragičnog 'transporta' u grčkoj tragediji, Helderlin žrtvuje samog sebe ostajući naredne tri decenije 'nem' poput svakog tragičnog lika. Njegova žrtva, međutim, pada u epohu moderne tragedije koju Valter Benjamin (Walter Benjamin), pod uticajem Hegelovog shvatanja, sasvim odgovarajuće naziva *Trauerspiel*. Tragični heroj u Moderni više ne poseduje, kako ću kasnije bliže razmotriti, funkciju zasivanja države (*Staatsstiftendesfunktion*) ili novog doba. On je potpuno zagledan u sopstvenu unutrašnjost i efekat koji takav tragičan lik izaziva kod publike sada je samo sentimentaln. Istina i spoznaja Apsolutnog duha više ne pripadaju umetničkom prikazivanju. To je razlog zašto 'sistem filozofije' (Hegel) više nikada neće niti iskustveno niti pojmovno posetiti 'tragediju' (Helderlin). Svetsko-istorijski događaji – „krećući se od jedne zemlje do druge“ (*Gesang des Deutschen*, u Hölderlin 1951: 5), „od stvarnosti koja razorava samu sebe u jednu drugu zemlju samo-svesnog duha“ (*Fenomenologija duha*, HW 2: 323) – sadržani su tako i u biografijama duhovno-istorijskih individua.

Tragedija u običajnom

Nasuprot uobičajenom i u udžbenicima za filozofiju raširenom shvatanju, spekulativna filozofija apsolutnog idealizma uvažava razliku, drugost, stranost, suprotnost i njen razvoj do protivrečnosti; u bitnom poštuje i daje suštinski prostor svakom mišljenju koje smeru da se

konkretno ostvari, dalje razvijajući i uključujući u sebe svaki vid spora i konfrontacije – na teorijskoj, kao i istorijske oblike borbe, krize, diskontinuiteta i propasti – na praktičnoj razini. I to čini na taj način što dopušta da pojmljeno iskustvo konačnosti zadobije unutar mišljenja uopšte filozofski značaj za shvatanje istine. Hegel je jedan, ako ne i najveći kritičar apstraktnog identiteta koji isključuje iskustvenu stranu konačnosti. Njegova kritika revolucionarnog pokušaja ostvarenja 'apsolutne' slobode u još 'nedozreloj' stvarnosti ostaje za sva vremena primer kritike apstraktnog mišljenja i njegovih političkih posledica.

Upravo je pojmovno razlaganje toka i završnog akta grčke tragedije u dosluhu sa Helderlinom bio onaj korak koji je Hegelov filozofski projekat utemeljenja spekulativnog jedinstva u figuri Apsoluta i njegovog istorijskog oblika kao 'svetskog duha' – odnosno, modernog oblika dijalektike koja suštinski uključuje unutar sebe razliku i borbu – odveo ka stavu da je jedinstvo protivrečnosti i njihovo izmirenje, koje pronalazimo 'plastično' izražene u umetnosti grčke tragedije, samo prethodni i za Modernu nepodobni oblik matrice nastanka i razvoja duha i istine.

Smatram nužnim da se u ovom momentu ogradim od onih interpretacija Hegelove filozofije koje u njoj pronalaze tragičnost 'pogleda na svet' ili u grčkoj tragediji vide uzor prema kojem je Hegel suštinski oblikovao i zasnovao svoju filozofsku metodu dijalektike.⁷ Uopšte nije reč o tome, da li tragedija predstavlja za filozofiju formalnu ili sadržajnu matricu: tragedija je već filozofska samim tim što je u oblasti umetnosti najadekvatnije uspeła da predstavi istorijske manifestacije Apsolutnog duha i da pojam izmirenja (figuru vraćanje duha samom sebi) po prvi put u istoriji ljudskog duha dovede do svesnog izraza. Ako se i može tvrditi da je teorija tragedija implicitna Hegelovom određenju filozofije kao nauke, onda se to može odnositi samo na Hegelovo preuzimanje pojma izmirenja sadržanog u grčkoj tragediji, ali ne i na neku vrstu *bellum perennis* koja opstaje u razdvajanju (*Entzweiung*) i čije bivstvovanje ne dopire do znanja samog sebe, tj. izmirenja.

Strukturu tragičnog, koju je dosadašnje izlaganje obelodanilo, možemo okvirno sažeti u sledećim ključnim tačkama:

- tragično se pojavljuje samo u sporu pojedinačnog i opšteg;
- tragično je predstavljeno pojmovima žrtve, krivice, sudbine i herojskog individualiteta kao instrumenta Apsolutnog duha

7 Npr. Lacoue-Labarthe 1989: 208 i dalje.

- odnosi se na pitanje konkretnog postojanja prava, koje se
- istorijski ostvaruje, te je istoričnost (*Geschichtlichkeit*) implicitna svakom tragičnom učinu (*Tat*);
- tragično delanje (*Handlung*) se nalazi na drugom stupnju u razvoju pojma, pa izmirenje kao rezultat tragedije pripada višoj sferi znanja/delanja, odnosno zasnivanju nove običajnosti.

U ovom delu rada najpre želim da pokažem na koji način Hegel shvata grčku tragediju i pojam tragičnog u svojim ranim spisima, tj. u periodu do kasnog tzv. 'jenskog perioda' i početka rada na *Fenomenologiji duha*. Prisutnost tragedije i njeno značenje za oblikovanje određenih pojmova *Fenomenologije duha* biće predmet drugog koraka u izlaganju. Kakvu 'sudbinu', pak, doživljava značenje tragedije i tragičnog u Hegelovom 'berlinskom periodu', u periodu kada on na osnovu enciklopedijskog sistema filozofije iz 1817. god. konkretizuje osnovne crte i pojmove svog sistema filozofije – predstavljajući završni deo rada.

186

Hegelove prve refleksije o tragediji nalazimo u manuskriptu koji je objavljen pod naslovom *Duh hrišćanstva i njegova sudbina* (1798–1800). Strukturu grčke tragedije Hegel tu prenosi na istorijski lik Isusa i njegovu sudbinu. Kroz svoju tragičnu sudbinu Isus postaje svetsko-istorijski individuum koji svojim činom i žrtvom zasniva novo istorijsko doba. Hegel će kasnije, u sklopu svojih predavanja iz svetske istorije, potpuno razviti koncept svetsko-istorijskog individualiteta, a koji se ovde po prvi put pojavljuje u njegovim spisima. Isus se suprotstavlja jevrejskim zakonima i time povređuje sam život koji, pak, nastupa nasuprot njemu kao sudbina pripremajući njegovu propast. Nisu zakoni kao takvi suprotstavljeni Isusu, već su predstavljeni kao moći *života* samog, ali onog koji je pao u 'pozitivnost' stvarnosti, te ne može sam od sebe da propadne, već čeka drugu životnu silu koja bi ga srušila (*W* 1: 297). U ovom periodu svog filozofskog razvoja Hegel još uvek ne raspolaže pojmom Apsoluta ili duha, već su pojmovi *života* i *ljubavi* oni koji predstavljaju univerzalno načelo u kojem se izmiruje sudbina (*ibid.*: 306, posebno 328, 344, 346). Zato je tragedija Isusa predstavljena kao borba između dve različite životne moći. Isusova žrtva izmiruje život sa njim samim i tako priprema obnavljanje samog života, ali u novom obliku koji će revolucionisati i pripremiti nastupanje nove epohe u svetskoj istoriji. Tu se sam život izmiruje sa samim sobom i smrt ne odnosi pobjedu nad životom; u suprotnom – kako Hegel to kritikuje u svojoj analizi Šilerovog *Valenštajna* (*Wallenstein*) – to se ne bi moglo opisati kao tragično nego kao užasno (*ibid.*: 620).

Nastupanje nove epohe u istoriji Hegel tri godine kasnije opisuje kao „izvođenje tragedije u običajnom“ (HW 1: 458) u spisu *O vrstama naučne obrade prirodnog prava, njegovom mestu u praktičnoj filozofiji i njegovom odnosu prema pozitivnim pravnim naukama*. To je Hegelov prvi pravno-politički objavljeni rad. Mnoga svoja shvatanja o pravu i politici, izložena u ovom radu, Hegel će zastupati i u svojim berlinskim predavanjima iz filozofije prava, kao i u svom prvom akademskom kursu iz filozofije prava 1817. god. na Univerzitetu u Hajdelbergu (*Heidelberg*). To međutim ne važi i za shvatanje tragedije i njenog odnosa prema onom političkom, koje je u ovom spisu, posvećenom problemu prirodnog prava, izneto u začuđujuće razruđenom obliku.

Hegelova filozofsko-istorijska koncepcija 'tragedije u običajnom' je često navođena u različitim kontekstima i neretko u međusobno suprotstavljenim interpretacijama. Potrebno je shodno tome razjasniti šta tačno Hegel predstavlja i podrazumeva tim iskazom.

187

Ovo nije ništa drugo do izvođenje tragedije u običajnom, koju Apsolut večno igra sa samim sobom: – da sebe večno rađa u objektivnost, time se u tom svom obliku prepušta patnji i smrti i uzdiže se iz svog pepela u lepotu. Božansko u svom obliku i objektivnosti poseduje neposredno dvostruku prirodu i njegov život je apsolutno jednobivstvovanje tih priroda. (ibid.: 458–459)

Najpre treba razjasniti početak rečenice 'Ovo nije ništa drugo do...' koji se odnosi na Hegelovo razmatranje uzroka propasti grčkog polisa. Naime, životna i razigrana običajnost polisa je prešla u krutu i neživotnu formalnost rimskog prava u kojem načelo formalne jednakosti ljudi kao privatnih ličnosti zadobija apstraktno važenje. To se dešava, prema Hegelovom mišljenju, podelom na staleže, tj. stvaranjem novog staleža koji je suštinski određen imanjenjem i sposobnošću posedovanja. Svaki pojedinac se preko poseda „odnosi naspram svih drugih kao ono opšte ili kao građanin, u smislu *bourgeois*...“ (ibid.). To je stalež koji je određen političkim mirom, privređivanjem, solipsizmom i pravnom sigurnošću „svakog uživanja i poseda i prava“ (ibid.). Već je primećeno (Riedel 1982: 125–126) da Hegel ovim upisuje moderan lik buržuja u okvir situacije propasti grčkog sveta, čime je nastojao istorijski da opiše nastajući konflikt pojma ličnosti u dvostrukosti njegovog lika (*citoyen – bourgeois*). Tu još nije reč o razlici između građanskog društva i države, koja se kasnije javlja kao odlučujuća za strukturu *Filozofije prava*. Hegelova analiza smera samo na ukazivanje nastanka suprotnosti podelom na staleže kao *sudbine* i *nužnosti* unutar ideje običajnosti. Tim davanjem prava i priznavanjem postojanja novog staleža privatnih lica, ideja običajnosti

žrtvuje jedan deo same sebe i kroz *saznanje* nužnosti tog dešavanja ona se izmiruje sa sobom. Takvo izmirenje se međutim odigrava samo u okviru *filozofski* pojmljene 'apsolutne običajnosti':

Kako se u nauci takvo učvršćivanje i izolovanje pojedinačnih principa [...] sprečava jedino filozofijom, pošto deo ne poznaje sopstvenu granicu, već naprotiv nužno smeru da se konstituiše kao celina i kao Apsolut, a filozofija idejom celine stoji iznad delova [...] isto tako filozofija se [...] prikazuje kao istorija običajnog totaliteta, u kome ona, postojana u svojoj ravnoteži lebdi u vremenu između suprotstavljenih momenata, čas opominjući državno pravo na njegovu određenost laganom prevagom onog građanskog, čas praveći provale i prodore prvog u drugo [...] podsećajući sve njih u njihovoj razdvojenosti na njihovu vremenitost i zavisnost... (HW 1: 477-478)

188

Analiza drugog dela navedenog citata nas bliže uvodi u Hegelovu teoriju tragedije i njenu povezanost sa pravom, politikom i dinamikom svet-ske istorije, jer Hegel ovde zapravo koristi estetske kategorije tragedije i komedije pri prosuđivanju neke istorijske situacije i pri iskazivanju teo-rijsko-političkih stavova.

Tragedija je za Hegela refleksiona forma epa i suštinski predstavlja sukob između različitih shvatanja običajno-delatnog orijentisanja unutar grčkog polisa. Ukidanje običajnosti polisa je predstavljeno kao istorijski događaj postavljen u novi princip prava, koji zahteva svoje 'pravo' unutar postojeće običajnosti polisa. Ono tragično se tu nalazi u nemogućnosti rešenja spora odlukom i sudom individue, čije iskustvo patnje nije ono tragično za Hegela, već je predstavljeno kao osobina 'pozitivne' običajnosti političke zajednice.

Ali samo iz perspektive interpretatora, onog 'Wir' iz *Fenomenologije duha*, a ne iz perspektive delatnog aktera, jedna takva situacija se može okarakterisati kao tragična. Time se Hegelova koncepcija tragičnog suštinski razlikuje od tzv. 'metafizike tragičnog pogleda na svet': priroda čoveka ili suština bivstvovanja nisu za Hegela tragični – kao tragično mogu se posmatrati samo sporovi i borbe unutar istorijskog sveta.

Ono što Hegel u ovom spisu naziva *apsolutnom običajnošću* razvija se u drugom delu navedenog citata kao *objektiviranje* Apsoluta. Ali na jedan potpuno osobeni način, jer kretanje Apsoluta i njegova manifestacija u konačnosti 'ljudskih stvari' (tj. u objektivnosti duha) služi Hegelu kao *instrument istorijske i političke analize*. U svom objektiviranju Apsolut se prikazuje kao dvostruka priroda, dok tragično dešavanje vodi ovo razdvajanje nazad u jedinstvo i izmiruje ga. Uvek postoji *razlika* između

apsolutne običajnosti života i pojedinačnih formi koje taj život istorijski preuzima. Uvek dakle postoji razlika između duha pojedinačnog naroda i Apsolutnog duha koji se u njemu pojavljuje (*Erscheinen*). Sudbina Apsoluta je dakle u njegovom pojavljivanju u konačnom da bi se pro našao u njemu. Stoga njegova pojava u Objektivnom duhu uzima samo lik tragičnog individualiteta ili duha naroda oblikovanog u državu, koji se, opet, pojavljuje kao individualitet svojim ulaskom u svetsku istoriju. Ono konačno izražava i ujedno ne izražava Apsolutno. Zato ono umire i nastaje. U ovom izmirenju sa svojom sudbinom duh se istinski uzdiže do slobode. Hegel će tek u *Fenomenologiji duha* ovo da izloži u logičkim terminima: *negativnost* je u samom srcu Apsoluta. U tome je takođe sadržana kritika Šelingove filozofije zbog razdvajanja Apsoluta od negativnosti: „...život boga i božansko saznanje mogu se zaista izraziti kao neka igra ljubavi sa samom sobom; ta se ideja srozava na osobinu okrepljenja duše pa čak na ogavnost ako u njoj nedostaju ozbiljnost, bol, strpljenje i rad onog negativnog“ (HW 2: 18).

189

Konačna pojava i manifestacija Apsoluta u istoriji – u svetsko-istorijskim likovima individua (Aleksandar Makedonski, Cezar, Isus, Napoleon) ili pojedinačnih država (grčki polis, rimska republika, moderna država) – nužno se mora, u punoći svoje snage i uživanja u miru proizvodjenja, kao *poseban* individualitet otvoriti negativnom i u svoju propast otići „odjednom i s lomom“ (HW 1: 484). „Filozofija običajnosti poučava“ (ibid.), posredstvom dijalektičke matrice, u istoriji duha već prisutne u tragediji, na koji način pojmiti tu nužnost smrti i konačnosti individualnih likova Apsolutnog duha. Filozofija uči da postoji

...uvek jedno neslaganje Apsolutnog duha i njegovog lika. Ali za taj apsolutni lik filozofija ne može pribeći bezobličnosti kosmopolitizma niti praznini prava čovečanstva i istoj praznini jedne narodne države (*Völkerstaat*) ili svetske republike (*Weltrepublik*), apstrakcijama i formalnostima koje sadrže suprotnost običajnoj životnosti i po svojoj suštini su protestantske i revolucionarne prema individualitetu, već filozofija mora za visoku ideju apsolutne običajnosti takođe spoznati najlepší oblik. (ibid.)

Upravo taj 'najlepší oblik' žrtvovanjem jednog dela samog sebe – što je predstavljeno u Hegelovoj filozofiji ili figurom propasti običajnosti neke političke zajednice ili smrću svetsko-istorijskog individuuma – „prima svoj vlastiti život natrag očišćen od negativnog“ (ibid.). Dobar građanski poredak se mora 'pročistiti' čitamo u početnom citatu ovog rada. Ovim rečima Hegel završava svoj prvi pravno-politički spis izlažući život i kretanje Apsoluta po matrici grčke tragedije da bi pridobio

pogodan instrument za političku analizu sopstvenog doba. Jer, to je post-revolucionarno vreme, sve stvari su u kretanju i permanentnoj promeni, „večni nemir pojma“ (ibid.: 454) žrtvuje pojavnost života, dok stalnost i mirnoća učvršćene i ukrućene životnosti običajnosti unutar moderne države još nisu na vidiku. Sa prvim izdanjem svoje *Enciklopedije filozofskih nauka* (1817) i sa izlaganjem sopstvenog shvatanja moderne države u predavanjima iz filozofije prava koje Hegel počinje da drži iste godine – tragedija i ono tragično gube svoje značenje za istorijsko-političku analizu, ali Hegel i dalje nastavlja da razmatra, prevashodno u berlinskim predavanjima iz svetske istorije, tragičnu matricu nastanka i propasti objektivnih manifestacija Apsolutnog duha.

„Rat je duh“

190

Teoriju tragedije Hegel nastavlja da razmatra i u radu kojim se završava jedan dugi period njegovog filozofskog razvoja. U *Fenomenologiji duha* (1807) se već susrećemo sa zrelim oblicima i izgrađenim idejama Hegelevog rada na izgradnji sistema filozofije. Mnoge ideje i kategorije koje su tu sadržane kasnije će poprimiti drugačiji lik i različito značenje, a mnoge od njih su preuzete u skoro identičnoj formi koju pronalazimo u njegovim ranijim spisima. To se odnosi i na Hegelovo shvatanje tragičnog nasleđa filozofije koje se ovde, s jedne strane, neposredno nadovezuje na spis o prirodnom pravu uporednim razmatranjem običajnosti i grčke tragedije, dok s druge strane vrednovanje tragedije, kao dramske forme, zadobija novo značenje time što se izlaže u poglavlju o religiji. Iako Hegel sada uvodi i neke nove momente razmatrajući značenje tragedije i tragičnog, biće uzeti u obzir samo stavovi u kojima se prikazuje preplitanje i posredovanje etstetskog i političkog.

U odeljku „VI Duh. A. Pravi duh, običajnost“ možemo videti na delu kako Hegel izvodi dijalektiku supstancije i samosvesti po matrici tragičnog spora da bi predstavio momenat kretanja Apsolutnog duha kao *običajnosti*. Hegel najpre ukratko izlaže celokupno kretanje i njegov rezultat. On polazi od nužnosti nastupanja nasuprot sebi kao pojedinačnosti koja je sadržana u supstanciji kao takvoj. Time se supstancija razdvaja u 'božanski' (porodica, neposredna, 'mrtva' običajnost) i 'ljudski' zakon (narod, država, 'vlada, rat, negativna sila'). Samosvest, pripisana u ovom kretanju Apsolutne ideje samo onom ljudskom, u posedu je dvostrukog znanja: (a) „neznanja o onome što čini“ i (b) znanja o tome, o običajnosti svog delanja, koje je time „prevarno znanje“ (HW 2: 241). Na delu je protivrečnost znanja o običajnosti *sopstvenog* delanja i nesvesnosti, tj.

neznanja o onome što je običajno po-sebi i za-sebe. Rezultat je isti kao i u spisu o prirodnom pravu: jedna postojeća običajnost je propala.

Ljudsko pravo ima dakle „za svoju sadržinu i moć“ (ibid.: 245) samosvesnu običajnu supstanciju u liku naroda koji je sebi uspeo da podari državu i sopstveni ustav. Duh u takvoj političkoj zajednici se pokazuje kao „snaga celine“ i moć nad individuama. Snaga samoodržanja je svrha tog ljudskog zakona oličenog u državi koji se suprotstavlja i „ima istinu i potvrdu svoje moći“ suprotstavljanjem božanskom zakonu, tj. pojedincu i porodici:

Rat je duh i forma u kojoj je suštinski momenat običajne supstancije, apsolutna *sloboda* običajnog samosuštavstva od svakog postojanja (*Da-seyn*), prisutan (*vorhanden*) u svojoj stvarnosti i osvedočenju. (ibid.: 259)

Rat je time predstavljen kao delo (*That*), kao učin ili rezultat, koji remeti ono što se u običajnom svetu oblikuje kao poredak i pretvara ga u njegovu suprotnost. Politički poredak, zahvaljujući ratu, stupa u negativno kretanje kojim Hegel ujedno predstavlja i kretanje samog Apsolutnog duha ili njegovim rečima: „...onu večnu nužnost strahovite *sudbine* koja i božanski i ljudski zakon [...] gura u ponor svoje *jednostavnosti*, – i za nas prelazeći u *apsolutno biće za-sebe* (*Fürsichseyn*) potpuno pojedinačne samosvesti“ (ibid.: 251).

Rat ili kolizija prava predstavljena u grčkoj tragediji posmatra se kao instrument i motor kretanja Apsolutnog duha. Remetilacki pojam 'dela' Hegel će kasnije preuzeti u *Filozofiju prava* u pojmu „poslednje“ suverene odluke (PhR § 273) – jednom „iritabilitetu“ (PhR § 263 Z, 271 Z) državnog organizma – kojom država kao individualitet i „idealitet celine“ (PhR § 320) stupa u more svetske istorije (kako to E. Gans plastično opisuje u predgovoru drugom izdanju Hegelove *Filozofije prava*).

Međutim, stigli smo do dijalektičkog obrta, jer put ka daljem razvoju subjektivnosti i slobode (Apsolutnog duha) prestaje unutar 'fenomenološke' perspektive da se dalje pravno-politički odvija. Subjektivnost počinje da traži svoje potpuno samorazvijanje najpre u unutrašnjosti morala, a potom u sferama Apsolutnog duha (religije i apsolutnog znanja). Sloboda dakle ne pronalazi svoje potpuno ostvarenje u društvenim i političkim odnosima; njen potpuni i konkretni razvoj se mora tražiti u unutrašnjosti Apsolutnog duha koji se vratio k sebi samom. To je jedan ostatak negativnosti koji nam obelodanjuje strukturalnu nepotpunost objektivnog sveta i nužnost njegovog prevladavanja posredstvom filozofije kao najviše forme apsolutnog znanja: znanja koje mora sebe da

žrtvuje jer poznaje svoje granice, *granice ostvarenja slobode*, tog najvećeg ideala Moderne. To je tragedija moderne u njenoj dubokoj pojavi. To je Hegelovo žrtvovanje filozofije.

Filozofska žrtva kao najviše izmirenje

Od prvog izdanja *Enciklopedije filozofskih nauka* Hegel dospeva do konačnog određenja filozofije kao one koja posredstvom nasleđa umetničkog prikazivanja (u tragičnom opisu sukoba i izmirenja)) i religioznog predstavljanja (u protestantskom određenju savesti) završava i upotpunjuje prikazivanje Apsoluta kao duha u njegovoj subjektivnoj, objektivnoj i apsolutnoj formi. Taj preobražaj se može naslutiti već na završnim stranicama *Fenomenologije duha* kada Hegel rekapitulira celokupno prethodno izloženo kretanje supstancije kao subjekta i kada o Apsolutnom znanju kao rezultatu istorije duha iznosi sledeće reči: „Znanje ne poznaje samo sebe, nego i negativnost samog sebe ili svoje granice. Znati svoje granice znači umeti žrtvovati se“ (HW 2: 433). Filozofski se to prikazivanje znanja koje žrtvuje samo sebe i koje to zna odigrava unutar polja „pojmljen[e] istorij[e]“ (*begriffene Geschichte*). Tim konceptom Hegel programski najavljuje zadatak svog budućeg istraživanja. Filozofsko znanje postaje za Hegela, kako to s pravom opaža Oto Pöggeler (*Otto Pöggeler*), „tragično znanje“ (Pöggeler 1993: 102) koje zna da shvatanje i opravdanost svog shvatanja istine mora na kraju žrtvovati i, što je identično, *podariti* Apsolutnom znanju i njegovom istorijskom obliku.

Pravo, filozofija prava, istorija, žrtva, (pojedinačna) država (*Dasein des Staates*), izmirenje, promašeno međusobno priznanje država kao individua... Sve su to pojmovi Hegelovog filozofskog sistema u kojima opstaje nasleđe grčke tragedije i koji određuju i sudbinu same Hegelove filozofije. Zato ovaj rad završavam tvrdnjom da Hegel žrtvuje svoju filozofiju i to *zna*. Prethodno je, pak, potrebno pokazati u kom smislu tragedija i tragično prestaju da važe kao instrument političke analize unutar epohe moderne države; a zatim i u kom smislu pojam tragičnog, koji zahteva žrtvu i izmirenje, opstaje u Hegelovoj zreloj filozofskoj misli.

U skoro svim svojim do sada objavljenim predavanjima iz svetske istorije Hegel ne propušta da pomene Napoleonove reči upućene Geteu (*Goethe*), da mesto sudbine, kao sveprožimajućeg sadržaja grčke tragedije, preuzima u modernom dobu *politika* koja svojom „nadmoći“ (*Übermacht*) (Hegel 2005: 141) upravlja svrhama država i njihovom

vladavinom nad pojedinačnim individuama. Takvoj politici „kao moći“ individue se u modernom dobu „moraju žrtvovati“ (Hegel 1996: 393). Politika preuzima mesto sudbine kao *istorijske* moći. Ako politika stupa na mesto sudbine prikazane u grčkim tragedijama, onda se istorijski događaji više ne mogu opisati kao tragični, jer je ono tragično suštinski određeno kroz usud kojim vlada moć koju subjektivni duh, tj. individua ne može artikulirati i adekvatno izraziti. Svetska istorija je od sada prepuštena slučaju i samovolji monarha, savremenih oligarha i međunarodnih korporacija koje zauzimaju središnje mesto države kao sadržaja svetske istorije.

Upravo Napoleon predstavlja za Hegela poslednju tragičnu pojavu u svetskoj istoriji. Neposredno što će napustiti Nirnberg (*Nürnberg*) u svojstvu gimnazijalskog rektora, Hegel doživljava pad Napoleona i ponovno uspostavljanje ravnoteže evropskog sveta država Bečkim kongresom 1815. godine. U pismu Nithameru (*Niethammer*) od 13.10.1806. Hegel opisuje Napoleona kao „svetsku dušu“ (*Weltseele*): „čudesno je osećanje videti takvu individu koja [...] se širi svetom i dominira nad njim“ (Hegel 1969: I, 102). Napoleon, tako smatra Hegel, nesvesno ostvaruje, kao instrument Apsoluta, (hegelovsku) filozofiju svetske istorije. Zato je i pad Napoleonove vladavine za Hegela izraz onog tragičnog na njegovom najvišem stupnju (up. pismo Nithameru od 29.04.1814., Hegel 1969: II, 28). Napoleon predstavlja za Hegela utemeljivača moderne države,⁸ ali i poslednju pojavu „prava heroja“ na osnivanje država: „Apsolutno pravo ideje je da nastupa u zakonskim određenjima i objektivnim institucijama [...] bilo da se oblik ovog ostvarenja ideje pojavljuje kao božansko zakonodavstvo i dobročinstvo, bilo kao nasilje i nepravo; – ovo pravo jeste *pravo heroja* (*Heroenrecht*) na osnivanje država (PhR § 350).

Sa nastankom moderne države svetsko-istorijske individue prestaju da predstavljaju instrument pojave Apsolutnog duha. Hegel reaguje u svojoj *Filozofiji prava* i razlog tome pronalazi u nastanku građanskog društva i sveta u kojem se legalnost i pravni odnosi proširuju na sve sfere društvenog života. U modernoj državi koja predstavlja „takvo državno stanje koje se već toliko razvilo da poseduje organizovanu ustavnost, izrađene zakone, temeljno pravosuđe, uređenu administraciju,

⁸ Up. PhR § 215 Anm. gde Hegel nesumnjivo ima u vidu Napoleonov *Code Civil*: „Vladari koji su svojim narodima dali, iako samo neoblikovanu zbirku, kao Justinijan, ali još više neko zemaljsko pravo kao uređen i određen zakonik, postali su ne samo njihovi najveći dobročinitelji, koje su oni sa zahvalnošću slavili, nego su time izvršili i veliki akt pravčnosti“.

ministarstva, državna nadležstva, policiju itd.“, takvo jedno stanje Hegel odbacuje kao tle na kojem može da se „razvije jedna prava epska radnja“ (W 15: 340). Shodno tome „ni monarsi našeg doba nisu više, kao heroji mitskih vremena, neki u sebi konkretni čelnici celine, već predstavljaju neko više ili manje apstraktno središte u okviru ustanova koje su se za sebe već izgradile i na osnovu zakona i ustava učvrstile“ (W 13: 254). Institucije države su dakle same u stanju da osiguraju slobodu i pravo pojedinca. Pošto pojedinac više nije u stanju da kroz sebe izrazi svetsko-istorijsko delanje, onda ni umetnost za Hegela ne može putem ideala da izrazi na umu i slobodi izgrađenu državu. Zato u svom poslednjem predavanju iz estetike Hegel tvrdi da „granice umetnosti ne leže u njoj samoj, nego u nama“.⁹

194

Sa ostvarenjem konkretne slobode u modernoj državi tragična matrica spekulativnog jedinstva više nije dostatna da adekvatno izloži istoriju dolaženja duha do svesti o samom sebi, istoriju samooslobođenja duha (up. završne pasuse 3. izdanja *Enciklopedije*, 1830). Apstraktno pravo ličnosti zasnovano na posedu, građansko društvo i konkretno ostvarenje slobode unutar moderne države predstavljaju one pojmove Hegelove filozofije koji su strukturalno onemogućili da grčka običajnost, plastično prikazana u tragedijama V veka p.n.e., uopšte posluži za rekonstrukciju moderne običajnosti koju Hegel preduzima u *Filozofiji prava*. Ono Tragično u Moderni je, s jedne strane, prešlo u sentimentalnost i ganutost nad nesrećom glavnog junaka,¹⁰ a s druge je poprimilo specifičan oblik: rat i ratni stroj – da upotrebim poznati izraz Deleza i Gatarija (*Delleuze, Guattari*) – oblikuju polje tragičnog. Pojam rata se time potpuno izmenio. U drugoj polovini XX veka rat poprima određenje 'apsolutne' tragedije, u smislu poništenja celokupne svetske istorije, – dakle, u pitanju nije samo promena istorijskog toka koja je karakterisala po Hegelu tragične događaje. No, pri tome treba biti obazriv: da li se onda tu uopšte i može govoriti o tragediji i tragičnom (makar u hegelovskom smislu)? Nikakvo izmirenje tada ne bi bilo moguće ili bi samo 'apsolutno' izmirenje adekvatno opisalo situaciju nestanka ljudske vrste ili onoga što Hegel u *Fenomenologiji duha* naziva 'ljudskim zakonom' (*das menschliche Gesetz*). Tragični fenomen se danas dakle da shvatiti samo

9 Manuskript tog predavanja još nije objavljen. Citirano prema Gethmann-Siefert 1995: 230.

10 Danas se pre svega prirodne katastrofe nazivaju tragičnim. Polje tragičnog predstavljanja više nije teatar na grčkoj Agori, već moć predstavljanja modernih medija, koji nude političarima, kroz njihov dodir sa tragičnim (poplave, zemljotresi...) patetički efekat na publiku. Taj efekat savremene tragičnosti se više ne može opisati katarzom, nego tragičnom manipulacijom.

apstraktnim kategorijama, koje po Hegelu ne mogu da izraze 'unutrašnju' istinu stvari. To je i jeste na koncu suština Hegelovog argumenta da je umetnost mrtva (tj. nesposobna da izrazi kretanje i konačnost pojave Apsolutnog duha u Moderni). Ta 'unutrašnja' istina stvari se jedino dijalektički, tj. *filozofsko-istorijski* dostiže, jer Apsolutni duh kao i tragedija ne poznaju 'apsolutno-apstraktne' pojmove smaka i sveopšte propasti; promena, kretanje, nastajanje, propast i izmirenje, kao i borba (rat) su određenja njihovog pojma.

Filozofija se rađa iz tragičnog mišljenja i nasleđe grčke tragedije je za Hegela konstitutivno (u smislu *Aufhebung*-a) za filozofsku metodu uopšte. Nastanak i potreba za filozofijom nude argument u prilog tome. Da bi se „uopšte filozofiralo“, smatra Hegel, najpre je „potreban izvestan stupanj duhovne obrazovanosti jednog naroda“ okupljenog u određenu formu političke zajednice (W 18: 70). Filozofija i 'država' tvore jedinstvo nužno za objektivnu manifestaciju Apsolutnog duha. Time je ujedno za mišljenje dat pojam *istoričnosti* (*Geschichtlichkeit*), kako filozofije tako i 'države' kao sadržaja svetske istorije. Nije samo Apsolutni duh taj koji žrtvuje jedan deo samog sebe svojom konačnom pojavom; pojmom žrtve Hegel obuhvata kako svetsku istoriju („Die Weltgeschichte ist diese göttliche Tragödie“) (Hegel 1983: § 164), tako i zaokruženi lik svake filozofske misli koja u formi naučnog sistema obuhvata u mišljenju osnovno načelo svog doba.

Apsolutni duh svojom istoričnošću povezuje u Hegelovom sistemu filozofije pojmom *žrtve* tragediju, istoriju i filozofiju samu. Sistemski deo Hegelove filozofije koji nosi naslov 'Objektivni duh' i njegov odnos prema Apsolutnom duhu može nam najprikladnije približiti smisao prethodne tvrdnje. U sferi Objektivnog duha filozofija „počinje sa propadanjem jednog realnog sveta“ i izvršava izmirenje ne „u stvarnosti već izmirenje u idealnom svetu“ (W 18: 71). Ona stoji u neposrednom odnosu sa ustavom i oblikom vladavine u državi u kojoj nastaje, ali ne u smislu da između njih postoji neki kauzalni odnos, već je njihov zajednički temelj „duh vremena“ (ibid.). Filozofija se ne može odvojiti od mnogostrukosti sadržaja svog vremena, jer je to i njen sopstveni sadržaj, samo izražen u mišljenju. Ona je istovremeno – Hegel pravi dijalektički obrt – „unutrašnje mesto rođenja duha“, jer sama sobom predstavlja *razliku* „između znanja i onog što jeste“ (ibid.: 72). Na taj način ona *zna* da je njeno vreme već prošlo. Time filozofija žrtvuje u njoj ispoljenu istinu da bi se izmirila na kraju i sa samom sobom. To je razlog zašto Hegel insistira da je istinsko izmirenje jedino filozofsko izmirenje u mišljenju.

Kao pojavljivanje Apsoluta, s jedne strane, filozofija je povezana sa stanjem obrazovanosti (*Bildung*) svog vremena i zato je istovremeno i slučajna (W 2: 22). Svaka filozofija je istorijski određena i svaka predstavlja poseban individualitet sa temeljnim logičkim određenjima vremenitosti i konačnosti. Ona sebe mora aktom *samožrtovanja* da uzdigne (*Aufheben*) u Apsolut i da ukine svoju individualnu istorijsko-prostornu vezanost. Na taj način međutim ona prestaje da bude filozofija u strogom smislu i postaje *vladajuća* istina jedne sada *religiozne* i ne više političke zajednice. Jer „nema više filozofije, nema istorije“: jedna nova religija, zasnovana na „mitologiji *uma*“ biće „poslednje veliko delo čovečanstva“ (Jamme/Schneider 1984: 14). To bi bila onda bila i prva i poslednja autentično filozofska tragična žrtva: znanje? apsolutno? – spašavajući se, ko može (up. Jaeschke 2004: 194).

196

Hegel žrtvuje svoj filozofski sistem, s druge strane, jer nove forme političkog života i društvenih zajednica zahtevaju i drugačije koncipiranu filozofiju; filozofska misao se fragmentizuje, proučavanju se podvrgava performativno delanje individua, teorija državnog prava i suvereniteta prelazi u analizu najtananijih mehanizama vlasti, meta-etika se odvaja od svake spoljašnje kompleksnosti ljudskog čina, dok psihologija postaje samostalna nauka. To su sve uslovi uvođenja naučnih disciplina i tehnoloških dostignuća pod nadzor najfinijih mehanizama institucionalnog vršenja vlasti u pojedinačnim i posebnim sferama ljudskog društva. Više nije politika ona koja je preuzela značenje sudbine iz grčke tragedije. Posredstvom svakodnevnih ljudskih radnji: odlaskom zubaru, plaćanjem kreditnom karticom, čekiranjem voznih karata itd., radnji koje svojom određenošću slučajem, samovoljom i privatnim interesom čine sadržaj *komedije*, koja je po Hegelu završni stadijum umetnosti – *biopolitika* postaje sudbina savremenog doba, a tragičan heroj postaje savremeni prestupnik (*Verbrecher*), čije kažnjavanje i osuda na smrt je „žrtvena smrt u duhu jedne nadolazeće pravde kao uslova zasnivanja nove zajednice“ (Benjamin 1991: 292), koja se ne uzdiže iz postojećeg prava i njegove reforme/revolucije, već iz „oblaka krivice u tragediji“ (Benjamin 1991a: 174). Samo onaj ko je (tragično) kriv i ko svoju krivicu (pod)nosi kao čast – može preuzeti na sebe teret istorijske promene i *dati* žrtvu nadolazećoj pravdi.

Primljeno: 13. marta 2013.

Prihvaćeno: 28. aprila 2013.

Literatura

- Benjamin, Walter (1991), *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, tom 1.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Benjamin, Walter (1991a), *Schicksal und Character, Gesammelte Schriften*, tom 2.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Gethmann-Siefert, Annemarie (1995), *Einführung in die Ästhetik*, München: Fink
- Hegel, G.W.F. (1969), *Briefe von und an Hegel*, tom 1 i 2, prir. J. Hoffmeister, Hamburg: Meiner
- Hegel, G.W.F. (1970), *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Hegel, G.W.F. (1983), *Vorlesungen*, tom 1: *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*, Nachschr. von P. Wannenmann, Hamburg: Meiner
- Hegel, G.W.F. (1996), *Vorlesungen*, tom 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Nachschr. von Griesheim, Hamburg: Meiner
- Hegel, G.W.F. (1999), *Hauptwerke in sechs Bänden*, Hamburg: Meiner
- Hegel, G.W.F. (2005), *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heilmann (Winter 1830/1831)*, prir. k. Vieweg, München: Fink
- Hölderlin, F. (1951), *Gesang des Deutschen, Sämtliche Werke*, tom 2.1, Stuttgart: Kohlhammer
- Hölderlin, F. (1952), *Anmerkungen zur Antigona, Sämtliche Werke*, tom 5, Stuttgart: Kohlhammer
- Hölderlin, F. (1954), *Briefe, Sämtliche Werke*, tom 6.1, Stuttgart: Kohlhammer
- Hölderlin, F. (1957), *Hyperion, Sämtliche Werke*, tom 3, Stuttgart: Kohlhammer
- Hölderlin, F. (1961), *Der Tod des Empedokles. Aufsätze, Sämtliche Werke*, tom 4.1, Stuttgart: Kohlhammer
- Jaeschke, Walther (2004), „Das absolute Wissen“, u: Arndt, A./Müller, E (prir.), *Hegels 'Phänomenologie des Geistes' heute*, Berlin: Akademie Verlag
- Jamme, C./Schneider H. (prir.) (1984), „Das 'älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'“, *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1989), „The Caesura of the Speculative“, *Typography. Mimesis, Philosophy, Politics*, Cambridge/London: Harvard University Press
- Pöggeler, Otto (1993), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Alber
- Riedel, Manfred (1982), „Die rezeption der Nationalökonomie“, *Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Klett-Cotta
- Schiller, Friedrich (1983), *Werke in vier Bänden*, tom 1, Salzburg: Caesar Verlag
- Schelling, F.W.J. (1977), *Werke*, tom 1, 3, 5, München: Beck

Rastko Jovanov

Hegel und die Opferung der Philosophie:
Dialektik der Ästhetik und Politik

Zusammenfassung

Dem Aufsatz liegen folgende Fragen zugrunde: Ist es gerechtfertigt, vom Erbe der tragischen Darstellung des Kampfes im Hegelschen Begriff der Philosophie und insbesondere in seiner Konzeption der Dialektik als Bewegung und Geschichtlichkeit des absoluten Geistes zu sprechen? Hat der Versöhnungsbegriff Hegels, der am konkretesten innerhalb des philosophischen Gedankens ausgeführt wird, bestimmte Folgen auch für den Begriff der Philosophie selber? Opfert sich die Philosophie einer endlichen Außerlichkeit oder bedarf sie selbst eines Opfers, um das philosophische System als solches zu vervollständigen? Kann man auch heutzutage die geschichtlich-politischen Ereignisse und die Vergehen des Rechts als tragisch darstellen und betrachten? Vermag es die Politik noch immer (wie in der Moderne), die Rolle des Schicksals in der griechischen Tragödie zu übernehmen? Auf solche Fragen werden hier keine endgültigen Antworten gegeben, es wird vielmehr der Rahmen für weitere Betrachtungen bereitgestellt – innerhalb oder außerhalb der Philosophie Hegels.

Schlüsselwörter Tragödie, Hegel, Hölderlin, Geist, Opfer, Weltgeschichte, Versöhnung, Politik, Schicksal, Recht, Staat.