

RASPRAVA O UZVIŠENOM KRAJEM 18. VEKA: BERK, KANT I ŠILER*

Apstrakt: U članku autori ispituju tri pozicije u estetičkoj raspravi o uzvišenom koja se vodila u 18. veku – Edmunda Berka, Imanuela Kanta i Fridriha Šilera. Oni takođe pokušavaju da rekonstruišu političku pozadinu svake od ovih teorijskih pozicija: starorežimski konzervativizam (Berk), republikanski liberalizam (Šiler) i romantičarsku žudnju za „trećim putem“ (Kant). Najsofisticiraniju i najzreliju teoriju uzvišenog pronalaze u Šilerovim estetičkim delima, pogotovo u onima koja su usledila nakon njegovog razočarenja u Francusku revoluciju i u kojima su najtemeljnije razmatrani odnosi između uzvišenog i paradoksa istorijskog nasilja.

Ključne reči: Uzvišeno, nasilje, istorija, politika, estetika, Francuska revolucija.

Uzvišeno (*sublime, das Erhabene*) je nesumnjivo predstavljalo jednu od centralnih kategorija prosvetiteljske i romantičarske estetike. Međutim, sadržaj na koji se ova kategorija odnosila nipošto nije bio jednoznačan, naročito u Nemačkoj, gde je diskusija o uzvišenom započela prevodom knjige *Filozofsko istraživanje porekla naših ideja uzvišenog i lepog* (1773) Edmunda Berka (Edmund Burke) na nemački,¹ zaoštrila se u *Kritici moći suđenja* (1790) Imanuela

* Rad je nastao u okviru projekata „Svetski hronotopi srpske muzike“ (br. 14745), koji se realizuje na Fakultetu muzičke umetnosti i „Prosvetćenost u evropskom, regionalnom i nacionalnom kontekstu: istorija i savremenost“ (br. 149029), koji se realizuje na Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, a koje finansira Ministarstvo za nauku Republike Srbije.

¹ U Engleskoj je u 18. veku trajala živa debata o estetskom problemu uzvišenog, da bi u Nemačku (u kojoj su do tada razmišljanja o uzvišenom uglavnom stajala pod uticajem francuskih teoretičara) pristigla u momentu u kojem su pojedinac i istina počeli da se uzdižu u najznačajnije estetske kategorije (upor. Monk, 1960: 155), dajući tako impetus romantičarskoj fascinaciji duševnim stanjima u kojima dolazi do iskoraka iz uobičajenog načina percepcije i započinje „preneraženost“ otkrićem nečeg nemerljivog, nesagledivog, neshvatljivog itd. (upor. i Dahlhaus i Miller, 1999: 744–745).

Kanta (Immanuel Kant) i kulminirala u spisu *O uzvišenom* (koncipiranom između 1794. i 1796, a objavljenom 1801) Fridriha Šilera (Friedrich Schiller). U toj diskusiji, koja je izoštrila estetički senzibilitet za moderno poimanje subjektivnosti i individualne slobode,² iskristalisala su se tri stanovišta. Ona nisu imala samo estetičke osobnosti nego su odgovarala i trima političkim – i, šire, svetonazornim – opcijama, koje će se na prelasku iz 18. u 19. vek obrazovati u čitavom nizu evropskih zemalja, a pogotovo u Prusiji i Austriji: starorežimskom konzervativizmu (kojem je bio sklon Berk), republikanskom liberalizmu³ (kojem je najbliži bio Šiler) i romantičarskoj potrazi za „trećim putem“⁴ (kojoj je inklinirao Kant).

Edmund Berk

Diskusiju je inicirala Berkova teorija po kojoj je uzvišeno (*sublime*) predstavljalo „najsnažniju emociju koju je duh u stanju da oseti“, koju provociraju „strašni objekti“ i koja dovodi do nastajanja „ideja bola i opasnosti“, pa na kraju i „smrti“ (Burke, 1909–1914: 107). Osećanje uzvišenog je, pri tom, protivrečno, zbog toga što se u njemu mešaju užasnutost čoveka svim onim čime „strašni objekti“ mogu da ga ugroze i svojevrsni užitek u tome što postoji velika izvesnost da se to ugrožavanje ipak (pa barem i privremeno) izbegne. Zbog toga pretnja ovih „strašnih objekata“ kojima je čovek izložen

² „Nije samo čovekova unutrašnja sloboda prema objektima prirode i prema moći sudbine ona koja se izražava u osećanju uzvišenoga, nego to osećanje izdvaja individuu iz hiljadostrukih veza kojima podleže kao član zajednice, građansko-društvenog poretka. U doživljaju uzvišenoga padaju i te granice; Ja je sasvim postavljeno na sebe sama i u toj svojoj samostalnosti i izvornosti mora se potvrditi protiv univerzuma, fizičkog i socijalnog“ (Kasirer, 2003: 407).

³ Iako je u Nemačkoj rani liberalizam često bio poistovećen sa „oponašanjem francustva“ (Scholtz, 1995: 240), nakon jakobinskog terora se stvari komplikuju i veza sa Francuskom, iako ne nestaje, ipak sve više slabi.

⁴ Kao je u središtu romantičarskog svetonazora stajala žudnja prema Bogu i prema celom čovečanstvu (odnosno samo prema „izabranom narodu“), nužno je morala da otpadne cela starorežimska priča o odnosu države i crkve, trona i oltara (Scholtz, 1995: 252). S druge strane, pošto su brzo u srednjem veku pronašli ne samo idealizovanu nemačku prošlost, nego i utopiju, romantičari su verovali da do prave revolucije još nije došlo, nego da ona tek treba da usledi i da će biti posledica „čuda“ ili „Božje promisli“. Zbog takvog stava oni su se, najkasnije nakon 1815, profilisali kao posebna politička opcija, koja se razlikovala kako od liberala, tako i od konzervativaca (Klaus, 1985: 60; Brunswick, 1975: 293).

ne bi smela da bude suviše neposredna: što je ugroženost veća to emocija postaje jednoznačnija i iz nje se gube svi tragovi užitka. Drugim rečima, čovek neće osetiti uzvišenost ukoliko se nađe u samom epicentru oluje, nego samo onda kada je posmatra sa distance, iz sigurnosti skloništa. I obrnuto, što više užitak potiskuje užasnutost (a, moglo bi se dodati, i što se više sakralizuje), to se uzvišeno više bliži obožavanju. To konzervativno jezgro Berkovih izlaganja o uzvišenom omogućilo mu je da kasnije, u spisu *Razmišljanja o revoluciji u Francuskoj* (1790), „uzvišene principe“ u engleskom ustavu veže isključivo za „strah od Boga“ (koji se ujedno i obožava) i za crkveno ustrojstvo, koje Engleskoj omogućuje perzistiranje starih religioznih „predrasuda“ i neprikosновенost svih tradiranih institucija, uključujući i političke (upor. Burke, 1986: 189). U svakom slučaju, ta tendencija ka obožavanju onoga što uliva strah, približava uzvišeno jednoj drugoj emociji, koja ima takođe jak (iako ipak manji) uticaj na čovekov duh: ljubavi prema lepim objektima. U svojoj prvopomenutoj knjizi Berk je naročito insistirao na kvalitativnoj razlici između obožavanja i ljubavi. Obožavamo velike i strašne stvari (pre svega Boga), a volimo male i dopadljive; obožavamo ono čemu se pokoravamo, a volimo ono što se pokorava nama; na pokornost smo prilikom obožavanja naterani „silom (*forced*)“, a prilikom ljubavi „laskanjem“ (Burke, 1909–1914: 113). Iako je Berkov pragmatiski intonirani opis polariteta obožavanja i ljubavi podrazumevao suprotnost strašnih (ali udaljenih) i lepih (ali bliskih) stvari, iz *Filozofskog istraživanja porekla naših ideja uzvišenog i lepog* proistekao je prvi impuls uodnošavanju uzvišenog i lepog: dok je užitak približavao uzvišeno lepom, momenat užasnutosti i strahopoklonstva ga je odmah nedostižno udaljavao i davao mu jedinstveni status. Pritom je, sa stanovišta estetike, postojala velika razlika između užitka u uzvišenom i lepom: iako nepobitno ukorenjen u predstavama koje sežu u transcendenciju, užitak u uzvišenom se, prema Burku, nije mogao tako lako odvojiti od realnosti, od „strašnih objekata“ koji (kao svojevrzne manifestacije Božje superiornosti) realno postoje u prirodi, i postati predmet umetničke „reprezentacije“.⁵ Zbog

⁵ „Što se više [uzvišeno] približava realnosti i što nas više udaljava od svake ideje fikcije, to je savršenija njegova moć. Ali kakva god da je ta moć, ona nikada ne dospeva do onoga što reprezentuje. Izaberite dan kada ćete upriličiti najuzvišeniju i najefektniju tragediju koju imamo; angažujte najomiljenije glumce; ne žalite troška na scenu i dekoraciju, ujedinite najveća dostignuća poezije, slikarstva i muzike; i

toga je umetnost na izvestan način bila osuđena da se više obraća lepom nego uzvišenom.

Immanuel Kant

Oštar i dosledan polaritet uzvišenog i lepog postao je jedan od kamena temeljaca Kantove estetike, izložene u *Kritici moći suđenja* (1790). Za razliku od Berka, Kant je osporio komponentu čulnog užitka u uzvišenom (u uzvišenom se može uživati samo „zbog otpora interesu čula“: Kant, 1998b: 357), a samo težište uzvišenosti preneo iz domena prirode, tj. čulnog, odnosno fenomenalnog, u domen noumenalnog ili beskonačnog: „uzvišenim nazivamo ono što je stvarno veliko“ (Kant, 1998b: 333), pri čemu je ono „stvarno veliko“ zapravo samo „beskonačno“ (Kant, 1998b: 341), tj. s onu stranu svake konačnosti sveta prirode. Međutim, pošto čovek ima moć da sebi predstavi beskonačno, koje ne može da iskusi čulima, to njegova sposobnost da oseti uzvišeno ujedno dokazuje njegovu moć da upotrebljava merila koja premašuju čula (Kant, 1998b: 336), ili, drugim rečima, da participira u noumenalnom svetu.

Kantova estetika iz *Kritike moći suđenja* pridružuje se njegovoj praktičkoj filozofiji u prevazilaženju slabosti čistog uma reafirmacijom stare metafizike, koja je u *Kritici čistog uma* (1781) ishitrano proglašena prevladanom. Naime, u *Kritici čistog uma* Kant je tvrdio da ključne metafizičke ideje – ideja besmrtnosti duše, ideja inteligibilnog sveta i ideja Boga – ne mogu da izdrže kritičku proveru razuma i da nijedno znanje o njima ne može da se izbavi iz nerazrešivih antinomija. U *Kritici praktičkog uma* (1788) Kant je ključne metafizičke ideje bez ikakve rezerve uzdigao u same temelje etike i politike,⁶ implicitno zagovarajući stav da čovek ima bezmalo

kada okupite vašu publiku, baš u momentu u kojem su njihovi umovi podstaknuti očekivanjem, neka stigne obavest da državni kriminalac najvišeg ranga upravo treba da bude pogubljen na obližnjem trgu; momentalno pražnjenje pozorišta će demonstrirati komparativnu slabost imitativnih umetnosti i proklamovati trijumf realne simpatije“ (Burke, 1909–1914: 115).

⁶ Na jednom mestu *Kritike praktičnog uma* Kant će rehabilitaciju stare metafizike eksplicirati na sledeći način: „Ja hoću da ima Boga, da moje postojanje na ovom svetu, i izvan prirodne povezanosti, ima još jedno postojanje u čistom svetu razuma i, konačno, da je moje trajanje beskonačno; ja ostajem pri tome i ne dopuštam da mi se ta vera oduzme; jer to je ono jedino gde moj interes, pošto od njega ne smem

ontološki interes da dezavuiše granice uma (u ovostranosti) i prihvati iracionalnu veru u Boga i besmrtnost svoje duše. Isti pokretač za rehabilitaciju stare metafizike nalazio se i u pozadini Kantovih razmatranja uzvišenog u *Kritici moći suđenja*. Uzvišeno se od lepog, po Kantovom mišljenju, estetički razlikuje upravo onako kako se žudnja duše (*Gemüt*) za onostranošću razlikuje od boravka uma (*Vernunft*) u ovostranosti: u lepom um „mirno kontemplativa“, otkrivajući svrhovitosti („nesvrhovite svrhovitosti“) pojedinih objekata u prirodi (ovostranosti), dok pod uticajem uzvišenih objekata duša upada u stanje „pokrenutosti (*Bewegung*)“, „potresenosti (*Erschütterung*)“ i „frustracije (*Gefühl der Unlust*)“ jer oseća da napreduje ka „apsolutnom totalitetu“, ali i da nikada neće uspeti da ga domaši (Kant, 1998b: 347). Iako uzvišeno, čijem je razmatranju posvećen dobar deo Kritike moći suđenja, nema tu moć da razreši antimonije izložene u Kritici čistog uma, ono u Kantovoj filozofiji ima snagu metafizičkog dokaza da „apsolutni totalitet“ postoji i da čovekova duša može da do određenog stupnja napreduje ka njemu. Zbog toga se noumenalna sfera, posmatrana iz ugla estetike, ne može više razumeti samo kao sfera beznačajne upletenosti čovekovog uma u nerazrešive antinomije, nego i kao sfera slutnje „apsolutnog totaliteta“, koji čovekova duša može da otkrije još iz ovostranosti i koji u njoj ojačava staru metafizičku veru u sjedinjenje sa Bogom u onostranosti. Iako je uzvišeno vezao za čovekovu moć da sebi predstavi „nedostižnost prirode“ (Kant, 1998b: 356), Kant je pod prirodom zapravo podrazumevao mnogo više od fenomenalnog sveta (upor. i Frank, 1997: 61 i dalje) – za njega je to bio stari sklad metafizike i fizike, Boga i njegovih stvorenja, duše i uma, vere i razuma. Najbolju predstavu takve prirode Kant je dao u *Kritici praktičkog uma*, kada je pogled na „zvezdano nebo“ iznad čoveka povezao sa spoznajom „moralnog zakona“ u njemu samom (Kant, 1998a: 300), smatrajući to nečim što najbolje može izaći u susret čovekovoj žudnji da živi u svetu koji ne samo što Bog nije napustio, nego je integrisan uz pomoć svetske istorije kao svojevrsnog božanskog providenja,⁷ u

nimalo da odstupim, neizbežno određuje moj sud, ne obraćajući pažnju na mudrovanja, ma koliko ja ne bio u stanju da njih odgovorim ili im suprotstavim verovatnij“ (Kant, 1998a: 277–278).

⁷ U spisu „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“ (1784) Kant je izneo svoju veru da je „priroda“ u um svakog čoveka „usadila“ ideju napretka ka savršenstvu svetskog građanskog poretka i postepeno vodi celokupno

kojem mu je kao umnom biću dodeljena posebna uloga i u kojem njegova duša može računati na besmrtnost. Ako je, kao što pokazuju rasprave od E. T. A. Hofmana (E. T. A. Hoffmann) do Marija Praz (Mario Praz), epoha romantizma započela sa posebnim subjektivnim stanjem u doživljavanju prirode, kojim je dominirala sasvim neodređena „beskonačna žudnja (*unendliche Sehnsucht*)“, pomešana sa osećanjem uzvišenog (Hofman, 1997: 93; Praz, 1966: 32–33; upor. i Dahlhaus i Miller, 1999: 217), onda se i Kantova *Kritika moći suđenja* može uvrstiti u niz ispoljavanja ovog romantičarskog senzibiliteta tokom druge polovine 18. veka.⁸

U tom kontekstu je indikativno da je oštrica Hegelove (Hegel) kritike Kantovog stava o nužnosti i, istovremeno, umnoj nepoznatljivosti apsoluta, izrečena u članku „Vera i znanje, ili refleksiona filozofija subjektivnosti u celokupnosti svojih formi“ (1803) bila usmerena ne samo prema prosvetiteljstvu nego i prema romantiци (Cristuado, 1991: 161): jer, i prosvetiteljstvo i romantika su predstavljali dva oblika negacije „svetskog duha“, koji je na principu „Sjevera i, posmatra li se religiozno, protestantizma“ (Hegel, 1983: 212) pobednički ušao u 19. vek upravo zato što je očuvao svoju „uzvišenu stranu“, tj. što je vernicima ostavio netaknutom staru metafizičku mogućnost da svoju „beskonačnu žudnju za nadmašivanjem tijela i svijeta“ i dalje neproblematično vezuju za izvorno hrišćanski predstavljenu onostranost (Hegel, 1983: 212–213). Drugim rečima, Kant je, prema Hegelovom mišljenju, snosio krivicu što je doveo u pitanje aksiom da uopšte može postojati „neki obrazovan narod bez metafizike – kao jedan inače raznovrsno ukrašeni hram bez onoga što je najsvetlije“ (Hegel, 1976: 30) – i što je time zapravo

čovečanstvo ka realizaciji te ideje, shodno „naumu (*Anordnung*) mudrog Tvorca“ (upor. Kant, 1998: 39). Ova Kantova varijacija hrišćanskog eshatološkog obrasca imaće velikog uticaja na sve kasnije svetskoistorijske filozofske pokušaje u Nemačkoj.

⁸ Kantova bliskost romantizmu postaje lakše razumljiva kada se uzme u obzir da je „romantičarski pokret“ započeo krajem 18. veka sa radikalno individualističkim programom, čiji je ideal bio pojedinac, pojedinačno, jedinstveno i neponovljivo. Međutim, to pojedinačno više nije bilo shvatano u racionalističko-prosvetiteljskoj tradiciji, nego u religioznom smislu, kao „beskonačna žudnja“ za poistovećenjem sa Božjom slikom i prilikom, odnosno utapanjem ograničenosti i datosti pojedinca u apsolutnom („beskonačnom“) (Tumarkin, 1920: 59; Hoover, 1986: 101). S druge strane, na mesto prosvetiteljsko-deističkog Boga, koji je svet stvorio i prepustio sebi samom, romantičari su afirmisali „isceliteljski duh, koji, kao saradnik Boga, uklanja zlo, bolest i nered“ na svetu (Salomon-Delattour, 1965: 457).

ugrozio onu krucijalnu misiju nemačkog naroda da, uz pomoć protestantske crkve, svetsku istoriju pretvori u istinsku teodiceju, „opravdanje boga u povjesti“ (Hegel, 1951: 407).⁹ Hegelova kritika postaje ubedljivija ako se ima na umu da je i sam Kant u *Kritici moći suđenja* pisao o uzvišenosti rata, koji jača moral jednog naroda (ne nužno nemačkog) i pomaže mu da prevalada pošasti mira: „nisku sebičnost, kukavičluk i mekušstvo“ (Kant, 1998a: 351). Na taj način je Kantova rasprava o uzvišenosti pokazala i svoju drugu problematičnu stranu, koja će inspirisati romantičarske pisce na „nove sinteze“: kao uzvišeni se nisu doživljavali samo objekti prirode (kao kod Berka), ni metafizički odbljesci „apsolutnog totaliteta“ (koji su i u kontekstu Kantove i Hegelove filozofije iz onostranosti budili „beskonačnu žudnju“ u čoveku), nego i krupni događaji svetske istorije – revolucije (upor. Myskja, 2002: 299–300), ali i svi narodni ratovi kojima narodne vođe uspevaju da kod svojih podanika uguše „nisku sebičnost, kukavičluk i mekušstvo“.

Iako izbor iz poezije koju je citirao sugeriše da mu nije u potpunosti bila strana lepa umetnost koja je u isto vreme i uzvišena (upor. Myskja, 2002: 258–259), Kant je smatrao da principijelno može da postoji samo lepa umetnost, umetnost koja predstavlja lepo, a ne i uzvišena umetnost. Dva primera religioznog predstavljanja uzvišenog – Stari zavet i inskripcija na hramu Izide (Kant, 1998b: 365 i 417) – svedočili su o tome da je Kant zaista verovao da ono što je uzvišeno čoveku može biti (delimično) približeno samo kroz nagoveštaj, „negativnu prezentaciju“ i moralne maksime,¹⁰ a bez slikovitog prikazi-

⁹ Nije slučajno što je upravo protestantizam poslužio za ovakve „svetsko-istorijske sinteze“. Ono što je od protestantske religije u Nemačkoj ostalo do kraja 18. veka bila je „čista unutrašnjost“ (*reine Innerlichkeit*) (Hoover, 1986: 18). Nakon Kantovog pokušaja da pijetizam spasi brakom sa prosvetiteljstvom, počeli su da se redaju filozofski doprinosi (poput Šlajermaherovog (Schleiermacher) ili Herderovog (Herder)) uzdizanja subjektivnih nauštrb objektivnih obeležja (protestantske) religije, što je konačno dovelo do reakcije, poput Hegelove, koja je religiju počela da izmešta na sasvim drugi plan i prepliće je sa nacionalizmom. Postavši nešto relativno, nešto što varira od pojedinca do pojedinca, ali i od naroda do naroda, religija je prestala da traga za nekim bićem koje bi bilo van nas i imalo objektivnu egzistenciju. Zato je povraćaj Boga iz transcencije u imanenciju bio onaj radikalni nacionalistički odgovor na prosvetiteljski deizam (Hoover, 1986: 20).

¹⁰ U *Kritici moći suđenja* Kant je tvrdio da „ono uzvišeno u svako doba mora imati veze s načinom razmišljanja, tj. sa maksimama, kako bi onome intelektualnom i idejama uma pribavilo nadmoć nad čulnošću“ (Kant, 1998b: 365).

vanja „prirode“ u gore pomenutom ekstenzivnom i sakralizovanom značenju („onoga što je na nebu, na zemlji ili ispod zemlje“) (Kant, 1998b: 365). Kantova *Kritika moći suđenja* donela je zaključak koji je po umetnost bio jednako poražavajuć kao i Berkov iz *Filozofskog istraživanja porekla naših ideja uzvišenog i lepog*: umetnost je teško mogla da pretenduje na to da bude uzvišena, a ako bi joj to povremeno i uspelo, onda je to moglo da bude pre svega u nekoj oblasti književnosti, kroz delo koje bi bilo stavljeno u direktnu moralizatorsku funkciju (funkciju razotkrivanja „moralnog zakona“ u nama), koje bi samo davalo daleke nagoveštaje „zvezdanog neba“ nad nama, ali koje se ne bi stidelo ni da uputi reči hvale na račun kakvog rata – sa manje ili više izraženim religiozno-mesijanskim ciljevima.

Fridrih Šiler

Poslednji, ujedno i najbitniji doprinos diskusiji o uzvišenom, kojim je napravljena kopča sa liberalnim političkim stanovištem, dao je Fridrih Šiler. Iako već nagovešten spisima (*O ljupkosti i dostojanstvu*, *U povodu uzvišenog* i *O patetičnom*) koji su se pojavili u godinama neposredno po pojavljivanju *Kritike moći suđenja*, taj doprinos je došao sa spisima (*O estetskom obrazovanju čoveka kroz niz pisama* i *O uzvišenom*) nastalim nakon Šilerovog konačnog razočarenja u Francusku revoluciju. Polazeći od vlastitih iskustava dramatičara, kao i proučavaoca antičkih grčkih tragedija – u kojima se nijedna ljudska vrlina, kao ni sama superiornost moralne svesti, nije mogla potvrditi bez dovođenja u pitanje, bez izlaganja patnji i bez suprotstavljanja mnogobrojnim iskušenjima nasilja (Koopmann, 1998: 576) – Šiler je uzvišeno vezao za dostojanstvo i slobodu ljudskog duha da odoli svim silama koje ga ugrožavaju u materijalnom, ovozemaljskom svetu. Za Šilera uzvišeno nije bilo toliko posledica manje-više pasivnog reagovanja čoveka na zastrašujuću grandioznost prirodnih pojava ili celog kosmičkog ustrojstva, koliko deo njegovog aktivističkog stava u borbi sa nasiljem, sa prizemnim, „niskim“, koje se po pravilu pojavljuje i kao ono što je najrasprostranjenije „zastrašujuće“. ¹¹ Pri tom je najuzvišenijim vidom borbe

¹¹ U „Mislima o upotrebi prostog i niskog u umetnosti“ iz 1802. Šiler je na primeru ropstva objasnio kompleksnost estetskih i moralnih veza između uzvišenog i niskog: „Ropstvo je nisko, ali ropско osećanje u slobodi je prezrivo; međutim, ropски

Šiler smatrao odustajanje od pribegavanja nasilju, odbijanje da se stupi u *circulus vitiosus* nasilja, ili, drugim rečima, uništenje nasilja „u pojmu“, čime se postiže konačna moralna sloboda pojedinca i njegovo uznošenje iznad svih iskušenja ovozemaljskog života. „Uništiti nasilje u pojmu ne znači ništa drugo do dobrovoljno mu se pokoriti. Kultura, koja ga za to osposobljava, naziva se moralnom. Moralno obrazovani čovek, i samo on, potpuno je slobodan. ... Takva vrsta ubeđenja, koja podučava moral kao rezignaciju u nužnosti i religiju kao predavanje u ruke Božje, ako želi da bude delo slobodnog izbora i nadmoći, zahteva jednu višu jasnoću razmišljanja i jednu višu energiju volje nego što je to svojstveno čoveku u njegovom svakidašnjem životu“ (Schiller, 1972). Ova „rezignacija u nužnosti i religija kao predavanje u ruke Božje“ zapravo je ponajmanje izraz defetističkog fatalizma i parališuće religioznosti: najviša moralna sloboda iskazuje se u prihvatanju borbe sa nasiljem kao takvim, bez ikakve izvesnosti da će to ishodovati Božju milost. Za takvo „predavanje u ruke Božje“ sposoban je samo čovek koji u ovom svetu postupa isključivo u skladu sa vlastitom savešću, ne opterećujući se svojom sudbinom u onostranosti – ako je uopšte ima. On ne postupa ni iz tradicionalne hrišćanske pobožnosti, ni iz moderne romantičarske „beskonačne žudnje“, već jednostavno, racionalno i trezveno pribegava poslednjoj instanci, toj varljivoj utesi, koja mu još jedino preostaje kada mu se „nužnost“ ovostranosti pretvori u slepu, neumoljivu i okrutnu sudbinu.

U toj borbenosti, u posvećenosti životu, ali i spremnosti da se on – kao i sve ovozemeljsko – žrtvuje zarad odbrane moralne slobode, ležali su, za Šilera, koreni ne samo uzvišenog nego i lepog. „Lepo održava u životu i ne može da se okonča, zato što sa svakim završetkom, pa čak i sa samom smrću, ono može nešto da započne. Ne kao religiozni čovek, jer Šiler to nije bio, pa čak ne samo ni kao moralista, nego pre svega kao estetičar, Šiler je pozivao na odbacivanje straha od ovozemaljskog“ (Safranski, 2004: 374), a ne samo straha od onostranog. Lepo je za Šilera bila principijelna snaga životnog

posao bez takvog osećanja to nije. Štaviše, ono nisko stanja, povezano sa veličinom osećanja, može preći u uzvišeno. Gospodar koji je tukao Epikteta postupao je nisko, a tučeni rob pokazuje uzvišenu dušu. Istinita veličina utoliko sjajnije blista iz prezrive sudbine, a umetnik se ne sme plašiti toga da svog junaka prikaže i u prezrenom ogrtaču, čim je samo siguran da mu na raspoloženju stoji izraz unutrašnje i vrednosti“ (Šiler, 2007: 66).

vitalizma, koja je čoveku davala veću snagu nego i sam moral i koja je najbolje mogla da se izbori sa nasilnim, čudovišnim ili čak neumitnim. Lepo je, pri tom, predstavljalo rezultat nagona za igrom, uz pomoć kojeg moralno slobodan čovek miri nagon za formom (tj. nagon da svim svojim doživljajima nametne čvrste i bezvremene forme) i čulni nagon (tj. nagon da bezodložno i neposredno udovolji čulima), stvarajući „žive“, lepe pa i uzvišene forme sa izbalansiranim racionalnim i senzualnim elementima. Šiler je, na taj način, stigao do istog zaključka kao i Kant – da umetnost mora biti lepa – ali je zato razorio zid koji je odeljivao lepo i uzvišeno i relativizovao celokupnu religioznu nadgradnju koja je izgrađena u *Kritici moći suđenja*.

Umesto „beskrajne žudnje“, koja je upućivala na ovu ili onu vrstu zakoračivanja u transcendenciju i koja je romantičarski odzvanjala već u Kantovoj estetici, Šiler je za centralnu kategoriju svoje estetike odabrao borbu pojedinca za odbranu moralnog integriteta od ovozemaljskih iskušenja, a pogotovo onih koje stvara svetska istorija. Zbog toga je Šiler morao da uzme učešća u demitologizaciji svih onih aktuelnih pokušaja (poput već pomenutog Hegelovog) da se svetska istorija uzdigne u ultimativni ovozemaljski zabran uzvišenog, čijoj je mitologizaciji, pod uticajem Francuske revolucije, i sam imao prilike da doprinese. Naime, u svom pristupnom predavanju, koje je kao novoizabrani profesor istorije i filozofije na Univerzitetu u Jeni održao 1789, i sam Šiler je, idući stopama Kantove rasprave „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“, pokazao sklonost da naracijom o svetskoistorijskoj „nužnosti“ uguši i relativizuje značaj pojedinca i da zamrači njegovu svest o slobodi.¹² Prateći već tada pomno događanja u Pari-

¹² Svetska istorija, objašnjavao je tada Šiler svojim slušaocima, „će vaš duh odvići od prostog i sitničavog sagledavanja moralnih stvari, i kako bude pred vašim očima širila velike slike vremena i naroda, tako će poboljšavati prebrze odluke trenutka i ograničene sudove samoživosti. Time što navikava ljude da se pozabave sa celokupnom prošlošću i da pohitaju u budućnost sa njenim zaključcima ona uklanja granice između rođenja i smrti, koje život čoveka tako usko i tesno okružuju i proširuje, uz pomoć optičke varke, njegovo kratko postojanja u jedan beskonačni prostor i uvodi individuu u rod, a da ovaj to i ne primeti. ... Kao Homerov Zeus ona [svetska istorija] jednako vedrim pogledom gleda na krvave radove rata i na mimodopske narode, koji se nevinno prehranjuju od mleka svojih stada. Koliko god da se čini da se sloboda čoveka bez pravila uključuje u kretanje sveta, ona mirno posmatra haotičnu igru; jer, njen dalekosežni pogled još iz daleka otkriva mesto na kojem se ta nasumično iskrsnula sloboda pristiže na put nužnosti. Ono što sakriva od kažnjavajuće savesti jednog Gregora i

zu, on je verovao da je Francuska revolucija jedan svetskoistorijski događaj koji nagoveštava „nužnost“ da se ideali „slobode, jednakosti i bratstva“ konačno učvrste i prošire po svim zemljama Evrope (a kasnije i celom svetu). Međutim, nakon giljotiniranja Luja XVI Šiler je odustao od ovog naivnog historicističkog optimizma i shvatio da je ostvarenje lične slobode mnogo kompleksniji problem nego što je to ranije verovao. Prestavši da čita francuske novine (zato što su mu se gadili ti „bedni sluganjski strvoderi“), počeo je da razmišlja o paradoksima svetske istorije, o strahotama koje stvara politizacija masa, pa naposljetku i o pretvaranju politike (koja može, ali ne mora nužno, da sadrži elemente politizovane istorije) u novu religiju, kadru da proizvede i novo, ali jednako zatucano i neprosvećeno ropsko biće – „fanatika slobode“ (Safranski, 2004: 341).

Ključni iskorak u poimanju uzvišenog (kao i odnosa između uzvišenog i lepog) u odnosu na Kantovu i svoju raniju teoriju, koji je Šiler učinio u spisima *O estetskom obrazovanju čoveka* kroz niz pisama i *O uzvišenom*, leži u slabljenju utemeljenja uzvišenog u žudnji za harmoničnošću božanske kreacije: iako Kantovo usaglašavanje „zvezdanog neba“ sa „moralnim zakonom“ u čoveku Šiler nikada nije osporio, on ga je u svakom slučaju stavio u drugi plan, iza „uzvišenosti“ borbe sa univerzalno nasilnim, koje svoj vrhunac dostiže upravo u svetskoj istoriji. Nadomeštajući svoju raniju trezvenu podršku Francuskoj revoluciji zgroženošću nad brutalnim nasiljem, koje se od jakobinskog terora prema Francuzima pretvorilo u Napoleonov pohod na celu Evropu, Šiler je sada imao aktuelan primer svetskoistorijskog događanja u kojem se primordijalno nasilje uključilo u interakciju prirodnih sila, proizvodeći zastrašujuć utisak ne samo na sudeonike tog događanja, nego i na sve one koji se putem istorijske nauke ili umetnosti mogu upoznati sa njim (upor. i Hinant, 2001). Štaviše, Šiler je na prelasku iz 18. u 19. vek, najviše ponukan brutalnošću sa kojom je Napoleon uništio sve slobodarske tekovine Švajcarske konfederacije,¹³ došao na stanovište da je

Kromvela ona hita da obznani čovečanstvu: ‘Da samoživi ljudi doduše slede niske ciljeve, ali nesvesno rade za ono što je ispravno.’“ (Schiller, 1789).

¹³ Napoleonov upad u Švajcarsku 1798, osvajanje i pljačka kantona, kao i uspostavljanje marionetske „Helvetske republike“ delovali su snažno na Šilera i doprineli njegovoj odluci da oživi mit o Viljemu Telu, velikom borcu protiv tiranije, stvarajući istoimenu dramu. Isti istorijski kontekst važi za završavanje spisa *O uzvišenom*, ali i za konačni obrat u njegovim političkim stavovima (Johnston, 1998: 63–64).

moderni „nasilni ljudski rod u svom razarajućem gnevu“ zaboravio na sve ono što je u prošlosti bilo slobodarsko i da moderni umetnik ima zadatak da upravo ta sećanja spasi od zaborava, i to kao залог budućnosti, u kojoj bi „moderna čovek bez nasilja i prinude ponovo krenuo ka slobodi“ (Johnston, 1998: 66).

Tražeci načine da čovečanstvo usmeri ka takvoj budućnosti, kao i da svakog čoveka ponaosob pripremi za odbranu od nasilja nalik onom za kojim su posegli jakobinci i Napoleon, Šiler je smatrao da je za svaku preporuku da umetnost upravo u svetskoj istoriji traži uzvišene teme i obrađuje ih tako da postanu deo estetskog doživljaja, koji će prosvetiti svakoga ko ga sebi priušti. Jer, u uzvišenim umetničkim delima, u kojima – po modelu antičkih grčkih tragedija – obitavaju „žive“ i lepe forme, zastrašujući efekat uzvišenog postaje prožet lepim, zbog čega parališući efekat čistog straha može biti prevaziđen u korist racionalnog prosvetavanja gledaoca, odnosno slušaoca umetničkog dela da, sledeći vlastiti nagon za igrom, nađe snage da se i sam ophrve sa istovrsnim problemima nasilja u svom životu.

Zagovarajući umetnost u kojoj bi lepo i uzvišeno trebalo da se nadopunjavaju, Šiler je pokušao da predloži način za nastanak takve umetnosti: „Postoje dva genija, koja nam je priroda dala da nas prate kroz život. Jedan, druželjubiv i prijazan, prekračuje nam svojom nadahnutom igrom mukotrpan put, olakšava nam okove nužnosti i vodi nas kroz radost i šalu ka opasnim mestima, na kojima moramo da delamo kao čisti duhovi i da odložimo sve telesno, sve do spoznaje istine i izvršenja dužnosti. Tu nas on napušta, pošto je samo čulni svet njegova oblast, dok ga izvan njega njegovo zemaljsko krilo ne može nositi. Ali sada stupa jedan drugi, ozbiljan i čutljiv, i snažnom rukom vodi nas preko vrtoglave dubine. U prvom od ove dvojice genija prepoznavamo osećanje lepog, a u drugom osećanje uzvišenog“ (Schiller, 1972). Iako oba genija imaju veze sa slobodom, ona im se ukazuje na različite načine: „U prisustvu lepog osećamo se slobodim zato što su čulni instinkti u harmoniji sa zakonima uma; u prisustvu uzvišenog i sami se osećamo uzvišeno zato što čulni instinkti nemaju uticaj na zakonodavstvo uma, zato što ovde dela duh, kao da ne stoji ni pod kakvim drugim zakonima do sopstvenim“ (Schiller, 1972). Čovekov duh je, naposljetku, sam sebi ultimativni „objekt“ uzvišenosti, u njegovoj borbi da se izbori sa svim onim što u spoljnom

svetu vreba da ga slomi, baci ga u ropstvo i spreči razvoj njegove humanosti iz nagona za igrom.

Konačni zaključak Šilerovog spisa o uzvišenom iz 1801. bio je da se u estetskom obrazovanju ne sme ostati samo pri razvoju osećaja za lepo – u smislu čulne lepote, ili, kako je to Šiler na drugom mestu formulisao, lepote kao „slobode u ispoljavanju“ – već da se najveća pažnja mora posvetiti uzvišenom, s obzirom da se ljudsko srce mora naučiti da teži da iskorači izvan čulnog sveta (Schiller, 1972) i spozna pravu, a to znači duhovnu prirodu slobode. Taj zaključak je bitno dopunjavao Šilerova razmišljanja izložena u spisu *O estetskom obrazovanju čoveka* kroz niz pisama, u kojem je sama kategorija lepog bila izdiferencirana na energičnu i stapajuću. Svaka od ove dve vrste lepote krila je svoje opasnosti: „od izvesnog ostatka divljine i otvrdnulosti energična lepota može čoveka jednako malo da spasi kao što stapajuća lepota može da ga zaštiti od izvesnog stepena mekušstva i nervne istrošenosti“ (Schiller, 1879). Šilerovo tadašnje opredeljenje da obe opasnosti lepog – pad u divljaštvo i uljuljkivanje u „mekušvo“ (koje je i Kant u *Kritici moći suđenja* evidentirao kao jednu od glavnih opasnosti od mira) – prevaziđe apstrahovanjem od čulnog sveta (sve dok se lepota kao takva, kao čista ideja, ne shvati kao „nužni uslov čovečanstva“) dobija svoju logičnu razradu u zaključku spisa *O uzvišenom*: duhovno uzvisivanje „transcendentnim putem“ ne dovodi čoveka samo do čiste ideje lepog, nego ga navodi i da uništi nasilje u ideji – stičući time pravu slobodu. Jedini način da umetnost, kao što je to Šiler tvrdio u spisu *O estetskom obrazovanju čoveka* kroz niz pisama, ostvari „beskonačno u konačnom, a samim tim i mogućnost najuzvišenijeg čovečanstva“ (Schiller, 1879) ležao je u tome da svakog čoveka, kao člana takvog čovečanstva, povede „transcendentnim putem“ apstrahovanja lepote sve dok ne bude u stanju da ga (skupa sa njegovim umom) ubedi u „moral kao rezignaciju u nužnosti i religiju kao predavanje u ruke Božje“. Čovek, pri tom, nije religiozno motivisan (kao kod Kanta) nastojanjem da na transcendentnom putovanju na svaki način spozna (ili barem „nasluti“) svog Tvorca, kako bi stekao utešnu izvesnost besmrtnosti svoje duše i našao ontološki spokoj; on je pre svega etički rukovođen težnjom da odbrani svoju moralnu poziciju, a ako to nije moguće, da rezignirano prihvati da podlegne „nužnostima“ (bilo prirode, bilo istorije), sa varljivom nadom da će

u onostranosti možda pronaći konačnu utehu. Šilerova koncepcija uzvišenog pokazala je, tako, svoju najdublju ukorenjenost u prosvjeteljskoj filozofiji: okrenutošću ka ovostranosti i deistički inspirisanom etičnošću ona rezignaciju pretpostavlja nategnutim religioznim i kvazireligioznim konstrukcijama i ne dozvoljava da njeno ukupno slavljenje dostojanstvenog i refleksivnog života zasene sve strahote življenja koje ne samo što ne prećutkuje, nego neuvijeno i hrabro estetički problematizuje. Otporna na tradicionalistička iskušenja Berkove estetike, ona jednako odbija da prati Kanta u otvaranju romantičarskih horizonata; iako ne bez draži za kasnije romantičare, ona ostaje prikovana na razmeđu dve epohe, instistirajući na odbrani čoveka od svakovrsnog nasilja i nudeći jedino slobodu i igru kao melem na nezatvorenu ranu ontološke neizvesnosti.

Literatura

- Brunschwig, Henri (1975): *Gesellschaft und Romantik in Preußen im 18. Jahrhundert. Die Krise des preußischen Staates am Ende des 18. Jahrhunderts und die Entstehung der romantischen Mentalität*, Frankfurt am Main i Wien: Ullstein
- Burke, Edmund (1909–1914): *On the Sublime and Beautiful*, New York: P.F. Collier & Son (Vol. XXIV, Part 2. The Harvard Classics)
- Burke, Edmund (1986): *Reflections on the Revolution in France*, London itd.: Penguin
- Cristaudo, Wayne (1991): *The Metaphysics of Science and Freedom. From Descartes to Kant to Hegel*, Aldershot etc: Avebury
- Dahlhaus, Carl i Miller, Norbert (1999): *Europäische Romantik in der Musik. Band 1: Oper und symphonischer Stil 1770–1820*, Stuttgart i Weimar: Verlag J. B. Metzler
- Frank, Manfred (1997): „Unendliche Annäherung“. Die Anfänge der philosophische Frühromantik, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Hegel, Georg Wilhelm Fridrih (1976): *Nauka logike. Prvi deo: Objektivna logika. Učenje o biću*, Beograd: BIGZ
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1951): *Filozofija povjesti*, Zagreb: Kultura
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): „Vjera i znanje ili refleksijska filozofija subjektivnosti u cjelokupnosti svojih formi“, u: *Jenski spisi*, Sarajevo: Veselin Masleša

- Hinnant Charles H. (2002): „Schiller and the political sublime: two perspectives“, *Criticism*, Spring, http://findarticles.com/p/articles/mi_m2220/is_2_44/ai_96377776/pg_1
- Hofman, E. T. A. (1997): „Betovenova instrumentalna muzika (1813)“, *Novi zvuk*, br. 9: 91–96
- Hoover, Arlie (1986): *The Gospel of Nationalism. Germanic Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Johnston, Otto W. (1998): „Schillers politische Welt“, u: Koopmann, Helmut (ur.): *Schiller-Handbuch*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag
- Kant, Immanuel (1998a): „Kritik der praktischen Vernunft“, *Werke*, knj. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kant, Immanuel (1998b): „Kritik der Urteilskraft“, u: *ibid.*, knj. 5
- Kant, Immanuel (1998c): „Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht“, u: *ibid.*, knj. 6
- Kasirer, Ernst (2003): *Filozofija prosvetiteljstva*, Beograd: Gutenbergova galaksija
- Klaus, Peter (1985): „Einleitung“, u: Klaus Peter (ur.): *Die politische Romantik in Deutschland*, Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Koopmann, Helmut (1998): „Kleinere Schriften nach der Begegnung mit Kant“, u: Koopmann, Helmut (ur.): *op. cit.*
- Monk, Samuel H. (1960): *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*, Ann Arbor: University of Michigan Press
- Myskja, Björn K. (2002): *The Sublime in Kant and Beckett: Aesthetic Judgement, Ethics and Literature*, Berlin i New York; Walter de Gruyter
- Praz, Mario (1966): *The Romantic Agony*, Collins: The Fontana Library
- Safranski, Rüdiger (2004): *Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus*, München i Wien: Carl Hanser Verlag
- Salomon-Delatour, Gottfried (1965): *Moderne Staatslehren*, Neuwied: Luchterhand
- Schiller, J. C. Friedrich von (1789): „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? (Eine akademische Antrittsrede)“, *Deutscher Merkur*; novembar, www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/prosa/11.htm
- Schiller, J. C. Friedrich von (1879): *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen*, u: *Schillers Sämtliche Werke*, knj. 4, Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, <http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2397&kapitel=3&cHash=20888265d52>
- Schiller, J. C. Friedrich von (1972): „Über das Erhabene“, u: *Sämtliche Werke*, Band V: Philosophische Schriften, München Winkler, http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2405&kapitel=1#gb_found

- Scholtz, Gunter (1995): „Metaphysik und Politik im Spätidealismus“, u: Jaeschke Walter (ur.): *Philosophie und Literatur im Vormärz. Der Streit um die Romantik (1820–1854)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Šiler, Fridrih (2007): „Misli o upotrebi prostog i niskog u umetnosti (1802)“, u: *O lepom*, Beograd: Book and Marso
- Tumarkin, Anna (1920): *Die romantische Weltanschauung*, Bern, Paul Haupt Akad. Buchhandlung vorm. Max Drechsel

Dragana Jeremić-Molnar, Faculty of Music, Belgrade
Aleksandar Molnar, Philosophical Faculty, Belgrade

DEBATE ON SUBLIME IN THE END OF 18TH CENTURY: BURKE, KANT, SCHILLER

In the article the authors are examining three positions within the 18th Century aesthetic discussion on the sublime – Edmund Burke’s, Immanuel Kant’s and Friedrich Schiller’s. They are also trying to reconstruct the political backgrounds of each of this theoretical positions: old regime conservatism (Burke), republican liberalism (Schiller) and romantic longing for the „third way“ (Kant). The most sophisticated and mature theory of sublime is found in Schiller’s aesthetic works, especially in those following his disappointment in French Revolution, in which the relationship between sublime and paradoxes of historical violence is most thoroughly reflected.

Key words: Sublime, violence, history, politics, aesthetics, French revolution