



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSEK ZA FILOZOFIJU

HEGEL I PROBLEM PISANJA ISTORIJE

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Dragan Prole

Kandidat: Lazar Atanasković

Novi Sad, 2021. godine

**UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET**

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Lazar Atanasković
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Dragan Prole
Naslov rada: NR	Hegel i problem pisanja istorije
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2021.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	(tri poglavlja/ 392 stranice / 286 referenci)
Naučna oblast: NO	Filozofske nauke
Naučna disciplina: ND	Filozofija istorije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	filozofija istorije, Hegel, historiografija, nemačka klasična filozofija, filozofija politike...
UDK	1 Hegel 930.1
Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna Biblioteka
Važna napomena: VN	nema
Izvod: IZ	Str. 9-10.
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	09.11. 2020.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Lazar Atanasković
Mentor: MN	Prof. dr Dragan Prole
Title: TI	Hegel and Problem of Historiography
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	eng. / srp.
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2021
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Physical description: PD	(three chapters, 392 pages, 286 references)
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Philosophy of History
Subject, Key words SKW	Philosophy of History, Hegel, Historiography, German classical Philosophy, Philosophy of Politics
UDC	1 Hegel 930.1
Holding data: HD	Faculty of Philosophy, Central Library
Note: N	None
Abstract: AB	p. 9-10.
Accepted on Scientific Board on: AS	9 th November 2020.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

SADRŽAJ

Sažetak.....	9
Abstract.....	10
A. PRIPREMNA RAZMATRANJA.....	11
I Zapostavljeni predmet i njegova spoljašnjost.....	11
II Nevidljivost „nefilozofskog“.....	20
1. Transkripcije i manuskripti.....	21
2. Istorija izdanja.....	28
3. Istorija recepcije.....	54
III Metod i tok disertacije.....	99
B. IZVORNA ISTORIOGRAFIJA.....	105
I Problemi izvornosti.....	105
1. Izvornost.....	107
2. Mesta izvornosti: <i>Mnemosine</i>	113
1. <i>Sećanje i pamćenje u Predavanjima iz filozofije duha</i>	118
2. <i>Fenomenologija: Mnemosine i pesništvo</i>	131
3. <i>Mnemosine u Predavanjima iz filozofije svetske istorije</i>	136
II Istoriografija i njena spoljašnjost.....	140
1. Neposlušnost.....	140
1. <i>Prvi istoričari</i>	143
2. <i>Herodotova priča o Krezu i Solonu kao primer odnosa mita i istorije</i> ...151	
2. Jezik nedovršene sadašnjosti i granice istorijskog.....	162
1. <i>Hegel i Kina: Istoriografija bez istorije</i>	165
2. <i>Hegel i Indija: Istorija bez istoriografije</i>	172

C. REFLEKTUJUĆA ISTORIOGRAFIJA.....	185
I Reflektujuća istoriografija u <i>Uvodima</i> iz 1822. i 1828.....	185
1. Specifičnosti <i>Uvoda</i> iz 1822. i 1828. u pogledu <i>reflektujuće istorije</i>	185
2. Izmene u <i>Uvodu</i> iz 1828.....	191
3. Zaključci na osnovu izmena u tekstu tekstu <i>Uvoda</i> iz 1828.....	202
II Predmet i prvi način pisanja reflektujuće istoriografije.....	208
1. Šta reflektuje reflektujuća istorija.....	208
2. Opšta, kompilatorska ili pregledna istorija.....	216
3. Prošlo u sadašnjem vremenu, vreme reflektujuće istorije.....	226
III Livijeva <i>Istorija Rima od osnivanja grada</i> kao primer reflektujuće istorije...240	
1. Livije, Rim i Istorija.....	240
2. Livijev <i>Predgovor</i>	246
3. Zaključci: Livijev kao reflektujući istoričar.....	266
IV Livije i Polibije.....	268
1. Odnos refleksije i istorijske izvornosti.....	268
2. Polibije: Između događaja i događanja.....	276
V Pragmatička i kritička istoriografija.....	295
1. Šiler i Nibur: Pragmatika, drama i kritika.....	301
1. <i>Šiler: Na granicama pragmatičke istoriografije</i>	301
2. <i>Nibur i zaboravljena istorija</i>	328
VI Specijalna istoriografija.....	342
1. Uvod: O odnosu između tekstualne kritike i pojmovne istoriografije..	342
2. Hegel, Tibo, Savinji: Legitimnost mišljenja savremenosti.....	345
3. Filozofija, jurisprudencija ili istoriografija?.....	355
 ZAKLJUČNA REČ.....	 366
 Literatura.....	 373

Sažetak: Ova disertacija posvećena je Hegelovom pristupu istoriografiji, njena glavna teza demonstrira kako je Hegelova tematizacija pisanja istorije, kao i kontakt sa istoriografijom, neophodan preduslov njegovog filozofskog pristupa istoriji. U tom smislu, naše istraživanje ukazuje na apstraktni karakter često pretpostavljenog jaza između filozofije istorije i empirijske istoriografije. Opseg studije ograničen je na Hegelovu tematizaciju nefilozofske istoriografije kao predmetnog osnova filozofske istorije. U skladu sa tim, interpretativni fokus je usmeren na mesta u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* koja se obraćaju istoriografskoj tradiciji, tako da tematizacija Hegelove filozofije istorije u njenom klasičnom obliku ovde izostaje. Umesto toga, istraživanje je usmereno na spoljašnjost filozofske misli o istoriji u vidu njenog odnosa prema istorijskom pripovedanju. Ovaj susret, filozofske misli i istorijske empirije, razmatran je na dva glavna nivoa: 1) Kroz Hegelovu tematizaciju istoriografije, pre svega u *Uvodima za Predavanja iz filozofije svetske istorije*; 2) Kroz čitanje tekstova istoričara na koje Hegel upućuje – ili koji odgovaraju njegovim opisima različitih načina pisanja istorije. Naš pristup zasnivao se na Hegelovom razumevanju jedinstva pisanja istorije i objektivne političke prakse, kao jedinstva subjektivnog i objektivnog aspekta istorije. Hegelov opis istoriografije kao proze nedovršene sadašnjosti države u *Uvodu za Predavanja* iz 1830/31, motivisao je naše istraživanje ka propitivanju odnosa između različitih oblika istoriografije i njima odgovarajućih formi političkih zajednica. Na kraju, oba smera ispitivanja – istraživanje Hegelove direktne tematizacije istoriografije, kao i čitanje paradigmatičnih tekstova istoričara – upućuju na odlučujuću važnost pisanja istorije koje se iz perspektive Hegelove filozofije istorije nalazi na ambivalentnom mestu preseka između spoljašnjeg materijala i medijuma u kome je tek svaka filozofska tematizacija istorije moguće.

Ključne reči i predmetne odrednice: Hegel, filozofija istorije, istoriografija, istorija, filozofija nemačkog idealizma, filozofija politike...

Abstract: This dissertation is dedicated to Hegel's approach to historiography. Its main thesis should demonstrate that Hegel's thematization of historical writing, as well as his contact with historiography, constitutes a necessary precondition for his thematization of history. In that respect, our research points toward the abstract character of the frequently supposed gap between the philosophy of history and empirical historiography. The scope of this dissertation is limited to Hegel's approach to nonphilosophical historiography, which constitutes the basis for philosophical historiography. In that respect, our interpretative focus is directed to places devoted to historiographical tradition in Hegel's *Lectures on the Philosophy of World History*. Therefore, our topic is not an approach to Hegel's philosophy of history in its classical form. Instead, research is directed towards the outer edges of philosophical thought about history, as these constitute its relationship with historical narration. This encounter of philosophical thought with historiographical experience in our research is considered at two main levels: 1) Through analysis of Hegel's approach to historiography, mainly in his *Introductions* to the *Lectures on the Philosophy of World History*; 2) Through a reading of the works of historians to which Hegel refers – or which are compatible with his descriptions of various ways of historical writing. Our approach was founded on Hegel's understanding of unity between historiography and objective political praxis, as a unity between the objective and subjective aspect of historiography. Hegel's description of historiography as a narration about the unfinished present of the State, which we could find in his *Introduction* to the *Lectures* of 1830/31, motivated our dissertation towards investigation of connections between different forms of historiography and forms of political communities that match them. In the end, both directions of our research – investigation of Hegel's thematization of historiography and reading of paradigmatical historiographical texts – are pointing towards decisive importance of historical writing, which from the perspective of Hegel's *Lectures* is placed at an ambivalent position of the intersection between the outer material and a medium in which every philosophical thematization of history is possible.

Subject and Key Words: Philosophy of History, Hegel, Historiography, German classical Philosophy, Philosophy of Politics...

A. PRIPREMNA RAZMATRANJA

I Zapostavljeni predmet i njegova spoljašnjost

Filozofija svetske istorije imala je sudbinu zapostavljenog predmeta tokom istorije recepcije Hegelove misli. Ipak, s obzirom na to koliko je pojam istorije kao dijalektičkog procesa uporno opstajao u diskusijama unutar hegelijanskih škola i kasnije u raspravama sa nasleđem hegelijanizma, navedena tvrdnja može izgledati kao potpuno pogrešna. Zar već mladohegelijanci nisu istorijski mislili revolucionarne prilike pre 1848? Zar nije tačno da su Foerbah, pa zatim i Marks i Engels istoriju shvatali kao dijalektički proces? Na kraju krajeva, ne otkrivaju li nam dela poput Lukačeve *Istorije i klasne svesti*, ili Adornove i Horkhajmerove *Dijalektike prosvetiteljstva*, jasnu vitalnost istorijskog mišljenja na kakvo nailazimo kod Hegela? Sve navedeno je u manjoj ili većoj meri tačno, ali ni na koji način ne dovodi u pitanje tezu da je *filozofija svetske istorije* kod interpretatora, nastavljača ili čak kritičara, ostala značajno zapostavljena.

Ukoliko izgubimo iz vida razliku između mišljenja koje uvažava istoriju kao konstitutivni element stvarnosti i filozofije koja za svoj primarni predmet ima mišljenje istorije, rizikujemo da se postavimo na poziciju sa koje Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* izgledaju kao potpuno apsurdan i suvišan projekat. Naime, zbog čega je Hegel uopšte držao predavanja o svetskoj istoriji ukoliko je panistorizam karakterističan za čitav njegov sistem – čime bi se to posebnim bavila takva filozofija istorije?¹ Pitanje je u kojoj meri bi filozofija istorije mogla da pretenduje na specifično predmetno polje. Zar odnos između istorije i duha nije već pretpostavka na kojoj se razvija *Fenomenologija*?²

1 *Panistorizam*, jednako koliko i navodni *panlogizam*, uobičajene su predrasude o Hegelovoj filozofiji. Pirmin Štekeler tako primećuje: „Mnogi Hegelovi kritičari i interpretatori protivreče samima sebi. Hegel bi na primer u isto vreme trebalo da zastupa panlogizam i panistorizam, o kojima niko ne može tačnije da kaže šta su oni ili šta su bili, ništa više nego li o metafizici duha koja danas više nije održiva.“ u Steckeler-Weithofer, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes, Ein dialogischer Kommentar, Band 1*, Felix Meiner, Hamburg, 2014. str. 15.

2 Povlačeći oštru razliku između Šelingovog izjednačavanja *apsoluta sa prirodom* i Hegelovog traganja za apsolutom u istoriji, Žan Ipolit piše: „*Duh je istorija za Hegela* – to je fundamentalna teza identična sa tezom da je *apsolut subjekat*...“ Hypollite, J., *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit“*, Northwestern University Press, Evanston, 1974. transl. Samuel Cherniak and John Heckman, str. 31.

Zar filozofija istorije ne bi mogla da se posmatra kroz prizmu kretanja ka modernom obliku državnosti kakav je iznet u *Osnovnim crtama filozofije prava* – zar ona to uostalom i nije?³ Da li su *Predavanja iz filozofije svetske istorije* samo ekstenzija i legitimacija ideja iznesenih u *Osnovnim crtama*?⁴ Ne treba da izgubimo iz vida šta je Hegel naveo kao predmet *Predavanja iz zimskog semestra 1822/23*: „Predmet naših predavanja je opšta svetska istorija, ne refleksije o njoj, već ona sama, - njen nastanak, njeno kretanje napred, ne razmatranja u kojima nju navodimo kao primer“⁵ Kasnije, 1830. nalazimo nešto drugačiju formulaciju: „Predmet ovih predavanja je filozofija svetske istorije. - O tome šta je istorija svetske istorije, nema potrebe da bilo šta govorim; opšti utisak o tome je dovoljan, i mi se nekako možemo složiti oko njega. Ipak, to da mi treba da se bavimo filozofijom svetske istorije, da mi planiramo da se bavimo istorijom filozofski – to je ono što je upadljivo u naslovu ovih predavanja i izgleda da zahteva objašnjenje, a možda još više i opravdanje.“⁶

Ovakve formulacije, kao uvodne reči predavanja o filozofiji istorije, ne upućuju na irelevantnost postojećih stavova o istoriji i ne naglašavaju gorđu važnost filozofskog stava. Naprotiv, one otkrivaju posebnu obazrivost u filozofskom pristupu istoriji. Šta bi bila filozofija istorije same po sebi – da li bi bilo smisljeno govoriti o pojmu istorije uopšte? Hegelov odgovor nikako nije bio aprioran.⁷ Naravno, izgleda da tome nasuprot

3 Još je Karl Rozenkranc svrstavao svetsku istoriju pod okrilje filozofije *prava* i *međudržavnih odnosa*, Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlin, 1844. str. 374.

4 Hajm je čitava predavanja razumevao kao *komplement Osnovnim crtama filozofije prava*, Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Olms, Hildesheim, 1962. str. 443.

5 Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. str. 3., u daljem tekstu *VPWG I (1822)*; Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015. str. 5., u daljem tekstu *VPWG II (1822)*. Pošto su trenutno dostupna dva izdanja transkripcija predavanja iz 1822. ovde ćemo za navođenje uglavnom koristiti izdanje iz 1996. koje predstavlja opširniju rekonstrukciju na osnovu više transkripcija, dok ćemo izdanje iz 2015. koje je prevashodno zasnovano na materijalu iz H.G. Hotove transkripcije, tamo gde postoje gotovo potpuna preklapanja, navoditi kako bismo dodatno potkrepili tekstualnu bazu na osnovu koje referišemo na Hegelova *Predavanja* – na taj način, čitalac takođe može da uporedi manja tekstualna odstupanja koja postoje u dva različita izvora za studije *Predavanja* koja su započeta jeseni 1822.

6 Hegel, G.W.F., *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31.* u Hegel, G.W.F., *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. u daljem tekstu *VPWG (1830)*.

7 U *Uvodu* iz 1830. Hegel piše da se filozofiji pripisuju njene: „[...] *sopstvene* misli, koje spekulacija proizvodi iz same sebe bez upućivanja na ono što jeste. Sa takvim mislima ona pretpostavljeno pristupa

stoji to što, za Hegela, filozofiju svetske istorije od istoriografije razlikuje upravo polaznje od opšteg pojma: „Filozofija svetske istorije je svetska istorija sa opštim mislima o istoriji, tj. takvim da ih prostire preko celine; to nisu refleksije o pojedinačnim situacijama, okolnostima ili pojedinačnim aspektima.“⁸ Ipak, navedeno mesto ne dokazuje da kod Hegela opštost pojma oslobađa filozofskog istoričara od potrebe za komunikacijom sa istorijskom empirijom – ono što filozofskog pripovedača razlikuje od ostalih istoričara, po Hegelu je to što on u promatranje istorije donosi opštost pojma. Poslednje nikako ne znači da se filozofski istoričar kreće samo u domenu pojma. Naprotiv, izlazak iz sfere čistog pojma je neophodan preduslov filozofije istorije, no, ovo nije i samorazumljiv korak, a Hegel je u svojim uvodima za *Predavanja* skretao pažnju slušalaca na to da takav postupak zahteva *objašnjenje* i *opravdanje*.

Dakle, Hegelova *filozofija svetske istorije* sebi postavlja kao zadatak da u medijumu konkretnog istorijskog kretanja prepozna pravilnosti koje odgovaraju filozofskoj racionalnosti, tako da barem u pogledu okrenutosti empiriji, njen pristup nije drugačiji od pristupa standardne istoriografije – što ne znači da je Hegelovo razumevanje empirije odgovaralo shvatanjima karakterističnim za njemu savremenu istorijsku nauku. Hegel je pokazivao svest o napetosti između empirijskog postupka koji je smatrao za odgovarajući filozofskom pristupu i pojma empirije sa kojim je baratala ondašnja istoriografija. U rukopisu uvoda za *Predavanja* iz jeseni 1830. godine, nalazimo jasan polemički izraz ovakve svesti. S jedne strane tu se navodi da istorija: „[...] treba da bude uzeta takva kakva jeste; mi treba da se krećemo istorijski, empirijski.“⁹ S druge strane, kao antiteza empirijskom pristupu i kao primer apriornog pristupa istoriji, navodi se rad Hegelu savremenih profesionalnih istoričara: „[...] ne smemo dozvoliti sebi da budemo vođeni od strane istoričara od struke [...] koji čine upravo ono zbog čega odbacuju

materijalu; ona ga ne ostavlja takvim kakav on jeste već ga *podešava* u skladu sa *mislima* i konstruiše istoriju *a priori*.“ u *VPWG (1830)*, str. 138. Valter Ješke smatra (videti *Vorlesungsmanuskripte II*, str. 423-424.) da se ovde radi o implicitnom kritičizmu dela J.G. Fichtea *Temeljni obrisi savremenog doba*, videti Fichte, J.G., *Die Grundzuge Gegenwärtigen Zeitalters*, Realschulbuchhandlung, Berlin, 1806. Ipak, verovatnije je da se radi o Hegelovom polemičkom stavu spram generalne predrasude da filozofija operiše isključivo u medijumu pojma koji je strogo odvojen od stvarnosti – poslednja predrasuda bila je karakteristična i za uopštenu kritiku filozofskog bavljenja istorijom, na koju nailazimo u okvirima nemačkog istorizma.

8 *VPWG I (1822)*, str. 17; *VPWG II (1822)*, str. 16.

9 *VPWG (1830)*, str. 142.

filozofe, naime, pretvaranje istorije u apriorne izmišljotine.“¹⁰ Prema tome, Hegel apeluje na važnost empirije, ali je određuje van okvira ondašnje istorijske nauke. Takođe, on podvlači značaj tačnosti: „Prema tome, možemo objaviti kao naš prvi uslov, da moramo razumeti istorijsko verodostojno.“¹¹ S druge strane, on insistira na tome da: „[...] generalni izrazi poput *verodostojnosti* i *razumevanja*, u sebi nose višeznačnost.“¹² Dovodeći u pitanje mogućnost čisto receptivnog stava prema prošlosti, koji smatra da pronalazi kao imperativ kod istoričara od struke i skrećući pažnju na višeznačnost i neodređenost tačnosti rezultata u okviru istorijske nauke, Hegel primećuje:

[...] čak i običan, prosečan istoričar, koji na primer, smatra i prikazuje se kao da se drži samo receptivno, da se samo predaje onome što je dato, sa svojim mišljenjem nije pasivan i donosi sa sobom svoje kategorije i kroz njih posmatra ono što je postojeće; istina; istinsko ne leži na čulnoj površini; kod svega, posebno kod onoga što treba da bude nauka, um ne sme da spava i promišljanje mora da bude primenjeno.¹³

Hegel takođe odbija da se bavi različitim perspektivama sa kojih se nešto može prosuditi kao istorijski relevantno:

Ali ovde ne spadaju različiti načini promišljanja, kao i tačke gledišta za prosuđivanje o važnosti ili nevažnosti onoga što leži pred nama u nepreglednom materijalu, kao ni to koje su najbliže kategorije koje treba primeniti.¹⁴

To nije zadatak filozofije istorije, pošto za Hegela filozof istorije već zna šta traži. On zna da *um vlada svetom* i to je *jedina misao koju filozofija istorije sa sobom donosi*.¹⁵

¹⁰ *Isto.*

¹¹ *Isto*, 143.

¹² *Isto.*

¹³ *Isto.*

¹⁴ *Isto.*

¹⁵ *VPWG (1830)*, str. 140.

Iz Hegelove perspektive ta misao nije apriorna, ona je posledica konkretnog bavljenja filozofijom, otelotvorenog u dugoj i materijalnoj filozofskoj tradiciji. Takođe, ona se ne primenjuje naprosto na empiriju, već filozof istorije pristupajući empiriji treba tek na osnovu nje da dobije valjan odgovor. Zbog toga nailazimo na sledeća mesta kao na primere pokušaja uspostavljanja balansa između spekulacije i empirije, s jedne strane: „To da se neka određena posebnost razume kao vlastiti princip nekog naroda, je stvar koja je empirijski zabeležena i mora biti saznata na istorijski način.“¹⁶ - s druge strane: „Da bi se to postiglo, nije dovoljna samo izvežbana apstrakcija, već i blisko poznavanje ideja. Mora se biti, takoreći a priori blizak sa sferom u koju spadaju principi...“¹⁷ Dakle, filozofija istorije je mesto na kome se susreću idealni i empirijski elementi stvarnosti. Ipak, opravdano je pitanje: Nije li to trivijalan zaključak povodom ove specifične discipline u okviru Hegelovog sistema? Zar čitava Hegelova filozofija ne predstavlja pokušaj nalaženja prostora u kome protivrečnost idealnog i realnog biva prevladana? U svakom slučaju, tako je i sa filozofijom svetske istorije. Predmet kojim se bavi filozofija svetske istorije nije niti ono suštinsko, što filozof zna i pre pristupa istorijskom materijalu, naime, da um vlada svetom, ali to nije ni nepregledan empirijski materijal – njen predmet sastoji se u raspoznavanju onog suštinskog na način na koji ga empirija saopštava. Prema tome, to da Hegel polazi od problema jedinstva idealnog i realnog ovde nije nešto što bi se smisleno moglo dovesti u pitanje, no, na koji način sfera idealnog uopšte odgovara onome što je realno na polju istorije, ni na koji način nije podrazumevana i unapred rešena stvar.

Traganje za umom u pojavama uglavnom ne odstupaju od generalnog Hegelovog pristupa. Uprkos tome, istorija kao predmet za sobom je povlačila nedoslednosti koje nisu bile karakteristične za druga klasična mesta Hegelovog sistema. *Nauka logike* za svoj predmet je imala um, ona je „[...] sistem čistog uma kao carstva čistog mišljenja...“¹⁸ Na tom planu zadatak pomirenja idealnosti i realnosti unapred je obećavao izvestan uspeh. Ostali predmeti Hegelove filozofije sa sobom su takođe nosili nadu u

¹⁶ *Isto*, str. 197.

¹⁷ *Isto*.

¹⁸ Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. str. 44.

moćnost pomirenja sa umskim principima: *priroda, pravo, religija itd.* Razume se, kritika i negativna recepcija su postojali, ali pretpostavka po kojoj je istina navedenih predmeta na kraju bila umska, čuvala je Hegelov sistem od opasnosti unutrašnjeg anahronizma. Istorija pak, ni na koji način nije predstavljala polje u kome bi se umske težnje mogle olako opravdati. Hegel je bio svestan da svaka filozofija istorije koja bi pretendovala na mirenje između uma i istorije, ni na koji način nije bila samorazumljiv poduhvat. Sama forma u kojoj je filozofu istorije predmet dostupan, obeshrabrujuća je, nepreglednost različitih istorijskih tekstova, kao i nesvodivost istorijskih perspektiva, nalazi se jednako pred filozofom istorije koliko i pred istoričarem.

U Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* nailazimo na problem odnosa između idealnog karaktera istorije i njene faktičke mnogostrukosti u historiografskoj građi. Nije slučajno da je deo *Uvoda* u *Predavanja* Hegel obično posvećivao obradi *različitih načina pisanja istorije*, što je ujedno bila i obrada različitih formi u kojima je istorijski materijal dostupan istoričarima i filozofima. Uprkos tome, izgleda kao da je Hegel zaobilazio suočavanje sa nesvodivom raznolikošću i višeznačnošću istorijskog materijala i mogućih perspektiva. U *Uvodu* za *Predavanja* iz 1822/23, pre opsežnog izlaganja o *načinima pisanja istorije*, on nije propustio da naglasi kako takvo izlaganje samo po sebi *ni na koji način nije filozofsko*,¹⁹ dok je u kasnijem uvodu iz 1830. naglašavao da ne namerava da se bavi nepreglednošću istorijskog materijala i istorijskih pristupa, *osim uzgredno*.²⁰ S druge strane, Hegel nikada nije uspevao dovoljno da apostrofira značaj *filozofskog poznavanja onog suštinskog*, naime, filozofskog uvida *da um vlada svetom* i da je prema tome samo *napredak u svesti o slobodi* ono što filozof može da traži u svojim promatranjima istorije.

Prema tome, s jedne strane nailazimo na jasno izraženu problemsku svest o načinima na koje nam je prošlost pristupačna, a s druge strane na oklevanje pri problematizaciji tih načina. Poslednje je rezultiralo time da je Hegelova filozofija svetske istorije bila zasnovana na temeljima koji nisu bili lako uklopivi u okvire filozofskog

19 Hegel, G.W.F., *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828.* u Hegel, G.W.F., *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. u daljem tekstu *VPWG (1828)*, str. 122.

20 *VPWG (1830)*, str. 140.

sistema, naime, na svesti o tome da su izvori putem kojih je istorija uopšte dostupna filozofiji nesvodivi na opštost pojma koju donosi filozofski pogled. Na tom tragu, pored utemeljenosti Hegelovog mišljenja istorije u sistemu, moguće je raspoznati i „spoljašnje“ temelje njegove misli, u vidu njenog odnosa prema historiografiji kao tekstualnoj i nartivnoj podlozi filozofske istorije.

Činjenica zavisnosti Hegelovog filozofskog pristupa od posla istoričara, upućuje na neizbežan zaključak da je filozof istorije samo jedan od pisaca istorije, i to pisac čiji uspeh zavisi od ostalih ne nužno filozofskih autora. Poslednji zaključak filozofiju svetske istorije čini krajnje nesvakidašnjim poduhvatom u Hegelovom opusu. Zavisnost od „spoljašnjih“ izvora zajedno sa problematičnošću i višeznačnošću njihovog sadržaja, održavala je Hegelovu filozofiju istorije van okvira utvrđenog filozofskog sistema. S jedne strane, u svojim *Uvodima* Hegel je pokazivao jasnu svest o značaju delatnosti historiografa za projekat filozofije svetske istorije – s druge strane, samo dva kursa *Predavanja* posvetila su značajniju pažnju historiografiji, i to samo u okvirima *Uvoda*. Možda usredsređivanje na ova dragocena, iako retka i nesvakidašnja mesta u Hegelovom celokupnom opusu, vodi mogućem ocrtavanju negativa Hegelove filozofije istorije. Ovaj negativ, sam po sebi možda nema ničeg metafizičkog ili spekulativnog. Moguće je da se on sastoji od „spoljašnjih“ pretpostavki i Hegelovog odnosa prema njima, od istorijske građe i refleksije o njenom karakteru.

Dakle, pored neposrednog predmeta filozofije svetske istorije i tipičnog Hegelovog bavljenja ovim predmetom, postoji za samu Hegelovu filozofiju spoljašnja pretpostavka, koja se ogleda u činjenici postojanja pisanja i proučavanja istorije. Preliminarna tematizacija historiografije u *Uvodima* za *Predavanja*, nije samo ostajala van okvira filozofskog mišljenja, već je ujedno ukazivala i na njegove granice. Za filozofiju svetske istorije, bilo je nemoguće da potpuno pređe preko pitanja historiografske delatnosti. Iako poslednja pitanja nisu bila direktan predmet Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, ona su ih uvek pratila i Hegel je očigledno smatrao kao neophodno da im se obrati na manje ili više određen i izražen način.

Nešto otvorenije odgovore nalazimo u uvodima za *Predavanja* od 1822. i 1828. U navodno nefilozofskim pasažima o pisanju istorije, pojavljuje se problem nesvodivosti i višeznačnosti istorijskih pristupa prošlosti. Ne treba izgubiti iz vida činjenicu da su za Hegela istorijski izvori u prvom redu bili pisane prirode.²¹ Poslednje podrazumeva i to da bi filozof istorije ukoliko bi išta želeo da kaže o prošlim vremenima, nužno morao da bude obavezan upravo pisanim izvorima – za Hegela, u prvom redu izvorima historiografske prirode. Pored pregleda načina pisanja i vrsta izvora za filozofsku istoriju, Hegelovi *Uvodi* iz 1822. odnosno 1828, zajedno sa uvodom za predavanja iz 1830, omogućavaju nam i uvid u njegov jasan polemički stav prema savremenim načinima pisanja istorije.

Nešto manje eksplicitno, ali ne manje interesantno, moguće je pratiti način na koji je Hegel koristio pisane izvore tokom svojih predavanja. Nije od zanemarljivog značaja ni količina skrupula koja je posvećena izvornim istoričarima u pojedinim delovima *Predavanja*. Moguće je pratiti i mesta na kojima se Hegel odlučuje da koristi sekundarne izvore. Takođe, zanimljivo je obratiti pažnju i na način Hegelove selekcije materijala, kao i na njegovu sklonost da se u predavanja uključe izvori koje je okarakterisao kao neistorijske. Ovakva pitanja sačinjavaju pretpostavke Hegelove misli o istoriji koje se nalaze van utvrđenih okvira njegovog sistema, a koje predstavljaju konture negativa Hegelove filozofije istorije. Ove konture moguće je posmatrati u njihovom odnosu prema opštim mestima sistema, a pitanja o njima koja nas ovde zanimaju ne ciljaju na odgovore polazeći od analize mesta Hegelovog mišljenja istorije unutar filozofskog sistema. Umesto toga, ona bacaju svetlo na Hegelovu sistemsku misao, polazeći od onoga što ona unapred označava kao nefilozofsko.

Može izgledati začuđujuće to što interpretatori Hegelove misli, u pogledu filozofije svetske istorije, nisu posvetili značajniju pažnju njenim nefilozofskim pretpostavkama. Striktno filozofsko znanje, kao i poznavanje Hegelovog sistema do najsitnijih minucioznosti, uglavnom je moguće bez čitanja *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, čemu u prilog ide i evidentna nesigurnost njihovog mesta unutar sistema. Stoga, ono što ovde nazivamo spoljašnjošću Hegelovih predavanja, a pod tim

²¹ VPWG (1830), str. 193-194.

podrazumevamo odnos Hegelove misli prema ne nužno filozofskim praksama pisanja istorije, predmet je i problem o kome je moguće postavljati pitanja koja bi osvetljavala strukture Hegelovog sistema, ali im u isto vreme ne bi nužno bila i obavezna. Dakle, ostavivši po strani striktni predmet, metod, zadatak, sistemski kontekst itd. Hegelovih *Predavanja*, i postavljajući pitanje o tome na koji način i kroz šta piscu filozofije svetske istorije, istorija uopšte biva dostupna, možda možemo iznova sagledati relevantnost ovog naizgled anahronog projekta.

Ovakav pristup, koji bi se koncentrisao na odnos između *Hegelove filozofije i historiografije*, nije uobičajen za klasičnu interpretaciju Hegelove misli i moglo bi se reći da je tek poslednjih decenija postao nešto prisutniji.²² Moguće je da pristup koji bi se pozabavio spoljašnjim odnosom između Hegelove filozofije i empirijskog istraživanja istorije, uopšte i nije moguće računati kao još jednu interpretaciju Hegelove filozofije. U krajnjem, on to i ne bi mogao da bude, pošto predmet takvog pristupa nije sama Hegelova misao, niti neki njen specifičan deo, već ono što nije takva misao, a što je bilo odlučujuće za njeno oblikovanje. U slučaju filozofije istorije, to je Hegelov odnos prema nefilozofskoj historiografiji, koji je moguće skicirati na osnovu tekstova materijala za *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Ovaj susret Hegelove filozofije sa historiografijom, predstavlja i glavnu temu našeg istraživanja.

22 Studije posvećene ovoj temi su srazmerno retke: Bauer, C.J., *Das Geheimnis Aller Bewegung ist ihr Zweck: Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner, Hamburg, 2001; Winter, M. *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015; Rojek, T. *Hegels Begriff der Weltgeschichte, Eine wissenschaftstheoretische Studie*, De Gruyter, Berlin, 2017. Značajna je i starija studija D'Hondt, J., *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966, kao i studija Bonacine, G., *Hegel il mondo romano e la storiografia*, La Nuova Italia, Firenze, 1991.

II Nevidljivost „nefilozofskog“

Pretpostavka suprotstavljenosti između empirijske istoriografije i Hegelove filozofije istorije, bila je značajno određena onim što je bilo shvatano kao hegelijanizam, ali i nedostatkom eksplicitne tematizacije problema pisanja istorije u okvirima ionako ne preobimne interpretacije Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Stoga, umesto pokušaja prebacivanja krivice za nesporazum između filozofije i istoriografije na istoričare koji nisu benevolentno čitali Hegela, ovde ćemo izneti neke od razloga zbog kojih je došlo do načelnog propuštanja tematizacije ovog specifičnog problema u filozofskoj recepciji Hegelove filozofije istorije. U tom pogledu će biti potrebno u kratkim crtama izneti: 1) Istoriju izdanja Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*; 2) Kratku istoriju značajnih mesta filozofske recepcije Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, počevši od ranih hegelijanskih škola, pa sve do savremenih akademskih čitanja.

Prvo je neophodno skrenuti pažnju na same pretpostavke interpretacije Hegelove filozofije istorije, dakle, na istoriju teksta Hegelovih *Predavanja*, koju bi trebalo razlikovati od istorije interpretacije. Ova istorija – iako iz perspektive Hegelovog sistema može izgledati kao nefilozofska – delimično objašnjava zapostavljenost filozofije svetske istorije u tradiciji interpretacije Hegelove misli. Hegelova filozofija istorije čak i ne postoji u krajnje materijalnom smislu autorske knjige. Ono što je postojalo kao izvor za Hegelovu *Filozofiju svetske istorije*, bila su predavanja koja su se završila 1831. godine. Od tada, ono što je ostalo sačuvano svodi se na rukopise pojedinih *Uvoda* koje je Hegel pripremao za svoja predavanja i na različite transkripcije koje su sačinili njegovi studenti. S obzirom na datu situaciju – nije trivijalno primetiti da mi Hegelove reči o istoriji „slušamo“ kao rekonstrukciju na osnovu preostalih istorijskih izvora – jasno je da je uloga priređivača različitih edicija Hegelovih *Predavanja*, od 1830-ih, pa do danas, imala značajno mesto u pogledu onoga što će važiti za Hegelovu *Filozofiju svetske istorije*.

1. Transkripcije i manuskripti

Pre nego što kažemo nešto više o izdanjima koja su odigrala odlučujuću ulogu u recepciji Hegelove filozofije svetske istorije, iznećemo nekoliko preliminarnih činjenica o samim predavanjima i izvorima preko kojih su nam ona dostupna.²³ Hegel je *Predavanja iz filozofije svetske istorije* prvi put držao zimskog semestra 1822/23. godine i ponavljao ih je svake druge godine, sve do zimskog semestra 1830/31. (prema tome, ukupno je održao pet kurseva 1822/23; 24/25; 26/27; 28/29; 30/31.). Ne postoje jasni dokazi koji bi upućivali na to da je planirao izdanje koje bi tematski odgovaralo filozofiji istorije. Hegelovi planovi za nova izdanja krajem 1820-ih, bili su usmereni pre svega na novo izdanje *Nauke logike*, zatim revidirano izdanje *Fenomenologije duha*, a poznato nam je da je planirao i izdanje svojih predavanja *O dokazima Božje egzistencije*. U tom smislu, *Predavanja* su imala spomenuti status naizgled zapostavljenog predmeta. S druge strane, Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* bila su dobro posećena i krajnje popularna, a slušaoci su ostavili iza sebe značajnu količinu materijala, naravno različitog kvaliteta i oblika, na čijem osnovu su bile moguće kasnije rekonstrukcije Hegelove autorske reči. Danas posedujemo sačuvane transkripcije različitih slušalaca, sa različitih kurseva koje je Hegel držao – od čega je dobar deo materijala do sada i objavljen. Hegelovi rukopisi, pak, sačuvani su u manjem obimu i ponešto zagonetnom obliku. Od materijala zapisanih Hegelovom rukom, koji se tiču predmeta filozofije svetske istorije, ostao je sačuvan samo deo *Uvoda* za predavanja iz 1822, odnosno 1828, manuskript *Uvoda* za predavanja iz 1830/31, kao i nekoliko nesređenih beležaka u vezi sa kursom iz zime 1830. Moguće je, i čak verovatno, da su postojali ekstenzivniji manuskripti na osnovu kojih je Hegel držao svoja predavanja, no, oni su nam danas potpuno nedostupni.

²³ Za opšte informacije o Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* ovde se oslanjamo na sledeće tekstove: *Uredničku belešku* Valtera Ješkea u Hegel, G.W.F., *Vorlesungsmanuskripte II*, str. 377-387; odeljak *O izdanju* u Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, napisan od strane uredništva koje su sačinjavali K. Bremer, K. Iltig i H.N. Zelman; Jaeschke, W., „Das Geschriebene und das Gesprochene: Wilhelm und Karl Hegel über den Begriff der Philosophie der Weltgeschichte“ u *Hegel-Studien*, 44, Felix Meiner, Hamburg, 2009. str. 13-44; Hodgson, P.C., *Shapes of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2012, str. 1-6; Hesse, F., „Hegels Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte“ u *Hegel-Studien*, 26, Felix Meiner, Hamburg, 1991, str. 78-87. Hesseov rad donosi detaljan pregled dostupnih materijala za Hegelova predavanja, spisak transkripcija i Hegelovih rukopisa za Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* danas nije značajno širi.

Iako su sačuvani rukopisi dokumenti od prvorazrednog značaja kada je u pitanju Hegelova *Filozofija svetske istorije* – i od izuzetne je važnosti što su danas svi dostupni istraživačkoj publici u najnovijim izdanjima Hegelovih dela – interesantno je da u istoj meri u kojoj osvetljavaju Hegelovu misao, jednako otvaraju i niz novih problema i pitanja, potvrđujući time poteškoće u pokušajima da Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, bez spoljašnjeg niveliranja, budu mišljena kao integralna tekstualna i idejna celina. Različitost pristupa koje Hegel primenjuje, kao i različito naglašavanje tema koje smatra značajnim za uvodna izlaganja, svedoči o tome da je *Predavanja iz filozofije svetske istorije* moguće posmatrati iz perspektive koja ne polazi nužno od celine Hegelovog sistema. Umesto traganja za jedinstvenom niti ili zajedničkom suštinom, koja bi se krila između nesigurne fenomenologije Hegelovih reči, moguće je zastati na nivou same pojave i zaboraviti zapitanost o jedinstvenoj suštini koju nam ona saopštava. Takav pristup, koji stavlja u zgrade tradicionalne ambicije istoričara filozofije, može nam omogućiti da Hegelova izlaganja o svetskoj istoriji pratimo kao seriju susreta, između filozofske misli i empirijske historiografije, koji sačinjavaju uzorak zajedničkog korena moderne filozofske i istorijske refleksije. No, na šta nas upućuje spoljašnjost sačuvanih rukopisa?

Prvi rukopis u uzglavlju ima zabeležena dva datuma, 30. oktobar 1822. i 31. oktobar 1828. Sačinjen je od tri grupe dokumenata koji se danas nalaze u dve različite biblioteke, jednoj u Berlinu, drugoj u Marbahu. Tekst počinje sa izlaganjem o vrstama pisanja istorije i naglo se prekida tokom odeljka o reflektujućoj historiografiji. Definitivno, ovaj tekst sadrži Hegelove reči – ali da li sintagma *Hegelove reči* ovde ima neko posebno značenje? Ostavivši transkripcije po strani, konačno imamo reči autora? Da li onda konačno znamo šta je Hegel imao na umu – da li nam autentičnost dokumenta otkriva nešto više o Hegelovoj filozofiji? Neko bi mogao da primeti da se ovakva situacija dve stotine godina posle Hegelove rasprave sa istorijskom školom, ruga osnovnim postavkama poslednje: Činjenica, dokument i izvor i dalje ne čine istoriju, osim ukoliko ista nije ponavljanje činjenice, izvora ili sadržaja dokumenta. Naizgled, hegelijanska interpretacija Hegela trijumfuje: Iako možda nemamo autorove reči, imamo autorove

ideje, pa tako, bavljenje Hegelovom filozofijom, ni na koji način nije isto što i bavljenje istorijom Hegelovih tekstova, koja ostaje van mogućeg opsega filozofskog interesovanja.

Ovo poslednje je filozofska dogma, premda podrazumevana, ona je u osnovi samo antiteza istorističkim nastojanjima – ali time nije manje dogma, i upitno je koliko bismo smeli njeno poreklo da tražimo u Hegelovoj filozofiji. Stoga, obratimo pažnju na sam tekst, tačnije njegovo uzglavlje, gde su zabeleženi datumi, kraj oktobra 1822. i 1828. Po priređivačima Hegelovih rukopisa,²⁴ kvalitet mastila kojim su napisani ovi datumi se razlikuje, tekst je po svemu sudeći pisan 1828. godine, na hartiji sa datumom iz 1822, najverovatnije kao ponovni rad na materijalu iz ranije godine. U skladu sa tim, primetno je kako tekst manuskripta iz 1828. sadrži nemali broj rubnih polemičkih napomena, zajedno sa promenama u organizaciji odeljka o reflektujućoj istoriji, no, pored toga, ovaj tekst u značajnoj meri odgovara studentskim zabeleškama iz 1822/23. godine. Takođe, transkripcije nam dokazuju da u periodu između dva kursa koje je održao 1822. i 1828. Hegel nije posvetio posebnu pažnju načinima pisanja istorije, a to nije učinio ni 1830. godine. Šta nam sve govore ove za filozofiju spoljašnje okolnosti? Upućuju nas na zaključak da nešto kao što je jedinstven Hegelov pristup problemu istorije tokom *Predavanja*, ne postoji.²⁵ Ono pak što postoji, jeste niz pokušaja sučeljavanja filozofske misli sa istorijom i načinima na koje je ona kao predmet dostupna.²⁶ To u isto vreme ne znači da Hegel nije mogao da napiše knjigu pod naslovom *Filozofija istorije*, to takođe ne isključuje čak ni moguću nameru, to samo naglašava činjenicu da se tako nešto nije dogodilo i da materijal koji nam je ostao posle Hegelovih predavanja, interpretatore dovodi u sličnu poziciju u kojoj se i autor predavanja našao na znatno širem planu izlaganja svetske istorije. Interpretator biva postavljen pred mnoštvo izvora koji upućuju na mnoštvo različitih pristupa i isključuju postojanje kraljevskog puta kojim bi filozofska racionalnost mogla u sebe da inkorporira nesvodivu spoljašnjost istorijske empirije.

24 Jaeschke, *Editorische Bemerkung*, str. 377.

25 Ovaj problem interpretatori uglavnom pokušavaju da premoste hipotezom o *razvojnoj istoriji* Hegelovih *Predavanja*. Videti, Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, str. 16-17.

26 Dostupnost o kojoj ovde govorimo se ne tiče u prvom redu *saznajnoteorijskih* problema, kao što je to slučaj u Vinterovoj studiji, videti Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. XII-XIII. Hegelovoj tematizaciji historiografije ne prilazimo kao *saznajnoj teoriji istorije*, već kao tematizaciji nefilozofskih osnova filozofsko-istorijske naracije.

Prema tome, fragmenti Hegelovog manuskripta nam definitivno pružaju reč autora i bilo bi pogrešno tome ne priznati specifičan interpretativni značaj. Razume se, bilo bi jednako pogrešno dogmatski zastupati tezu da istorija teksta nije ono što sme da zanima filozofe koji bi trebalo da se kreću u sferi ideja. Ovo poslednje može se pokazati kao posebno opasna isključivost pri bavljenju filozofijom istorije, koja se sama po sebi, još od Hegelovih pokušaja, neminovno sudara sa problemom dostupnosti istorijske empirije kroz fragmente prošlosti koje razumevamo kao istorijske izvore.²⁷ Ipak, pored manuskripta uvoda iz 1828. godine, danas smo u posedu jednog, po sudu interpretatora još značajnijeg dokumenta, koji predstavlja „[...] poslednju, ali ne samo vremenski poslednju, već i najdalje izvedenu koncepciju uvoda u ovom polju filozofije.“²⁸ Radi se o Hegelovom manuskriptu uvoda za predavanja iz 1830. godine. Reč je o opširnom, premda fragmentarnom rukopisu. Međutim, za razliku od prethodnih rukopisa, na njemu nalazimo jedinstveni datum i konzistentno iznete osnovne ideje. Uzevši to u obzir, postavlja se pitanje da li nam raniji tekstovi saopštavaju Hegelove zrele i razvijene stavove?²⁹ Ovde imamo Hegelov vlastoručni tekst iz 1830. godine, dakle, tekst koji je kulminacija bavljenja filozofijom istorije tokom čitave decenije i koji predstavlja parče materijala o filozofiji svetske istorije, sa konciznijim izvođenjem i razvijanjem filozofskih ideja, nego što je to bio slučaj u bilo kojoj od sačuvanih transkripcija. Da li je opravdano da smatramo kako smo konačno našli pravog Hegela – bazu spram koje je moguće urediti ostale materijale i napisati ne napisanu filozofiju istorije? Možda. No, vredi skrenuti pažnju i na spoljašnje okolnosti koje se tiču ovog manuskripta. Prvo, takođe se radi o fragmentu, manuskript nije potpun, doduše, on ima završetak, ali ne postoji osnov po kome bi se moglo reći da se radi o zaključenom tekstu. Drugo, status manuskripta u pogledu predavanja je nejasan, čak bi se moglo reći da je to materijal koji

27 Interesantno je da je problem pred kojim se Hegel našao u pokušaju pisanja jedinstvene filozofske istorije sveta, naime problem konstituisanja jedinstvenog narativa na osnovu mnogostrukih i heterogenih izvora, isti problem na koji će Valter Benjamin skrenuti pažnju u dvadesetom veku, zalažući se za mišljenje istorije koje umesto da pokušava da stvori kontinuirane narative, upravo razbija lažne kontinuitete postojećih. *Razbijanje istorijskog kontinuiteta*, za Benjamina je *zadatak istorijskog materijaliste*. Benjamin, W., *Über den Begriff der Geschichte*, i *Paralipomena u Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974. str. 691-704.

28 Jaeschke, *Editorische Bericht*, str. 383.

29 Hespe nalazi da je čak moguće da se radi o verziji koju je Hegel pripremao za štampu, Hespe, *Hegels Vorlesungen*, str. 84.

na neki način stoji odvojeno od ostalih predavanja.³⁰ Kako bismo pojasnili šta mislimo pod navedenim tvrdnjama, skrenućemo pažnju na sledeće: Hegel je 1830. godine, kada je i nastao sačuvani manuskript uvoda, prijavio svoja *Predavanja*, pod drugačijim nazivom nego što je to činio uobičajeno. Sva prethodna predavanja bila su najavljena pod latinskim *Philosophiam historiae universalis*, dok su predavanja iz 1830/31. bila najavljena kao *Philosophiae historiae universalis partem priorem*. Izdaleka gledano, navedena promena je nejasna. Međutim, ukoliko pažnju obratimo na transkripciju predavanja iz 1830/31, primetićemo da se uvod koji je Hegel izneo na katedri tokom zime 1830. ne poklapa potpuno sa uvodom iz sačuvanog manuskripta. Dve stvari ovde ostaju u priličnoj meri nejasne: 1) Šta je Hegel podrazumevao pod *partem priorem* i zbog čega je ovakva promena naslova usledila; 2) Zbog čega nije koristio brižljivo pripremljen manuskript uvoda za najavljena predavanja. Mogućnosti su nesvodive, i najverovatnije je faktički nepobitan odgovor na ova pitanja, na osnovu postojećih podataka nemoguće dati. Stav priređivača Hegelovih rukopisa može se sumirati u sledećem: 1830/31. godine Hegel je planirao da kurs predavanja posveti samom pojmu istorije odustajući od izlaganja toka svetske istorije i zbog toga je usledila promena naslova, gde naglašavanje prvog dela treba da ukaže na to da će se predavanja baviti do tada već obrađivanom temom pojma svetske istorije, ali sada značajno šire. U tom duhu Hegel je napisao manuskript u kome izlaže sam pojam istorije, umesto da ponudi filozofiju svetske istorije iznesenu kao priču o napretku u svesti o slobodi. Usled nedostatka vremena - samo godinu dana pre 1830. Hegel je postao rektor Univerziteta u Berlinu, takođe, u isto vreme je planirao i ponovna izdanja svojih starih dela - on napušta projekat predavanja o prvom delu filozofije istorije i odlučuje da predaje na isti način kao što je to činio prethodnih godina.³¹

Prethodna interpretacija je moguća – ali je i krajnje problematična. Prvo, kako i sami interpretatori primećuju, Karl Hegel je svojevremeno kao opštu tendenciju očevih

30 Ukoliko uporedimo tekst rukopisa iz 1830, sa Hajmanovom transkripcijom iz iste godine, primetićemo kako poklapanja, tako i značajna odstupanja. Takođe, Ješke primećuje da tema manuskripta koji je fokusiran na filozofski sadržaj, ne odgovara oceni Karla Hegela po kojoj su *Predavanja* vremenom postajala sve više relaksirana u filozofskom smislu i bogatija istorijskim sadržajem, Jaeschke, *Editorische Bericht*, 384.

31 *Isto*.

predavanja naveo da su ona vremenom postajala sve manje opterećena filozofskim sadržajem i apstrakcijama i sve bogatija istorijskim materijalom.³² Stoga, plan po kome bi Hegel čitav semestar govorio o pojmu istorije, pritom ne referišući na samu istoriju, ne čini se kao sasvim izgledna mogućnost. Drugo, *partem priorem* ne mora nužno da označava proširenje *uvodnog dela o pojmu filozofije istorije*,³³ pa se i ovde radi samo o pretpostavci. Treće, ne može se sa sigurnošću tvrditi ni to da je manuskript nedovršen. Ono pak što možemo da tvrdimo, jeste da ga mi posedujemo u nedovršenom obliku. Drugim rečima, mogućnosti su mnoge i gotovo neiscrpne. Ipak, ono što se neposredno može tvrditi o samom rukopisu, nije od malog značaja za tematizaciju Hegelove filozofije istorije. Ukoliko odustanemo od pokušaja kontekstualizacije svih Hegelovih tekstova u okvirima jedinstvene razvojne istorije, rukopis iz 1830. se pojavljuje kao još jedan fragment Hegelovog sučeljavanja sa problemom istorije i nudi donekle drugačije odgovore u odnosu na ostale sačuvane tekstove. Prema tome, ovaj manuskript predstavlja nezaobilazan trag za interpretaciju koja pokušava da Hegelovom shvatanju istorije pristupi kao mnoštvu povezanih pokušaja i nekad nesvodivo heterogenih strategija putem kojih se filozofija suočava sa problemom istorije.

Stoga, naše pitanje ne mora da bude: Gde je mesto manuskripta iz 1830. u Hegelovom sistemu ili u razvoju Hegelove misli o istoriji, ili pak u širem Hegelovom filozofskom projektu, u njegovoj biografiji, ili istoriji nemačkog idealizma? Pitanje može da bude formulisano i na drugačiji način: Na kakvu strategiju sučeljavanja između filozofije i istoriografije, između uma i istorije, nailazimo u manuskriptu iz 1830/31? Šta nam on nudi ukoliko pokušavamo da mislimo s one strane jaza između filozofije i empirije? Manuskript nam tako može biti od koristi pri pokušaju da odgovorimo na naše centralno pitanje o susretu između Hegelove *filozofije istorije* i *istoriografije* – u onoj meri u kojoj nam mogu pomoći i ostali izvori u kojima su sačuvani tragovi ovog sučeljavanja.

Što se tiče Hegelovom rukom napisanih materijala, pored spomenutih rukopisa uvoda (1822/23, odnosno 1828/29. i 1830/31.), na raspolaganju imamo još tri kratka

³² Isto.

³³ Ješke smatra da *partem priorem* u naslovu ostavlja prostora za takvu mogućnost, Isto.

teksta. Jedan od njih zapisan je na drugoj strani lista na kome je Eduard Gans zabeležio svoja zapažanja o trenutnom stanju julske revolucije u Francuskoj. Dok se drugi tekst nalazi na poledini pisma koje je Hegel uputio Fridrihu Vilkenu iz novembra 1829. godine. Za razliku od manuskripta predavanja, ove beleške predstavljaju Hegelove preliminarne skice. Fragment iz 1829. naslovljen je sa *C. Tok svetske istorije* i odgovara delu sadržaja iznetog u predavanjima tokom zimskog semestra 1830/31. Dok fragment iz 1830. izgleda kao preliminarno skiciranje ideja koje će Hegel prvi put u vezi sa filozofijom istorije izneti 1830, i tu prvi put nailazimo na Hegelovo korišćenje ideje lukavstva uma u kontekstu istorije. Jasno je da je status ovih materijala problematičan i izrazito fragmentaran, a samim tim je i rekonstrukcija Hegelovih stavova na osnovu njih ograničena. Treći tekst tiče se *Istorije Orijenta* i pored svih problema u vezi sa njegovim datiranjem i kontekstualizacijom, poklapanja sa preostalim transkripcijama iz 1822/23. svedoče o tome da je fragment najverovatnije nastao u okviru Hegelovog pripremanja prvih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

To su dakle svi materijali koji su nam danas dostupni kao dokumenti preko kojih je moguće rekonstruisati Hegelovo mišljenje svetske istorije, onako kako se ono razvijalo tokom treće decenije devetnaestog stoleća. Dakle, transkripti različitog kvaliteta, dva nepotpuna manuskripta uvoda i nekoliko listova hartije sa fragmentarnim skicama i beleškama. Praksa današnjih urednika je takva da savremeni pokušaji kritičkih izdanja pokušavaju da obezbede uvid u izvore u meri u kojoj je to moguće, objavljivanjem materijala kao odvojenih celina ili kompiliranjem tekstova iz istih godina koji svedoče o visokom stepenu međusobnog poklapanja. Nešto više o današnjem pristupu materijalima za Hegelovu filozofiju istorije, kao i načinu na koji taj pristup odlučujuće formira nove pravce interpretacije – uključujući i onaj koji razvijamo u ovoj studiji – iznećemo u onome što sledi. U svakom slučaju, činjenica je da takav pristup nije bio svojstven ranijim priređivačima Hegelovih *Predavanja*, i da je drastično drugačiji pristup u priređivanju tekstova, proizvodio i drugačije posledice u sferi dalje interpretacije Hegelove istorijsko-filozofske misli. U tom pogledu, sledeće poglavlje koje će biti posvećeno *istoriji izdanja Predavanja iz filozofije svetske istorije*, trebalo bi da dodatno

osvetli ulogu koju su različita izdanja igrala u formiranju i promeni predstave o Hegelovoj *filozofiji svetske istorije*, od treće decenije devetnaestog veka, pa do danas.

2. Istorija izdanja

a) Prvo Gansovo izdanje

Prvo izdanje Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, priredio je Eduard Gans 1837. godine, kao deveti tom osamnaestotomnog izdanja Hegelovih sabranih dela, koja su tokom tridesetih godina devetnaestog veka uređivali Hegelovi učenici i prijatelji – takozvano *Freundvereinsausgabe*. Gansovo izdanje oslanjalo se na tri vrste izvora 1) Hegelov manuskript *Uvoda* iz 1830; 2) Izgubljene rukopise Hegelovih predavanja za koje Gans navodi kako su sačinjeni od *reči i imena*, često samo povezanih crticama i dopunjenih sa rečenicama ili povremeno čitavim stranicama teksta; 3) Transkripcije sačinjene od strane slušalaca predavanja.³⁴ Dakle, barem u pogledu šarolikosti materijala, Gans nije bio u značajno boljoj poziciji od savremenih priređivača.

Ipak, Gans je imao jedno značajno preimućstvo, i sam je bio slušalac Hegelovih predavanja i sebe je doživljavao kao jednog od nastavljača Hegelove filozofije. Moguće je da je poslednje doprinelo njegovoj odluci da *Predavanja* predstavi kao integralnu celinu, premda sačinjenu na osnovu krajnje heterogenih materijala. Ovakav postupak, ne naročito obazriv spram standarda kritičkog uređivanja teksta, sa sobom je nosio i nešto specifično hegelovsko: Vodio se idejom jedinstvene suštine iza mnoštva materijala i bio je okupiran prenošenjem misli učitelja kao sistematične celine. Danas bi se moglo reći da postoje različite verzije Hegelove filozofije istorije, u zavisnosti od godine održavanja predavanja i transkripcije. No, za Gansa je *Filozofija istorije* bila jedinstvena celina i stvar je bila samo u tome u kojoj meri je moguće formirati tekst koji bi odgovarao osnovnim idejama autora.

³⁴ Gans, E., *Vorrede* u G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837. str. XX-XXI

Naravno, takav postupak je imao svoja ograničenja, strogo govoreći, on je vodio nastanku teksta u kome je često bilo teško razlikovati autorove reči od dodataka i “podešavanja” od strane priređivača. Gans se odlučio da *sam napiše tekst*,³⁵ oslanjajući se na transkripcije svih pet kurseva, koje je dopunio i fragmentarnim rukopisima. Takvi urednički principi učinili su spoljašnjost teksta u Gansovom izdanju gotovo nevidljivom. Samim tim, i način na koji su se Hegelova predavanja menjala tokom godina, nemoguće je pratiti pomoću Gansovog izdanja.³⁶ Razume se, poslednje nije ni bilo svrha takvog izdanja. Ono što su *Predavanja* od početka saopštavala, jeste manje ili više jasno izvedena misao o tome da istorija predstavlja racionalno kretanje koje se može opisati dinamikom napretka u svesti o slobodi. Poslednje je moralo da bude jasno svakom Hegelovom učeniku i pre nego što bi kročio u slušaonicu u kojoj bi učitelj sa katedre to dokazivao, pritom upućujući i na empiriju na čijem liku je bilo moguće pročitati takvu dinamiku.

Ipak, pogrešili bismo ako bismo Gansov priređivački zadatak označili kao potpuno lišen svesti o nesigurnom statusu *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, ne samo kao dela unutar projekta izdanja Hegelovih sabranih dela, već kao poduhvata koji karakteriše nesigurnost koja odgovara filozofskom pristupu istorijskoj empiriji. Predgovor koji je Gans napisao svom izdanju, a koji se često citira kako bi se pokazali arhaični i ne više važeći priređivački principi, svedoči o jasnoj svesti koju je prvi priređivač Hegelovih *Predavanja* imao o višestrukoj nesigurnosti u pogledu određivanja pozicije filozofije istorije - kako unutar Hegelovog Sistema, tako i unutar intelektualnog konteksta u kome je ona nastala.

Prvo, iako Gans ne polaže jasan račun o svojim izvorima, niti detaljan pregled principa kojima se služio pri stvaranju *Filozofije istorije*, pogrešno je pretpostaviti da on nije bio svestan da preduzima gotovo nemoguć zadatak i da se njegov posao ogleda u traženju zajedničkog imenitelja nesvodivih problemskih aspekata Hegelovog pristupa istoriji. Gans primećuje da kao priređivač: „[...] treba da prenese predavanja u

35 *Isto*, str. VIII

36 U isto vreme Gans je bio svestan promena u sadržaju Hegelovih *Predavanja*, kao i nemogućnosti da tu vrstu heterogenog materijala objedini u jedinstvenoj knjizi, *Isto*, str. XVI

knjigu...“³⁷ U skladu sa tim, dodaje da je: „[...] morao izrečeno da učini čitljivim...“³⁸ Kako bi to uspeo, pošto je imao posla sa vrlo difuznim i različito datiranim materijalima, bilo je neophodno da premosti jaz između spoljašnosti teksta i spekulacije. Po svemu sudeći, takav zadatak privođenja teksta spekulaciji, imao je rezultat koji tekst nije ostavio neokrnjenim – međutim, interesantno je kako je Gansov urednički princip potpuno hegelijanski: Ono do čega je stalo jeste pojam, a ne prosta forma u kojoj su predavanja bila izložena. U kontekstu hegelijanskog mišljenja, veće nasilje po autorovu misao bilo bi uređivanje predavanja koje bi se rukovalo idejom doslovne rekonstrukcije rečenog, nego ono koje bi pristupalo predavanjima kao sistemskoj celini čije izlaganje prati red pojma.

Red pojma, za Gansa je bio nešto što se može naučiti *drugde*, pre nego što se pristupi *filozofiji istorije*: „Kategorije su već u drugim delovima filozofije dokazane, i ovde se prema tome radi samo o tome da li one mogu da se ostvare u naizgled daleko rasprostranjenom elementu ljudske samovolje.“³⁹ Na taj način, postoji evidentan paralelizam između Hegelovog pristupa empirijskom materijalu preko kog nam je uopšte istorija data i Gansovog pristupa građi kroz koju su nam dostupna *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Na oba mesta, empirijska građa, zajedno sa spekulativnim pristupom, predstavljaju pretpostavke na osnovu kojih nastaje filozofsko pripovedanje o istoriji. Dakle, to što nam Gans nudi tuđu knjigu o *Filozofiji istorije*,⁴⁰ ne treba shvatiti kao posledicu imperativa *rekonstrukcije* na osnovu izvora, u maniru kritičke istorije teksta. Ono što je karakteristično za Gansov pokušaj, jeste *pisanje knjige* koju Hegel nije napisao, a koju je moguće napisati samo tamo gde se susreću empirija i spekulacija – a to će reći, na istom mestu na kome je nastao i specifični problemski okvir Hegelove filozofije svetske istorije.

No, knjiga koju je Gans rešio da napiše, nije bila rekonstrukcija na osnovu fragmenata već postojeće knjige – sve što mu je bilo dostupno, bili su samo izveštaji i zabeleške koji su upućivali na predavanja. U skladu sa tim, Gans naglašava kako : „[...]“

37 *Isto*, str. XVII

38 *Isto*, str. XVIII

39 *Isto*, str. XIV

40 „[...] nicht sein Buch, sondern des eines Anderen...“, *Isto*, str. XIX-XX

ni za trenutak nije smeo da zaboravi da knjiga sadrži predavanja.“⁴¹ Red pojma, i poverenje u spekulaciju, ovde odjednom ustupaju mesto efektima činjeničnosti, priređivač ne sme da zaboravi da je knjiga koju sastavlja u stvari kompilacija sačinjena na osnovu tragova nekad održanih predavanja. Specifični karakter predavanja sa sobom je nosio i to da u predavanjima za razliku od knjige: „[...] učitelj pokušava da individualizuje: kroz momenat izlaganja on [predavanjima, prim.aut] udiše život, što jedna prosta knjiga nikad ne nosi sa sobom.“⁴² Nešto od ovog karaktera, trebalo je da bude očuvano i u knjizi koju je Gans priredio. Pa tako, ne bežeći od kontradikcija svog projekta on naglašava: „Naivnost koja se prepušta bezbrižnosti s obzirom na to kada se mora završiti [sa predavanjima, prim.aut], treba da ostane netaknuta...“⁴³ Na taj način, Gans je barem u jednom smislu bio blizak nama savremenim priređivačima: Posmatrao je Hegelova predavanja iz perspektive predavača, kao projekat u kome se autorova misao živo oblikovala i tokom kojeg je autor u svakom trenutku pokazivao ravnodušnost spram strogih okvira koji bi odgovarali knjizi. Međutim, za razliku od najnovijih priređivača, Gans je pokušao da ovakav karakter pomiri sa konačnom formom knjige kao jedinstvenog autorskog dela, služeći se poznavanjem Hegelove filozofije, ne samo kao kritičkim korektivom, već i kao vodećim unutrašnjim principom pri sačinjavanju celine. Na kraju krajeva, Gansova želja da: „[...] Hegelove misli ne budu zamenjene sa onima koje pripadaju priređivaču...“⁴⁴ u skladu je sa intencijama kasnijih kritičkih urednika, no, njegova uverenost u univerzalnost spekulativnog metoda, neizbežno je vodila stvaranju jedinstvene knjige koja je apsorbovala građu od koje je bila sačinjena, do te mere da je poslednja postala nevidljiva.

Druga značajna stvar o kojoj nam Gansovo izdanje govori u predgovoru, a koja je predstavljala izazov i poteškoću koja je pratila celokupni projekat Hegelove *filozofije svetske istorije*, jeste problem statusa filozofije istorije unutar sistema. Gans je bio svestan da je Hegelov pristup istoriji, koji je podrazumevao umski karakter stvarnosti, time pristajao na ulogu ne samo nepopularnog poduhvata *Teodiceje*:

41 *Isto*, str. XVIII

42 *Isto*, str. XVI

43 *Isto*, str. XVIII

44 *Isto*.

Dok se čovek ne uzdržava da se divi Bogu u prirodi, smatra se gotovo grehom, da se on prizna u ljudskim delima i postignućima; smatra se da je to uzdizanje pojedinačnog i samovoljnog [...] iznad njihove prave vrednosti, kada im se pripisuje podležući princip, koji strastima njihovih autora nije trebao.⁴⁵

Teodiceja još od Lisabonskog zemljotresa i Volterove kritike Mopertija i time posredno Lajbnicove *Teodiceje* i svakog novog oblika optimizma, više nije bila popularna. Optimističko objašnjenje prirode, sa posebno privilegovanim mestom čoveka, već u drugoj polovini osamnaestog veka, barem koliko se ticalo „prosvećenih“ društvenih slojeva, više nije bilo prihvatljivo. Ipak, sekularni prosvetiteljski um i dalje se divio prirodi, kojoj je neretko pripisivan božanski i umski karakter, uostalom, zakoni prirode su bili objašnjivi i shvatljivi. S druge strane, beda ljudskih dešavanja i njihova nepreglednost, nisu sačinjavali najprozirnije ogledalo racionalnosti. Ukoliko je bilo moguće njihovo opravdanje, to je u krajnjoj instanci moralo da bude učinjeno preko pojma prirode – odatle delom dolazi i značaj koji je priroda igrala u prosvetiteljskoj viziji istorije.⁴⁶ Nešto kasnije, u filozofskim tematizacijama istorije u okvirima nemačkog idealizma, u prvom redu kod Fihtea i Šelinga, umski karakter istorije brižljivo je odvojen od njenog empirijskog nereda, a Šeling je čak mišljenje istorije zasnivao na filozofiji prirode.⁴⁷ Romantičarske filozofije istorije, pak, insistirale su na motivima početka i

45 *Isto*, str. VI

46 Kod Kanta, istorija je mišljena u okvirima teleologije prirode (videti: Kant, I., *Kritik der Urteilskraft* u *Akademieausgabe*, Band 5. *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, De Gruyter, Berlin, ab 1922, str. 429-434; Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* u Kant I. *Akademieausgabe*, Band 8: *Abhandlungen nach 1781*). Kod Herdera je ljudska istorija mišljena u okvirima *istorije prirode*, u čijim okvirima se čovek pojavljuje kao *Mittelgeschöpf* (Herder, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 2 Bände*, Aufbau, Berlin und Weimar, 1965., posebno u prvom tomu str. 69-74; str. 114-130). O jedinstvu filozofije istorije i filozofije prirode kod Kanta videti Kaulbach, F., „Die Zusammenhang zwischen die Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant“, *Kant-Studien*, 56, 3-4/1965, pp. 430-451.

47 Kod Fihtea nailazimo na ideju *istorijskog opisa bez obzira na iskustvo*, koja je suprotstavljena *prostim empiričarima*, Fichte, *Grundzuge*, str. 3-4. Za Šelinga pak, istorija je *viša potencija prirode, priroda u idealnom smislu*, dok je država: „[...] kao spoljašnji organizam, u samoj slobodi podignuta harmonija nužnosti i slobode.“ Schelling, G.W.J., *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* u *Werke. Band 2*, Fritz Eckhardt, Leipzig 1907, str. 635-636. O Šelingovoj filozofiji istorije videti više u studiji Collins, P., *Reason and Existence*, Brill, Leiden, 1967.

povratka, čime je ovozemaljska istorija bila unapred iskupljena za sve svoje greške i promašaje.⁴⁸ Hegelova filozofija je prvi put posle *Aufklärung-a*, iznela odvažan stav da je istoriju moguće objasniti samo u okvirima filozofije duha i da stoga za nju priroda predstavlja samo spoljašnju podlogu.⁴⁹ Na taj način istorija više nije bila objašnjiva *na osnovu prirode, apstraktnog mišljenja apsoluta ili teleologije povratka u romantičarskom smislu* – um se pojavio kao podloga filozofsko-istorijskog izlaganja i polagao je pravo na istoriju u celini.

Gans je bio svestan specifičnosti filozofije istorije kao discipline, Hegelovog značaja za nju, ali i problema koji je sa sobom nosilo umsko zahvatanje istorije. Dok je umski karakter filozofije prirode ili logike očigledan, istorija kao sfera ljudskog duha se činila nepristupačnim terenom za pojam. U tom smislu, Gans konstatuje kako filozofsko mišljenje istorije može izgledati kao *blasfemija* ali pojavu takvog stava objašnjava time što razumevanje koje bi u istoriji pronalazilo um, samo po sebi predstavlja poznju posledicu istorijskog razvoja:

[...] hiljade godina moraju proći: rad ljudskog duha mora doseći visok nivo dovršenosti, pre nego što se može postići stanovište, sa kog se može ostvariti pregled ovog toka. Prvo sada, gde je Hrišćanstvo izgradilo svoju unutrašnjost u spoljašnjost obrazovanih država, došlo je vreme ne samo za filozofiju zasnovanu na filozofiji, već za filozofiju istorije.⁵⁰

Po svemu sudeći, Gans je pravio razliku između Hegelove filozofije istorije i ranijih *filozofija zasnovanih na istoriji*. Ipak, u isto vreme, u Gansovom predgovoru ostaje mesta i za problematičnost filozofije istorije kao *teodiceje* i njegov odgovor na ovaj izazov je formulisan iz striktno hegelijanske perspektive. Na upravo citiranom mestu Gans ukazuje na to kako je svest o istoriji kao umom određenom kretanju i sama

48 U prvom redu, značajna su dela Geresa i Šlegela: Görres, J., *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1810; Schlegel, F.V., *Philosophie der Geschichte in 2 Bände* u F.V. Schlegels *sämtliche Werke*, Klang, Wien, 1846.

49 Na odnos između istorije i njene prirodne podloge Hegel je skretao pažnju u odeljcima o geografiji, *VPWG I (1822)*, str. 91-113; *VPWG II (1822)*, str. 77-95.

50 Gans, *Vorrede*, str. VII

posledica istorijskog razvoja. Na planu Hegelove misli, to je paralelno sa odnosom u kojem se nalaze različiti delovi njegovog sistema. Hegel nije pokušao da napiše *filozofiju prirode*, *logiku* i *filozofiju duha* kao tri odvojena pokušaja pronalaženja umskog karaktera stvarnosti. Naprotiv, umski karakter je pretpostavka svakog od ova tri dela sistema, ali je on vidljiv tek pošto filozofsko izlaganje iznese razvoj svih momenata koji su sadržani u njegovim predmetima – drugim rečima, um se nalazi kao implicitna pretpostavka svakog filozofskog bavljenja čiji krajnji rezultat tek demonstrira umski karakter predmeta.⁵¹ Na osnovu datih sistemskih pretpostavki, Gans se osvrće i na mesto Hegelove *teodiceje*, naglašavajući da je Hegelova filozofija istorije takva da ona pokušava da misli manifestacije Boga u onom fenomenalnom, umesto da razrešava sve stvari u Bogu.⁵² Dakle, umesto da pristupi sferi duha kao nečemu spoljašnjem, u čemu je potrebno sagledati umski karakter, ona duhu prilazi sa stanovišta duha, koji sebe spoznaje kao slobodnog i koji svojim produktima ne pristupa kao tuđim elementima. Zbog toga što duh vlastite manifestacije shvata kao manifestacije apsoluta, teodiceja biva mišljena kao razumevanje apsoluta u pojavama, ona prema tome nije opravdavanje pojava kroz ideju apsoluta.

Dakle, Gansov *Predgovor* ukazuje na svest o problematičnom karakteru Hegelove *teodiceje*, ali i na poznavanje mehanizama kojima bi se ona mogla braniti. Doduše, uobičajeni prigovori na račun Hegelove filozofije istorije, ne tiču se samo problema teodiceje. Pored filozofske rasprave o problemu teodiceje, postoje i ne nužno filozofski prigovori. Oni mogu biti upućeni iz perspektive empirijskog istraživanja istorije i ciljaju na problem navodnog apriornog pristupa koji karakteriše Hegelovu filozofiju istorije. Hegel je takođe bio osetljiv na ovaj prigovor, a to nije promaklo kao centralno mesto ni Gansu, koji je svoje zapažanje o primeni logičkih kategorija u istoriji dopunio na sledeći način: „Ali da bi ovaj postupak sa sobom nosio osiguranje svoje ispravnosti, i mogao bih reći iskrenosti, sami događaji ne smeju biti mislima podešeni, drugačije demonstrirani ili

51 O ovakvom odnosu međusobnog pretpostavljanja može se govoriti i u pogledu odnosa Hegelove *Fenomenologije duha* i *Nauke logike* kao prvog dela Hegelovog filozofskog sistema. O tome opširnije videti Perović, M., „Odnos *Fenomenologije duha* i *Nauke logike* kod Hegela”, u *Arhe*, III, 5-6/2006. str. 23-49.

52 Gans, *Vorrede*, str. VIII

iznad svega izmenjeni.“⁵³ Ovakva obazrivost spram činjenica, u prvom redu nije imala svoje mesto na tlu spekulativne filozofije. Nju je ispostavljala novonastajuća istorijska nauka.⁵⁴ Interesantno, Gans smatra da je Hegel bio voljan da izađe u susret zahtevima empirije, ako nikako drugačije, onda kroz polemiku i problematizaciju fakticiteta kao pretpostavke istorijskog istraživanja, pa tako nailazimo na mesto koje naglašava značaj istorijskih činjenica, ali se u isto vreme i obazrivo ograđuje od doslovnog ostajanja pri njima:

Jedno drugo zapažanje ne sme se zaobići, i koje je takvo da možda može pomiriti čak i protivnike filozofije, u najmanju ruku ono ih može ubediti da u ovoj vrsti pristupa istoriji u mislima nisu izmenjene činjenice, niti je nad njima potrebno izvršiti bilo kakvo nasilje. To je [filozofsko mišljenje, prim.aut] onoga što se kao filozofsko može priznati na događajima. Ne treba svaka sitna činjenica, svaka pojava koja više pripada sferi pojedinačnog života nego toku svetskog duha, da bude, kao što se kaže, konstruisana i kroz mrtvu formu lišena njenog sadržaja ispunjenog životom. Ništa nije više lišeno duha i prema tome smešnije nego upuštanje u tu vrstu mikrologije koja pokušava da ono ravnodušno objasni kao nužno, što se moglo desiti ovako ili onako i što je konstruktor jednako mogao objasniti na ovaj ili na onaj način.⁵⁵

Značajno je to da prvi priređivač Hegelovih predavanja nije bio neosetljiv za napetosti u vezi sa činjeničnim aspektom Hegelove misli o istoriji. Ipak, ne treba prevideti da je Gansova apologija filozofskog pristupa činjenicama, ponovo potpuno hegelijanskog karaktera. Gans je Hegelu pripisivao, i to možda sa pravom, razlikovanje

53 *Isto*, str. XIV

54 Primetno je kako Hegelovo ambivalentno insistiranje na *empiriji i tačnosti* iz rukopisa *Uvoda iz 1830.* odgovara istovremenom Šlegelovom insistiranju na *činjenicama* i njegovom pozivanju na istorijska istraživanja tokom poznih berlinskih predavanja iz filozofije istorije, uporediti *VPWG (1830)*, str. 142-143, sa Schlegel, *Philosophie der Geschichte I*, str. VII, 11-12. Za širu komparaciju Hegelovih i Šlegelovih predavanja videti Pöggeler, O., „Konkurrenz in Sachen Gechichtsphilosophie, Friedrich Schlegel und Hegel“ u E. Weisser-Lohmann, D. Köhler D. (hrsg.), *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1998. str. 165-184.

55 Gans, *Vorrede*, str. VII-VIII

između uzgrednih i suštinskih fenomena koji se tiču *glavnog toka* koji zaokuplja pažnju filozofa istorije – ovde nije potrebno ponovo navoditi da su to činjenice koje svedoče o *napretku u svesti o slobodi*. Ovakva selektivnost, za Gansa se nije kosila sa nepristrasnim pristupom činjenicama – ono što filozofa zanima jeste pronalazak pojava slobode u spoljašnjoj empirijskoj istoriji, a ova potraga nije unapred odlučena stvar. Ovakav filozofski stav za Gansa je jedini mogući vid pomirenja između spekulacije i empirije. Prema tome, filozofija istorije ne menja činjenice, već pruža njihovo objašnjenje kroz izlaganje pojava filozofske ideje u empiriji:

Činjenice ostaju takve kakve jesu, onakve kakve se pojavljuju u istorijskim tradicijama vekova: ideja je njihov izlagač, a ne njihov postavljač. Na ovaj način filozofija istorije treba samo da sazna promene sadržane u spoljašnjim pojavama, u tome se sastoji filozofska veština, u pronalaženju toga u kom delu ovih spoljašnjosti leži nužnost ideje, koja mora biti određena i dokazana kao takva. Kao što u prirodi svaka slamka, svaka životinja, svaki kamen, ne mogu biti konstruisani, tako i ovde treba priznati kako se primećuje gde se ova veština uzdiže do punih visina spekulacije, ili gde, kao što je bilo rečeno, ona može da se izgubi u prosto površinskom; ona zna šta je dokazivo, a šta se kao slika ili karakteristika prosto oslanja na demonstraciju, ona je svesna svog dostojanstva i svoje snage i ne želi svoj rad da troši na nevažne okolnosti.⁵⁶

Prema tome, Gansov Hegel nije metafizičar koji na osnovu umskih principa nameće empiriji strane zakonitosti, već mislilac koji pokušava da pronade obrise umskog u nepreglednosti pojavnog. Međutim, za Gansa filozof istorije kao što je Hegel poseduje određenu veštinu izbora između materijala koji odgovara filozofiji i materijala koji je naprosto akcidentalan. U krajnjoj liniji filozof istorije sam odabira priče na osnovu kojih je moguće posmatrati *napredak u svesti o slobodi*. Tako u isto vreme ostajući pri spekulaciji i uviđajući njene poteškoće, Gans miri empirijski i spekulativni momenat pozivanjem na umetnost: „U ovom umetničkom jedinstvu prosto deskriptivnog i zatim

56 Gans, *Vorrede*, str. XIV

dalje u spekulaciji zadržanog momenta, leži vrednost filozofije istorije“⁵⁷ Očekivalo bi se da priređivač *knjige o napretku u svesti o slobodi*, ostane pri stavu o najvišoj vrednosti filozofskog promišljanja o istoriji, koji bi se ogledao u tome da ova misao dokazuje postavku da *um vlada svetom*. No, iako Gans to ne spori, on pravu vrednost Hegelovih predavanja vidi u tome što: „[...] sa svom njihovom spekulativnom snagom daju empiriji i pojavama njihovo pravo...“⁵⁸ Moglo bi se primetiti da je to zadatak koji Hegelova filozofija postavlja sebi još od jenskog perioda, ako ne i ranije. Ipak, ono sa čim se ovde filozofska misao susreće, jeste empirija koja možda najupornije pruža otpor spekulaciji, koja joj, kako Gans primećuje, *sa svom svojom snagom daje pravo*.

Na kraju, nesumnjivo je da je Gansova *Filozofija istorije*, kroz izdanja Hegelovih sabranih dela, odlučujuće oblikovala potonje interpretacije – naime, polemike su se uvek odvijale kao polemike sa Hegelom, koji zastupa celovitu ideju filozofije istorije. Danas se još uvek štampaju izdanja bazirana na Gansovom izvornom radu i oblikuju tokove recepcije Hegelove misli.⁵⁹ No, poteškoće na koje je Hegel nailazio u uvek novim pokušajima filozofskog zahvatanja istorije, a kojih je Gans bio više nego svestan, ostale su na marginama filozofskog i istorijsko-naučnog interesa. U tom smislu, interesantno je obratiti pažnju na aporije preko kojih Gans prelazi, a koje su inherentne Hegelovom, a manje ili više i svakom striktno filozofskom pristupu istoriji. Moguće je da je Hegelova *veština* spajanja *spekulacije* i *istorijske empirije*, pokušaj koji u svom višestrukom

57 *Isto*, str. IX

58 *Isto*, str. XIV

59 Već izdanje Karla Hegela iz 1840. godine uređeno je sa idejom kritičkog proširivanja Gansovog izdanja. U dvadesetom veku izdanje Karla Hegela sa manjim korekcijama biva prešampavano u okvirima izdanja Frica Brunštada, Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Reclam, Leipzig 1907, i zatim u izdanju Hermana Glocknera, u okvirima takozvanog *Jubiläumsausgabe*, Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Fromann, Stuttgart, 1928. Takođe i dalje aktuelno *Theorieausgabe* Eve Moldhauer i Karla Markusa Mihela, zasnovano je na prvim izdanjima *Predavanja*, Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. Priređivači ovog izdanja potrebu za objavljivanjem *Predavanja* zasnovanih na starim izdanjima vide u tome što je upravo na osnovu Gansovog izdanja i izdanja Karla Hegela, formirana recepcija Hegelove filozofije istorije u devetnaestom veku i dobrom delu dvadesetog veka, videti u navedenom izdanju str. 561. Ideja reprodukcije izdanja Hegelovih prijatelja, ne nailazi uvek u istraživačkim krugovima na odobravanje, u tom smislu, Rojek u svojoj studiji upućuje na to da smatra čak *opasnom* dalju upotrebu Hegelovog imena ispred tekstova koji u značajnoj meri odstupaju od stvarne reči autora – ipak, pitanje je u kojoj meri je ideja rekonstrukcije i napretka u dosezanju Hegelovih reči zaista ostvarljiv zadatak, za Rojekovu ocenu videti Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, str. 28.

ponavljanju, kako faktički tokom ciklusa Hegelovih predavanja, tako i u kasnijoj tradiciji filozofije istorije, predstavlja unikatnu praksu odnošenja prema prošlosti. Praksu koja nema svoju vrednost samo u onim slučajevima u kojima je uspešna. Izvesno je da se s one strane celine filozofije istorije, s one strane dijalektike i napretka u svesti o slobodi, krije nesvodivo mnoštvo strategija, kompromisa i nejasnoća koje empirijski predmet postavlja pred zahteve uma, a upravo oni predstavljaju pravu podlogu jasno izražene aporetike odnosa između istorijske empirije i filozofskog mišljenja istorije. Aporetike na koju nailazimo i u Gansovom *Predgovoru* za prvo izdanje Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

b) Izdanje Karla Hegela

Nedugo posle prvog izdanja, *Filozofija istorije* je dobila i svoju prvu reviziju. 1840. godine, priređivači drugog izdanja Hegelovih sabranih dela uputili su poziv Karlu Hegelu da uredi njihov osmi tom, odnosno *Filozofiju istorije*. Odmah treba napomenuti da je izdanje Karla Hegela bilo temeljno preuređeno Gansovo izdanje i verzija u kojoj su Hegelova *Predavanja* i dan danas najšire dostupna. Karl Hegel se vodio sličnim uredničkim principima kojima se vodio i Gans – on se zapravo našao u Gansovoj ulozi: Trebalo je prirediti osmi tom, osmu knjigu sabranih dela. Ipak, s obzirom na vlastito shvatanje celovite ideje *Predavanja*, Karl Hegel je dao sebi slobodu da drugačije aranžira dostupne materijale – interesantno, glavni motiv za takav aranžman bila je svest o problemu heterogenosti materijala koji je bilo potrebno podvesti pod jedinstvenu ideju.

Na početku svog predgovora, naglašavajući značaj Gansovog poduhvata, koji je podrazumevao stvaranje jedinstvene celine iz različitih materijala, Karl Hegel primećuje da se tom poslu ne bi moglo ništa dodati, da priroda predavanja nije takva da su se ona međusobno *dopunjavala*.⁶⁰ Karl Hegel je i sam slušao i beležio *Predavanja* iz 1830/31, i po njegovom svedočanstvu Gans je ponudio u priličnoj meri vernu sliku petog kursa predavanja. No, prema Karlu Hegelu, Gans nije značajnije obratio pažnju na materijale sa

⁶⁰ K. Hegel, *Vorrede zur Zweiten Auflage* u G. W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1848. str. XX

ranijih predavanja, pa na taj način *celina* nije bila potpuno prikazana i bilo je neophodno uvrstiti i materijale koji bi je *upotpunili*, uključujući tu i delove iz ranijih kurseva.⁶¹ Moglo bi se reći da je Karl Hegel, u istoj meri u kojoj i Gans, uočavao otpor koji je spoljašnjost istorije pružala spekulativnim zahvatima, pa tako primećuje da: „Koliko god da je Hegel moćno kroz misli sažimao prostiranje pojavnog sveta, ipak nije mogao tokom jednog semestra da ravnomerno savlada nepreglednu građu svetske istorije.“⁶² Dakle, za Karla Hegela je nesamerljivost materijalne strane istorije bila uzrok razlika između ponovljenih kurseva. Ipak, on i dalje nije smatrao kako ovakvo ponavljanje, samo po sebi predstavlja dokaz nemogućnosti filozofije istorije kao celovitog pristupa. Umesto toga, on je različita predavanja razumevao kao različita zahvatanja predmeta, u skladu sa razlikama u materijalu koji je bio tematizovan.

Očigledno, ono što je proizvelo drugo izdanje, bilo je drugačije shvatanje odnosa između filozofskog i materijalnog aspekta Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, koje je proisteklo iz kritičkog stava prema Gansovom pokušaju pisanja jedinstvene knjige. U tom smislu, Karl Hegel zapaža da je Gans *Filozofiju istorije*: „[...] sa puno duha pretvorio u knjigu; čineći to, on se uglavnom držao Hegelovih poslednjih izlaganja, zbog toga što su ona bila najpopularnija, i izgledala su kao najviše odgovarajuća svrsi.“⁶³ No, on primećuje još i to da je :

Njegov trud uglavnom uspeo da predstavi predavanja u celosti onako kako su ona bila držana 1830/31, i taj rezultat bi bio potpuno dovoljan, da su različita Hegelova izlaganja bila ujednačenija i više usklađena, da ona nisu bila tako ustrojena da se međusobno dopunjavaju.⁶⁴

Karl Hegel je rešio da umesto jedinstvene ideje filozofije istorije, ponudi pregled različitih aspekata ove ideje onako kako su oni bili izloženi tokom kurseva predavanja. Drugim rečima, on je rešio da umesto rekonstrukcije jedinstvenog projekta na osnovu

61 *Isto*, str. XXI-XXII

62 *Isto*, str. XX-XXI

63 *Isto*, str. XX

64 *Isto*.

različitih materijala, ponudi kompilaciju koja će se u prvom redu oslanjati na najranija izlaganja kursa, za koja je smatrao kako pokazuju najveću živost ideje i izraza.⁶⁵ Polazeći od pretpostavke jasnijeg izlaganja filozofskih ideja u ranijim predavanjima, Karl Hegel objašnjava i razlike u sadržaju različitih kurseva predavanja. Primera radi, on naglašava da je fokus na istok koji postoji u ranijim predavanjima, posledica potrebe za jednostavnim primerima koji su Hegelu bili potrebni kako bi na njima jasnije prikazao pojmove naroda i države uz pomoć tematizacije *statičnih nacija*, koje su navodno jednostavnijeg karaktera i suštinski bez istorije⁶⁶ – da bi se potom prešlo na izlaganje grčkog sveta,⁶⁷ dok je izlaganje o germanskom svetu u kome je ideja postala vidljiva u istoriji, iziskivalo kratko izlaganje, pa je tu zadatak filozofa samo u tome da „[...] ukaže na napredujuću ideju.“⁶⁸ U skladu sa svojom tezom o razlikama u temama ranijih i kasnijih kurseva predavanja, Karl Hegel još primećuje kako je vremenom prvi deo predavanja bio skraććen kako bi više mesta ostalo za izlaganje novije istorije.⁶⁹ Ipak, pored svih razlika između pojedinačnih kurseva, smatrao je da predavanja uzeta zajedno sačinjavaju jedinstvenu i koherentnu celinu:

Lako se vidi kako se međusobno dopunjavaju različita izlaganja, i kako je njihova čitava građa tek onda jedinstvena kada se ono jedinstveno filozofsko prvih izlaganja, koja moraju poslužiti kao temelj dela, poveže sa istorijskom širinom poslednjih.⁷⁰

Vodeći se pretpostavkom filozofskog karaktera prvih kurseva predavanja, Karl Hegel je materijale za najranija izlaganja koristio kao vodeće, prilagođavajući im odsečke iz kasnijih predavanja. Zajedno sa tim, insistirao je na upotrebi rukopisa, eksplicitno naglašavajući kako se njegova edicija razlikuje od prethodne još po tome što

65 *Isto*, str. XXII

66 *Isto*, str. XXI

67 *Isto*. K. Hegel ovde posebno naglašava *familijarnost* koju je njegov otac gajio prema antici i preko toga objašnjava relativnu širinu prostora koji je tokom predavanja bio posvećen antičkoj Grčkoj.

68 *Isto*.

69 *Isto*.

70 *Isto*, str. XXI-XXII

je zasnovana na Hegelovim zapisima.⁷¹ Na taj način, Karl Hegel se kretao u smeru restauracije reči, što je imperativ od koga je Gans uglavnom odustajao. Da li i u kojoj meri je priređivač drugog izdanja *Predavanja* raspolagao sa bogatijim materijalima u odnosu na Gansa, za nas ostaje u domenu nagađanja. Na kraju, pored nešto drugačijih ambicija rezultat njegovog posla bio je sličan Gansovom, proizvedena je jedinstvena knjiga na osnovu mnogostrukih materijala, doduše nešto opširnija od prethodne.

Bez obzira na sličnosti konačnog rezultata, razlike u pristupu su i dalje značajne. Posebno je značajna razlika u shvatanju prirode Hegelove predavačke delatnosti. Knjiga Karla Hegela je zamišljena nasuprot navodnom *formalnom shematizmu*,⁷² pa on svoje uredničke principe ne pravda pozivajući se na sistem, već na Hegelove predavačke manire: „[...] Hegel se toliko malo pridržavao podela unutar svojih predavanja, da ih je pri svakom izlaganju menjao...“⁷³ Interesantno, u predgovoru za drugo izdanje *Predavanja* izostaje pozivanje na poznavanje duha Hegelove filozofije kao što je to bio slučaj kod Gansa. No, ova razlika u uredničkim principima, svodiva je na zajednički problem odnosa filozofske misli i istorijske empirije, iako je kod prva dva priređivača Hegelovih *Predavanja* ovaj problem drugačije naglašen. Karl Hegel je insistirao na *istorijskom materijalu*, dok je Gans naglašavao *spekulativnu misao*. Jasna ambivalentnost zadatka mirenja spekulacije i empirije, koja je vidljiva kod Gansa i u manjoj meri kod Karla Hegela, nedvosmisleno je upućivala na to da je odnos spekulativne filozofije istorije i empirijske historiografije koja joj „obezbeđuje građu“, jedan od centralnih problema Hegelovog mišljenja istorije. Sa ovim problemom prvi priređivači *Predavanja* susretali su se pri pokušaju da od mnogostrukih izlaganja, od serija susreta spekulacije i istorijske empirije, načine jedinstveno delo koje bi moglo da važi kao manje ili više odgovarajuća predstava Hegelove filozofije istorije.

71 *Isto*, str. XXII-XXIII

72 *Isto*, str. XXIII

73 *Isto*.

c) Lasonovo i Hofmajsterovo izdanje

Posle Gansovog, odnosno Hegelovog izdanja, prvo izdanje sačinjeno prema novim uredničkim principima pojavljuje se 1917. godine. U pitanju je prvo kritičko izdanje *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, koje je priredio Georg Lason. Lasonovo izdanje, za razliku od prethodnih, nije nudilo jedinstvenu knjigu, ipak priređivač se nije odlučio ni za odvojeni prikaz sačuvanih materijala. Umesto toga, Lason je rešio da u svom izdanju prezentuje veći deo građe koja mu je bila dostupna – između ostalog, uključujući i delove izdanja prethodnih priređivača.

Šta je Lasonu bilo dostupno? Prema belešci iz prvog izdanja prvog toma *Hegelovih Predavanja iz filozofije svetske istorije* koja je priredio, u pitanju su bili sledeći izvori: 1) Hegelov rukopis za *Uvod* iz jeseni 1830; 2) Četiri transkripcije Hegelovih predavanja, i to Grishajmova i Kelerova transkripcija kursa iz 1822/23; Kelerova transkripcija iz 1824/25; i Štiveova iz 1826/27; 3) Prethodna izdanja Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.⁷⁴ Na osnovu ovakvog, suštinski šarolikog materijala, Lason je počeo da sačinjava jedinstveni tekst. 1917. godine izlazi prvi tom *Predavanja* naslovljen sa *Vernunft in der Geschichte*. Ovo izdanje u sebe je uključivalo samo Hegelove *Uvode* za različite kurseve predavanja. Na osnovu heterogenih materijala, Lason je sačinio integralni tekst *Uvoda* od čak 166. stranica. Vodeći tekst na koji se oslanjao bio je manuskript iz 1830. U osnovi, Lasonova urednička strategija je rezultirala tekstom koji je u stvari bio Hegelov nacrt *Uvoda* iz 1830. dopunjen materijalima iz ranijih kurseva. Kao odvojena tematska celina objavljen je i *Uvod* koji se bavio *načinima pisanja istorije*, na osnovu transkripcije iz 1822/23. Zbog nedostupnosti tekstualnih izvora za Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* posle 1828. godine, Lason je pre otkrića rukopisa uvoda iz 1828/29. pretpostavio da je Hegel predavao o načinima pisanja istorije samo tokom prvog kursa 1822/23.⁷⁵

74 Lason, G., *Zur Herstellung des Textes* u Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Leipzig, 1917. str. 248-157.

75 *Isto*, str. 249.

1919. godine izlazi drugi tom *Predavanja* posvećen *Orijentalnom svetu*, da bi se 1920. pojavila preostala dva toma o *Grčkom i rimskom svetu*, odnosno o *Germanskom svetu*.⁷⁶ Tekst koji je Lason u ova tri toma priredio, predstavljao je kompilaciju različitih transkripcija kojima su dodati odeljci iz izdanja K. Hegela. Na osnovu tvrdnje K. Hegela, po kojoj je njegovo izdanje za razliku od Gansovog zasnovano na rukopisima predavanja, Lason je zaključio da određeni delovi ovog izdanja sadrže Hegelove rukopise koji su izgubljeni i ukoliko bi se valjano poklapali sa transkripcijama, takve delove je ponekad uključivao u tekst.⁷⁷ 1920. zajedno sa nova dva toma izlazi i novo izdanje prvog toma, u koji će biti uključen Hegelov rukopis za *Uvod* koji je napisan za predavanja iz 1828/29, a koji je svedočio o tome da je Hegel o načinima pisanja istorije predavao dva puta, tekst ovog rukopisa Lason je smestio u odvojeni odeljak *Uma u istoriji* i naslovio ga sa *Drugi uvod*.⁷⁸

Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* pod Lasonovim uredništvom dobila su ukupno tri izdanja, prvo iz 1917. drugo iz 1920. i treće iz 1930. godine – koje je ponovo štampano 1944. godine. 1955. prvi tom ponovo izlazi pod uredništvom Johanesa Hofmajstera. Hofmajsterovo izdanje je zasnovano na sličnim principima prethodnom Lasonovom izdanju, ipak, upadljivo je da je Hofmajster nešto drugačije organizovao tekst i preformulisao određene naslove. Najznačajnija promena u tekstu ticala se mesta manuskripta *Uvoda* iz 1828. godine – za koji je Hofmajster smatrao da sačinjava komplementarnu celinu sa *Uvodom* iz 1830. i stoga se odlučio da ovaj manuskript sa kraja dela bude pomeren na početak i dopunjen transkriptom predavanja iz 1822/23. Tako je tekst, barem delom, ponovo dobio izgled sličan klasičnim izdanjima Eduarda Gansa i Karla Hegela, koja su otpočinjala sa izlaganjem o načinima pisanja istorije.⁷⁹ Poslednje je rezultiralo čudnim ishodom za kritičko izdanje, tekst je započinjao manuskriptom iz 1828. da bi bio dopunjen delom transkripcije iz 1822. godine, drugi deo transkripta iz

76 Sledeća izdanja: Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band II: Die orientalische Welt*, Felix Meiner, Leipzig, 1919; Hegel, G.W.F., *Die griechische und die römische Welt*, Felix Meiner, Leipzig, 1920; Hegel, G.W.F., *Die germanische Welt*, Felix Meiner, Leipzig, 1920.

77 Lason, *Zur Herstellung des Textes*, str. 256.

78 Izdanje, Hegel, G.W.F., *Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Leipzig, 1920.

79 Videti, Hoffmeister, J., *Vorbemerkung des Herausgebers* u Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Band 1: Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, Leipzig, 1955.

1822. premešten je na sam kraj toma i iznet posle *Uvoda* koji je bio sačinjen na osnovu materijala koji su referisali na tri različita kursa predavanja. Uzevši poslednje u obzir, teško bi se moglo reći da je Hofmajsterov priređivački plan značajno doprineo rekonstrukciji izvornog tona i izgleda Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

Doduše, moguće je da je ambicija rekonstrukcije što bližeg i što izvornijeg Hegela, u pogledu njegove filozofije istorije, suštinski nemoguć poduhvat. Rekonstrukcija žive reči na osnovu prepisa i razbacanih rukopisa ne izgleda kao izgledan zadatak. Na prvi pogled, čini se da trezveno rekonstruisanje rečenog na osnovu izvora ima faktičko preimućstvo u odnosu na Gansov devetnaestovekovni projekat stvaranja knjige koja bi bila u skladu sa duhom autora. Ipak, oba zadatka dele zajedničku tendenciju stvaranja autentičnog dela u duhu ili u slovu, a uz pomoć materijala koji ne obećavaju bilo kakav siguran autorski trag. U tom smislu, pitanje o valjanim uredničkim principima i potrebu za kritičkim izdanjem, ovde ne bi trebalo razumeti kao izbor između “pravog” i “ne sasvim pravog” Hegela – autorove reči ionako nikad nećemo čuti – mnogo pre ovde se radi o pitanju izbora između izdanja koja sa sobom povlače značajnu interpretaciju materijala i onih koja se vode imperativom minimuma hermeneutičke intervencije. Ni u jednom momentu ne treba izgubiti iz vida da su Gansovo izdanje i izdanje Karla Hegela, kao i Hofmajsterovo i Lasonovo izdanje, sa svim svojim ograničenjima i nedoslednostima, izdanja koja su oblikovala interpretaciju Hegelove filozofije istorije u protekla dva veka.

d) *Novi projekat izdanja Hegelovih sabranih dela*

Projekat kritičkog izdanja završen je 1955. godine – samo godinu dana posle novog izdanja prvog toma Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije* Johanesa Hofmajster umire i 1957. godine *Nemačko udruženje istraživača* osniva komisiju za ponovno objavljivanje Hegelovih sabranih dela. Komisija koju su sačinjavali Hans Georg Gadamer, Teodor Lit, Ludvig Landgrabe, Joakim Riter i Hajnc Hajmsot, odlučuje da projekat izdanja novih sabranih dela bude vođen principima savremene filologije i

tekstualne kritike i da ponudi izdanje koje bi težilo pružanju valjane hronologije na osnovu koje bi bilo moguće čitati *razvojnu istoriju* Hegelove filozofije. U skladu sa tim, odlučeno je da budući projekat bude vođen strogim razlikovanjem vrsta tekstualnih izvora: transkripcije, rukopis, beleške, objavljena dela, nacrti itd.⁸⁰ Ovakva orijentacija podrazumevala je i pristup krajnje širokom korpusu spisa koji se mogu dovesti u direktnu vezu sa Hegelom kao autorom – u tu svrhu je osnovan Hegelov arhiv u Bonu koji je deset godina kasnije preseljen u Bohum, gde se i trenutno nalazi. Priređivanje Hegelovih sabranih dela u okviru ovog projekta i dalje traje, a do sada je objavljeno čak 48 tomova, dok su novi tomovi u pripremi, što samo po sebi svedoči o raznolikosti materijala iz Hegelove zaostavštine.

U okvirima novih sabranih dela, do sada je objavljeno čak četiri toma *Predavanja iz filozofije svetske istorije* na osnovu zapisa slušalaca i još jedan tom kojim su obuhvaćeni Hegelovi manuskripti. Imperativ hronološkog prikaza, u isto vreme nije podrazumevao i objavljivanje materijala u redosledu u kojem su oni nastajali, ipak, materijali vezani za Hegelovu filozofiju istorije prvi put su se u okvirima novog izdanja pojavili relativno kasno, tek 1996. godine, u tomu uređenom od strane Valtera Ješkea i naslovljenom sa *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*.⁸¹ U ovom izdanju objavljeni su svi sačuvani i do sada poznati Hegelovi rukopisi za *Predavanja iz filozofije svetske istorije: Filozofija svetske istorije. Uvod 1822-1828; Filozofija svetske istorije. Uvod 1830/31; Hartije za filozofiju svetske istorije; Za istoriju Orijenta*. Ukupno pet tekstualnih jedinica, od kojih su sve bile poznate ranijim priređivačima – no, tek u izdanju iz 1996. godine, ovi tekstovi su objavljeni kao odvojene tekstualne jedinice i praćeni jasnim kritičkim komentarom o njihovom nastanku i istoriji. Po prvi put tekstovi su se pojavili kao razdvojeni fragmenti na osnovu kojih nije pokušana rekonstrukcija celine. Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* pojavila su se pred publikom kao skup Hegelovih tekstova na temu istorije, koji pored toga što su organizovani oko jedinstvenog problema, pokazuju nijansiranja i razlike u pristupu, koje

80 Za opšte informacije o projektu izdanja sabranih dela videti Helfreich, C., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1979. str. 224-225.

81 Iz ovog izdanja ovde posebno upotrebljavamo dva rukopisa uvoda, skraćeno *VPWG (1828)* i *VPWG (1830)*.

nije moguće olako svesti i utopiti u identitet jedinstvenog autora i dela. Odustajanje od ambicije da se načini celovit i potpuno čitljiv tekst, da se priredi knjiga, ili da se prenesu Hegelove reči onako kako su one nekad zvučale, učinilo je spoljašnji i nedorečeni aspekt Hegelovih *Predavanja* vidljivijim. Poslednje, naravno, ne bi trebalo da nas navede na siguran zaključak o nedorečenosti ovih *Predavanja*, njih od 1831. godine niko nije ponovo čuo. Umesto toga, ovakva izdanja nas upućuju na zaključak o nemogućnosti donošenja konačnog suda o Hegelovoj filozofiji istorije na osnovu raštrkanih materijala koji često sa sobom donose različita i međusobno nesvodiva konceptualna rešenja. U tom smislu, moglo bi se reći da je izdavačka praksa u kojoj su rukopisi postali vidljivi akademskoj publici u svoj njihovoj nesavršenosti i nepotpunosti, doprinela pojačanoj kritičkoj svesti u pogledu problema ranijih izdanja. U isto vreme ne bi bilo ispravno otpisati značaj starih izdanja, Gans, K. Hegel, Lason i Hofmajster nisu samo priređivali dokumente, njihova izdanja na osnovu dostupnih dokumenata predstavljala su i specifične interpretacije Hegelovih predavanja. Nova izdanja odustala su od ovakve ambicije, u isto vreme omogućavajući interpretacije koje ne bi nužno imale pred sobom zadatak razumevanja sistemske celine, već bi polazile od njenog problematičnog karaktera. Ukratko, tekstualna spoljašnjost Hegelovih *Predavanja*, pojavila se kao negativ jedinstvenog i konzistentnog sistema, koji su pretpostavljali raniji priređivači i istraživači. Ovde bi bilo pogrešno postaviti pitanje o ispravnom putu interpretacije, jer suštinsko pitanje koje se ovde otvara nije pitanje o valjanoj interpretaciji, već o mogućnostima za jednako zasnovane, premda u svojoj metodi, ciljevima i rezultatima, nesvodivo različite interpretacije *Hegelovih predavanja iz filozofije svetske istorije*.

Gotovo dve decenije posle izdanja iz 1996. počinju da se pojavljuju tomovi odvojenih transkripcija. 2015. izlazi transkripcija predavanja iz 1822/23. pod uredništvom Bernadete Kolenberg-Plotnikov⁸² – ovo izdanje bazirano je na transkriptu Hajnriha Gustava Hotoa naslovljenom sa *Filozofija opšte svetske istorije, prema predavanjima gospodina profesora Hegela, iz zime 1822/23*. Hotov transkript kroz čitavo izdanje propraćen je beleškama u kojima su iznete alternativne varijante teksta *Predavanja*, prema još tri različite transkripcije (Grishajm, Keler, Hagebah). 2019.

⁸² Ovde *VPWG II (1822)*

godine izlazi izdanje uređeno prema istim principima, ovog puta od strane Valtera Ješkea i Rebeke Paiman, za *Predavanja iz 1824/25.* – Ješke i Paiman su koristili Kelerovu i Moricovu transkripciju za različite delove teksta, upotrebljavajući pritom u beleškama Doveovu transkripciju.⁸³ Iste godine (2019.) izlaze i *Predavanja iz 1826/27.* godine, kao plod zajedničkog uredničkog rada Kristofa Johanesa Bauera i Kristijane Hakel, ovo izdanje uređeno je na osnovu tri transkripcije (Hube, Valter, Garcinski), sa varijantama iz Erdmanove transkripcije.⁸⁴ Samo godinu dana posle, 2020. pojavljuju se predavanja iz 1830/31, uređena od strane Jaškea i Bauera, a prema transkripciji Karla Hegela, koja je u beleškama ispraćena alternativnim varijantama iz Akersdijkove, Hajmanove i Vihernove transkripcije.⁸⁵

Ovakav hronološki pregled predavanja koji je dostupan kroz sadašnje izdanje sabranih dela, sa izuzetkom predavanja iz 1828/29, odgovara osnovnom cilju novog projekta izdanja sabranih dela započetog 1957. godine, koji se ogledao u obezbeđivanja transparentne građe na osnovu koje je moguće pratiti Hegelovu razvojnu istoriju. Ipak, ukoliko je *Entwicklungsgeschichte* u širokim potezima Hegelovog sistema, pristup koji obećava, kod specifično formulisanih pitanja takav pristup ne daje sasvim jasne odgovore. Svakako da je na osnovu hronološki sortiranih i jasno izloženih materijala koji ilustruju različite periode, moguće konstruisati jedinstvenu sliku o razvojnoj istoriji Hegelove misli, no, na osnovu toga ne treba pretpostaviti da je svako pitanje koje se tiče Hegelove filozofije svodivo na izlaganje razvoja. Još je Karl Hegel doveo u pitanje pretpostavku po kojoj bi Hegelova poslednja predavanja iz 1830/31. u isto vreme bila i najadekvatnija slika Hegelove filozofije svetske istorije, doduše, kako bi skrenuo pažnju na izvorni značaj prvih kurseva predavanja. Ma koliko ocena Karla Hegela o filozofski značajnijem karakteru ranijih kurseva bila nesigurna, obrnuta pretpostavka koja bi smatrala da je pozniji izraz nužno razvijeniji i koja bi trasirala razvojni put od 1822. godine do 1830. bila bi jednako nesigurna. Umesto izlaganja razvojne istorije i mapiranja

83 Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II, Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*, Felix Meiner, Hamburg, 2019.

84 Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte III, Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*, Felix Meiner, Hamburg, 2019.

85 Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte IV, Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*, Felix Meiner, Hamburg, 2019.

tačaka na njoj, značajno je obratiti pažnju na to da nam pet kurseva predavanja, hronološki izraženih u odvojenim transkripcijama, pokazuju strateški različite pristupe istom načelnom problemu i različita naglašavanja pojedinih problemskih aspekata. Kao primer tematske promenljivosti Hegelovih *Predavanja*, posebno u pogledu *Uvoda*, dovoljno je naglasiti promene u značaju i mestu odeljka o načinima pisanja istorije, koji je po svemu sudeći bio direktna tema kojom je započet *Uvod* samo u dva navrata, a od objavljenih transkripcija, ovu temu nalazimo samo u *Predavanjima* iz 1822/23.

Na kraju, nesumnjivo je da izdanja u okviru novog projekta objavljivanja Hegelovih sabranih dela predstavljaju materijalnu bazu savremenog bavljenja Hegelovom filozofijom. Ipak, opravdano je postaviti pitanje o problemima isključive usmerenosti na ova izdanja pri svakoj vrsti interpretacije. Autentičnost izvora gotovo da pretil stvaranjem mita o istinskom Hegelu, koji se kao senka nadvija iznad svega onoga što je za protekla dva stoleća važno kao Hegelova filozofija. Izvornosti ne bi trebalo da bude dozvoljeno da postane vrednosni predikat, čak i najtransparentnije položeni izvori za interpretaciju, podrazumevaju specifično motivisan interpretativni stav od koga jednako zavisi odgovor na pitanje o tome šta se podrazumeva pod Hegelovom filozofijom kao predmetom interpretacije. U tom smislu, značajno je naglasiti da odustajanje od rekonstrukcije izvornih reči autora, koje je sistemski provedeno sa projektom novog kritičkog izdanja, za sobom povlači nužnost interpretativne selekcije i konstrukcije na strani istraživača. Na taj način, zajedno sa mogućnošću recepcije koja pretpostavlja celovitog Hegela, tamo gde nailazimo na raštrkane rukopise i ponovne, ponekad čak divergentne pristupe istom problemu, postoji i mogućnost da se celovitost odbaci kao pretpostavka i da se iznova postavi kao problem. Drugim rečima, materijali za interpretaciju Hegelove filozofije izneti u celosti, sami po sebi ne nude niti jedinstvenu celinu, niti princip po kome bi se takva celina mogla bez značajnih poteškoća konstruisati od strane interpretatora.

e) Izdanje u okviru projekta izdavanja Hegelovih Predavanja

Paralelno sa projektom sabranih dela, 1983. godine izlaze i *Predavanja iz prirodnog prava i državne nauke 1817/18*, čime počinje projekat priređivanja Hegelovih *Predavanja*. U okvirima ovog projekta zaključno sa 2007. godinom, kada su objavljena *Predavanja iz filozofije prirode 1825/26*, izdato je ukupno 20. tomova. Priređivački principi izdanja u okviru ovog projekta bliski su principima izdanja *Sabranih dela* – sa tom razlikom što izdanja u okviru edicije *Predavanja* odustaju od imperativa objavljivanja pojedinačnih dokumenata kao odvojenih tekstualnih jedinica, kako bi na osnovu sačuvanih transkripcija bilo moguće rekonstruisati pojedinačne Hegelove kurseve predavanja u kojima je iznet značajan deo njegovog filozofskog sistema. Ovakvo odstupanje od interpretativno minimalističkog principa *Sabranih dela*, omogućilo je opširniji i u isto vreme detaljniji uvid u Hegelovu predavačku delatnost.

Predavanja iz filozofije svetske istorije 1822/23, pojavljuju se 1996. godine kao dvanaesti tom izdanja Hegelovih *Predavanja*, pod zajedničkim uredništvom Karla Bremerera, Karla-Hajнца Iltiga i Ho Nam-Zelmana.⁸⁶ *Predavanja* su rekonstruisana na osnovu tri transkripcije (Grishajm, Hoto, Keler). Po oceni urednika, Grishajmove beleške su opširne i najčitljivije, premda postaju neprecizne na filozofski zahtevnim mestima, Hotova transkripcija je opširna, premda ponekad nejasna i nečitljiva, dok je Kelerova transkripcija kratka i fragmentarna. Ipak, značajno je da sve tri transkripcije pokazuju poklapanja, što je posebno važno u pogledu organizacije teksta. Integralni tekst *Predavanja* dopunjen je beleškama u kojima su izložena alternativna mesta koja nisu ušla u glavni tekst.⁸⁷

No, pored sve filološke obazrivosti i pored ambicije stvaranja teksta koji bi bio što bliži onome što je *Hegel jednostavno rekao*, ponovno pisanje njegovih *Predavanja*, na osnovu zapisa slušalaca, ujedno je i značajan interpretativni zadatak. O aporetici takvog zadatka svedoči i insistiranje priređivača na neizbežnom hermeneutičkom krugu,

⁸⁶ Ovde *VPWG I (1822)*

⁸⁷ O izvorima i principima po kojima je uređeno ovo izdanje videti *Zur Edizion* u Hegel, *Vorlesungen*, 1996. str. 527-536.

paralelno sa izlaganjem onoga što je Hegel *jednostavno rekao*.⁸⁸ Doduše, hermeneutika koja stremi onome jednom izgovorenom i njegovoj što preciznijoj rekonstrukciji, time ga u isto vreme postavlja kao suštinski nedostižan ideal, čime negira njegovu inicijalnu privlačnost jednostavnog fakta do koga se može doći i koji se potom može jasno izložiti. Naravno, bilo bi pogrešno olako otpisati dokumentarnu prirodu ovakvog poduhvata. Za razliku od izdanja iz devetnaestog veka, pa i za razliku od Lasonovog i Hofmajsterovog izdanja, ovakav poduhvat pruža transparentnu kritičku metodologiju, što podrazumeva mogućnost praćenja izvora na osnovu kojih je nastao tekst. Tako, ukoliko nam već ne pruža tačne reči Hegelovih predavanja, sigurno je da predstavlja dokument na osnovu koga je u krajnje određenim koordinatama moguće tematizovati različita zahvatanja problema istorije tokom *Predavanja*. U tom smislu, komparativna vrednost ovog izdanja ogleda se u mogućnostima za paralelno čitanje sa ostalim verzijama predavanja. Uzevši poslednje u obzir, ovo izdanje igra odlučujuću interpretativnu ulogu u pristupu Hegelovoj problematizaciji historiografije – pošto predstavlja najiscrpniju verziju Hegelovog izlaganja o pisanju istorije, sačinjenu na osnovu materijala koji referišu samo na predavanja iz 1822/23, kada je Hegel prvi i jedini put, sa izuzetkom 1828/29, predavao o načinima pisanja istorije.

f) *Izdanje transkripcije predavanja iz 1830/31, Mitschrift Heimann*

Klaus Fieveg je svojevremeno, prema sopstvenim rečima uz pomoć lukavog uma,⁸⁹ došao u posed transkripcije Hegelovih predavanja iz 1830/31. sačinjene od strane Adolfa Hajmana, koju je Eduard Gans koristio pri pripremanju prvog izdanja Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Ovu transkripciju Fieveg je objavio 2006. godine, nezavisno od već postojećeg projekta *Sabranih dela* i Hegelovih *Predavanja*. Fievegovo izdanje nije se vodilo svim standardima kritičkog izdanja, pre svega izostavljene su beleške u kojima bi bile iznete alternativne tekstualne varijante koje postoje u drugim

⁸⁸ Isto, str. 532.

⁸⁹ Vieweg, K., *Editorische Bemerkung* u Hegel, G.W.F., *Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/31)*, Fink, München, 2005. str. 24.

transkripcijama, kao i šire beleške koje bi pokušale da rekonstruišu mrežu Hegelovih referenci (što je slučaj sa izdanjem u okviru projekta *Predavanja*). Umesto toga, objavljena je Hajmanova transkripcija u celosti, a mesta iz predavanja koja nisu njome pokrivena, popunjena su odgovarajućim odabirom iz transkripcija Karla Hegela i Akersdijka, bez namere stvaranja integralnog teksta na osnovu različitih transkripcija, pa su u skladu sa tim delovi K. Hegelove, odnosno Akersdijkove transkripcije, izneti odvojeno u dodatku. Po rečima urednika, izdanje je priređeno sa namerom da posluži kao osnova za eventualno kasnije priređivanje kritičkog izdanja u okviru projekta objavljivanja *Sabranih dela*.⁹⁰

Fivegovo izdanje, do 2020. i pojavljivanja izdanja sačinjenog na osnovu transkripcije Karla Hegela, ujedno je bilo i jedino izdanje Hegelovih predavanja iz 1830/31. Još uvek, ovo je jedino izdanje zasnovano na Hajmanovoj transkripciji i može biti upotrebljavano paralelno sa izdanjem zasnovanim na transkripciji Karla Hegela. Ipak, poseban značaj ovog izdanja ogleda se u mogućnosti komparativnog čitanja sa manuskriptom *Uvoda* iz 1830/31. Pošto tekst Hajmanove transkripcije značajno odstupa od rukopisa *Uvoda* iz iste godine, to jasno upućuje na dve mogućnosti 1) Mogućnost Hegelovog načelnog odstupanja od planova za svoja *Predavanja*; 2) Specifično odstupanje koje bi upućivalo na mogućnost postojanja dve verzije Hegelovih predavanja, gde bi *elaborirana* verzija na koju nailazimo u rukopisu *Uvoda* predstavljala alternativu verziji koja nije bila korišćena za predavanja iz 1830/31. Novo izdanje bazirano na transkripciji Karla Hegela, samo dodatno potkrepljuje primetna odstupanja između transkripcija *Predavanja* i rukopisa *Uvoda* – ipak, ova odstupanja nas upućuju i na zaključke koji se ne odnose samo na Hegelovu predavačku praksu ili na mogućnost pozne revizije plana *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Neslaganja takođe upućuju, kao i drugde gde se ona javljaju između različitih rukopisa ili beležaka, i na odsustvo monolitnog filozofskog pristupa istoriji kod Hegela. Tako je posebno upadljivo da Hajmanova transkripcija ne upućuje na problem historiografije, dok rukopis uvoda donosi značajno mesto na kome Hegel govori o dvosmislenosti istorije.⁹¹ Ovakva mesta ne

90 *Isto*, str. 26.

91 *VPWG (1830)*, str. 192.

zahtevaju samo interpretaciju koja bi bila u stanju da ih pomiri u ime stvarnog Hegelovog stanovišta, već svedoče o problemu susreta između filozofske spekulacije i istorijske empirije, kao problemu o kome je govorio još Eduard Gans u predgovoru prvom izdanju Hegelovih predavanja daleke 1837. Srednji član između filozofske spekulacije i istorijske empirije, u liku delatnosti istoričara kroz koju uopšte nešto kao što je empirija dolazi do obala spekulacije, ostajao je netematizovan. Uprkos činjenici da je Hegel historiografiju problematizovao na više različitih načina, što svedoči o tome da se nije radilo o opštem mestu, već o problemu preko koga filozof istorije nije olako prelazio, značaj ovih tematizacija je postao upadljiv tek sa izdanjima koja su umesto jedinstvenih *Predavanja*, ponudila opsežne dokumentarne materijale.

*

* *

Istorija priređivanja i objavljivanja Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, prošla je tri faze 1) Period objavljivanja knjige u okvirima sabranih dela tokom 1830-ih i 1840-ih; 2) Vreme nastanka svesti o značaju opsežnosti materijala na osnovu kojih su prethodna izdanja sačinjena, što je rezultiralo pojavljivanjem prvih kritičkih izdanja; 3) Projekat priređivanja kritičkog izdanja, od 1957. pa do danas, koji je u pogledu *Predavanja*, sa sobom doneo insistiranje na objavljivanju dokumenata i akcenat na razvojnoj istoriji Hegelove misli, kao i napuštanje ambicije stvaranja nikad ne napisanih knjiga. Gore smo pokazali različite pristupe i moguće interpretativne posledice zastupljene tokom istorije priređivanja *Predavanja iz filozofije svetske istorije* – ono što je na kraju očigledno, jeste da istorija objavljivanja Hegelovih *Predavanja* ukazuje na nemogućnost insistiranja na superiornom uredničkom principu i upućuje na specifičnosti značaja različitih izdanja, kako za istoriju interpretacije, tako i za savremeno razumevanje Hegelove misli. Takođe, posebno je važno primetiti da su sve tri faze istorije objavljivanja Hegelovih *Predavanja* bile propraćene jedinstvenim problemom odnosa filozofije istorije i istorijske empirije. Ovaj problem pojavljivao se kao nezaobilazan i

stoga što je na osnovu čvrste, premda nesavršene i heterogene empirijske građe u vidu rukopisa, prepisa i beležaka, trebalo sačiniti jedinstveni prikaz Hegelovih *Predavanja*. Rešenja ovog problema kretala su se između Gansovog pokušaja priređivanja Hegelove knjige, na jednoj strani, i dokumentarnog rešenja usvojenog u najnovijim izdanjima, na drugoj. Da li su se autori odlučivali za Hegelove filozofske principe kao nit vodilju u objedinjavanju građe, zavisilo je od odgovora na izazov koji je tvrda i materijalna spoljašnjost rukopisa postavljala pred njih.

U skladu sa variranjem uredničkih rešenja i problem odnosa između filozofije istorije i historiografije u okvirima *Predavanja* je bivao manje ili više vidljiv. Ukoliko pratimo istoriju pozicioniranja odeljka o *načinima pisanja istorije*, kao mesta ne kome je problematika odnosa filozofije i empirije najupečatljivije izložena, razlike u naglašenosti značaja ovog odnosa u različitim izdanjima postaju vidljivije. U prvom Gansovom izdanju iz 1837. godine *načini pisanja istorije* se pojavljuju kao integralni deo uvoda nastalog kroz kompiliranje materijala iz različitih semestara. Naravno, eksplicitna tematizacija historiografije kroz odeljak o načinima pisanja istorije bila je deo Hegelovih *Uvoda*, ali samo dva puta, i o ta dva puta nam svedoče materijali koji pokazuju značajna odstupanja. Ovo poslednje, u okvirima Gansovog izlaganja ostalo je neprimetno, a problematika nefilozofskog pisanja istorije pojavila se u kontrastu sa filozofijom istorije. Poslednje je uklonilo iz centra pažnje problemski dignitet historiografije u okvirima *Predavanja*, dajući joj sigurno i ne naročito upadljivo mesto u celokupnoj sistematici Hegelovog izlaganja. Izdanje Karla Hegela je ponovilo ovakvo pozicioniranje odeljka o načinima pisanja istorije. Moglo bi se reći da je ideja jedinstvene Hegelove ideje svetske istorije, kod Gansa i Karla Hegela, vodila prelaženju preko različitih problematizacija koje su se javljale tokom *Predavanja* – iako je Karl Hegel insistirao na velikoj razlici između različitih kurseva predavanja, bio je sklon da u njima mnogo pre vidi komplementarnosti i dopunjavanja, nego napetosti i aporetiku pri susretu između filozofije i istorije. Lasonovo prvo izdanje iz 1917. sa izdvajanjem uvoda iz 1822/23. kao *Drugog uvoda*, ukazivalo je na kontrast koji je postojao između *Uvoda* iz 1830/31. i prvog *Uvoda* koji se bavio načinima pisanja istorije iz 1822/23, ipak, ovo izdanje bilo je

vođeno idejom priređivanja opsežnih tomova koji su trebali da predstave jedinstveno delo na osnovu kompiliranja materijala iz različitih semestara. U skladu sa tim, čak ni Lasonovo izdanje nije u značajnijoj meri upućivalo na promene, neslaganja i odstupanja u dokumentima. U tom duhu, u Hofmajsterovom izdanju iz 1954. godine, deo *Uvoda* iz 1822/23, prebačen je na početak teksta, i time je ponovo stvorena slika jedinstvene idejne celine u kojoj načini pisanja istorije imaju svoje ne naročito problematično mesto.

Tek su odvojena izdanja Hegelovih rukopisa, zajedno sa posebnim izdanjima transkripcija, kao i rekonstrukcijom predavanja iz 1822/23, pokazala problematičnost ideje jedinstvenih *Predavanja*. Zajedno sa tim, odeljak *o pisanju istorije* iz *Uvoda*, pojavio se u dve verzije i to iz različitih semestara, što je upućivalo na to da je izlaganje načina pisanja istorije tema sa kojom je Hegel otpočeo *Predavanja* 1822, da bi u kasnijim godinama odustao od njenog posebnog izlaganja i potom joj se ponovo vratio tek 1828. godine i konačno 1830. je pisanje istorije tematizovao na izmenjen način. Ovo upućuje na to da Hegelova tematizacija historiografije nije uvek bila integralni deo *Uvoda* koji bi se mogao objasniti na osnovu svog mesta unutar sistematike Hegelove filozofije istorije. Umesto toga, tematizacija historiografije sada se pojavila kao problem kome je Hegel bio posvećen, u različitoj meri i sa značajnim razlikama u pristupu, tokom deset godina svojih predavanja posvećenih filozofiji svetske istorije.

3. Istorija recepcije

Istorija izdanja pruža nam deo odgovora na pitanje o zapostavljenosti *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, a posebno problema historiografije, u okvirima recepcije Hegelove misli i zajedno sa tim svedoči o zaobilaženju tematizacije problematičnog i do kraja nerešenog odnosa između filozofske spekulacije i istorijske empirije. Ovaj odgovor može biti dopunjen i analizom istorije recepcije Hegelovih *Predavanja*, za koju su upravo pomenuta izdanja predstavljala osnovu. Ipak, pre jasne, u manjoj ili većoj meri akademske recepcije Hegelove filozofije svetske istorije, treba u obzir uzeti činjenicu da je prisvajanje i kritičko ispitivanje Hegelovih ideja započeto još pre nego što se pojavilo

prvo izdanje *Predavanja* iz 1837. godine. Takođe, ova rana recepcija, koja se nije bazirala na tekstualnim i kritičkim izvorima, možda je dugoročnije odredila ono što će za istoričare filozofije važiti kao Hegelova filozofija istorije, nego što je to učinila kasnija akademska interpretacija, koja je za njom kasnila decenijama. Moglo bi se primetiti da je preduslov za recepciju *Predavanja iz filozofije svetske* istorije u vidu tekstova kojima bi interpretatori mogli da se bave, jednim delom nastao kao produkt prethodnog prisvajanja Hegelovih ideja. U tom smislu, Eduard Gans je ključna figura za nastanak rane interpretacije Hegelove filozofije istorije.

a) *Gans, Univerzalna istorija i najnovija istorija*

Gans je bio slušalac Hegelovih *Predavanja* tokom 1820-ih godina. Iako nam nisu poznate eventualne Gansove transkripcije predavanja, ukoliko obratimo pažnju na njegove tekstove iz dvadesetih, odnosno ranih tridesetih godina devetnaestog veka, primetićemo kako on usvaja specifične motive iz Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Tako, 1824. godine, Gans objavljuje prvi deo studije pod naslovom *Nasledno pravo u svetsko-istorijskom razvoju*.⁹² Razume se, radilo se o vrlo specifičnoj temi, koja izdaleka posmatrano potpada samo pod oblast istorije prava. Ipak, u krajnje opširnom predgovoru autor insistira na pristupu iz perspektive *svetske istorije*, kao rešenju koje bi predstavljalo alternativu dominantnom pristupu istorijske škole prava. Gansovo stanovište zasnivalo se na specifičnom tumačenju Hegelovog stava iz *Osnovnih crta filozofije prava*:

Pravna nauka je *jedan deo filozofije*. Stoga ona *ideju*, koja je um nekog predmeta, mora razviti iz pojma ili, što je isto, posmatrati vlastiti imanentni razvoj same stvari. Ona kao deo ima određenu *početnu tačku*, koja je *rezultat* i istina onoga što *prethodi* i što sačinjava njen takozvani *dokaz*. Stoga, pojam

⁹² Gans, E., *Das Erbrecht in weltgeschichtliche Entwicklung, eine Abhandlung der Universalgeschichte, Erster Band*, Maurerschen Buchhandlung, Berlin, 1824.

prava po svom *nastajanju* pada izvan pravne nauke, njegova dedukcija se ovde pretpostavlja i valja je prihvatiti kao *datu*.⁹³

Dato mesto, Gans je razumeo na sledeći način:

Pošto je [pravna, prim. aut] nauka nužno deo filozofije; kao deo ona ima određenu nužnu poziciju spram prethodne. Pojam prava prema tome po svom nastajanju pada izvan pravne nauke. Pravna nauka kao takva konačno nema samostalnost i nezavisnost, koja pripada jurisprudenciji: mnogo pre ona je momenat jedne nauke u kojoj umsko biće sebe nužno razvija u svet slobodne običajnosti [...] Pojam prava pak može biti posmatran sa dvostruke tačke gledišta, prvo kao stvarna savremenost, kao u mislima priređen savremeni svet prava, običajnosti i države, ili takođe kao nužno proizvođenje i razvoj u formi vremena, kao postajanje ovog savremenog sveta. Prvi način je filozofija prava, drugi je istorija prava. Mi ćemo ovde govoriti samo o poslednjem.⁹⁴

Na osnovu Hegelovog stava o tome da pojam prava u pogledu svog nastanka i određenja *pada izvan pravne nauke*, Gans je *filozofskoj dimenziji pojma prava*, dodao još i *istorijsku*. Ipak, poslednju je odredio s obzirom na pojam prava koji je posmatran kroz istorijski razvoj, time obezbeđujući dvostruku filozofsku pozadinu svojoj tematizaciji, u pogledu filozofije prava, kao i u pogledu filozofije svetske istorije. Prema tome, Gansova *istorija prava* je predstavljala istorijsko razmatranje koje pretpostavlja filozofski pojam svetske istorije. No, ne bi trebalo prevideti da je *istorija prava* ovde izneta kao deo objašnjenja savremenih pravnih pojmova. Time istorija kao objašnjenje igra značajniju

93 Gans je referisao na izdanje Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin, 1821. str. 4. Ovde smo mesto naveli prema prevodu Danka Grlića, uz minimalne jezičke korekcije, prema izdanju Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989. str. 21. Grlićev prevod je urađen na osnovu Hofmajsterovog izdanja Hegel, G.W.F., *Grundlinien des Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Hamburg, 1955. U daljem tekstu pri citiranju *Osnovnih crta filozofije prava* služićemo se Grlićevim prevodom uz korekcije u pogledu srpskog jezičkog standarda.

94 Gans, *Das Erbrecht*, str. XXIX-XXXI

ulogu u pogledu prava nego što je to slučaj kod Hegela – u isto vreme pojam istorije, određen je upravo koordinatama Hegelovog shvatanja svetske istorije.

Svetska istorija u Gansovom istraživanju nije filozofski problem, već se pojavljuje kao metodsko stanovište putem koga je moguće objašnjenje postojećih pravnih fenomena. Poslednje bi trebalo da se razlikuje od pozitivizma istorijske škole prava time što se ne bi obraćalo istoriji za objašnjenje pozitivnog stanja, već bi putem filozofske misli trebalo da shvati istoriju kroz koju je formiran fenomen naslednog prava – što se u isto vreme razlikuje i od objašnjenja koja su držala samo do savremenog karaktera pravnog fenomena. No, svetska istorija, onakva kakva se ovde pojavljuje u predmetnom i metodskom jedinstvu, kod Hegela nije bila opšte mesto. *Osnovne crte filozofije prava* ne nude filozofsko-istorijski pristup, u njima Hegel nije izložio svetsko-istorijski razvoj bilo koje ideje ili fenomena, premda je na samom kraju takav razvoj naznačio, time naglašavajući da bi takvo istraživanje izlazilo iz okvira filozofije prava. Dakle, nije neosnovano zaključiti kako je Gansov svetsko-istorijski pristup bio posredovan slušanjem Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, koja je Hegel držao samo godinu dana pre pojavljivanja Gansovog dela o naslednom pravu. No, isto tako ne bi trebalo prevideti da je Gansova primena Hegelove filozofije istorije u oblasti istorije prava, daleko izlazila iz okvira Hegelovog shvatanja odnosa istorije i prava.

Posebno je indikativan tok Gansove studije koja je ostala nedovršena, pošto su se posle prvog toma iz 1824. pojavila još tri toma, i to 1825, 1829, i 1835. Kroz četiri toma Gans je izložio *istoriju razvitka rimskog svojinskog prava*, otpočinjući sa Orijentom, prelazeći na klasičnu Grčku, odnosno rimsku antiku i potom na srednji vek, gde u poslednjem tomu govori o *romano-germanskom naslednom pravu u Francuskoj*, odnosno *germano-romanskom naslednom pravu u Engleskoj*.⁹⁵ U ovakvom sadržaju nije teško prepoznati jasne crte toka svetske-istorije koji je Hegel iznosio u svojim *Predavanjima*. Sličnost ne postoji samo u grubim crtama u kojima bi se moglo govoriti o podeli na *orijent, antiku i germanski svet*, već i u specifičnim podpodelama. Primera radi, već u prvom tomu nailazimo na podelu istorije naslednog prava na *Orijentu* na *indijsko*,

⁹⁵ Izdanja, Gans, E., *Das Erbrecht in weltgeschichtliche Entwicklung, eine Abhandlung der Universalgeschichte*, 2-3, Maurerschen Buchhandlung, Berlin, 1825-1839.

kinesko, talmudsko i muslimansko nasledno pravo. Ukratko, za Gansa je svetska istorija počinjala na istoku i dovršavala se na zapadu, a njena periodizacija i dinamika je bila više nego upadljivo slična onoj na koju nailazimo kod Hegela. Ipak, pošto Gansova studija nije studija iz filozofije svetske istorije, već je ona pažljivo naslovljena kao *jedna studija iz svetske istorije*, u njoj se misaono dobro Hegelove filozofije pojavljivalo kao usvojena i naučena osnova, od koje je trebalo poći u razmatranjima istorijskog karaktera fenomena prava. Gans je upotrebio Hegelove pojmove, među kojima posebno ideju razvoja, kako bi pokušao da prikaže razvoj rimskog naslednog prava kroz svetsku istoriju – no, osnovi na kojima bi takvo mišljenje istorije uopšte bilo moguće, ostali su netematizovani.

Gansova studija o rimskom naslednom pravu, dakle, ne tematizuje filozofiju svetske istorije i nije filozofija svetske istorije, ali ona usvaja kategorije i matrice mišljenja karakteristične za Hegelovu filozofiju istorije. Kao rezultat ovakvog istovremenog preuzimanja i zaobilaženja, kod Gansa se još 1824. javlja filozofsko-istorijsko mišljenje ili istorijsko mišljenje u hegelijanskom maniru, koje samo po sebi nije ujedno i filozofija istorije. Ovaj vid mišljenja koje u isto vreme podrazumeva i unutrašnju logiku, i istoričnost fenomena kojima pristupa, biće karakterističan za takozvano hegelijanstvo tokom čitavog devetnaestog stoleća, ali i za marksističku teoriju u dvadesetom veku. Moglo bi se čak tvrditi da je Gans prvi autor koji je mislio na filozofsko-istorijski način, kroz sintezu dijalektike i istorije kakvu je moguće proizvesti na osnovama Hegelove filozofije, ali kakvu ipak nije moguće naći kod Hegela kao mislioca koji je dijalektički pokušavao da misli istoriju, ali samu dijalektiku nikako nije smatrao istorijskom dinamikom putem koje je moguća nezavisna problematizacija bilo kojeg fenomena – za poslednje, kod Hegela je odgovoran bio jedino pojam, kome je u krajnjem odgovarala i istorija.

Gansova *Predavanja iz istorije poslednjih pedeset godina*,⁹⁶ su još jedno mesto na koje ovde vredi skrenuti pažnju – u njima je primetno usvajanje elemenata Hegelove problematizacije pisanja istorije. Već uvodne reči odzvanjaju ehom Hegelovih *Predavanja*: „Gospodo! Nemačkom karakteru je primereno da se bavi više onim što je bilo nego onim što je sada!“⁹⁷ Dalje Gans nastavlja:

Stoga, u pravilu, nemačkom pisanju istorije manjka ona živost pogleda koju daje samo doživljeno, i u svemu što se odnosi na današnje vreme Nemci nastupaju samo kao istoričari drugog razreda, kao posrednički sakupljači, dok neposrednu istoriju, učešće u događajima, i opisivanje događaja, prepuštaju svetsko-istorijskim narodima, koji otad za njih postaju izvori.⁹⁸

Ovde već nailazimo na nešto izmenjen stav u odnosu na Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Hegel je u svojim *Predavanjima* naglašavao da *Nemci radije žive u prošlosti*, takođe, kontrastirao je ono što je video kao Nemačku historiografsku pedanteriju sa francuskim, odnosno engleskim pisanjem istorije, gde istoričari *uglavnom znaju kako se piše istorija* i o tome *previše ne raspravljaju*.⁹⁹ Za razliku od Gansove, Hegelova kritika nemačke historiografije nije sadržavala kontrastiranje između neposrednih i naknadnih posmatrača savremenih događaja, premda bi se poslednje moglo dovesti u vezu sa razlikovanjem između izvorne i reflektujuće historiografije. Pored toga, upadljivo je da se Hegelova filozofija svetske istorije specifično odnosi na prošlost, koja

96 Gans, E., *Vorlesungen über die Geschichte der letzten fünfzig Jahren* u W. Maurenbrecher, F. Raumer, *Historisches Taschenbuch 4*, Brockhaus, Leipzig, 1833. str. 283-326. Ovde se radi o tekstu objavljenom na osnovu predavanja koja je Gans držao zimskog semestra 1828/29. pod naslovom *Istorija najnovijeg vremena od 1789. u posebnoj vezi sa javnim pravom do 1814*. Letnjeg semestra iste godine držao je predavanja na istu temu, ali usmerena na period posle 1814. ovaj kurs predavanja takođe je objavljen u petom broju *Historisches Taschenbuch-a* 1833. U pogledu informacija o Gansovim predavanjima, kao i za pregled Gansovih kurseva, videti Weisser-Lohmann, E., „Die Vorlesungen der Hegel-Schüler an der Universität Berlin zu Hegels Lebzeiten“ u *Hegel-Studien*, 26. Felix Meiner, Hamburg, 1991. str. 193-211.

97 Gans, *Vorlesungen*, str. 285. ovde navedeno prema prevodu Dušana Travara, Gans, E., *(Iz) Predavanja o povijesti posljednjih pedeset godina* u H. Libe (ur.), *Hegelovska desnica*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980. str. 63. Dalje reference na Gansova *Predavanja o istoriji poslednjih pedeset godina*, takođe će biti navedene prema ovom prevodu, korigovanom spram srpskog jezičkog standarda.

98 Gans, *Vorlesungen*, str. 286.

99 *VPWG I (1822)*, str. 12; *VPWG II (1822)*, str. 12.

se čita iz apsolutne perspektive filozofske ideje, ona bi bila nezamisliva kao filozofska istoriografija o sadašnjosti. U Gansovim *Predavanjima* pak, specifična tema je sadašnjost, a to je moguće zbog toga što Gans svoj zadatak ne razume kao zadatak filozofa, već naprosto kao zadatak istoričara koji se, sudeći po uvodu, poklapa sa ulogom Hegelovih izvornih istoričara.

Poslednje ne bi bilo naročito interesantno da Gans savremenosti ne pripisuje inherentan logički karakter: „Njen sadržaj nije ništa do logički napredak, i dijalektičko kretanje njenih misli: ona nema nikakav materijal do upravo taj; njen predmet ne sačinjava spoljašnji posed, slučajna strast, nego oni služe samo predstavama samim, koje oni vode i čiji je ona izraz.“¹⁰⁰ U tom smislu Gansova istoriografija se kreće u obrnutom smeru od Hegelove filozofije istorije. Dok poslednja pokušava da *pokaže um u istoriji*, prethodna polazi od postavke *logičkog karaktera istorije* i posebno *logičkog karaktera savremenosti*, za koji se pretpostavlja da je do te mere očigledan da ga nije potrebno posebno dokazivati.¹⁰¹ Na taj način, *umski karakter istorije* kod Gansa je pretpostavka na osnovu koje je moguće donositi zaključke, a nikako nije problem o kome je tek potrebno raspravljati. Na tom osnovu on kao savremeni izvorni istoričar stvara pripovest na osnovu građe koja se pred njim gotovo neposredno nalazi: „[...] u nužnim i opštim mislima“.¹⁰² Savremenost tako postaje privilegovano mesto interesovanja, koje je još uvek moguće objasniti pozivanjem na istorijsku dinamiku – ali je ona kao mesto interesovanja istoričara i filozofa, naizgled potpuno oslobođena pitanja o odnosu spekulacije i njene spoljašnjosti u vidu materijala koji ničim ne odaje svoj pretpostavljeni umski karakter. No, o tome da je upravo odnos između spekulacije i njoj spoljašnje empirije bio probni kamen, ali i kamen spoticanja svake filozofije istorije, Gans je jasno svedočio u svom *Predgovoru za Hegelova Predavanja iz filozofije istorije*.

¹⁰⁰ Gans, *Vorlesungen*, str. 286.

¹⁰¹ Doduše, ovo je postavka koja bi odgovarala Hegelovom stavu iz *Osnovnih crta filozofije prava*, Hegel, G.W.F. *Grundlinien des Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. str. 12. Ipak, čak i u *Osnovnim crtama* Hegelov stav o podrazumevanom logičkom karakteru pojma prava, ne cilja na podrazumevani logički karakter sadašnjosti u svetsko-istorijskom smislu. Tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, filozofsko objašnjenje istorije, koje pretpostavlja logički karakter, ni na koji način nije pretpostavka koja se uzima kao dokazana, već je upravo ono što predavanja tek treba da demonstriraju.

¹⁰² Gans, *Vorlesungen*, str. 288.

b) Kritika i spekulacija

O poteškoći posredovanja između spekulacije i empirije kao problemu u okviru Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, David Fridrih Štraus najverovatnije nije znao mnogo kada je 1831. došao u Berlin kako bi slušao Hegelova i Šlajermaherova predavanja. Sa Hegelovom filozofijom bio je pre svega upoznat preko *Fenomenologije duha*, a o nesigurnoj formi tekstualne tradicije slušao je tridesetih godina na Šlajermaherovim predavanjima.¹⁰³ Interesu za Hegelovu spekulaciju i Šlajermaherovu kritiku, treba dodati i Štrausovo zanimanje za teoriju mita. Ma koliko da je izazovno tražiti zajednički imenitelj tekstualne kritike, romantičarske i idealističke teorije mita i Hegelove spekulacije – mesto na kome se ova strujanja nesumnjivo presecaju je Štrausova knjiga *Isusov Život* iz 1835.¹⁰⁴ Polazeći od pretpostavke jedinstvenog i večnog religijskog sadržaja, Štraus je u uvodu svog dela iz 1835. postavio pitanje na sledeći način: S obzirom na to da je *pojam* religije u njegovoj spekulativnoj sadržini *nepromenljiv*, dok je *predstava* kroz koju on biva izražen promenljiva zavisno od stepena *obrazovanja*, medijum u kome je data ova *predstava*, u vidu *priča i tekstova*, postaje neprihvatljiv obrazovanju jednog doba koje na višem stupnju shvata spekulativni religijski sadržaj – više ne kroz priču, već kroz *lanac uzroka i posledica* koji vode *ostvarenju ideala*. Činjenica postojanja religijskog predanja upravo u formi *teksta* čiji sadržaj više nije u skladu sa *obrazovanjem modernog vremena*, povlači za sobom odnos koji podrazumeva ili negiranje istorijskog karaktera *svetog teksta*, ili ukazivanje na to da njegov sadržaj ipak nije božanski – poslednje je sa sobom povlačilo i prilično neprijatna pitanja o tome da se: *Božansko nije tako dogodilo*, ili da, ako se tako dogodilo, to *što se dogodilo ne može biti božansko*.¹⁰⁵ Štraus je pokušao da zaobiđe spomenute aporije, umesto toga pitao je o tome zbog čega je božansko bivalo predstavljano na određene

103 Videti, Strauß, D., *Schriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Osiander, Tübingen, 1837. str. 57-61. Takođe videti Jaeschke, W., *Hegel Handbuch, Leben, Werk, Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2010. str. 516.

104 Strauß, D.F., *Das Leben Jesu*, Osiander, Tübingen, 1835.

105 Strauß, *Das Leben Jesu*, str. 2.

načine i u kojoj meri su takve predstave odgovarale stvarnoj istoriji? Ipak, umesto da pokuša da preko Hegelove *Fenomenologije* pokaže u kojim formama je *apsolut* bivao predstavljan, Štraus je posegao za tekstualnim kriticismom i hermeneutikom. Ono što je pokušao da dokaže na osnovu kritičke analize teksta *Svetog pisma*, bio je njegov navodni *mitološki karakter*.¹⁰⁶ No, mit za Štrausa ne bi trebalo da vodi odbacivanju istine koju saopštava, već naprotiv, on upravo svedoči o načinu na koji je antička svest bila u stanju da predstavi isti spekulativni sadržaj koji se poima u modernoj teologiji.

Uprošćeno rečeno, Štraus se služio tekstualnim kriticismom kako bi ukazao na to da je promenljivi sadržaj religijskog predstavljanja posledica njegove mitološke prirode – koja otkriva istu istinu koju je moguće shvatiti spekulativno. Mit, važno je naglasiti, za Štrausa nije podrazumevao *fiktivnost događaja*, već priču o *stvarnim istorijskim događajima* kroz medijum predstave koja odgovara nivou svesti pripovedača i slušalaca. U tom smislu, Štrausov pristup je podrazumevao mapiranje odnosa između istorijskog događanja, mitskog predstavljanja i pojmovnog shvatanja. Ipak, istorija se na taj način pojavljivala dvostruko, s jedne strane kao svetska istorija u čijem napretku dolazi do ostvarenja mističnog jedinstva božanske i ljudske suštine, s druge strane, kao istorija događaja na osnovu kojih je konstruisana mitologija kroz koju je spekulativna istina religije bila ranije saopštavana.

Kroz okretanje ovako shvaćenoj istoriji i uz pomoć tekstualne kritike, Štraus je pokušavao da dokaže *spekulativnu sadržinu religije*.¹⁰⁷ No, na taj način je bilo teško pokazati prelaz od medijuma predstave ka filozofskom pojmu. Poslednji prelaz je bio podrazumevan, a filozofsko dokazivanje je ustupilo mesto istorijskom istraživanju.

¹⁰⁶ Štraus već u predgovoru insistira na takozvanom mitskom stanovištu, upućujući na to kako smatra da ovo stanovište nije samo posledica njemu savremenog interesa, već da ga je moguće trasirati do antičkih početaka. *Isto*, str. IV-V

¹⁰⁷ Štraus polazi od jedinstva božanske i ljudske prirode kao spekulativne istine koja se nalazi u samoj suštini religije. Ovakvo jedinstvo u isto vreme razumeva iz svetsko-istorijske perspektive napretka čovečanstva i to u pogledu čovekove moći nad prirodom, posebno insistirajući na *Bemächtigung-u* nad prirodom kao posledici istorijskog sjedinjavanja ljudske i božanske prirode. Strauß, D., *Das Leben Jesu, Zweiter Band*, Oslander, Tübingen, 1836. str. 735. Kriticismam tekstova i dokazi njihovog mitskog karaktera, za Štrausa, trebalo bi da posluže prevladavanju neslaganja sadržine teksta sa onim što je spekulativna sadržina religije. Tako Štraus, uz dozu tendencioznosti primećuje da je njegova studija zapravo potvrdila ortodoksno stanovište, ali da je umesto da umesto poput crkve dokazuje ispravnost pojmova na osnovu jevanđeoske istorije, ona čini obratno, dokazujući ispravnost istorije na osnovu pojmova. *Isto*, str. 732.

Ovakav pristup je unosi nesigurnost u pogledu jedinstva istorije i pojma, umesto da ga dokazuje. No, hegelijanci su jednako pretpostavljali ovo jedinstvo koliko i Štraus, razlika je bila samo u tome što je potonji pokušao da ga demonstrira nefilozofskim sredstvima.

Iako je kontroverza bila u prvom redu teološka, ne bi trebalo zanemariti njenu filozofsko-istorijsku pozadinu, koja svedoči o usvajanju Hegelove ideje svetske istorije bez značajnijeg osvrtnja na njen krajnje problematičan karakter.¹⁰⁸ Prvi odgovor na Štrausovu studiju usledio je već 1836. godine, kada je Bruno Bauer napisao odgovor hegelijanaca, dovodeći u pitanje razumevanje Hegelove filozofije od strane Štrausa i skrećući pažnju na problem koji otvara strogo razdvajanje između svete istorije i sadržaja religije, jer strogo govoreći, ukida mogućnost slaganja između sadržaja pojma i sadržaja faktičke istorije, pa tako: „Kritika i vera nisu pomirene, niti protivstavljene, već samo postavljene odvojeno.“¹⁰⁹ Ovakvo odvajanje spekulativnog sadržaja vere od istorije kojoj je moguće pristupiti kritičkim sredstvima, po Baueru je za sobom povlačilo i problem odnosa između ideje i istorije, pošto je ideja na taj način odvojena od njenog istorijskog ispoljavanja. U vezi sa odnosom između ideje i istorije, Bauer primećuje: „On [Štraus, prim.aut] smatra da pitanje o tome da li već u ideji samoj leži nužnost njenog istorijskog pojavljivanja, može da se zaobiđe pomoću poteškoća koje se tiču izveštaja Jevandelja i koje sa sobom povlače poništavanje mogućnosti svete istorije.“¹¹⁰

Štraus je već 1837. odgovorio na Bauerovu kritiku u svojoj trećoj svesci spisa *Odbrane*, između ostalog skrećući pažnju na podelu u hegelijanskoj školi na *levicu, desnicu i centar*, već prema različitom shvatanju odnosa između *ideje i svete istorije*:

Na pitanje da li i u kojoj meri je istorija Jevandelja data kao istorija sa idejom jedinstva božanske i ljudske prirode, tri odgovora su moguća po sebi i za sebe: da je, naime, sa tim pojmom ista ili cela istorija Jevandelja; ili prosto

108 Ovde nas pre svega zanima veza između hegelijanskog shvatanja istorije i Štrausovog dela, za šire okvire rasprave unutar hegelijanskih škola videti Jaeschke, W. *Hegel Handbuch*, str. 505-525.

109 Bauer, B., „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß.“ u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1835. *Zweiter Band*, Duncker und Humblot, 1835. str. 879-894; 897-912. str. 882.

110 Bauer, „Das Leben Jesu“, str. 888.

jedan njen deo; ili na kraju da njihovo jedinstvo ne može biti dobijeno istorijski od ideje niti delimično, niti u celini.¹¹¹

Štraus je one koji su zagovarali potpuno jedinstvo ideje i istorije svrstao desno, one koji su smatrali da je moguće samo delimično jedinstvo u centar, a one koji su tvrdili nemogućnost saglasnosti levo – time su profilisane hegelijanska levica, desnica i centar.¹¹² Na taj način, podela koja će se kasnije često razumevati u političkim okvirima, imala je svoje poreklo u teološkom sporu, a i tu samo u relativnim terminima, pošto su „hegelijanci“, u prvom redu Bauer, bili skloni promeni vlastitih pozicija. Razume se, pristajanje uz istinu svetih spisa pravilo je razliku između zvanične ortodoksne crkvene pozicije, podržane od strane ondašnje Pruske države i neortodoksne revolucionarne pozicije, stoga je brza politizacija podele na levicu, desnicu i centar bila krajnje razumljiva. Interesantno je da su sve tri pozicije polazile od spekulativnog jedinstva božanske i ljudske suštine, a ono što je bilo suštinski različito jeste način na koji je ovo jedinstvo bilo razumevano. Ipak, još jedna konstanta koja ni u jednom momentu nije bila dovedena u pitanje bila je svetska istorija u čijem događanju se manifestovalo spekulativno jedinstvo, ma kako da je ono bilo naglašeno – levica, strogo govoreći, nije negirala jedinstvo ideje i istorije, već samo prisustvo ideje u istoriji kako je ona prenetu u *Pismu*. Iako se spremnost hegelijanaca da daju tematski prostor svetskoj istoriji značajno razlikovala, ona je gotovo uvek bila pretpostavljena, pa tako i kod Štrausa:

[...] ljudski duh u svom jedinstvu sa božanskim tokom svetske istorije vidi kako je sebe učinio sve potpunijom moći nad prirodom [...] Čovečanstvo je jedinstvo dve prirode – Boga koji postaje čovekom, beskonačnog koje ispoljava sebe u konačnom, i konačnog duha koji pounutrašnjuje svoju beskonačnost; ono je dete vidljive majke i nevidljivog oca, prirode i duha; ono je činilac čuda, utoliko što tokom svetske istorije duh sebe čini sve moćnijim u odnosu na prirodu...¹¹³

111 Strauß, *Schriften zur Verteidigung*, str. 95.

112 *Isto*.

113 Strauß, *Das Leben Jesu, Zweiter Band*, str. 734-735.

Ovde je vidljivo je Štrausovo pouzdanje u *svetsku istoriju*, kome odgovara i njegovo nepoverenje prema istini u formi svetih spisa. No, podvajanje svetske istorije na tekstove koji se mogu kritikovati i na događaje koji se mogu objasniti na osnovu pojma, jezgro hegelijanske škole je odlučno odbijalo, spekulativna istina za Marhajnekea i Rozenkranca morala je biti čitljiva u tekstu svetih spisa. O tome Štraus primećuje:

Jedinstvo Boga i čoveka, kaže Marhajneke, je otkriveno i stvarno dogođeno u ličnosti Isusa Hrista; u njemu je prema Rozenkrancu koncentrisana božanska moć nad prirodom, on ne može da deluje drugačije nego čudotvorno, i čudesno delo koje je nama strano, za njega je prirodno.¹¹⁴

Prema tome, centralno pitanje u raspravi između Štrausa i hegelijanaca, pitanje je odnosa između istorijskog događanja i novozavetnog teksta. Dakle, ovde se radilo o tome *da li je događanje apsoluta odgovaralo pripovestima o njemu*, dok apsolutni karakter takve istorije ni u jednom momentu nije bio doveden u pitanje. Naravno, u pitanju je bio i način na koji se spekulativno jedinstvo ostvaruje, pa je tako akcenat na tematizaciji svetsko-istorijskog toka dobijao sve više prostora, što su hegelijanska razmatranje više naginjala levo. Kod Štrausa koji se držao razlike između predstave i pojma, odnosno načina na koji je istina istorijski bila predstavljena i same istine, nije se pojavljivalo filozofsko-istorijsko razmatranje koje bi trasiralo put istine u samoj istoriji. Kritika teksta je tu da uputi na mitološki karakter tradicionalnih pripovesti koje istinu izlažu na mitološki način, a poslednju bi savremena spekulativna teologija morala da shvati samo pomoću pojma. Na taj način Štrausovo bavljenje istorijom čini suvišnom mogućnost filozofskog bavljenja svetskom istorijom.¹¹⁵ No, rigidno razlikovanje između predstave i

¹¹⁴ *Isto*, str. 733.

¹¹⁵ Interesantno je da je Štraus imao valjan uvid u istorijsku polemiku između Hegela i novonastajućeg istorijskog kriticizma. On primećuje da je Hegelov oštar stav prema ovoj metodi značajno neopravdan, ali ga i ne shvata kao suštinsku posledicu Hegelovog mišljenja istorije. Naprotiv, kriticizam bi kroz demonstraciju navodnog mitskog sadržaja novozavetne naracije, trebalo da dokaže spekulativnu istinu Hegelove filozofije u pogledu jedinstva božanske i ljudske prirode. U *Spisima odbrane*, Štraus se opsežno posvetio odnosu Hegelove filozofije i istorijskog, odnosno tekstualnog kriticizma, *Allgemeines Verhältnis der Hegel'schen Philosophie zur theologischen Kritik* u Strauß, *Schriften zur Verteidigung*, str. 57-75. Za Hegelov odnos prema istorijskom kriticizmu videti, str. 61-62. Za indiferentnost u pogledu sadržaja Hegelovog sistema spram kritičkog metoda videti str. 75.

pojma, gde bi predstavu trebalo tražiti u tradicionalnim pripovestima, u prvi plan Štrausovog razmatranja je postavljalo tekstove koji su svedočili o istoriji, a ne samo istorijsko događanje. To što je sadržina ovih tekstova kod Štrausa uglavnom bila ispunjena navodnim mitološkim predstavama, ovde je od sekundarnog značaja.

Insistiranje na saglasnosti između teksta i istorije kod hegelijanaca desnice i centra, u stvari je vodilo neistorijskoj tematizaciji. Na delu je bio suštinski nesporazum, tako Rozenkranc primećuje da je: „[...] temeljna greška Štrausovog gledišta u tome što on dopušta da subjektivnost supstancije važi samo u beskonačnom mnoštvu subjekata, u ljudskom rodu.“¹¹⁶ Ovakav prigovor prevashodno nije bio usmeren na problem kritičke obrade *Jevandelja*, već na svetsko-istorijski artikulisan odnos između ideje i njenih pojava, kao i na mogućnost čitanja ovakvog odnosa u tekstu svete istorije. No, Štraus je u svojoj *Odbrani* priznao značaj individualnosti za ostvarivanje ideje, pozvavši se pritom na Hegela, da bi potom dodao da je ono čemu se protivi, mogućnost da takvo ostvarenje bude pripisano jednoj individui – time zapravo ponovivši stav iz drugog toma svoje kritičke studije iz 1836.¹¹⁷ gde je već izneo kritiku Rozenkrancovog stava. No, razlika je ovde pre svega bila u polazištima, Rozenkranc je polazio od nužnosti ideje, Štraus od problema njene faktičnosti u navodno mitološkoj tradiciji – opravdano bi bilo postaviti pitanje o tome koliko su ova dva stanovišta mogla da komuniciraju.

Na kraju, moglo bi se zaključiti da je Štraus, kao i sve tri hegelijanske škole, baštiniio suštinske pretpostavke svetsko-istorijskog mišljenja koje možemo da primetimo još kod Eduarda Gansa tokom dvadesetih godina devetnaestog veka. Svetska istorija kao proces sa imanentnim logičkim karakterom, ni u jednom trenutku nije bila dovedena u pitanje. Ono što je posebno intrigantno, jeste činjenica da je upravo Štrausova misao u isto vreme ukazivala na značaj istorijske tekstualne baze, ali i odbacivala njenu važnost za spekulativnu misao. Takođe, iznenađujuće je to što su Štrausovi kritičari, u prvom redu Bauer, previđali izazove koje je tekstualni kriticizam postavljao pred spekulativno mišljenje istorije, pa je tako Bauer čak pokušavao na osnovu tekstualne kritike da dođe

¹¹⁶ Rosenkranz, K., *Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, Unzer, Königsberg, 1836. Ovo mesto navodi i Štraus, *Schriften zur Verteidigung*, str. 125.

¹¹⁷ Isto. Kao i Strauß, *Leben Jesu, II*, str. 733.

do poželjnih rezultata za njegovo filozofsko stanovište.¹¹⁸ Ukratko, istorijski tekst kao medijum na osnovu kojeg je tek moguća svaka istorija i svaka spekulacija, nije se pojavio u raspravama o religiji i istoriji u okviru hegelijanske škole tokom tridesetih godina devetnaestog veka. Umesto toga, stanovišta su varirala između pretpostavljenog jedinstva tradicije sa idejom i negiranja ovakvog jedinstva – dok je u oba slučaja svetska istorija kao idealno uređeno događanje ostajala pretpostavljena. Hegelovo insistiranje na jedinstvu *istorijskog događanja i istorijskog pripovedanja*, uglavnom se izgubilo između redova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* i ostalo skriveno u Hegelovim beleškama i rukopisima.

c) Zakoni istorije i istoriozofija

Razume se, Hegelova predavanja i objavljena dela nisu odavala utisak nesigurnosti – ali unutar voluminoznih *Sabranih dela* iz 1830-ih, izgubila se obazrivost i nesigurnost koja je karakterisala Hegela kao predavača o *filozofiji istorije*. Filozof koji je napisao *Filozofiju svetske istorije*, kao da nije bio ista onaj profesor koji se tokom 1920-ih pred svako izlaganje iznova pripremao, skicirajući novi uvod i tok predavanja i prikupljajući izvore na osnovu kojih bi svoj pogled na stvari mogao da izloži na značajno drugačiji način. Svest o tome da je i filozof, ipak, samo jedan od pisaca istorije, koji empirijskoj historiografiji ne može zameriti nefilozofski karakter, jednostavno nije bila zastupljena kod Hegelovih neposrednih nastavljača. Neki od njih su i sami bili istoričari, manje ili više inspirisani Hegelovim idejama, neki drugi su pak u svojim filozofskim izlaganjima pretpostavljali sklad između ideje i filozofske istorije, no, nije se postavljalo pitanje o problematičnosti ovog sklada. Interpretacija koja je izlazila van neposrednih

¹¹⁸ Od desnohegelijanskog stava iz 1835. i kritike Štrausovog kriticizma, Bauerova misao je ubrzo evoluirala ka radikalnijim stavovima, gde je i sam kroz primenu tekstualnog kriticizma pokušavao da dokaže potpuno neslaganje između istorije svetog teksta i faktičke istorije. Videti, Bauer, B., *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt*, 2 Bände, Dümmler, Berlin, 1838; Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Schünemann, Bremen, 1840; Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 Bände, Wigand, Leipzig, 1841. Bauerov hegelijanizam je počivao na oštroj razlici između svesti i njenih ispoljavanja – na kraju, ovakva podela je odgovarala upravo razlici između istorije mitova i svetske-istorije na kakvu nailazimo već kod Štrausa. Ovakvo razdvajanje između svetske istorije i izveštaja o svetskoj istoriji, nije bilo karakteristično za Hegelovu filozofiju.

okvira hegelijanske škole, takođe je baštinila pretpostavke nastale u njenim okvirima. Spekulativni identitet ljudskog i božanskog momenta i pretpostavka toka svetske istorije, rezultirali su i koncepcijama poput Fojerbahove ili Češkovskovljeve.¹¹⁹ Fojerbahova antropologizacija religijskog fenomena, bila je propraćena pretpostavkom progresivnog svetsko-istorijskog toka u kome čovek postaje svestan predstave o božanskom kao projekcije sopstvenih kvaliteta.¹²⁰ Uopšteno govoreći, Fojerbahova filozofija nastavlja tragom istorijskog sjedinjenja božanske i ljudske prirode koji je bio karakterističan za Štrausovo mišljenje, ali i za mišljenje mladohegelijanaca. Pitanja spekulativnog jedinstva božanske i ljudske prirode u Hegelovom maniru, već uveliko su bila postavljena van svojih sistemskih okvira, kada se o njima raspravljalo kao o pitanju svetsko-istorijskog toka u raspravi između Štrausa i Rozenkranca – u kontekstu ove rasprave i Hegelovo pitanje o svetskoj istoriji pojavilo se kao pretpostavka za mišljenje, umesto kao problem mišljenja. Pa tako, u momentu u kome je spekulacija postala utemeljena u istoriji, bilo je samo pitanje vremena kada će istorija ponovo biti utemeljena u prirodi. Apsolutni karakter ljudske prirode, sa Fojerbahom je postao osnova istorije, pored toga što su obrisi Hegelove svetske istorije i dalje bili vidljivi.¹²¹ Pitanje je naravno u kojoj meri je Fojerbah uopšte postavljao pitanja koja bi nalikovala pitanjima i problemima Hegelove filozofije – priroda i istorija nisu se pojavljivali kao filozofski predmeti, već kao principi na osnovu kojih je trebalo objasniti stvarnost.

Na sličan način, Avgust Češkovski je u svojoj *Prolegomeni za Istoriozofiju* pretpostavio *totalitet svetske istorije* kao *predmet filozofije*, insistirajući na tome da čitava *svetska istorija*, celovito shvaćena, u sebi obuhvata kako *prošlost*, tako i *budućnost*.¹²² Ovakvo *totalno* shvatanje, bilo je otvoreno suprotstavljeno Hegelovoj obazrivosti prema divljim apriornim konstrukcijama. Češkovski primećuje Hegelovu uzdržanost u pogledu

119 Kod Fojerbaha u pogledu filozofsko-istorijskog mišljenja centralna dela su: Fauerbach, L., *Das Wesen des Christentum*, Wigand, Leipzig, 1841; Fauerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich, 1843; Fauerbach, L., *Das Wesen der Religion*, Wigand, Leipzig, 1849. (Drugo izdanje, prvo izdanje se pojavilo 1846.) Od Češkovskog, prevashodno je značajno delo: Cieszkowski, A., *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit, Berlin, 1838.

120 Fauerbach, *Wesen des Christentum*, str. 18-19; *Philosophie der Zukunft*, 1-2; *Wesen der Religion*, str. 77-78.

121 Pre svega kroz utemeljenje religije u ljudskoj prirodi, Fauerbach, *Wesen der Religion*, 3-4, kao i kroz ideju istorijskog razvoja religije.

122 Cieszkowski, *Prolegomena*, str. 7-8.

apriornog shematiziranja toka svetske istorije, ali daleko od toga da deli Hegelove rezerve, umesto toga insistira:

Ili su zakoni dijalektike opšti i nepogrešivi, a onda i u istoriji treba da nađu svoje stvarne manifestacije; ili su oni slabi, parcijalni i nedovoljni, i onda smeju da budu skriveni i u drugim sferama znanja i njihova dedukcija mora odustati od svake nužnosti. Ali ovi zakoni u sebi nose kriterijum svoje nužnosti; zbog toga istorija, taj probni kamen sve spekulacije, nama isto treba da bude transparentna *sub specie aeternitatis* u sferi činova.¹²³

Dakle, zakone dijalektike bi trebalo apriori poznavati, da bi onda bili primenjeni na empiriju. Daleko od toga da poznavanje filozofije pre pristupa istoriji nije bilo opšte mesto Hegelovih Predavanja iz filozofije istorije, ipak, spoznaja dijalektičkih zakona koji bi se sa preciznošću mogli primeniti na empirijski materijal, nije bila karakteristična za Hegelovu filozofiju. *Zakoni dijalektike i istorijski činovi* ne spadaju u Hegelovu terminologiju. Ideja dijalektike kao apsolutne i univerzalne metode koja omogućava spoznaju istorije, vodila je odustajanju od empirijske istorije. Poslednja je predstavljala kamen spoticanja, ali ujedno i polazište Hegelove filozofije svetske istorije. Tome nasuprot, *zakoni dijalektike* o kojima govori Češkovski, ukidaju problematizaciju istorije, stoga *istoriozof* kao svoju prvu temu uzima periodizaciju svetske istorije koja se mora jasno odrediti i dedukovati iz same ideje, kako u pogledu prošlosti, tako i u pogledu budućnosti, a Hegelovu *nespremnost da filozofira o budućnosti* pritom govoreći o *istoriji*, Češkovski ocenjuje kao anomaliju zasnovanu na predrasudama i odustajanju od povlačenja krajnjih konsekvenci.¹²⁴ Krajnje konsekvence prelako su zamenile prvobitna pitanja. Jedinstvo istorije i pojma koje je Hegel obazrivo trasirao na osnovu istorijske građe, kod Češkovskog je zamenjeno totalitetom pojma istorije, koji je shvaćen kao ukupnost prošlog i budućeg događanja.¹²⁵ Jedinstvo pojma, olako je bilo zamenjeno njegovim *totalnim obuhvatom* - polazeći od *potpunog pojma* Češkovski je smatrao:

¹²³ *Isto*, str. 6.

¹²⁴ *Isto*, str. 8.

¹²⁵ *Isto*, Str. 7-8.

„Hegel nije dostigao koncept organske i idealne celine, njene spekulativne strukture i savršene arhitekture.“¹²⁶ Na osnovu takve pretpostavke totaliteta koji je shvaćen kao faktička ukupnost događanja i na osnovu pretpostavke organskog karaktera svake celine, Češkovski smatra da istoriozofa ništa ne sprečava da uz pomoć postojeće istorije zaključi na ono što tek predstoji – pošto organska celina podrazumeva međusobnu uslovljenost članova.¹²⁷ Uz totalitet istorije, jednostavno je bilo asocirano i organsko jedinstvo, da bi se na osnovu njega rekonstruisali nedostajući delovi totaliteta. Takođe, *trihotomija* kao oblik dijalektički nužne forme na kome je Češkovski insistirao, podrazumevala je da *teza*, *antiteza* i *sinteza* treba da predstavljaju *a priori* valjanu formu za periodizaciju *svetske istorije*, a od takve periodizacije zavisilo je i razumevanje organske celine.

Na kraju, u svojoj *Prolegomeni* Češkovski deli tok *istorije* na *antiku*, *hrišćanski svet*, i *moderni svet* – pridajući ovim epohama predikate *lepog*, *istinitog* i *dobrog* kao momente istorijskog izlaganja apsoluta.¹²⁸ Bez daljeg ulaženja u pojedinosti *Prolegomene za Istoriozofiju*, važno je skrenuti pažnju još na njenu podelu na *apriorni* metodološki deo i deo koji bi *primenjivao rezultate dijalektičkog istraživanja pojma istorije na empiriju*. Poslednje je za sobom povlačilo i rešenje problema istorije pre susreta sa samom istorijom.¹²⁹ U takvim okvirima, Hegelova nesigurnost i obazrivost u pogledu mišljenja istorije koje se nužno sučeljava sa empirijom kroz tvrdnu spoljašnjost istorijskog teksta, nije mogla da se pojavi kao problem.

Iako su tridesete i četrdesete godine devetnaestog veka bile period preuzimanja Hegelovog shvatanja istorije kao podloge za objašnjenje u različito orijentisanim raspravama, interesantno je kako je ovaj proces za sobom povlačio i ukidanje problemskog karaktera filozofije svetske istorije. Hegelovo upozorenje da je filozofiji istorije potrebno opravdanje, imalo je sve manje izgleda da bude uzeto ozbiljno.¹³⁰ Kod

¹²⁶ *Isto*, str. 3.

¹²⁷ *Isto*, str. 13.

¹²⁸ *Isto*, str. 137-157.

¹²⁹ Važno je naglasiti karakter *Prolegomene* koja još uvek nije bila razvijena *Istoriozofija* koja bi po Češkovskom trebalo da ima tri dela 1) *Dijalektičko izlaganje pojma istorije* 2) *Njegovu primenu na empiriju* 3) *Praćenje ideje glavnih tokova ljudske istorije i njihovog razvoja u konkretne institucije*. *Isto*, str. 156-157.

¹³⁰ Ovaj proces podrazumevao je i postavljanje Hegelove filozofije istorije u središte njegovog sistema. Dragan Prole ovu tendenciju trasira sve do Gansa i Mišlea, a poreklo insistiranja na filozofiji istorije kao na kruni sistema vidi u naglasku na praktičkom momentu kao odlučujućem delu Hegelovog

Fojerbaha i Češkovskog, čak više nije bilo postavljano pitanje starijih hegelijanaca o obliku nužnog jedinstva između istorije i spekulativne misli. Ne samo da je ovo jedinstvo bilo pretpostavljeno, već je na osnovu njega trebalo objasniti spekulativnu istinu. Naravno, pored pokušaja dokazivanja ovakve istine generalnim shematizacijama svetsko-istorijskog toka, koje su često zamenjivale empiriju opštim pojmovima o prirodi i istoriji, sredinom devetnaestog veka postojalo je i značajno umerenije krilo recepcije Hegelove filozofije svetske istorije, koje se zadovoljavalo njenim praktičkim i političkim implikacijama. Mislioci poput Arnolda Rugea ili Mozesa Hesa, uglavnom su prihvatili misaona dobra „novije nemačke filozofije“ – Ruge je tako smatrao da je Fojerbahova filozofija konsekventan zaključak na osnovu Hegelove filozofije¹³¹ – ipak, njihov interes je bio daleko od dokaza božanskog karaktera ljudske prirode, poslednje se uzimalo kao još jedna dokazana pretpostavka, a istorija je u njihovom mišljenju zauzimala mesto legitimacijskog osnova za revolucionarno delovanje, tako kod Rugea nailazimo na sledeću ocenu:

Tačno shvaćena sama „dijalektika“, bi dakle bila, dijalektika koja nije ništa drugo nego misao i večno tekuća kritika, razrešenje svih sistema. Nedostaje samo da mislilac koji razrešava, *čovjek istorije, stvaralac jednog večno mladog života duha*, bude stavljen na čelo. Onaj ko to uspe, otkriva jedan novi svet; jedan će se uvek naći. Ovaj zaključak iznosi najnovija filozofija u Nemačkoj. U njoj otuda možemo tražiti humaniju, manje preteranu logiku, jednu logiku koja se ne vara o tome da su njen sadržaj uvek priroda i duh, tj. spoljna priroda i ljudska priroda, jednu logiku koja prožima svu stvarnost, koja dakle ide od prirode ka čoveku i to čini izričito, što Hegel ipak mora

sistema. Videti, Prole, D., „Hegelovo odbacivanje univerzalne povesti“, *Arhe*, III, 5-6/2006. str. 79-109. str. 89. Na tom osnovu, moglo bi se još primetiti kako je insistiranje na važnosti filozofije istorije kod Hegelovih nastavljača, često doprinosilo zaboravu njenog problemskog konteksta karakterističnog za Hegelova *Predavanja*, što je za svoju posledicu imalo i zapostavljanje istorije kao predmeta filozofskog bavljenja.

¹³¹ Ruge, A., *Unsere letzten Zehn Jahren* u Ruge, A., *Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843-1845, Zweiter Theil*, Grohe, Mannheim, 1947. str. 35-36.

činiti kod svih preterivanja „čiste“ – od svih određenosti i na osnovu primera objašnjivih opštosti očišćene misli, jednu logiku koja to više nije.¹³²

Stari problemi misli koja se uvek iznova sudara sa grubim licem stvarnosti koja nerado i uz veliku muku pokazuje svoj umski karakter, ovde više ne postoje – razrešeni su, ali ne argumentima, već *idejama*. *Čovek, priroda, istorija*, nisu zagonetke, već činjenice od kojih je neophodno poći i čija dinamika je dirigovana dijalektičkim zakonima. Istorija se ovde pojavljuje samo u objektivnom smislu. Ona je kod Rugea događanje u kome je ljudski subjektivitet, pa i subjektivitet pojedinačnog mislioca, neizbežan činilac. Takozvani *čovek istorije* biva upućen na istorijsko delanje već samom svešču o sopstvenoj pripadnosti istorijskom kretanju. Subjektivna istorija, čak i u formi Štrausove istorije teksta, ovde nije imala svoje mesto. *Res gesta* postaje gotovo potpuno transparentni i prozirni horizont koji *historia* više ne čini neprozirnim na bilo koji način. Mozes Hes je interesantno primetio da je jedno od opštih mesta „novije nemačke filozofije“ 1830-ih i 1840-ih bilo *izjednačavanje rodne i individualne ljudske prirode* – naravno, poslednje je davalo auru neupitne realnosti objektivnoj istoriji kao posledici delatnosti pojedinca. U tom smislu, 1845. dakle iste godine kada Ruge piše o *čoveku istorije*, Hes u svom tekstu naslovljenom sa *Poslednji filozofi* primećuje:

Nijednom čoveku ne pada na pamet da tvrdi da je sunčani sistem astronom koji je taj sistem spoznao. Ali pojedinačni čovek koji je spoznao prirodu i istoriju treba, prema našim poslednjim nemačkim filozofima da bude „rod“ (Gattung), „sve“ (All) – Svaki čovek, kaže se u *Buchschen Monatschrift-u*, jeste država, čovečanstvo. - Svaki čovek je rod, celina, čovečanstvo, sve, pisao je pre kratkog vremena filozof Julius - „Kao što je pojedinac cela priroda, tako je on takođe i celi rod“, kaže Štirner (*Pojedinac i njegovo vlasništvo* s. 240). Od nastanka hrišćanstva radi se na tome da se ukine razlika između oca i sina, božanskog i ljudskog, tj. između „čoveka roda“ i „telesnog čoveka“. Ali tako malo kako je uspelo protestantizmu ukidanjem

¹³² *Isto*, str. 33. Ovde navedeno prema prevodu korigovanom spram srpskog jezičkog standarda iz Levit, K., *Hegelovska ljevica*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980. (prev. Besim Ibrahimpašić) str. 59.

vidljive crkve – budući da se moralo dopustiti da postoji nevidljiva crkva i nevidljivi sveštenik [...] isto tako malo je uspelo poslednjim filozofima, koji su takođe ukinuli nevidljivu crkvu, ali namesto neba „apsolutnog duha“, stavili su „samosvest“ i „rodno biće.“¹³³

Ukoliko Eduard Gans svojevremeno nije od svetske istorije očekivao više do li podlogu na kojoj bi bilo moguće razumeti pravne fenomene, utoliko su mladohegelijanci u njoj videli alat za dokazivanje istina spekulativne misli. Čak i onda kada bi, kao u slučaju Hesovog teksta iz 1845. radikalne i apsurdne konsekvence svetsko-istorijske misli mladohegelijanaca bile kritički dovedene u pitanje, svetsko-istorijsko događanje ostajalo je samorazumljivi predmetni okvir filozofskog mišljenja. Hes je kritikovao svetsko-istorijske predrasude hegelijanaca, ipak, i sam je pretpostavljao da izlaganje istorijskog karaktera fenomena, zadovoljava zahteve za objašnjenjem. Tako, primera radi, kritikujući Štirnerov navodni *egoizam*, Hes primećuje:

Egoistički život je život životinjskog sveta koji se raspada i sam sebe troši. Životinjski svet je upravo istorija prirode, koja se sama raspada, koja uopšte sama razara život, a naša celokupna dosadašnja istorija nije ništa drugo nego istorija socijalnog životinjskog sveta.¹³⁴

Vidljivo je na koji način istorija, i to istorija utemeljena u prirodi, ovde zauzima mesto stvarnog objašnjenja – ovaj u suštini nehegelovski momenat apsolutizacije i naturalizacije istorije, karakterističan je za mladohegelijance. Zajedno sa tim, Hes dodaje da *svesni egoizam*, kao i *nesvesni* ima svoju *istoriju*.¹³⁵ Time Štirnerov egoizam biva deapsolutizovan kao filozofski princip i relativizovan s obzirom na mesto koje zauzima u istorijskom razvoju. Dakle, Hes nikako nije zamerao Baueru i Štirneru teorijsku apsolutizaciju svetsko-istorijskog elementa, već samo apsolutizaciju pojedinačne subjektivnosti kao agenta pomoću koga je pomirenje između uma i zbilje moguće.

¹³³ Hess, M., *Die letzten Philosophen*, Leske, Darmstadt, 1845. str. 1. Ovde navedeno prema prevodu iz Levit, K., *Hegelovska ljevica*, str. 65.

¹³⁴ *Isto*, str. 13; *Isto*, str. 73.

¹³⁵ *Isto*.

Pre ovde citirane kritike Bauera i Štirnera iz 1845. Hes je u nekoliko navrata skicirao sopstvenu viziju svetske-istorije. 1837. pod pseudonimom Mladi Spinoza objavljuje *Svetu istoriju čovečanstva*, koju razume kao *prvi pokušaj da se svetska istorija shvati u njenoj potpunosti i zakonitosti*,¹³⁶ kroz međusobno rasvetljavanje odnosa *religije i istorije*.¹³⁷ *Sveta istorija čovečanstva* biva izvedena u širokim crtama *trostruke* podele na 1) *Istoriju otkrovenja Oca* 2) *Sina* 3) *Svetog duha*, čemu je pridodat i četvrti odeljak o *budućnosti*. Hes deli vreme na *prošlost kao temelj onoga što će se dogoditi* i *budućnost kao posledicu onoga što se dogodilo*,¹³⁸ orijentišući tok istorije ka ljudskoj spoznaji Božanskog zakona i vremenu kada će čovečanstvo biti „[...] iznutra kao i spolja jedinstveno...“¹³⁹ i kada će doći vreme u kome konačno više neće biti potrebe za *novim zakonima i novim željama*.¹⁴⁰ Ne bi trebalo zanemariti činjenicu da je Hesova knjiga iz 1837. možda prvi filozofski tekst na nemačkom koji je otvoreno zagovarao socijalističke ideje i to kroz sintezu „hegelijanske“ svetske-istorije i mesijanizma. *Sveta istorija čovečanstva* pritom se pojavljuje godinu dana pre objavljivanja *Prolegomene za istoriozofiju* i u tom smislu je jedno od prvih dela koje kao zadatak filozofsko-istorijske misli vidi mišljenje i oblikovanje budućnosti. Upravo sa fokusom na budućnost i u značajno pragmatičnijem maniru izlazi Hesova *Evropska Trijarhija* 1841. godine, u kojoj se argumentuje u prilog nužnosti revolucije u Francuskoj, Nemačkoj i Engleskoj kao vodećim zemljama zapadne Evrope – *Evropska trijarhija* počinje sa rečima „Nemačka filozofija je ispunila svoje poslanstvo, vodeći nas ka celokupnoj istini. Sada moramo izgraditi mostove, koji vode od neba ka zemlji.“¹⁴¹ Takvi revolucionarni mostovi, trebalo bi da vode u budućnost revolucionarnu budućnost, u tom smislu 1845. u tekstu o *Poslednjim filozofima* na koji smo gore referisali, Hes primećuje kako Fojerbahova filozofija budućnosti to i nije *u onoj meri u kojoj je ono što se u njoj postavlja kao ideal*,

136 Hess, M., *Die heilige Geschichte der Menschheit*, Hallberger'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1837. str. 210.

137 *Isto*, str. 211.

138 Ovakva podela vidljiva je već u naslovima dva dela Hesove knjige, od kojih prvi govori o *prošlosti kao osnovi onoga što će se dogoditi*, dok drugi govori o *budućnosti kao posledici onoga što se dogodilo*.

139 *Isto*, str. 345.

140 *Isto*, str. 345-346.

141 Hess, M., *Die europäische Triarchie*, Wigand, Leipzig, 1841. *Vorwort* (stranice *Predgovora* nisu numerisane).

*zapravo samo savremena ustavna država kakva već postoji u Francuskoj ili Engleskoj.*¹⁴² Hesov interes bio je usmeren s one strane trenutne istorijske zbilje, ka njenim posledicama i ka posledicama čitave dosadašnje svetske istorije. Takva usmerenost koja se oslanjala na sigurnost poznavanja svetske istorije, razume se, nije pokazivala značajnu svest o problematičnoj dvostrukosti Hegelovog shvatanja istorije. Dvostrukosti koja se ogledala u razlici između *dogođanja* i *pripovedanja o dogođanjima*, kao odvojenim, ali ipak nerazdvojnim momentima pojma istorije polazeći od kojih je Hegel započinjao svoja *Predavanja iz filozofije svetske istorije* svake druge godine između 1822. i 1830.

d) *Granice dijalektike*

Hegelova ideja *Filozofije svetske istorije* kao filozofske historiografije, tokom 1830-ih i 1840-ih, uglavnom je bila baštinjena ili u filozofskim promišljanjima koncepta istorije, ili u apstraktnim periodizacijama svetsko-istorijskog toka. U tom smislu, objektivna istorija bila je u prvom planu interesovanja Hegelovih neposrednih nastavljača, dok je subjektivni aspekt, koji se ticao historiografske obrade, gotovo potpuno bio ostavljen po strani. Ovakvo tematsko težište u značajnoj meri se nije promenilo ni u filozofiji Marksa i Engelsa, kao poslednjoj etapi najranije recepcije Hegelove filozofske misli. Samo po sebi se razume da je odnos između Marksovog i Hegelovog mišljenja istorije tema o kojoj se mnogo pisalo i koja u svojoj opširnosti i složenosti daleko nadilazi pitanje o odnosu između istorije i historiografije kod Hegela.¹⁴³ Ipak, za nas su ovde u prvom redu značajna dva momenta: 1) Marksov raskid sa mišljenjem svetske-istorije u „hegelijanskim“ školama; 2) Marksovo ostajanje pri objektivnoj istoriji kao prevashodnoj temi njegovog istorijsko-filozofskog interesovanja.

Ostavljajući po strani uglavnom promenljiv odnos prema Hegelovom mišljenju u različitim etapama Marksove misli, moguće je povući jasnu distinkciju između svetske-istorije kao argumentativne podloge, često i argumenta u filozofskim školama

¹⁴² Hess, *Die letzten Philosophen*, str. 7; Levit, *Hegelovska ljevica*, str. 69.

¹⁴³ U pogledu etapa i specifičnosti recepcije Marksove kritike Hegela videti, Helfreich, *Hegel*, str. 119-135.

„hegelijanizma“, i Marksove koncepcije istorije zasnovane na političkoj ekonomiji. U tom smislu, značajno je kako je Marks naknadno reflektujući o svom misaonom razvoju, primetio kako ga je upravo bavljenje temama iz oblasti političke ekonomije osposobilo za definitivno kritičko razračunavanje sa njegovom „nekadašnjom svešču“, time referišući na period kritike filozofije mladohegelijanstva.¹⁴⁴ Svetska istorija sa njenim podrazumevanim napredovanjem, kod Marksa više nije imala ulogu kamena mudrosti „novije“ filozofije. Umesto toga, ponovo je postala problem koji je trebalo razjasniti. Ovo razjašnjavanje pak nije bilo sprovedeno u strogo istorijskim okvirima. Slično kao i kod Hegela, znanje na osnovu koga bi istorija postala transparentna i razumljiva, trebalo je steći negde drugde, ovog puta to nije bila spekulativna filozofija, već ekonomska teorija. U kojoj meri je na poslednju kod Marksa “uticala” Hegelova filozofija, ovde je od sekundarnog značaja, značajnije je to što je Marksovo promišljanje istorije koje je za podlogu imalo političku ekonomiju, kao svoj predmet ponovo pronalazilo isključivo konceptualizaciju objektivne istorije, dok je problem subjektivne istorije izlazio van okvira Marksovih specifičnih interesa. Poslednje svakako zbog toga što su Marksov primarni predmet bili ekonomski odnosi kao osnovni društveni odnosi, a ne sama istorijska dinamika u kojoj bi istorija postojala kao objekat o kome bi se moglo govoriti u nezavisnom smislu i čijim razvojem bi se mogle eventualno objasniti društvene promene. U tom pogledu, *dijalektički proces istorije* i *dijalektički proces prirode*,¹⁴⁵ kakav pronalazimo kod Engelsa i koji ovde ostavljamo po strani kao pozitivističku varijaciju „hegelijanskog“ apsolutizovanja svetske istorije, nije karakterističan za Marksovu misao.

Prema tome, gotovo samorazumljivo asociranje između Marksove i Hegelove teorije istorije, trebalo bi uzeti sa znatnom dozom rezerve. Ovde, razume se, ne sporimo ulogu Hegelove filozofije i čak Hegelovog mišljenja istorije u formiranju Marksove ekonomsko-istorijske koncepcije, ono pak što ostaje upitno, jeste mera u kojoj je Hegelova filozofija svetske istorije, onako kako je izneta tokom *Predavanja*, bila značajna za Marksovu recepciju Hegelove misli, koja se zasnivala pre svega na studijama

¹⁴⁴ Marks, K., *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, Duncker, Berlin, 1859. str. VI

¹⁴⁵ Videti, Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Druck der Schweizerischen Genossenschaftsdruckerei, Zürich 1882; Engels, F., *Dialektik der Natur*, Dietz, Berlin, 1962.

Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava, Fenomenologije duha i Nauke logike*. Iz perspektive razumevanja ljudskog društva i ljudske istorije na temelju dijalektike između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, problem istorijskog teksta kao filozofskog medijuma i građe na osnovu koje filozofska misao o istoriji uopšte može biti konstituisana, nije izgledao kao tema od centralnog filozofskog značaja.

Strogo govoreći, obe komponente Hegelovog pojma istorije, njegova subjektivna i njegova objektivna strana, u Marksovoj misli su bile destruirane. Objektivna istorija je izgubila svoju primarno političku dimenziju, poslednja se pokazala kao epifenomen ekonomske podstrukture, dok se subjektivna istorija u smislu historiografije nije pojavljivala kao problem. Marks se tako pojavljivao kao Hegelov kritičar i kao ekonomsko-istorijski teoretičar – protivrečna uloga pisca istorije koji bi u isto vreme trebalo da bude filozof, kojoj je Hegel posvetio pet semestara svojih *Predavanja*, nije imala značajno mesto u misli koja se tek još samo povremeno oslanjala na dijalektiku kao revolucionarnu istorijsku dinamiku određenu ekonomskim odnosima. U pogledu Hegelovog „uticaja“ na misao poznog Marksa, rasvetljavajuće je jedno od Marksovih pisama Engelsu iz 1858. godine, gde Marks sa dozom iznenađenja komentariše:

Usput, primećujem zgodan razvoj događaja. Npr. odbacio sam celo učenje o profitu, onakvo kakvo je ono bilo ranije. U *metodi* obrade u velikoj meri mi je pomoglo to što sam by mere accident – Frajligrat je pronašao neke Hegelove tomove koji su prvobitno pripadali Bakunjinu i poslao mi ih kao poklon – ponovo prelistao Hegelovu „Logiku.“ Ako ikada ponovo budem imao vremena za takve radove, pričinjavaće mi veliko zadovoljstvo, da u dva ili tri tabaka, ono racionalno u metodi, koju je H[egel] otkrio, ali isto tako i mistifikovao, učinim dostupnim opštem ljudskom razumu.¹⁴⁶

U svakom slučaju Marks nije našao vremena da učini Hegela dostupnim – umesto toga 1873. u *Pogovoru* za drugo izdanje *Kapitala*, obazrivo će se braniti od kritike za

¹⁴⁶ Marks, K. i Engels, F., *Werke, Band 29*, Dietz, 1978. str. 260. Helfrajh navodi ovo pismo i primećuje da se može govoriti o takozvanoj *drugoj recepciji Hegela* kod Marksa, u smislu značaja koji je Hegelova misao imala u Marksovoj kritici političke ekonomije, videti Helfreich, *Hegel*, str. 126-127.

hegelijanski karakter svoje studije, primećujući da je njegov dijalektički metod upravo suprotan Hegelovom:

Za Hegela je proces mišljenja, koji on pod imenom ideje pretvara čak u samostalan subjekat, demijurg stvarnosti koja sačinjava samo njegovu spoljašnju pojavu. Kod mene obrnuto, misaono nije ništa drugo nego materijalno preneseno u čovekovu glavu i u njoj prerađeno.¹⁴⁷

Na taj način Marksova dijalektika empirije nije postavljala karakteristično pitanje za Hegelovo mišljenje: Na koji način je moguće da empirija ima dijalektički karakter? Hegelov problem jedinstva uma i stvarnosti, svakako da je bilo moguće posmatrati u okvirima misticizma, no, mistično jedinstvo uma i stvarnosti kod Hegela nije bilo pretpostavka koja čeka Rugeovog čoveka istorije koji će konačno sagledati njene zakonitosti. Naprotiv, umski karakter stvarnosti, u krajnjoj liniji umski karakter istorije, zahtevao je da u filozofiji bude opravdan – Hegelova *Predavanja iz filozofije istorije* takođe su se kretala u okvirima takvog pokušaja.

Svakako, Hegel se nije pitao o tome da li je stvarnost zasnovana u ideji ili je pak ideja posledica stvarnosti. Stoga, već istrošene reči o umskom karakteru stvarnosti, ne bi trebalo razumevati samo kao tezu, već bi bilo dobro imati sluha i za njihov hipotetički karakter. U okvirima hegelijanskih škola, teško da je postojala takva svest i predstava o Hegelu kao misliocu koji polazi od ideja i dalje je imala značajnu ulogu u Marksovom mišljenju. U tom smislu, primedbe prvih čitalaca *Kapitala*, u pogledu metoda, jasno su ukazale na opoziciju između empirijskog istraživanja i dijalektike, koja će ostati karakteristična za recepciju Marksove misli sve do današnjih dana. U svakom slučaju, ovde nije od prevelikog značaja da li ćemo Marksa čitati kao empirijsko-naučnog ili dijalektičkog mislioca, činjenica je da problem empirijske dostupnosti istorije u formi istorijskog teksta, nije imao značajno mesto u okvirima njegove misli – umesto toga, objektivna istorija se nalazila u prvom planu, a dijalektika je bila značajna zbog toga što:

¹⁴⁷ Marks, K. i Engels, F., *Das Kapital, Erster Band*, Dietz, Berlin, 1962. str. 27. Ovde navedeno prema prevodu iz Marks, K., *Kapital, Knj. 1*, Prosveta, Beograd, 1970. (prev. M. Pijade, Lj. Čolaković), str. 25.

„[...] u pozitivno razumevanje postojećeg stanja, unosi ujedno i razumevanje njegove negacije.“¹⁴⁸ Na taj način dijalektika se pojavljivala kao alat koji mogu zloupotrebili mistifikatori stvarnosti, ali koji takođe može biti valjano upotrebljen od strane revolucionarne misli – problematični karakter same dijalektike u pogledu pristupa istoriji i potreba za raspravom i opravdanjem, kao momenti koji je Hegel naglašavao u svom *Uvodu* iz 1830, više se nisu pojavljivali kao odlučujući. Moglo bi se reći da je u okviru hegelijanskog i post-hegelijanskog mišljenja, pitanje usmereno na istorijske zakonitosti i na istorijski metod, najčešće bilo postavljano u terminima adekvatnog pristupa objektivnoj istoriji i njenim pretpostavljenim zakonitostima. U isto vreme, pitanje o mogućnosti filozofskog pristupa istoriji i poteškoćama koje ovakav poduhvat podrazumeva, ostajalo je nepostavljeno.

e) *Početak akademske recepcije u okvirima i van okvira hegelijanizma: Rozenkranc i Hajm*

Kretanja s leva na desno i s desna na levo, uz česta i nesigurna držanja centra – prelazi iz religije u politiku i nazad, sa pozadinom svetske istorije kao neupitne istine, sve to obeležilo je prve dve dekade hegelijanizma. Ovo u stvarnosti predrevolucionarno i turbulentno vreme, bilo je takvo i u polegu filozofskih kretanja, o čemu svedoče časopisi poput *Godišnjaka za naučnu kritiku*. Karl Rozenkranc je svojevremeno primetio da pored sve svoje dobre volje da se drži centra, posle najrazličitijih kritika i recepcije njegovih stavova od strane kolega, više ni sam nije bio siguran na kom „krilu“ se nalazi njegova vlastita pozicija.¹⁴⁹ Upravo pod okriljem takozvanog „centra“, tiho je nastajala i akademska recepcija Hegela, koja je za svoj imperativ imala skromniji zadatak u poređenju sa visokim ciljevima kritike i spekulacije, klasična Rozenkrancova biografija *Hegelov život*, predstavlja sam početak takve recepcije. 1844. godine kao dodatak prvom izdanju Hegelovih *Sabranih dela*, pojavljuje se ova prva Hegelova biografija – u isto vreme Rozenkrancova knjiga predstavlja i početak interesa za razvojnu istoriju Hegelove

¹⁴⁸ *Isto*, str. 28; *Isto*.

¹⁴⁹ Rosenkranz, K., *Kritik der Prinzipien der Strauss'schen Glaubenslehre*, Brauns, Leipzig, 1845. str. V

misli.¹⁵⁰ Dok su dela u okviru *Izdanja prijatelja* bila uređenja tako da su stvarala sliku celovitog sistema sa razvijenim disciplinama, *Hegelov život* je davao prikaz tema onako kako su se one javljale tokom Hegelovog života i ukazivao na dinamičan odnos između istorijskih okolnosti i Hegelove misli. U okviru ovakvog prikaza i Hegelova *Predavanja iz svetske istorije* dobila su svoje mesto – možda su po prvi put direktno tematizovana kao *Predavanja* u nezavisnoj akademskoj studiji. Ipak, način na koji je Rozenkranc odlučio da predstavi Hegelov interes za istoriju posebno je indikativan u pogledu problematičnosti mesta filozofije svetske istorije u okvirima Hegelovog sistema. Poglavlje *Hegelovog života* u kome se govori o *Predavanjima iz svetske istorije*, naslovljeno je sa: *Filozofija istorije i Orijent*. Rozenkranc pokazuje posebnu obazrivost pri skretanju pažnje na Hegelovu temeljitost pri proučavanju *istoka*,¹⁵¹ kao i pri povlačenju ograda između Hegelovog pristupa i savremene „indomanije.“¹⁵² Što se filozofije istorije tiče, i tu je Rozenkranc uglavnom apologetski obazriv, on skreće pažnju da filozofija istorije nije *novi predmet na nemačkim univerzitetima*,¹⁵³ ali i na to da ona ne može biti *egzaktna nauka*, već da se mora oslanjati na rezultate *fizičke geografije, psihologije i praktičke filozofije*.¹⁵⁴

U svojoj verziji hegelijanskog sistema, Rozenkranc će *filozofiju objektivnog duha* izneti kao *praktičku filozofiju* podeljenu na učenje o *dobru, moralu i običajnosti*, gde je pod običajnošću podrazumevano pravo i to *singularno, partikularno i univerzalno pravo*. Filozofija svetske-istorije izneta je kao odeljak o *univerzalnom pravu*.¹⁵⁵ Poslednja promena u svojoj osnovi imala je eklekticizam koji se oslanjao na Kantovu i Hegelovu filozofiju istorije. Pošto je Rozenkranc Hegelovu filozofiju svetske istorije razumevao kao varijaciju Kantove ideje o *opštem građanskom pravu* koje bi regulisalo odnose među državama,¹⁵⁶ Hegelova *svetska istorija* je po njemu bila onaj deo filozofije prava posvećen dijalektici među narodima, koji jedni drugima ne mogu da priznaju *pravo* i

150 Videti, Rosenkranz, K., *Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin, 1844.

151 *Isto*, str. 377.

152 *Isto*, str. 378.

153 *Isto*, str. 373.

154 *Isto*.

155 Rosenkranz, K., *System der Wissenschaft: ein philosophisches Enschairidion*, Bornträger, Königsberg, 1850. str. 435-536.

156 Rosenkranz, *Hegel's Leben*, str. 374.

stoga je njihov *pravni odnos* određen *spoljašnjom i međusobnom borbom*.¹⁵⁷ Svoje razumevanje Hegelovog navodnog *svetsko-istorijskog prava*, Rozenkranc je sumirao sledećim rečima: „Samo među narodima koji se bore postoji duh čovečanstva, jer nijedan narod ne priznaje pravo drugom...“¹⁵⁸ Na ovaj način, Hegelova *filozofija istorije* svedena je na nešto već *poznato* i time joj je negiran revolucionarni potencijal misaonog novuma, čime je ujedno izbijeno i oružje iz ruku mladohegljancima. Svetska istorija ovde za Rozenkranca nije bila ništa drugo do li deo praktičke filozofije u kome je Kantov problem „večnog mira“ izmešten iz sfere budućeg nadanja u sferu dogođene prošlosti čija dijalektika je dovela do modernog stanja izgrađivanja međunarodnog prava, ili onoga što Rozenkranc naziva *izgradnjom sveopštih običaja*.¹⁵⁹

Ukratko, filozofija svetske istorije za Rozenkranca nije naročito problematično mesto, pošto se može objasniti u okvirima filozofije prava. Pokušaji njegovih savremenika da je učine *krunom čitavog sistema*, činili su mu se posebno problematičnim. Oni su previđali da svetska istorija kod Hegela spada samo u sferu objektivnog, a ne apsolutnog duha.¹⁶⁰ No, i ovu poslednju tvrdnju Rozenkranc u izvesnom smislu relativizuje, dodajući da to što *filozofija svetske istorije nije obrađena u okvirima filozofije apsolutnog duha, u isto vreme ne znači da sadržaj države i prava nema apsolutni karakter*.¹⁶¹

Ovakav dvostruki zahvat dodatno pacifikuje Hegelovu misao o istoriji, s jedne strane Rozenkranc je ukazivao na to da je Hegelova filozofija istorije poduhvat sa jasnom tradicijom u nemačkoj filozofiji i da kao takva spada u *praktičku filozofiju i filozofiju prava*, s druge strane, insistirao je i na tome da u njenim okvirima *država i pravo* predstavljaju *apsolutni sadržaj*, dok su njeni dometi ipak svedeni na sferu objektivnog duha. Na taj način filozofija istorije gotovo da sama po sebi postaje „svetski-sud“ kojim bi trebalo izneti apsolutnu istinu u okvirima filozofije objektivnog duha. Rozenkrancov prikaz Hegelovog interesa za svetsku-istoriju dopunjen je još i primedbom da su zbog

157 Isto, str. 375.

158 Isto, str. 374.

159 Isto, str. 375.

160 Isto, str. 375.

161 Isto.

popularnosti Hegelova predavanja bila dobro posećena, ali je poslednje doprinelo i tome da ih često sluša široka publika bez filozofskog razumevanja.¹⁶² Upravo na konto filozofskog nerazumevanja, Rozenkranc je otpisao i prigovore o problemu individualne slobode u okvirima Hegelove filozofije istorije i teorije države.¹⁶³

Ipak, Rozenkrancovo smeštanje Hegelove filozofije istorije u okvire tradicije i sistema, kao i otpisivanje mogućih prigovora na kontu nefilozofskog i razumskog nerazumevanja, mnogo pre je otkrivalo problematičnost *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, nego što je davalo sasvim jasnu ocenu njihovog predmeta. Mesto koje je filozofija istorije zauzimala u okvirima Hegelove filozofije prava, a koje je i u *Enciklopediji* bilo naznačeno kao poslednji momenat filozofije objektivnog duha, teško da nudilo okvire u koje se mogla smestiti čitava Hegelova tematizacija ovog problema tokom njegovih predavanja. Interesantno je kako je Kuno Fišer nekoliko decenija posle Rozenkranca u svojoj opsežnoj studiji o Hegelovom sistemu, poglavlje o svetskoj istoriji smestio između poslednjeg odeljka filozofije objektivnog duha i prvog odeljka filozofije apsolutnog duha, ne podvodeći ga pod bilo koji od ova dva dela sistema. Ovakva pozicija *filozofiju istorije* je postavljala na *mesto prelaza*, koje ne bi bilo moguće jasno svrstati u okvire *objektivnog* ili *apsolutnog* duha.¹⁶⁴ Drugo, insistiranje na mestu u okviru sistema je zamagljivalo pitanje o samom predmetu i načinu na koji mu je Hegel pristupao. Za Hegela pitanje o svetskoj istoriji nije bilo samo pitanje o toku njegovog sistema, ili o popunjavanju odgovarajućeg sistemskog mesta između „objektivnog“ i „apsolutnog“ duha. Umesto toga, Hegel je se najpre morao suočiti sa problemom načina na koji je

¹⁶² Isto, str. 376.

¹⁶³ Isto.

¹⁶⁴ Fischer, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. Theil*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1901. str. 739-804. Fišer primećuje kako čitav Hegelov sistem ima *istorijsko-filozofski karakter*, Fischer, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre, 1. Theil*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1901. str. 148-149. Nesigurnost sistemskog mesta filozofije istorije, kao i pretpostavljanje svetske istorije kao karakteristike Hegelovog mišljenja, u značajnoj meri odgovaraju okvirima recepcije Hegelove filozofije istorije u hegelijanskim školama. S jedne strane, svetska istorija se pojavljuje kao pretpostavka i kao podloga za filozofsko objašnjenje, s druge strane, kao takva izlazi van utvrđenih okvira sistema. Neuklopivost u sistem (*pozicioniranje „između“ objektivnog i apsolutnog duha*), kod Fišera nije bila dovođena u vezu sa izazovom koji istorija predstavlja sistemskom mišljenju, već je umesto toga mišljenje istorije, postavljeno kao temeljna karakteristika celokupne Hegelove filozofije. No, filozofija istorije, kao opšta karakteristika čitavog sistema, ovakvim hipostaziranjem, nije postala lakše uklopiva u okvire Hegelovog sistema.

istorija bila data mišljenju, a to je odgovaralo onome što je on nazivao *subjektivnom istorijom*. Poslednje se ticalo *istorijskog pripovedanja* kroz koje je svest prošlih vremena bila dostupna svesti filozofa sa ambicijom pisanja istorije. Čuvenu Hegelovu tvrdnju o *svetskoj istoriji kao napretku u svesti o slobodi*, trebalo bi promisliti ne samo s obzirom na njen objektivni smisao, već i s obzirom na njen subjektivni karakter, jer ono o čemu filozof istorije može da govori nikako nije filozofsko uobličenje empirijskih činjenica, već je to svest sadržana u delima istoričara. Poslednje sačinjava materijal sa kojim se filozof istorije susreće. Treće, Rozenkrancovo niveliranje apsolutnog karaktera svetske istorije i pažljivo smeštanje ovog dela Hegelove filozofije u sferu objektivne praktičke filozofije i njeno udaljavanje od filozofije apsolutnog duha, iako u svojoj osnovi nije bilo faktički pogrešno, previđalo je tenziju koja je postojala između svetske istorije i sistema. S jedne strane, istorija kao neorganizovana masa prošlih događaja i kao još neorganizovani hrpa izveštaja o njima, predstavljala je izazov za sistem i spekulaciju. S druge strane, jedinstvo između ideje i istorije, bilo je upravo teza koju su Hegelova *Predavanja* trebalo da dokažu, a nikako misaono dobro od koga bi bilo moguće poći kao od poznate istine.

Moglo bi se reći da takozvana *neutralizacija klasika*,¹⁶⁵ kao neutralizacija društvenih i političkih posledica Hegelove misli kroz stvaranje predstave o Hegelu kao o klasičnom autoru čija misao pripada kontekstu prošlog vremena, pa se prema tome može objasniti misaonim razvojem autora u horizontu interakcije njegove biografije sa istorijskom epohom, svoju pozadinu ima već u akademskoj interpretaciji Hegelove filozofije takozvanog „centra“ hegelijanske škole. Potreba za utvrđivanjem onoga što je spadalo u sistem i za stvaranjem prave slike autora, pored svih svojih razlika spram mladohegelijanskog usvajanja Hegelovog pojma svetske istorije, imala je i jednu zajedničku crtu sa njima. Oba interpretativna smera koncentrisala su se na rezultate Hegelove filozofije, umesto na pitanja od kojih je ova filozofija polazila i izazova sa kojima se pritom susretala. Tako, kada je Rudolf Hajm rešio da drži predavanja o Hegelovoj razvojnoj istoriji, i da time sučeli nasleđe Hegelove misli sa iskustvom

165 O procesu neutralizacije Hegelove misli kroz stvaranje slike o klasičnom filozofu videti, Helfreich, *Hegel*, str. 138-143.

revolucionarne generacije iz 1848, to je učinio suprotstavljajući se predstavi o Hegelu koja se kristalisala unutar takozvanog hegelijanskog centra. No, upravo promatranje u okvirima *celovite slike autora i razvojne istorije*, bilo je zajednička karakteristike Hajmove recepcije i interpretacije „centra“ čiji je najupečatljiviji primer Rozenkrancova studija *Hegelov život*.

U Hajmovom delu *Hegel i njegovo vreme iz 1857*. – sačinjenom na osnovu njegovih predavanja na Univerzitetu u Haleu naslovljenih sa *Hegelov život, spisi i učenje* – Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* posvećena je polovina poglavlja o *Predavanjima iz estetike i filozofije istorije*. Odeljak od deset stranica, koliko je Hajm predvideo za ovu specifičnu temu, u knjizi od oko pet stotina stranica ne izgleda kao naročito opsežan, ipak, nešto je obimniji od sedam stranica koje je Rozenkranc u svojoj biografskoj studiji prethodno posvetio ovom delu Hegelove filozofije. Hajm je ovde filozofiju svetske istorije odredio kao *Dodatak filozofiji prava*, na isti način na koji su, po njemu, predavanja iz estetike sačinjavala dopunu filozofije religije.¹⁶⁶ Ovo određenje, iako naizgled blisko Rozenkrancovom dovođenju u vezu istorije i prava, u svojoj osnovi predstavlja suprotstavljeno interpretativno stanovište Rozenkrancovom čitanju. Filozofija istorije ovde nije mišljena na osnovu njenog mesta u sistemu, umesto toga, ona je shvaćena kao dodatak koji mora biti shvaćen s obzirom na sistem, ali koji time nije i potpuno objašnjen. Poslednje je u skladu sa Hajmovom generalnom tendencijom biografsko-istorijske interpretacije Hegelove misli, koja nije polazila od shvatanja istorije kakvo je izgrađeno unutar Hegelovog sistema. Hajmov pristup odustajao je od hegeljanskog usvajanja Hegelovog mišljenja istorije. Doduše, njegova interpretacija je ipak pretpostavljala istoriju kao instancu na osnovu koje je moguće objasniti Hegelovu filozofiju. No, ovde se više nije radilo o svetskoj istoriji mladohegelijanaca, već o istoriji čiji pojam se formirao u tradiciji nemačke filologije i historiografije u prvoj polovini devetnaestog veka.¹⁶⁷ Ova pretpostavka omogućila je Hajmu da svoje čitanje postavi na osnovama koje se ne bi oslanjale na Hegelov sistem. Dakle, u pitanju nije bila niti

¹⁶⁶ Haym, *Hegel und seine Zeit*, str. 443.

¹⁶⁷ Za primer valjanog empirijskog pristupa istoriji, Hajm uzima tekst Vilhelma Humbolta *O zadatku istoričara*, time jasno skrećući pažnju na naklonost empirijskom pristupu koji je smatrao suštinski suprotstavljenim Hegelovom shvatanju filozofije svetske istorije, *Isto*, str. 449.

filozofska kritika sistema, niti eventualno usvajanje – ono što je bilo na delu kod Hajma, ticalo se postavljanja sistema u istorijski horizont u kome se sistem koji se iznutra pojavljivao kao zatvoren, sada iz istorijske perspektive nazirao kao nešto nastalo i objašnjivo sredstvima koja nisu bila filozofske i spekulativne prirode. U tom smislu, treba razumeti naslov kojim Hajm otpočinje svoje izlaganje o Hegelovoj filozofiji istorije, a koji glasi *Istorija kao instanca protiv Hegelovog pogleda na svet*.¹⁶⁸

Za razliku od Rozenkranca, koji je i dalje bio spreman da svaku kontradiktornost reši unutrašnjim sredstvima sistema, Hajm je u skladu sa svojim kritičkim stavom prema Hegelovoj filozofiji, insistirao na nerazrešivim, a za Hegelovu misao ipak konstitutivnim kontradikcijama. U pogledu filozofije svetske istorije, Hajm je smatrao da je veoma teško pomiriti Hegelovo navodno prihvatanje *povesnosti uma sa zaključenim i zatvorenim sistemom*.¹⁶⁹ Naravno, upitno je da li bi se Hegelovom shvatanju uma mogla pripisati inherentna *povesnost*. Takođe, jednako je sporno i određenje Hegelove misli kao *zatvorenog i zaključenog* sistema. Ipak, značajna je Hajmova spremnost da Hegelovu misao posmatra spolja, što je podrazumevalo pogled koji je odustajao od uvek rigidnih pokušaja određivanja jasnih granica Hegelovog sistema. U skladu sa takvim polazištem, Hajm se pitao o tome da li je Hegelov pogled na istoriju možda mogao da koriguje racionalizam njegovog sistema?¹⁷⁰

Hajmova interpretacija Hegela bila je jedna od prvih, a svakako prva značajna interpretacija, koja je dovela u pitanje umski karakter Hegelovog sistema kao njegovu pozitivnu osobinu. Racionalnost ovde nije bila mišljena u smislu apstraktnog uma koji bi trebalo konkretizovati u pogledu njegovih materijalnih osnova, kao što je to bio slučaj u marksističkoj kritici – umesto toga, umski karakter Hegelove filozofije, po Hajmu, bilo bi poželjno korigovati uz pomoć istorije. Upadljivo je da Hajmov pojam istorije nije bio suštinski sličan Hegelovom. Takođe, krajnje je upitno da li je racionalnost koju je Hajm

¹⁶⁸ *Isto*, str. 445.

¹⁶⁹ *Isto*, str. 444. Termin *Geschichtlichkeit* ovde nismo preveli kao *istoričnost*, već kao *povesnost*, kako bismo naglasili specifičnosti značenja koje ovakvo pojmovno rešenje podrazumeva kako kako Hajma, tako i kasnije kod Diltaja i Hajdegera, a koje se tiče kako objektivnog karaktera prošlog događanja, tako i unutrašnjeg karakter ljudske stvarnosti koja je pretpostavljeno određena istorijom. Više o pojmu *povesnosti* videti Prole, D., "Povesnost: Hajdegerovo odvacivanje svetske povesti" u *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 120, Matica Srpska, Novi Sad, 2006. str. 147-173.

¹⁷⁰ Haym, *Hegel und seine Zeit*, str. 444.

primećivao kao problem odgovarala Hegelovom shvatanju uma – po svemu sudeći uopšte nije. Načelno, ne bi bilo pogrešno ovde izneti sud o nesporazumu između Hajma i njegovog predmeta interpretacije. Ipak, takav sud, koji bi u osnovi bio opravdan, prelazio bi preko značaja koji je ova interpretacija imala u odvajanju recepcije Hegelove misli od „hegelijanskog“ nasleđa i unošenju interpretacije Hegelove filozofije u sferu akademskog razmatranja.

No, čak i u Hajmovoju istorijskoj interpretaciji, problem subjektivne istorije, kao problem koji svakako da nije promicao Hegelu, ostao je potpuno nezapažen. Kada govori o pisanju istorije Hajm referiše na Humbolta, Hegel za njega nije mislilac za koga je historiografija uopšte problem. Umesto toga, Hegel se opet javlja kao mislilac objektivne istorije uređene prema dijalektičkim zakonitostima, s tim što je za Hajma takva istorija fikcija suprotstavljena stvarnosti:

Onda očigledno, istorija nije, kao hegelijanska logika jedan u krug okrećući prsten, i istorija nije, kao što je sistem svo biće između ostalog pokušao da iznese kao jedan čisti proizvod, podrška i pojačanje za filozofsko znanje potpuno transparentnog uma.¹⁷¹

Hajm je primećivao unutrašnje probleme odnosa Hegelove spekulacije i istorijske empirije, ipak, svodio ih je na nepomirljivu suprotstavljenost dijalektičke filozofije i istorijske stvarnosti. Na jednoj strani nalazila se dijalektika, a na drugoj strani empirija, za koju je prethodna bila samo veštačka tvorevina koja joj ni na koji način nije odgovarala, ili kako se Hajm izrazio: “ [...] sistem u svom dijalektičkom aparatu, ima sredstvo da polomi srce [...] kontraudara [istorije, prim. aut]”¹⁷² Objektivna istorija, ovde je bila shvaćena kao predmet koji je u svojoj nezaštićenosti bio izručen nasilju sistema. Međutim, Hajm je prelazio preko činjenice da je upravo odnos između spekulacije i empirije bio centralni problem Hegelovih *Predavanja*, a nikako ne i unapred rešeni odnos u kome je empirija bila svedena na nedoslednosti „zatvorenog“ sistema. Pretpostavljajući

¹⁷¹ Isto.

¹⁷² Isto. Na ovom specifičnom mestu, Hajm je referisao na odnos prema istorijskoj savremenosti u Hegelovoj filozofiji prava.

jednostavno izjednačavanje između neposredne stvarnosti i uma, Hajm je razumevao i Hegelovu čuvenu tvrdnju o umskom karakteru stvarnosti, pa je tako umska stvarnost i stvarna umskost, interpretirana kao ništa drugo do li kratak izraz restauracije.¹⁷³

Od momenta kada Hajm, doduše karakteristično za načelni ton njegove studije, proklamuje *umski karakter stvarnosti za doktrinu restauracije*,¹⁷⁴ ostatak njegove interpretacije nastavlja sa ispostavljanjem „dokaza“ da je Hegelovo mišljenje istorije u celosti reakcionarne prirode i da, prema tome, ono odgovara Pruskoj državi iz vremena restauracije. Hajm rezignirano primećuje da: „Ono što je pogled na istoriju jednom mogao da učini protiv kantovskih apstrakcija, više nije mogao i protiv dijalektike i sistematike dovršene Hegelove filozofije.“¹⁷⁵ – ubrzo zatim on dodaje kako je Hegelov *susret sa istorijom, došao prekasno za njegovu filozofiju*.¹⁷⁶ Posle toga sledi izlaganje posledica, gde je Hegelovo „metafizičko“ shvatanje istorije predstavljeno kao kompatibilno politici karlsbadskih dekreta, pa je *divno mesto pojedinačne slobode ovde žrtvovano apsolutnom znanju*,¹⁷⁷ da bi potom svaka sloboda konačno bila podređena *Pruskoj policijskoj državi* kao svrsi i istorijskom idealu.¹⁷⁸

Ovakvo krajnje apstraktno poistovećivanje uma i partikularnih činjenica savremene stvarnosti, nije promaklo ni Rozenkrancu u njegovom odgovoru na Hajmov spis – u najkraćem, deo Rozenkrancovog odgovora na Hajmovu kritiku Hegelove filozofije svetske istorije ciljao je na: 1) *Problematičnost Hajmovog stava o obezvređivanju praktičkog momenta u korist teorijskog*. Rozenkranc primećuje da *istorija kao napredak u svesti o slobodi*, nikako ne podrazumeva i obezvređivane *delanja u korist znanja*, dok je *svest o slobodi* upravo ono što pravi razliku između *političkog i prirodnog stanja jednog naroda*;¹⁷⁹ 2) *Neosnovanost optužbe za obezvređivanje individualnosti u Hegelovoj filozofiji istorije*. Po Rozenkrancu Hegelova filozofija ne podrazumeva etatizam u vidu apsolutizacije države, već naglašava nužnost ostvarivanja individualne

¹⁷³ Isto, str. 444-445.

¹⁷⁴ „U ovoj povratnoj dvoznačnosti, pored stoji uverenje doktrine restauracije: „Ova savremena država je apsolutna...““ Isto, str. 445.

¹⁷⁵ Isto.

¹⁷⁶ Isto.

¹⁷⁷ Isto, str. 446.

¹⁷⁸ Tako da se, po Hajmu: „Uprkos istoriji, blaženstvo teorije rukuje sa blatom restauracije.“ Isto. str. 448.

¹⁷⁹ Rosenkranz, K., *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Duncker und Humblot, Berlin, 1858. str. 42.

slobode kroz državne institucije;¹⁸⁰ 3) *Banalnost tumačenja Hegelove teze o umskom karakteru stvarnosti, koje bi je razumevalo u vidu apologije Pruske države i restauracije;*¹⁸¹ 4) Takođe, Rozenkranc ukazuje na banalno shvatanje po kome su za Hegela narodi marionete ideje.¹⁸² 5) Na kraju, Rozenkranc primećuje protivrečnost prigovora po kome *Hegelova filozofija istorije ne poznaje budućnost,*¹⁸³ i naglašava da je filozofija istorije, zbog prirode svog predmeta, okrenuta prošlosti.

Istini za volju, Rozenkrancovi prigovori na prigovore bili su potpuno na mestu. Hegelova filozofija svetske istorije svakako da nije negirala značaj ili dostojanstvo individue i bilo bi krajnje pogrešno ovo pomešati sa onim što je bio njen predmet, a to nisu bila dela pojedinaca, već politički i institucionalni okviri prošlih društava onako kako su oni predstavljeni u svesti pojedinaca koji su sačinjavali te zajednice. Isto tako, opravdanje Pruske države iz 1820-ih, na osnovu teze o umskom karakteru stvarnosti, predstavlja krajnju banalizaciju Hegelovog razumevanja odnosa između mišljenja i stvarnosti. Ipak, Rozenkrancov odgovor, mada je sa stanovišta interpretacije Hegelovog sistema svakako tačan, kretao se u potpuno drugom horizontu u odnosu na Hajmovu kritiku. Rozenkranc je opet insistirao na školski ispravnom razumevanju Hegelove misli, dok se pitanje koje je Hajm otvorio uveliko ticalo istorijske konstitucije Hegelove filozofije kao posledice susreta systemske misli i istorije, gde Hegel nije više bio mislilac koji je poput istorijskog ogledala u mislima obuhvatio sopstveno vreme. Razlika između Hajmovog i Rozenkrancovog Hegela, razlika je između tragičkog i epskog junaka. Za Rozenkranca Hegelov odnos sa istorijom bio je sličan *Odiseji*, istorijska stvarnost pojavljivala se kao spoljašnja sila koju je mislilac zahvatom spekulacije uspevao da savlada. Hajmov Hegel pak, rezultat je istorijske epohe, njegova misao je oblikovana spoljašnjom istorijom i od najranijih dana on pokazuje svest o značaju istorije, ali i systemsku potrebu da je savlada. Sistem, za Hajma, nije ogledalo istorije, već je posledica potrebe za filozofskom racionalizacijom, koja je na kraju Hegela učinila nesposobnim da

¹⁸⁰ *Isto*, str. 44.

¹⁸¹ *Isto*, str. 45. O kritici Hajmovog razumevanja Pruske kao države iz Hegelove filozofije prava videti, *Isto*, str. 34-42.

¹⁸² *Isto*, str. 48.

¹⁸³ *Isto*.

reflektuje o istoriji kao oblikotvornoj sili koja daleko nadilazi njegovu misao kao još jednu od istorijskih posledica – sistem ovde nije racionalno oružje u rukama epskog junaka, već je sredstvo privida, pritom nastalo silama koje se nalaze daleko van zahvata uma. Hajm je insistirao na tome da *ideje* nastaju u istoriji¹⁸⁴ – pa tako i Hegelova ideja svetske istorije, predstavlja još jednu istorijsku posledicu, koja je izmicala refleksiji njenog autora. Hegelov „zatvoreni sistem“ je prosta filozofska paralela restauracije, njena istorijska posledica, čija aktualnost je počela da jenjava sa političkim zalaskom „trilog mira.“¹⁸⁵ Sa vizijom „kraja restauracije“ i istorijskog oslobođenja duha od stega „zatvorenog sistema“, Hajm zaključuje svoje *Sedamnaesto predavanje*:

Uspom koji je u poslednjoj deceniji, u našoj otadžbini doživelo pisanje istorije, bez sumnje je potekao iz žustro probuđenih interesa za otvorenu stvar slobode i prava, vođenih nazad do velikih događaja, koji su slomili truli mir restauracije. To je dovelo do toga da se zatvoreni horizont istorije ponovo otvorio, da se historiografija prožela novim praktičnim motivima, da je naučila da temeljno poštuje stvarnost i da do ideje dolazi pažljivije kroz razgranatu mrežu pragmatičkih motiva. To je očigledno napredak, kada naše novo pisanje istorije postaje sve više činjenično, pragmatičko i kritičko, da kada ono konstruiše iz opšteg, ono nastoji da zadrži tačke gledišta položene u samim stvarima. Da se ono ipak drži vere u idealni razvoj, da ono priznaje um stvari i dijalektiku tog uma, to ponovo nije u najmanjem delu zasluga Hegelove i hegelijanske filozofije istorije.¹⁸⁶

Napredak u pogledu historiografije, ovde je doveden u vezu sa krajem restauracije. Poslednje je prema Hajmu dovelo do otvaranja istorijskog horizonta, koji je do tada bio zatvoren u okvirima sistema. Time je sudbina sistema konačno poistovećena sa istorijom restauracije, dok je vera u napredak, priznavanje umskog i dijalektičkog karaktera stvari, svedena gotovo na nivo ornamentalnog doprinosa Hegelove misli napretku istorijske

184 Haym, *Hegel und seine Zeit*. str. 449. Hajm ovde insistira na činjenicama i nužnosti *pronalaženja istorijskih ideja* – koje po njegovom mišljenju Hegel unapred pretpostavlja.

185 *Isto*, str. 453.

186 *Isto*.

nauke. Napredak historiografije, Hajm svakako da nije video u baštinjenju tekovina dijalektičkog uma, nego upravo u njihovom napuštanju, za njih rezervišući krajnje skromno i nejasno mesto u okvirima nove historiografije, koja još uvek povremeno veruje u napredak i um. Konačno, svojim insistiranjem na odnosu između Hegelove filozofije i istorije, Hajm je otvorio polje za buduće studije koje će neće pokušati samo da objasne Hegelovu filozofiju na istorijskoj podlozi, već i da prikažu Hegela kao istorijskog mislioca čija misao nije samo posledica istorije, već je najdublje određena istorijskim razumevanjem koje daleko nadilazi racionalnu dijalektiku sistema. Ideja iracionalnog i istorijskog fundamenta Hegelove filozofije, koja će postati značajna sa pojavom Diltajeva studije o mladom Hegelu iz 1906. godine, u stvari je već bila prisutna u Hajmovom shvatanju uma i istorije kao nepomirljivih kontradikcija.

f) *Istorijski mislilac ili mislilac istorije*

Diltajeva studija *Mladi Hegel* se često uzima za prekretnicu u recepciji Hegelove misli. Takozvana dvadesetovekovna „renesansa“ Hegelove filozofije tako ima svoje sigurno vreme početka sa formulacijom *Nagradnog pitanja* Berlinske akademije nauka iz 1899/1900 godine:

Razvojnu istoriju Hegelove misli bi trebalo predstaviti i učiniti istorijski razumljivom uz upotrebu rukopisa iz Berlinske kraljevske biblioteke. Ovde bi pre svega trebalo razmotriti izgradnju njegovog panteizma, njegove dijalektičke metode, poredak kategorija u njegovoj logici i njihov proces, i dovesti u međusobnu vezu oblike istorijskog života.¹⁸⁷

Po svemu sudeći Diltaj je sam formulisao nagradno pitanje.¹⁸⁸ Upravo navodni panteizam, jedinstvo istorijskih oblika života, kao i pokušaj objašnjenja kategorija i

¹⁸⁷ *Abhandlungen der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften in Berlin 1899/1900*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900. str. XXXVI-XXXVII, videti isto u Nohl, H., *Vorwort* u Diltey, W., *Jugendgeschichte Hegels und Andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Berlin, 1990. str. VI

¹⁸⁸ *Isto*.

njihovog procesa na osnovu Hegelove razvojne istorije, tipične su teze projekta na kome je počinjao da radi. Inherentna *povesnost* svetskog događanja, koja je kod Hajma bila shvaćena kao strana sila protivstavljena Hegelovoj racionalističkoj misli, kod Diltaja se prvi put pojavila kao najznačajnija osobina Hegelovog mišljenja. Za Diltaja je konačno prošlo vreme „borbe“ sa Hegelom, i došlo je vreme za „istorijsko saznavanje“ njegove misli.¹⁸⁹ Nemoguće je preceniti značaj koji su devetnaestovekovne Rozenkrancove i Hajmove studije igrale za Diltajev projekat istorije Hegelove mladosti. Ipak, ono što je činilo nesumnjivu razliku, koja se odrazila i na dvadesetovekovnu interpretaciju Hegelove filozofije istorije, ogleda se u insistiranju na *povesnosti* kao određujućem elementu čitave Hegelove misli – sukob između uma i istorije na kome je Hajm insistirao, za Diltaja je bio odlučan u korist istorije, i to ne u atmosferi opadajućeg značaja sistema apsolutnog idealizma polovinom devetnaestog veka, već sada u okvirima razvojne istorije Hegelove misli.

Istorija Hegelove mladosti, zaključuje sa tezom da su *mistički panteizam, istorijski razvoj i shvatanje ideala*, delovi Hegelovog *pogleda na svet* koji će biti odlučujući za njegovu kasniju filozofiju.¹⁹⁰ Pored mističkog panteiste, Hegel je postao i istorijski genije,¹⁹¹ a navodni sluh za istorijsko postao je glavna karakteristika njegovog sistema. Spekulativno učenje o panteizmu svoje ostvarenje trebalo je da dobije kroz istorijski razvoj, a ovaj razvoj je u isto vreme bivao razumljen kao pojam putem kojeg bi trebalo da bude shvatljivo ostvarivanje mističnog jedinstva apsoluta i čoveka – na taj način istorija nije samo bila obojeno spekulacijom, već je i sama predstavljala događanje preko kog filozofija može biti razumljena. Dok je Hajm *povesnost* i dalje držao za kontratežu sistemskoj misli, Diltaj je upravo u njoj video najznačajniji pojam Hegelovog sistema.

1921. godine Herman Nol je u okviru izdanja *Sabranih dela Vilhelma Diltaja*, studiju o *Istoriji Hegelove mladosti* nadopunio neobjavljenim Diltajevim materijalima iz istorije nemačkog idealizma. Ovo izdanje je sa sobom donelo i odeljak o Hegelovom

¹⁸⁹ *Isto*, str. V

¹⁹⁰ *Isto*, str. 137-187.

¹⁹¹ Videti Dilthey, W., *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970., str. 115.

berlinskom periodu, gde nailazimo na jednu od najupečatljivijih Diltajevih ocena Hegelove pozne misli, tu je Hegel opisan ne samo kao mislioca istorije, već i kao filozof čija misao je zasnovana na razumevanju istorijskog karaktera stvarnosti, karaktera koji je u glavnim crtama bio poistovećen sa Hegelovim shvatanjem razvoja:

Velika misao razvoja, koja je u filozofiji prirode Šelinga, kroz Štedensa, Okena i Baera učinjena plodnom, ostala je u njegovim rukama bez rezultata. On je bio u mogućnosti i to ne samo jednom, da sugestije ovih ljudi upotrebi za izgradnju jednog učenja o razvoju. Jedino je bilo važno, da se on u razumevanju sveta jednako držao mesta evolucije univerzuma kao podloge istorijskog sveta. On je bio filozof istorijskog sveta. On je provodio misli o razvoju kroz sva polja ljudske kulture. On je učio kako iz njihovog razvoja treba razumeti državu, pravo, religiju, umetnost i filozofiju. Iz istorijskog razvoja ovih životnih ispoljavanja je pokazivao svojim učenicima šta su ona. Njihova suština je dolazila u njihovoj istoriji do pojavljivanja.

Hegel koji je u svoja predavanja: „[...] uključio čitav istorijski svet...”,¹⁹² sada je konačno postao mislilac čija misao je bila gotovo ontološki obeležena istorijom, dok je filozofija istorije sa nejasne periferije preseljena u centar interesovanja. No, krajnje je upitno u kojoj meri je novopronađeni istorijski karakter Hegelove filozofije bio u skladu sa njegovim shvatanjem svetske istorije. Samo godinu dana pre 1921. kada se pojavilo Nologo dopunjeno izdanje Diltajeve studije, izlazi Lasonova knjiga *Hegel kao filozof istorije*, koja već samim naslovom sugerise na značaj filozofije istorije za čitav Hegelov misaoni projekat.¹⁹³ Lasonova studija je po svemu sudeći proizvela manje odjeke nego njegovo izdanje Hegelovih *Predavanja*, ali zajedno sa objavljivanjem Diltajeve dopunjene studije, kao i sa pojavljivanjem monografije Riharda Kronera *Od Kanta do Hegela*,¹⁹⁴ ona sačinjava okvir u kome se kretalo razumevanje Hegela u dekadama posle prvog svetskog rata u Nemačkoj. *Sistem kao posledica istorijskog razvoja i istorijski*

192 Isto, str. 253-254.

193 Videti, Lason, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Meiner, Leipzig, 1920.

194 Videti, Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, 1-2, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1961.

razvoj kao unutrašnja karakteristika sistema, ovo je možda formula kojom se može opisati generalni pristup Hegelovoj filozofiji dvadesetih godina dvadesetog veka. Upravo je Hegel kao mislilac istorijskog sveta dvadesetih sve više postajao nemački. Ovaj proces nacionalizacije Hegelove misli otpočeo je još u drugoj polovini devetnaestog veka, Rozenkranc je već pisao o Hegelu kao o *Nemačkom nacionalnom filozofu*.¹⁹⁵ Ipak, tek u dvadesetom veku, sa agonijom prvog svetskog rata i tokom decenija sumnjivih političkih i filozofskih ideja, postalo je uobičajeno govoriti o Hegelu kao o nemačkom filozofu. Bilo bi pogrešno upirati prstom u Diltajev, Lasonov ili Kronerov filološki, istorijski i filozofski rad, kao na mesto odgovorno za nacionalizaciju. Ono pak što je bilo moguće zloupotrebiti jeste upravo teza o istorijskom značaju Hegela za Nemački duh i teza o Hegelu kao misliocu istorije – ove dve teze uzete zajedno i apstraktno, stvarale su sliku *mislioca istoričnosti i sudbine nemačkog naroda*.¹⁹⁶ Poslednja slika pak, bila je više nego pogodna za upotrebu koju je Đerđ Lukač u svojoj studiji o mladom Hegelu, ne preterano biranim rečima, nazvao *istorijskom perverzijom*.¹⁹⁷ Tridesetih godina pitanje o Hegelovom nasleđu, delom je postalo i pitanje o *mladom Hegelu*, da li se radilo o *mistiku ili racionalisti*, da li je *mladi Hegel* bio *revolucionar* suprotstavljen *starom reakcionaru iz Berlina*?¹⁹⁸

U svakom slučaju, borba za sliku Hegela kao istorijske figure, postala je značajna crta interpretacije tokom dvadesetih i tridesetih godina. Mladi Hegel, mistik i panteista, protivnik prosvetiteljstva i prijatelj romantičara, bio je figura pogodna za instrumentalizaciju od strane neokonzervativne misli. No, to nije bio jedini mladi Hegel, u isto vreme mladi Hegel kao revolucionar i republikanac, bivao je otkrivan na levom

195 Videti, Rosenkranz, K., *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1870.

196 Za neo-hegelijanske interpretacije, kao i za instrumentalizaciju Hegelove misli videti, Helfreich, *Hegel*, str. 151-163. Helfrajh ipak pažljivo odvaja neo-hegelijance poput T. Heringa i H. Glöknera od autora koji su instrumentalizovali Hegelovu misao. No, teško je preći preko Lukačeve primedbe o vezi između insistiranja na razvojnoj istoriji Hegelove misli i naglašavanja njene veze sa naovdanim iracionalizmom, veze koja je doprinosila prihvatljivosti Hegelove misli unutar krajnje desnih političkih krugova, videti, Lukacs, G., *The Young Hegel*, Merlin Press, London, 1975. transl. Rodney Livingstone, str. xix

197 *Isto*.

198 U tom smislu Lukač primećuje da je interesovanje za mladog Hegela, koje prethodno označava kao reakcionarno, ipak obezbedilo uvid u rane Hegelove tekstove, a onda na tim osnovama preduzima pokušaj rekonstrukcije, koji bi trebalo da dođe do drugačijih rezultata od onih koje je ispostavilo interesovanje za Hegela inspirisano Diltajevim i Nolovim radom, *Isto*, str. xix; xxi

spektru interpretacije. U ovakvim okvirima teško da je ostajalo prostora za pitanja o Hegelovoj filozofiji istorije, a da na njih već unapred ne bi bilo odgovoreno u zavisnosti od filozofske ili političke vizije istorije koju su baštinili interpretatori. U tom smislu, interpretativna situacija se nije značajno promenila u odnosu na devetnaesti vek – ono pak što se upečatljivo izmenilo, bilo je samo shvatanje istorije, a samim tim i razumevanje predmeta kojim se Hegel bavio. Dok je tridesetih godina devetnaestog veka Hegelova ideja svetske istorije i dalje zauzimala mesto misaone paradigme u okvirima hegelijanskih škola, istoričnost ili dijalektika istorije, etablirani su kao polazišta tek u dvadesetom stoleću. Hegelovo skromno pitanje – do te mere skromno, da se upadljivo kosi sa Diltheyevim prikazom Hegelove *Machtnatur*¹⁹⁹ – o tome da li istorija može biti mišljena filozofski, ostalo je uglavnom zaboravljeno, isto kao i Hegelovo ukazivanje na to da je takvom poduhvatu pre svega potrebna apologija.

Pored filoloških, političkih i filozofskih rasprava, značajno mesto za recepciju Hegelove filozofije istorije, posebno u prvoj polovini dvadesetog veka, zauzima Hajdegerovo *Bivstvovanje i vreme*. No, u *Sein und Zeit-u* Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* nisu tema – umesto toga, Hajdegerov fokus bio je usmeren na kritiku Hegelovog pojma vremena.²⁰⁰ Hegelova misao vremena za Hajdegera spada u tradiciju vulgarnog, egzistencijalno neutemeljenog mišljenja. Hajdeger upućuje na navodni nedostatak tematizacije temporalnosti kod Hegela i usmerava svoju analizu na retka mesta u njegovim objavljenim delima na kojima je vreme eksplicitno tematizovano.²⁰¹ Upitnost Hajdegerove teze o nedostatku tematizacije vremena kod Hegela, dodatno se može potkrepiti upućivanjem na izostanak njegove spremnosti na sučeljavanje sa mestima na kojima Hegel razmatra istoriju. Ne samo da je odsustvo tematizacije *Predavanja* krajnje upadljivo u *Bivstvovanju i vremenu*, već je teško objašnjiv čak i izostanak referisanja na *Osnovne crte filozofije prava*. Poslednje posebno ukoliko se u obzir uzme činjenica da *Bivstvovanje i vreme* sa sobom donosi i ontologiju

199 Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, str. 258.

200 Videti, Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002. str. 405-435.

201 O problematičnom karakteru Hajdegerove interpretacije Hegelovog pojma vremena videti opširnije Perović, M., „Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte (Über das Fundament der Heidegger'schen Auseinandersetzung mit Hegel)“ u *Synthesis philosophica*, No. 42; Zagreb 2007; str. 141-156.

istorije ili istoričnosti ljudske egzistencije. Inkompatibilnost povesnosti kao ontološki pripadne ljudskoj egzistenciji sa Hegelovim shvatanjem svetske-istorije, u priličnoj meri je rasvetljeno u okvirima studija posvećenih proučavanju relacije Hajdeger-Hegel. Imajući to na umu, značaj koji je upravo egzistencijalno razumevanje istorije imalo za novi talas interpretacije Hegela u Francuskoj tokom tridesetih, predstavlja izvanrednu i iznenađujuću pojava u istoriji ideja. Čitanje Hegela iz svesno nehegelijanske perspektive, sa pozadinom Hajdegerove filozofije i čak psihoanalize, predstavljalo je odlučan korak u ponovnom prisvajanju Hegelove misli. Vreme istorijskog usvajanja Hegela, na osnovama Diltajevе interpretacije, tek je počelo u Nemačkoj, a u Francuskoj je Hegel već postao savremeni mislilac.

U Koževljevим *Predavanjima*,²⁰² u Ipolitovim studijama *Geneza i struktura Hegelove Fenomenologije duha i Hegelova filozofija istorije*,²⁰³ centralni tekst za razumevanje Hegelove filozofije postaje *Fenomenologija duha*, a time su teme poput *dijalektike samosvesti i borbe za priznanje* dobile poseban značaj. Iako je ideja istorijskog razvoja Hegelove misli sačinjavala direktnu pozadinu interpretacija francuskih hegelijanaca, predstava o Hegelu kao o misliocu istorijskog sveta, koja je u Nemačkoj postala značajna sa Diltajevom interpretacijom, ovde nije bila u prvom planu. Ono do čega je stalo generaciji francuskih hegelijanaca iz tridesetih godina, bilo je problematizovanje političke i društvene promene i uloge koju subjektivnost ima u njenom događanju, zbog toga je *Fenomenologija*, koja je bila shvatana u terminima dijalektike oslobođenja, igrala odlučujuću ulogu - istorijska spoznaja ili eventualna istoričnost sveta bile su potisnute u drugi plan.

Značajan izuzetak u odnosu na čitanje filozofije istorije iz perspektive *Fenomenologije*, predstavljala je studija Žaka D'Onda: *Hegel, filozof žive istorije*, koja se pojavljuje u poznom periodu francuskog hegelijanizma 1966. godine i samim tim van glavnih strujanja ondašnje francuske filozofije – ili čak, upravo nasuprot ovim strujanjima. Era strukturalizma u Francuskoj je uveliko počela šezdesetih i sa sobom je

202 Videti, Kojève, A., *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

203 Videti, Hyppolite, J., *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946; Hyppolite, J., *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Librairie M. Rivière et Cie, Paris, 1948.

nosila značajan otklon od humanističkog hegelijanizma i egzistencijalizma predratnih i posleratnih godina – čitanje Marksa takođe je bilo temeljno očišćeno od Hegelovog „uticaja“ kroz marksizam Luja Altheisa i Etjena Balibara. Nasuprot strukturalističkoj interpretaciji relacije Marks-Hegel, D’Ond je insistirao na značajnoj vezi između Marksove i Hegelove misli. U tom svetlu, ponovna revalorizacija Hegelovog mišljenja istorije i to na mestu *Predavanja iz filozofije istorije*, kao često osuđivane komponente Hegelove misli, može se posmatrati kao argument protiv strukturalističkog otklona od onoga što se obično razumevalo kao dogma hegelijanizma. Rehabilitacija Hegelovog mišljenja istorije podrazumevala je i razbijanje predrasuda o njenom ideološkom i dogmatskom karakteru. D’Ondovo razračunavanje sa ovakvim predrasudama – a projekat pisanja monografije posvećene *Predavanjima*, već je sam po sebi odudarao od standardne prakse njihovog izbegavanja – sa sobom je donelo i prvu opsežnu studiju Hegelove tematizacije historiografije. *Filozofija žive istorije* u poglavlju pod naslovom *Prošli prezent*, ujedno je i prva opsežna problematizacija Hegelovog sučeljavanja sa nefilozofskom historiografijom. Ipak, D’Ondova tematizacija historiografije prošla je relativno nezapaženo u istoriji recepcije Hegelove filozofije istorije – odnos filozofije istorije i historiografije postaće nešto češća tema tek devedesetih godina dvadesetog veka, uz oslanjanje na nova kritička izdanja sačuvanih transkripcija i rukopisa Hegelovih predavanja.

Iako je D’Ondova tematizacija u širokim crtama i dalje bila u okvirima takozvanog francuskog hegelijanizma, značajno je da je nastala šezdesetih godina u vremenu kada je počinjala da se formira nova akademska interpretacija Hegela koja će postupno otvarati prostor za drugačiji pristup filozofiji istorije. Devetnaestovekovno istorijsko mišljenje na tragu Hegelovog razumevanja istorije, ili barem na tragu onoga što je slovalo za hegelijansko nasleđe, i dalje je bilo vrlo aktivno u dvadesetom veku. U kontekstu interpretacije Hegela u dvadesetovekovnom neohegelijanizmu i to pre svega nemačkom i francuskom, može se primetiti da je reč uvek bila o različitim konceptima objektivne istorije, a gotovo nikad o istoriji kao problemu koji u svom spoljašnjem, tekstualnom ili historiografskom aspektu. Ideja istoričnosti Hegelove misli, tome nikako

nije pomogla, istorija je postala oruđe kojim je objašnjavana Hegelova misao, što je postavljanje pitanja o problemu susreta između Hegelove filozofije i istoriografije učinilo gotovo izlišnim. Posle drugog svetskog rata, zajedno sa postepenim nestankom neohegelijanizma iz glavnih tokova filozofskog mišljenja i pretpostavke recepcije Hegelove misli su se izmenile. U takvoj situaciji Hegelova filozofija postaje predmet nešto tišeg, ali ipak novog akademskog interesa, koji sa sobom nije nužno povlačio hegelijansku misao.

Filologija i politika, u svom nesvakidašnjem susretu, odredile su recepciju Hegelove misli između dva svetska rata. U tom smislu, moguće je i dodatno razumeti programske ciljeve nove interpretacije Hegelove misli koja je 1950-ih nastajala u institucionalnim okvirima. Ustanovljenje Hegelovog arhiva i početak projekta novog izdanja *Sabranih dela* u Nemačkoj, pratilo je osnivanje *Centra za istraživanje spisa Hegela i Marksa* u Francuskoj. Na osnovu istraživanja dokumentacije trebalo je obezbediti bazu za nove studije Hegela. Moglo bi se reći da je takav stav bio odgovarajući staroj Diltajevoj nameri da *iz papira* piše o Hegelu – no, ideja istorijskog poznavanja Hegela, sa početka dvadesetog veka, bila je značajno drugačija od ideje stvaranja dokumentarne baze za novo razumevanje Hegela. Sa osnivanjem časopisa *Hegel-Studien* i Hegelovog arhiva, započinje savremeno akademsko interesovanje za Hegelovu misao u njenoj celini. *Predavanja iz svetske istorije*, kao tema, ovde su, ipak, imala svoju skromnu ulogu. Značajne studije koje su za svoju neposrednu temu imale Hegelovu filozofiju svetske istorije, uglavnom su bile fokusirane na njene systemske aspekte. Hegel više nije bio veliki mislilac istorije, na čijem tragu je trebalo misliti sadašnjost – postao je filozof koga je trebalo razumeti s one strane tradicije hegelijanizma. Ipak, studije fokusirane na filozofiju istorije bile su srazmerno retke, a tema Hegelove problematizacije istoriografije bila je spominjana samo uzgredno. Istoriju izdanja, pratila je i istorija interpretacije, a prva nova izdanja *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, počela su da se pojavljuju tek devedesetih godina. Do tada, studije su uglavnom bile posvećene preduslovima za mišljenje istorije u Hegelovom sistemu. Primeri takvog pristupa su studija Tima Bauca *Hegelovo učenje o svetskoj istoriji* i nešto

kasnije Frank-Petera Hansena *Ontologija i filozofija istorije u Hegelovom učenju o suštini*.²⁰⁴

Studije posvećene specifično *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*, pratile su istoriju izdanja. 1986. pojavljuje se disertacija Ho Nam Zelman posvećena Hegelovim *Predavanjima iz 1822/23*,²⁰⁵ koja će Zelman kasnije i uređivati. Petnaest godina posle, po izlasku prvih materijala za Hegelova *Predavanja*, pojavljuje se i studija Kristofa Johanesa Bauera *Zagonetka svakog pokreta je njegova svrha*, posvećena komparaciji Hegelove filozofije istorije i Drozdenove *Istorike*. Godinu dana posle, izlazi studija Vilma Hufera *Teodiceja slobode*.²⁰⁶ Prošlo je još više od decenije da bi se pojavile studije Maksa Vintera *Hegelova formalna filozofija istorije* iz 2015. i zatim Tima Rojeka *Hegelov pojam svetske istorije* iz 2017. Ove interpretacije, čije godine izdanja uglavnom odgovaraju dinamici pojavljivanja novih izdanja Hegelovih *Predavanja*, insistirale su na mogućnosti novog razumevanja Hegelove *filozofije istorije* iz perspektive *razvojne istorije* Hegelovih *Predavanja* koja bi bila rekonstruisana na osnovu konačno dostupnih materijalai. Hegelov susret sa historiografijom, tako je postao jedno od odlučujućih mesta u novijoj recepciji njegove filozofije istorije.

Pitanje razloga Hegelove tematizacije historiografije i njenog eventualnog mesta u sistemu, kroz tumačenja *Uvoda* iz 1822. odnosno 1828, dobijalo je na značaju. No, interpretacija je ostala uglavnom zagledana u Hegelov sistem ili u Hegelovo razumevanja historiografije kao moguće mesto pomirenja između idealističke filozofije istorije i kasnijeg nemačkog istorizma. Pored sigurne tendencije aktualizacije odnosa između filozofije istorije i historiografije, i dalje je malo prostora ostajalo za analizu odnosa između Hegelovog shvatanja historiografije i samih historiografskih tekstova na koje su referisala *Predavanja*. Nova interpretacija Hegelovih *Predavanja* u Nemačkoj, uglavnom je ostajala u okvirima školskih studija Hegela. Ilustrativan primer za to je i odsustvo komunikacije sa autorima francuske ili italijanske tradicije.

204 Videti, Bautz, T., *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, Fink, München, 1988; Hanse, F.P., *Ontologie und Geschichtsphilosophie Hegels in Hegels „Lehre vom Wesen“ der „Wissenschaft der Logik“*, Profil, München, 1991.

205 Videti, Naam-Seelmann, H., *Weltgeschichte als Idee der Menschliche Freiheit Hegels: Geschichtsphilosophie in der Vorlesung von 1822/23*, Universität Saarland, 1986.

206 Videti Hüffer, W., *Theodizee der Freiheit*, Meiner, Hamburg, 2002.

III Metod i tok disertacije

Skorašnje studije u kojima je problem pisanja istorije kod Hegela bivao tematizovan, bile su uglavnom komparativnog i sistemskog karaktera. Hegel je bio poređen ili sa njemu savremenim istoričarima i filozofima,²⁰⁷ ili je njegova problematizacija istorije bila tematizovana s obzirom na sistemske okvire.²⁰⁸ Filozofsko-istorijski pristup koji je podrazumevao hermeneutiku, komparaciju i čak u manjoj meri tekstualni kriticism, bio je preovlađujući metod. U tom pogledu ni naša studija ne pravi značajan izuzetak, u najširem, metodologija koju ćemo primeniti je hermeneutičko-komparativnog karaktera. No, elementi upoređivanja, kao i način njegovog provođenja, poseduju svoje specifičnosti koje su u skladu sa postavljenim zadatkom ocrtavanja spoljašnjih kontura Hegelove filozofije svetske istorije. Naša komparacija odvijće se na nekoliko međusobno povezanih nivoa: 1) Uporedno čitanje različitih transkripcija i rukopisa Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*;²⁰⁹ 2) Upoređivanje filozofskih pojmova iznetih u "nefilozofskom" delu Hegelovih *Uvoda*, sa značajnim mestima u Hegelovom sistemu;²¹⁰ 3) Čitanje odabranih mesta istoričara na koje Hegel referiše i njihovo poređenje sa određenjima odgovarajućih načina pisanja istorije; 4) Međusobna komparacija tekstova *istoričara* na koje referišu Hegelovi *Uvodi* ili čija dela odgovaraju opisima određenih načina pisanja istorije; 5) Upoređivanje Hegelovih stavova o pisanju istorije i stavova njemu savremenih istoričara.

Ovakva višeslojna komparacija omogućiće nam čitanje usmereno na dve tačke koje se podjednako nalaze s one strane Hegelovog sistema, ali tako da u svakom momentu referišu na njegova uobičajena mesta. S jedne strane, pristup je usmeren na

207 Primera radi, Bauer, *Geheimnis aller Bewegung...*; Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie...*

208 Primera radi, Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*; Sellman, *Hegels Vorlesungen...*; Bautz, *Hegels Lehre von der Weltgeschichte...*

209 U prvom redu transkripcija *Uvoda* iz 1822/23; rukopisa *Uvoda* iz 1828/29 i 1830/31.

210 Pre svega ovde mislimo na Hegelovu filozofiju duha i to u obliku transkripcija *Predavanja iz filozofije duha* iz 1827/28.

Hegelovo izlaganje o različitim načinima pisanja istorije, s druge strane usmeren je na tekstove koji upućuju na svest istoričara o njihovoj delatnosti. Ova dva predmeta nikako ne mogu biti svedena na široke crte Hegelovog sistema i uklopljenja u njega. Takođe, svođenje načina pisanja istorije na određenja koja Hegel iznosi u *Uvodima*, ne bi omogućilo značajniju distancu spram tematizacije načina pisanja istorije i samim tim naše istraživanje bi zapalo u rizik čiste hermeneutike Hegelovog teksta, što na kraju ne bi rezultiralo tematizacijom odnosa Hegelove filozofije istorije i historiografije. Odnos koji je ovde važan, nikako nije jednosmeran. Ovde od interesa neće biti rekonstrukcija Hegelovog filozofskog stava niti mnjenja, već analiza odnosa između filozofije istorije i historiografije, pre svega usmerena na predfilozofske momente.

Pozicija historiografije u Hegelovim *Uvodima* varirala je između značajnog i uzgrednog mesta – što je forma *Uvoda* za *Predavanja* omogućavala. *Uvod* je u isto vreme iznosio pretpostavke, ali je autoru uvek ostavljao prerogativ da se od onoga što se u njemu iznosi ogradi kao od nečega što nije sasvim suštinsko. Pošto je naša tema odnos ovakve predfilozofske obrade i historiografske prakse, neophodno je obostrano čitanje, kako Hegelovih stavova, tako i tekstova na koje oni referišu. U isto vreme, čitanje Hegelove tematizacije historiografije, kao i čitanje tekstova istoričara koje je njime određeno, upućuje na mesta u Hegelovom sistemu pomoću kojih je tek moguće opisati konture teorije historiografije zasnovane na tematizaciji načina pisanja istorije. Načelno, iako je Hegelova tematizacija deklarativno *nefilozofska* ili *uzgredna*,²¹¹ ona nije potpuno lišena filozofske terminologije i pojmovlja karakterističnog za Hegelov sistem, zbog toga je referisanje na mesta u sistemu na kojima su šire izloženi određeni centralni pojmovi koje Hegel upotrebljava, ponekad neophodno radi jasnijeg razumevanja Hegelove tematizacije historiografije. Samim tim, naša čitanja istoričara, koja su određena okvirom Hegelovog razumevanja historiografije, posredno su dovedena u vezu sa širim konceptualnim shemama njegove filozofije. Na kraju, i sama systemska mesta na koja referišemo, u ovakvom postupku bivaju dodatno osvetljena i izložena iz perspektive koja nije nužno određena pokušajem razumevanja Hegelove filozofije kao sistema.

211 *VPWG (1828)*, str. 122; *VPWG (1830)*, str. 139-140.

Potreba za višeslojnom komparacijom odredila je i tok studije. Poglavlje posvećeno *izvornoj istoriografiji* započinje sa čitanjem mesta na kojima Hegel govori o *izvornom pisanju istorije* u *Uvodima* iz 1822. i 1828, da bi se potom prešlo na paralelno čitanje poglavlja o *Predstavi iz Predavanja iz filozofije duha* održanih 1827/28. godine. Ovakvo čitanje pokazuje se kao metodski potrebno zbog rasvetljavanja pojma *Mnemosine* koji Hegel upotrebljava kako bi objasnio delatnost izvornih istoričara – takođe, biće provedena i komparacija sa mestom na kome Hegel u *Fenomenologiji duha* upotrebljava ovaj termin. Dalje poređenje sa rukopisom *Uvoda* iz 1830/31. u kome Hegel govori o prvobitnom pisanju istorije, kao i o dvoznačnosti termina *istorija*, takođe je potrebna kako bi se zadobila celovita slika o izvornoj istoriografiji kod Hegela.

U okvirima ovako razrađene koncepcije izvorne istoriografije, biće provedeno čitanje odabranih mesta iz Herodotovih *Istorija* i tematizacija njihovog odnosa sa nefilozofskim, u prvom redu mitskim i epskim vrstama pripovedanja. Konačno, poređenjem Hegelovih stavova o izvornoj istoriografiji i njegove tematizacije istorije Indije i Kine, trebalo bi da se dodatno rasvetle specifičnosti istoriografske prakse i njihov odnos prema neistorijskim formama pripovedanja.

Poglavlje o *reflektujućoj istoriografiji* započinje komparacijom transkripcija *Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije* iz 1822/23. i rukopisom *Uvoda* iz 1828. godine. Ovakvo uporedno čitanje trebalo bi da ispita eventualne promene u Hegelovom pristupu reflektujućoj istoriji, kao i da analizira određenja prakse reflektujućih istoričara u dva različita teksta Hegelovih *Uvoda*. U isto vreme, za razumevanje reflektujuće istorije, biće korišćen konceptualni okvir koji se tiče prakse pisanja istorije uopšte, a koji bi prethodno trebalo da bude zadobijen u poglavlju o izvornoj istoriografiji – poslednje podrazumeva nužnost čestog skretanja pažnje na sistemski značajna mesta iz Hegelove filozofije duha. Različiti načini pisanja reflektujuće istorije biće dalje tumačeni na osnovu određenja iznetih u tekstovima *Uvoda* iz 1822. i 1828. i u manjoj meri 1830. Prvi vid reflektujuće istoriografije ili takozvana opšta istoriografija, poslužiće kao paradigma za poređenje reflektujućeg i izvornog pisanja istorije.

U pogledu komparacije izvorne i reflektujuće historiografije, paradigmatičko mesto na kome će biti provedena naša analiza biće Livijeva *Istorija Rima od osnivanja grada*. Livijevo delo je prvi primer kojim Hegel upućuje na opšte karakteristike reflektujuće historiografije, ali i na nužna ograničenja koja povlači sa sobom ovakav način pisanja istorije. Pored toga, Livijeva historiografija je zgodna kao primer jer Hegel direktno upućuje slušaocima predavanja na poređenje između Livijeve *Istorije* i Polibijevih *Istorija*, putem koje je moguće dalje precizirati razlike između reflektujuće i izvorne historiografije. U isto vreme, čitanje Polibija ovde ispunjava još dve svrhe: 1) Ispitivanje mogućeg jedinstva između reflektujuće i izvorne istorije, pošto Polibijeva historiografija odgovara, kako izvornoj, tako i pragmatičkoj, odnosno reflektujućoj historiografiji; 2) Prelaz na tematizaciju pragmatičke historiografije.

Poglavlje posvećeno *pragmatičkoj i kritičkoj historiografiji*, posvećeno je komparaciji Šilerove i Niburove historiografske prakse. Preko čitanja *Istorije ustanka ujedinjene Nizozemske protiv španske vladavine*, ovde ćemo ispitivati određenja i granice Hegelovog shvatanja pragmatičke historiografije, dok će Niburova *Rimska istorija* biti čitana kao primer kritičke istorije na koji upućuju i Hegelova *Predavanja*. Poređenje Šilerovih i Niburovih shvatanja delatnosti istoričara, takođe će biti praćeno skretanjem pažnje na Hegelovo razumevanje njemu savremenih promena u historiografiji.

Poslednje poglavlje posvećeno je odnosu između *specijalne i kritičke istorije*. Ovo poglavlje ujedno je i jedino u kome provodimo direktnu komparaciju Hegelovih stavova i stavova njemu savremenih istoričara i to u polemičkom maniru. Ovo je i jedino mesto na kome problematizujemo odnos između historiografije i Hegelove filozofije prava. Dakle, tema poslednjeg poglavlja nije samo Hegelova tematizacija i kritika pojmovne istorije na kakvu nailazimo u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*, već je to i sučeljavanje filozofskih i historiografskih ambicija u pogledu pretenzija na bavljenje predmetom prava. U svrhu takve komparacije, ovde smo se odlučili da dodatna referentna tačka budu Hegelove *Osnovne crte filozofije prava*. Stavovi o istoriji prava iz *Osnovnih crta*, kao i iz *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, ovde bi trebalo da budu upoređeni sa Savinjevima i Niburovim shvatanjem mesta i značaja istorije prava. Poslednje omogućava i

osvetljavanje veze između kritičke i pojmovne istorije u Nemačkoj početkom devetnaestog veka, ali i doprinosi daljoj razradi teorije historiografije na osnovama postavljenim u okvirima Hegelove tematizacije načina pisanja istorije.

Ovakav metodski okvir podrazumeva kretanje od Hegelovih tekstova ka tekstovima istoričara na koje ovi tekstovi upućuju, ali zatim i povratno od tekstova istoričara, ka razumevanju i razradi konceptualnih okvira iznetih u Hegelovim *Uvodima za Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Konačno, moguće je i kretanje od ovako zadobijene interpretativne pozicije, ka ponovnoj tematizaciji historiografije. U najkraćem, ciljevi kojima se vodi celokupno ispitivanje se mogu izraziti kao: 1) Razumevanje Hegelove tematizacije historiografije i njenog značaja za problem odnosa između filozofije istorije i historiografije; 2) Zadobijanje konceptualnog okvira putem kojeg bi bilo ostvarivo filozofsko-istorijsko čitanje historiografije na nivou *političke i istorijske svesti autora*, a koje bi se nalazilo s one strane jaza između "objektivne" i "saznajno-teorijske" filozofije istorije. Ova dva zadatka podrazumevaju i moguće označavanje predmetnog i metodskog horizonta Hegelove filozofije istorije, kao određenog uzorcima istorijske svesti dostupnim kroz tekstove istoričara.

Ovakvi ciljevi, zajedno sa pretpostavljenom komparacijom provedenom na više nivoa, za sobom povlače i pristup historiografiji kao praksi koja je povezana sa drugim praksama pripovedanja. Međusobna uslovljenost između priča o zajednici i političkih, odnosno nepolitičkih sturktura zajednice, ovde se pokazala kao odlučujuća. Već na početku tematizacija izvorne historiografije u njenom odnosu sa političkom sadašnjošću zajednice i drugim vrstama pripovedanja o njoj, sugerisala je na opštost ovog odnosa za historiografsku prasku uopšte. Poslednje, razume se, u okvirima na kakve nailazimo u Hegelovim *Uvodima*. Od početka pa do kraja disertacije, držaćemo se okvira Hegelove *pretpostavke o paralelizmu između politike i historiografije*, kao i pretpostavke jedinstva *istoriografske prakse*, uprkos njenoj podeljenosti na takozvane *načine pisanja istorije*. Takođe, u vidu treba imati i to da ovakvo polazište pretpostavlja kako različite prakse stvaranja predstava o zajednici odgovaraju različitim vrstama zajednica i prema tome izražavaju nekad radikalno suprotstavljene vrednosti. U kojoj meri ovakve polazne

osnove pomažu razumevanju Hegelove tematizacije istoriografije, kao i njenoj aktualizaciji u smislu konceptualne podloge za čitanje istoriografije, ostaje da se vidi iz daljeg toka studije. Pored toga, odnos između takvog filozofsko-istorijskog čitanja i klasične filozofije istorije, ostavljamo za zaključno poglavlje, kada će o tome biti moguće nešto više reći na osnovu provedenog istraživanja. Poslednje ne znači da će ovaj odnos biti direktna i eksplicitna tema našeg paralelnog čitanja Hegelovih *Uvoda* i odabranih tekstova *istoričara* na koje oni upućuju, to samo znači da će na osnovu naših čitanja biti moguće ponuditi odgovor na dalja pitanja o odnosu između filozofske teorije istoriografije i filozofije istorije.

B. IZVORNA ISTORIOGRAFIJA

I Problemi izvornosti

Pošto je izvorna istorija u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*, ne samo prva vrsta istoriografije kojim ćemo se baviti – već ujedno i način pisanja istorije na osnovu kojeg ćemo pokušati da odgovorimo na pitanje o tome šta za Hegela uopšte znači pisanje istorije, biće korisno da unapred navedemo centralna mesta iz Hegelovih tekstova kojima ćemo se služiti tokom interpretacije. U najkraćem, mesta na koja ćemo prevashodno referisati su sledeća:

a) Odeljak o *izvornoj istoriji* iz rukopisa za *Predavanja* održana 1828/29.²¹² Ovo mesto uzimamo kao primarno za analizu Hegelovog shvatanja izvornog pisanja istorije. Radi se o jedinom Hegelovom rukopisu u kome je odeljak o *izvornoj istoriji* sačuvan u celosti. Ovo mesto nećemo koristiti kao kritički korektiv za ostala, već mnogo pre kao sigurno polazište. Posebno zgodnu okolnost predstavlja to što transkripcije predavanja mogu da posluže kao dopunski materijal pri čitanju ovog rukopisa.

b) Isti odeljak, sada iz izdanja koje je sačinjeno na osnovu transkripcija predavanja održanih 1822/23.²¹³ Iako ovaj odeljak ne pokazuje veća sadržinska odstupanja u odnosu na manuskript, Hegelov izraz na pojedinim mestima je drugačiji. Takođe, neka mesta na kojima Hegel iznosi tvrdnje od principijelnog značaja za shvatanje izvorne istorije, pa i istorije uopšte, ne nalaze se uvek u oba teksta. Na primer, Hegelov stav da: „Istorija jednog naroda počinje sa izgradnjom njegove svesti...“²¹⁴ nalazi se samo u tekstu transkripcija, dok se neke druge formulacije, kao tvrdnja da izvorni istoričari pretvaraju događaje svojih vremena u „[...] delo predstave za predstavu.“²¹⁵ nalazi samo u manuskriptu. Oba mesta ćemo koristiti u prilog dole

212 Hegel, G.W.F., *Vorlesungsmanuskripte II* (1816-1831) (hrsg. Walter Jaeschke), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995. str. 121-137.

213 *VPWG I* (1822), str. 3-7; *VPWG II* (1822) str. 5-8.

214 *VPWG I* (1822), str. 4.

215 *VPWG* (1828), str. 124.

iznesenoj argumentaciji – bilo bi moguće navesti ostala „odstupanja“ na koja ćemo referisati, ali to ovde nije nužno, pošto je na osnovu teksta lako moguće proveriti izvore.

c) Mesto iz rukopisa uvoda za *Predavanja* iz 1830/31. na kome Hegel govori o problemu *početka istorije*.²¹⁶ Svakako, ovaj manuskript, kao jedan od retkih Hegelovih sačuvanih rukopisa na temu filozofije istorije, ima privilegovan interpretativni status. Ovde Hegel ne posvećuje posebnu pažnju *načinima pisanja istorije*, pa ni *izvornoj istoriji* – barem ne u smislu prve i glavne teme njegovog uvoda. Ipak, *uzgredna* osvrtnja na praksu istoričara su više nego instruktivna.²¹⁷ Tako u odeljku u kome Hegel pristupa problemu početka istorije, nailazimo i na mesto koje je za naše istraživanje od odlučujućeg značaja, a na kome se referiše na dvoznačnost termina *Geschichte*, i na problem paralelizma između *subjektivne i objektivne istorije*. Iako se termin izvorna istorija u čitavom manuskriptu nigde eksplicitno ne spominje, jasno je da problem prvobitnog pisanja istorije kao demarkacione linije između istorijskog i neistorijskog vremena, u ovom tekstu igra odlučujuću ulogu. U tom smislu, navedeno mesto je nezaobilazno za interpretaciju Hegelovog razumevanja izvorne historiografije.²¹⁸

e) Odeljak posvećen *Predstavi* iz Hegelovih *Predavanja iz filozofije duha* održanih 1827/28, kao mesto na kome Hegel najopsežnije izlaže pojmove sećanja i pamćenja, i zajedno sa tim, najčešće upotrebljava metaforiku *Mnemosine*, koja ima odlučujuću ulogu u izlaganju o izvornoj istoriji.²¹⁹

To su osnovni izvori koje ćemo koristiti.²²⁰ Ostala klasična izdanja, počevši od prvog Gansovog izdanja i kasnijih redakcija zasnovanih na njemu, kao i kritičko Lasonovo i Hofmajsterovo izdanje, nećemo značajnije konsultovati. Razlog tome nije neuvažavanje rada klasičnih priređivača, već činjenica da nova kritička izdanja

²¹⁶ VPWG (1830), str. 191 -196.

²¹⁷ VPWG (1830), str. 139-140.

²¹⁸ Paralelno sa prethodnim mestom, može se čitati i odeljak iz Hajmanove transkripcije *Predavanja iz 1830/31*. No, ovde smo se odlučili za *Manuskript* uvoda iz 1830/31., kao na mesto na kome je problem odnosa pisanja i istorijskog događanja, jasnije izložen.

²¹⁹ Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes 1827/1828* (hrsg. Franz Hespe und Burchardt Tuschling), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994. str. 195-222. U daljem tekstu VPG (1827).

²²⁰ Pored toga referisaćemo i na mesta iz *Predavanja iz filozofije umetnosti, Fenomenologije Duha, Osnovnih crta filozofije prava, Enciklopedije filozofskih nauka i Nauke Logike* – ali uglavnom samo s obzirom na centralnu tezu izgrađenu interpretacijom ključnih mesta iz *Predavanja iz filozofije istorije i Predavanja iz filozofije duha*.

predstavljaju sigurniju osnovu za čitanje koje bi kao svoj imperativ imalo uvažavanje razlika u Hegelovom pristupu problemu istorije tokom pet različitih kurseva predavanja.

1. Izvornost

Pre nego što bilo šta bude rečeno o izvornom pisanju istorije, treba skrenuti pažnju na specifičnost samog termina kao Hegelove invencije. *Ürsprungliche Geschichte* u Hegelovo vreme, kao uostalom i danas, nije bila uobičajeni izraz kojim bi se opisivao rad bilo koje vrste istoričara. Još interesantnije, Hegel pod tim izrazom nije podrazumevao ono što nam se može učiniti samorazumljivim: *Istoriju koja polazi od istorijskih izvora*. Njegova izvorna istorija nije istraživanje izvora, takozvani *Quellenforschung*, niti je to istorija koja samo sačinjava jedan, premda pisani istorijski izvor.²²¹ No, šta je onda u ovoj istoriji izvorno? Nedostatak Hegelovog polaganja računa o pojmu izvornosti, ni na koji način ne olakšava stvari. Ipak, tekstovi ostavljaju dovoljno tragova. Pripremajući svoja predavanja za zimski semestar 1828/29, Hegel se odlučuje za krajnje nesiguran vid određivanja, navođenjem primera:

Što se tiče prvog načina [pisanja istorije, prim.aut.], spominjanje nekoliko imena trebalo bi da nam da nešto određeniju sliku onoga što imam na umu – na primer, Herodot, Tukidid i ostali istoričari koji su sami svedočili, iskusili, i proživeli događaje, dela, i okolnosti koje oni opisuju, koji su sami učestvovali u tim delima i njihovom duhu, i koji su sastavili izveštaj o tim događajima i delima.²²²

Ranije tokom predavanja iz 1822/23, slušaoci su zabeležili slične reči:

Pisci Herodot i Tukidid pripadaju prvoj ili izvornoj istoriji. Oni su samo zapisali događaje koje su proživeli, i opisali dela kojih su bili svesni, ovi pisci,

²²¹ Hegelovo pisanje o istoriji događa se u epohi koja još uvek istoriju nije mislila primarno u ključu kritike izvora. Više o tome videti u poglavlju o kritičkoj istoriji.

²²² VPWG (1828), str. 122.

prema tome, pripadali su duhu svog vremena, oni su učestvovali u njemu i opisali ga.²²³

Ova dva, slična, a opet u izrazu različita početka, svedoče o Hegelovoj uzdržanosti u pogledu pružanja prethodnog određenja prakse istoričara, u ovom slučaju izvornih. Takvo određenje, koje bi izbeglo da odmah referiše na pojedinačne primere, ovde izostaje. Razlog tome možemo tražiti u prirodi Hegelovog metoda, poznato je kako je on izbegavao da unapred iznese ono što se može spoznati samo kroz izlaganje. Usled nedostatka jasnog određenja, traganje za paralelnim mestima drugde u sistemu nudi se kao prevashodni način objašnjenja nejasnih mesta iz *Uvoda*.²²⁴ Takav pristup bi uglavnom odgovarao maniru prvih redaktora Hegelovih *Predavanja* – još je Gans insistirao na neophodnosti spekulativnog znanja koje u filozofiji istorije biva primenjeno na empiriju.²²⁵ Naravno, moguće je čitati Hegela sa pozicija njegovog sistema.

U tom smislu, čitanje *Uvoda za Predavanja iz filozofije istorije* uvek je moguće iz perspektive *Fenomenologije, Nauke Logike ili Enciklopedije*. Tako bismo – ukoliko pitamo o tome *šta je to za Hegela izvorna istorija?* – morali da tragamo za elementom neposrednosti u praksi istoričara, koji bi mogao da posvedoči o univerzalnoj repetitivnosti Hegelovih sistemskih matrica i da nam omogući da kroz njih razumemo pojedinačni predmet. Nepobitno je da je izvorna historiografija vid pripovedanja za koji je karakterističan neposredni odnos između svesti istoričara i njegovog predmeta. Ona je *istorija u kojoj subjekt i objekt još uvek nisu izdiferencirani*.²²⁶ Na taj način, karakter

²²³ VPWG I (1822), str. 4; VPWG II (1822), str. 5.

²²⁴ Vinter ukazuje na paralelizam između načina pisanja istorije u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* i stupnjeva teorijskog duha u okvirima filozofije subjektivnog duha, dok Nam-Zelman smatra da su različiti načini pisanja istorije, paralelni sa strukturom *Nauke logike*. Videti Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. 52-16 i Nam-Seelmann, *Weltgeschichte*, str. 7-14.

²²⁵ Gans, *Vorrede*, str. XIV

²²⁶ Nam-Zelman posebno insistira na izjednačavanju izvornog i neposrednog, shvaćenih kao još uvek nediferenciranog jedinstva. Zelman primećuje da: „Hegel konstatuje jedinstvo između svesti pisca istorije i nivoa svesti vremena o kome piše.“ u Nam-Seelmann, *Weltgeschichte*... str. 10. Ipak, ona ovo jedinstvo izjednačava sa logički neposrednim jedinstvom: „Ova logička struktura koja se može odrediti trostrukošću „Izvornog (ili neposrednog) jedinstva“ - „Odvajanja“, „Refleksije“ - „ponovo uspostavljenog jedinstva“, sačinjava temeljnu strukturu filozofskog mišljenja kod Hegela. Prema tome, ova logička struktura ne leži samo u temelju logike (Biće – Suština – Pojam), već je u temeljnom smislu konstitutivna za čitavu Hegelovu realnu filozofiju.“, str. 9. Na osnovu ove dve premise, koje su potpuno tačne, Nam-Zelman zaključuje da izvorna istorija sačinjava prvi stupanj *logičke trostrukosti*, u

izvornosti istorije ticao bi se fenomenološko-ontološkog statusa onoga što je istorija po sebi, u svom prvobitnom i nemirnom elementu neposrednosti. Neposrednosti u smislu uronjenosti svesti istoričara u događaje o kojima piše, bez elementa refleksije koji bi uneo razlikovanje između subjekta i objekta – razlikovanje koje na kraju čeka da bude mišljeno od strane spekulativne misli.

Moguće je da smo upravo izneli potpuno legitimnu interpretaciju izvorne istorije kod Hegela i da stranice na kojima on piše o njoj, ne donose ništa novo za jednu misao koja se tu naprosto primenjuje. Čak je moguće da takva interpretacija sačinjava tumačenje Hegelove misli Hegelovim duhom. Ipak, ovde ponovo vredi podsetiti na nefilozofski karakter uvodnih izlaganja koji je Hegel naglašavao²²⁷ – jednako koliko su gore spomenute interpretativne mogućnosti ostvarive, i baš zbog toga što su sve jednako ostvarive, moguće je pretpostaviti da u uvodima iz 1822/23, odnosno 1828/29, ne nailazimo samo na primenu dijalektičkih matrica na elemente pozajmljene iz empirije. Naprotiv, možda se pred nama nalazi jedno potpuno nefilozofsko, odnosno nespekulativno izlaganje. Pre svega, Hegel nigde ne izlaže na koji način izvorna istorija prerasta u reflektujuću, ili kako reflektujuća negira izvornu, a još manje govori o tome na koji način filozofska istorija miri kontradikciju između prethodne dve. Nemir i proizvodnja napetosti i razlike karakteristični za Hegelovu dijalektiku, ovde kao da za trenutak ustupaju mesto mirnom izlaganju vrsta historiografije, onako kako su oni dostupni u svojoj očiglednosti svakom od njegovih savremenih slušalaca.

dinamičnoj strukturi *izvorna-reflektujuća-filozofska* istorija, str. 10. Strogo govoreći, ispravnost tvrdnji u premisama ovde ne garantuje tačnost zaključka – jer iz toga što u Hegelovom sistemu postoji temeljna struktura koja se sastoji od dinamike momenata neposrednosti, refleksije i povratka jedinstvu i iz toga što struktura izvorne istorija kod Hegela podrazumeva jedinstvo između autora i predmeta, što odgovara momentu neposrednosti, i dalje ne sledi da se radi o paralelizmu sa sistemskim implikacijama koji nam može omogućiti da načine pisanja istorije bez poteškoća uklopimo u Hegelov sistem. To naravno ne znači da takva interpretacija nije moguća – takođe, to ne znači ni da je pogrešna, to samo znači da paralelizam između navedene dve strukture kod Hegela ne podrazumeva mogućnost smeštanja načina pisanja istorije u okvire Hegelovog sistema, a zajedno sa time i identifikaciju izvornog pisanja istorije sa momentom neposrednosti, kako se on javlja u *Nauci logike* ili *Fenomenologiji duha*. U izvesnom smislu, Hegelova nedorečenost povodom *izvornosti* u pogledu istorije, otvara nam mogućnosti da osnove njegovog izlaganja tražimo i na drugim mestima u okvirima njegovog sistema, koja nisu nužno usklađena sa *temeljnim strukturama njegovig mišljenja* – što u krajnjem ne mora da ukazuje na proste inkonzistencije i odstupanja, već naprotiv na mogućnost da Hegelove ideje budu shvaćene kao upotrebljive van strogih okvira njegovog filozofskog sistema.

²²⁷ Videti, *Uvod*, str. 122.

Dakle, za početak, zatičemo samo sled: *izvorna, reflektujuća, filozofska* – i lako je moguće da nas neposrednost izvorne istorije, subjektivno-objektivni rascep unutar reflektujuće, i umski karakter filozofske, navedu na to da činimo ono na šta se ni sam Hegel nije odvažio: Da posmatramo ove tri forme kao dijalektički povezane i da pokušamo da izložimo moguću implicitnu dijalektiku koja je možda ostala nerazvijena, a opet, možda je za autora bila i neizloživa. Vratimo se ipak samim Hegelovim rečima, onim zapisanim, kao i onim verovatno izrečenim. Govoreći o izvornoj istoriji, Hegel odmah iznosi nekoliko imena. Naravno, ta imena su poznata: Herodot i Tukidid. Za Hegela, ovo su ujedno imena prvih *slobodnih proznih autora*.²²⁸ U Hegelovom tekstu lista izvornih istoričara se tek kasnije nastavlja *Ksenofont, Cezar, Kardinal Rec, Fridrih Veliki itd.* Ipak, Herodot i Tukidid stoje izdvojeno na početku, markirajući tačku pretpostavljene svesti slušalaca. Dakle, ukoliko se govori o istoriji, za Hegela, najzgodnije je početi od istoričara kroz čije tekstove je nešto kao istorija tek dostupno filozofu istorije i slušaocima njegovih predavanja. Naravno, prosto navođenje imena sačinjava samo početnu ilustraciju, pitanje je šta čine oni koje ponajpre smatramo istoričarima?

Većini Hegelovih slušalaca je bilo poznato da je Herodot iz Helikarnasa ostavio izveštaj o pričama o sadašnjosti i prošlosti njegovih savremenika, ali pored toga, i za kasnije generacije pre svega, o centralnom događaju svog doba kome je svedočio:

²²⁸ U svojim *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti* Hegel ne razmatra istoriju kao prozni oblik – to nam donekle sugeriše da Hegel nije smatrao pisanje istorije umetničkim izrazom. Ipak, jedini stariji prozni oblik od istorije koji Hegel navodi je basna. Upadljiv je kontrast koji postoji između basne koja svoje poreklo za Hegela ima u ropskoj svesti kojoj je negiran svaki slobodan izraz i koja prema tome prostor za izražavanje traži u spoljašnjoj prirodi, i istorije koja kao slobodna proza svoj predmet nalazi u političom dešavanju. Tako, u pogledu basne, Hegel primećuje: „[...] Umesto da stvara slobodne oblike iz slobodnog duha, takvo ispitivanje vidi samo još jednu drugu primenljivu stranu u čisto datim i dostupnim materijalima [...] to se događa zbog toga što se Ezop ne usuđuje da iznosi njegova učenja otvoreno, već može da ih učini razumljivim samo skriveno kao što to biva u zagonetci koja je u isto vreme već rešena. Sa robovima počinje proza i zbog toga je čitav ovaj rod prozaičan.“ u Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. str. 497. Nasuprot tome stoji *Istorijska proza*, koja je slobodna zbog toga što je njen objekat sam po sebi produkt slobodnog duha u vidu države i državnih institucija – za šta je centralno i to da je jezički izražen *zapovestima i zakonima*. *VPWG (1830)*, str. 193. Razume se, Hegelovo viđenje *basne kao ropske proze*, i generalizacija figure *Ezopa*, kao univerzalnog pripovedača basni, je problematičnog karaktera. No, ovdje je iznosimo kako bismo ukazali na značaj koji su u za Hegela imali *prvi istoričari*. Herodot i Tukidid, ukoliko u vidu imamo izlaganja o *basni iz Estetike*, postaju *prvi slobodni prozni autori*.

Grčko-persijskim ratovima. Bilo im je poznato i to da je Tukidid Atinjanin, kao atinski vojskovođa, ostavio izveštaj o konfliktu: „[...] velikom i najvrednijem pomena od pređašnjih ratova“.²²⁹ Dakle, kao što Hegel odmah navodi, obojica, kao i ostali izvorni istoričari posle njih: “[...] živeli su kroz događaje koje su opisali i o njima sačinili izveštaj.”²³⁰ – što je podrazumevalo da je Hegelovim rečnikom izraženo: njihov duh bio jedinstven sa duhom njihove epohe, oni su: “[...] takođe pripadali duhu vremena, u njemu su živeli i to vreme opisali.”²³¹ Interesantno je da Hegel ovde koristi reč *Beschreiber* kada govori o izvornim piscima istorije, umesto *Schriftsteller* ili eventualno *Schreiber*. Ovakva pomalo neobična upotreba možda nam otkriva ponešto od Hegelovog shvatanja uloge izvornih pisaca istorije. *Beschreiber* je supstantiv od glagola *Beschreiben*, koji se odnosi na opisivanje putem pisanja, pomalo rogovatno prevedeno *Beschreiben* znači *pisanjem opisati*. U tom smislu izvorni pisac istorije koji je *Beschreiber* ima ulogu opisivača događaja i duha vlastitog vremena.²³² Na taj način, kroz pisanje i opisivanje, ono što su istoričari od početka činili, i što sačinjava osnovu potonje istorijske prakse, nije ništa drugo do li prenošenje stvari koje su se „[...] prosto dogodile i bile spoljašnja datost, u carstvo duhovne predstave.“²³³ Hegel zatim na sledeći način izdaleka opisuje delatnost istoričara: „[...] ono što je prvo nešto dato, bivajuće i prolazno, postaje nešto duhovno predstavljeno.“²³⁴ Na taj način, praksa istoričara pojavljuje se kao prevođenje prolaznog iskustva u trajnu predstavnu formu. Takva forma iskustvo čini trajnim u medijumu predstave, tako da istorijski tekst nije ništa drugo do li duhovna

229 Tukidid, 1.1. Ovde navedeno prema Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar, str. 13.

230 *VPWG (1828)*, str. 122.

231 *VPWG I (1822)*, str. 3., *VPWG II (1822)*, str. 5.

232 Ipak interesantno je da ovaj supstantiv u vezi sa izvornim istoričarima nalazimo samo u transkripcijama, dok u Manuskriptu njemu nema ni traga, umesto njega Hegel jednostavno piše *Geschichtsschreiber*. Moguće je da je termin opisivač (*Beschreiber*), slučajna posledica nedosledne transkripcije Hegelovih studenata – no, tome ne ide u prilog slaganje različitih transkripcija. Takođe, interesantno je da o reflektujućim istoričarima Hegel u transkripcijama ne govori kao o opisivačima. Ukoliko u obzir uzmemo verovatno noviji datum manuskripta u odnosu na transkripcije predavana iz 1822/23, moguće je da je Hegel odustao od neobičnog supstantiva.

233 *VPWG (1828)*, str. 122; *VPWG I (1822)*, str. 3-4; *VPWG II (1822)*, str. 5. U drugom izdanju transkripcija umesto *geistige Vorstellung*, nalazimo *denkende Vorstellung*. S obzirom na poklapanje između prvog izdanja i kasnijeg manuskripta, verovatnije je da je odgovarajući izraz na ovom mestu *duhovna predstava*.

234 *VPWG I (1822)*, str. 4; Ovo je u manuskriptu skraćeno izraženo: „[...] prethodno bivajuće – samo duhovno, predstavljeno...“ *VPWG (1828)*, str. 122.

predstava iskustva o promenljivim fenomenima. Hegel ide i korak dalje: “[...] takav istoričar je onaj koji ono što je u stvarnosti prolazno, raštrkano u subjektivnom i slučajnom sećanju, sastavlja u celinu i postavlja u hram Mnemosine i daje mu besmrtno trajanje.”²³⁵

Prema tome, praksa istoričara u svom izvornom obliku pojavljuje se kao tehnika prevođenja jedne forme trajanja u drugu – u izvesnom smislu, ona se pojavljuje kao vid strategije bega od loše beskonačnosti. Prevođenje prolazne pojavnosti u carstvo duhovne predstave podrazumeva, na jednoj strani, seriju tranzitornih i upravo zbog toga efemernih događaja, takoreći beskonačnu seriju prolaznih pojava, dok na drugoj strani proizvodi konačnu seriju sa univerzalnim važenjem.²³⁶ Posebno je interesantno što se u radu izvornih istoričara ne radi o zameni prolaznosti za večnost, već samo o promeni forme večnosti. Na jednoj strani nalaze se večno ponavljajući opažaji, koji su večno ponavljajući zbog toga što svaka razlika biva utopljena u zajedničkom imenitelju njihove prolaznosti, dok se na drugoj strani nalazi delatnost predstavljanja koja omogućava da *opažaji* budu *ponovljeni kao predstave* i samim tim *zadržani*, ali sada ne kao *večno prolazeći opažaji*, već kao *trajne predstave*.

Moglo bi se zaključiti da je izvorni istoričar u stvari posrednik između dve vrste temporalnosti, njegov zadatak može biti sumiran u sledećem: „Izvorni istoričari njima savremene događaje čupaju iz tla prolaznosti i donose ih u bolje tlo čvrste predstave, takav je njihov posebni karakter.“²³⁷ Dakle, ono što omogućava istorijsku praksu nije ništa drugo do li delatnost prenošenja iz poretka tranzitornosti u poredak neprolaznosti, ili drugačije, iz poretka večne promenljivosti i propadljivosti u poredak trajanja. Prema tome, izvorni istoričari nisu izvorni stoga što su naprosto prvi istoričari, ili zbog toga što se bave istorijskim izvorima, ili pak i sami predstavljaju istorijske izvore – oni to nisu čak

²³⁵ VPWG (1828), str. 123. U tekstu transkripcija predavanja nalazimo sličan navod, koji je interesantan pošto u njemu Hegel insistira na tome tome da izvorni istoričari stvaraju predstave, što je potpuno u skladu sa njegovim shvatanjem carstva duhovne predstave kao toposom istorijske naracije: „On [istoričar] najpre unosi ono prolazno i rasuto u sećanju, u jednu čvrstu, trajnu predstavu, on povezuje ono što brzo proleće i za besmrtnost ga poleže u hram Mnemosine.“ u VPWG I (1822), str. 4; VPWG II (1822), str. 6.

²³⁶ Ova tranzicija podrazumeva ono što D’Ond naziva transformacijom iskustva, koje iz spoljašnje efemernosti biva preneseno u stalne slike. D’Hondt, *Hegel, Philosophe*, str. 356.

²³⁷ VPWG I (1822), str. 4.

ni zbog karaktera neposrednosti, kao ni zbog toga što bi bili prvi u pretpostavljenoj fenomenološkoj dijalektici koja možda postoji među načinima pisanja istorije. Ono što ih čini izvornim je njihova posrednička uloga između dva poretka večnosti: večnosti repetitive pojava i večnosti istrajavanja predstava.

2. Mesta izvornosti: *Mnemosine*

Izvornost je ovde u prvom redu oznaka za mesto na kome dolazi do preseka između dva poretka večnosti. Ipak, istoričari nisu jedini koji se pojavljuju na tom preseku. Izvorni istoričari čak nisu ni prvi stvaraoci trajnih predstava – iz vida ne treba izgubiti pesništvo kao praksu koja takođe stvara predstave koje tranzitorni i nesigurni materijal čine stalnim.²³⁸ Zbog toga kod Hegela nailazimo na komparaciju između izvornih istoričara i pesnika. Ovde se nije radilo o nasumično odabranom primeru, jer po Hegelu, istoričar čini nešto fundamentalno drugačije od pesnika zbog toga što materijal pretvara u duhovnu predstavu, dok pesnik pak stvara predstavu za čula.²³⁹ Istoričar i pesnik su dve figure sa jednakim pretenzijama na večnost, ne zbog suludih ambicija, već zbog prirode njihovog dela - i jedan i drugi imaju kao svoj zadatak posredovanje između prolaznosti i trajnosti, premda to čine na značajno drugačiji način.

Radi jasnijeg razlikovanja delatnosti pesnika i istoričara, važno je imati u vidu razliku između čuvstvene i duhovne predstave. Ono pak što između ove dve figure stvara bliskost, je njihova uloga u stvaranju pamćenja, premda na načine koji odgovaraju različitim oblicima svesti. Gore smo naglasili kako je primarna funkcija izvornog pisanja istorije, ono što ga čini izvornim, posrednička uloga između večne prolaznosti i trajne univerzalnosti predstave – naglasili smo da ovakva uloga nije samo posredovanje između prolaznosti i trajnosti, već i posredovanje između dve različite forme večnosti – ali tome treba dodati da delatnost izvornog istoričara nije jedini način na koji *Mnemosine* deluje, i naravno, nije jedini način na koji bivaju proizvedene predstave: U hram *Mnemosine*

²³⁸ *VPWG (1828)*, str. 122-123.; *VPWG I (1822)*, str. 4; *VPWG II (1822)*, str. 6.

²³⁹ Istoričar ono što je prosto dogođeno prenosi u *carstvo duhovne predstave*, videti *VPWG (1828)*, str. 122. Pesnik pak: „[...] postupa tako što građu koju ima u svom osećaju – unutrašnjem i spoljašnjem – duhu (ovde u smislu *Gemüth*, ne *Geist*) - obrađuje za čuvstvenu (*sinnliche*) predstavu.“ *Isto*, str. 122-123.

stvari se unose na različite načine. Izvorni historičari nisu naprosto izumitelji kolektivnog pamćenja. Za Hegela, pored istorije i pre istorije, postoji poezija kao praksa kojom se formira prvobitno pamćenje zajednice.

Prema tome, u pokušaju polaganja računa o izvornoj istoriji kod Hegela, nemoguće je izbeći odgovore na pitanja o: a) *Problemu pamćenja*; b) *Problemu odnosa poezije i pamćenja*; c) *Problemu odnosa istorije i poezije*. Za početak jasno je da izvornost prvog vida pisanja istorije treba tražiti na mestu nastajanja pamćenja u medijumu duhovne predstave: Ono što se pojavljuje kao spoljašnje i prolazno, biva iznova prisvojeno, i u medijumu predstave očuvano kao trajni duhovni posed. To je ujedno minimalno određenje izvornog pisanja istorije, a pisanje istorije je, prema tome, izvor iz koga nastaje trajna slika prošlosti. Ipak, šta se tačno misli pod izrazom *duhovna predstava*, i u kakvom se odnosu nalazi praksa proizvođenja takvih predstava sa drugim praksama predstavljanja?

Pitanje o duhovnoj predstavi je centralno za razumevanje delatnosti historičara, i u isto vreme ono je i pitanje o problemima sećanja i pamćenja. Sećanje i pamćenje pak, u okvirima Hegelovog sistema, teme su koje su najopsežnije obrađene kroz filozofiju subjektivnog duha.²⁴⁰ Svakako, *Erinnerung* i *Gedächtnis* su centralni pojmovi Hegelove filozofije uopšte, ipak, eksplicitna tematizacija ovih pojmova događa se prevashodno na mestima na kojima Hegel izlaže dinamiku subjektivnog duha.²⁴¹ Na taj način, pitanje koje je ovde postavljeno o odnosu između pisanja istorije i sećanja, odnosno pamćenja, ujedno se dotiče i poteškoća u vezi sa kohezijom Hegelovog sistema. Pre svega, da li pamćenje koje možemo identifikovati sa delatnošću izvorne istorije predstavlja neku vrstu kompleksnije forme koja nije obrađena, premda je konceptualno zasnovana u okvirima filozofije subjektivnog duha? Ukoliko je to tako, pitanje je na koji način je moguće povezati te kompleksnije forme pamćenja sa osnovama izloženim u Hegelovoj

²⁴⁰ Pre svega to je poglavlje iz *Enciklopedije filozofskih nauka*, posvećeno predstavi, Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979. str. 257-283. Takođe, opsežnije izlaganje dostupno nam je u Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* (1827/28), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994. Ovo izdanje je slično izdanjima *Predavanja iz filozofije svetske istorije* sačinjeno na osnovu studentskih transkripcija posebnih predavanja.

²⁴¹ U okvirima Hegelove *psihologije* izložene u *Enciklopediji*, kao i *Predavanjima iz filozofije duha* koja je držao tokom Berlinskih godina.

psihologiji. Problem koji iskrsava na tom mestu tiče se subjektivnog, odnosno objektivnog karaktera istorijskog sećanja, i pitanje je koje je povezano sa problemom pamćenja, koje se kod Hegela uvek javlja kao zajedničko.

Pojam pamćenja, pak, kod Hegela je značajno drugačiji od pojma sećanja – ovaj pojam nikako ne može da se svede na uopšteno subjektivno sećanje.²⁴² *Gedächtnis* pretpostavlja ne samo objektivne i opštevažeće prakse i forme kroz koje pamćenje biva oblikovano, već i objektivni i opštevažeći sadržaj u određenoj društvenoj grupi. Prema tome, problem pamćenja značajno izlazi izvan okvira filozofije subjektivnog duha. Iako na prvi pogled pojam kolektivnog pamćenja izgleda kompatibilno sa Hegelovom filozofijom i uobičajenim stavovima o njenom „univerzalističkom“ karakteru,²⁴³ takav pojam ne postoji u okvirima Hegelove filozofije i filozofija objektivnog duha nigde nam ne pruža mogućnost da nađemo makar i koncept koji bi mogao odgovarati kolektivnom pamćenju.²⁴⁴ S druge strane, u okvirima filozofije objektivnog duha, nailazimo na niz

242 Ovu distinkciju između *sećanja kao konstitutivnog za pojedinačnu subjektivnost i pamćenja kao konstitutivnog za zajednicu*, ne treba brkati sa distinkcijom koju imamo kod Morisa Halbvaksa između *individualnog i kolektivnog pamćenja*. Strogo govoreći za Halbvaksa, svako pamćenje je u krajnjoj liniji moguće samo kao *kolektivno pamćenje* – svakako *individue* su one koje *pamte*, ali ono što one *pamte* nikako nije naprosto produkt njihove *individualnosti*. Videti Halbwachs, M., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968. str. 15-17. Maurice Halbwachs, *On collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, 167-172.

243 Hegelov takozvani „panlogizam“ i insistiranje na „univerzalističkom“ karakteru Hegelove filozofije je opšte mesto, koliko u benevolentnoj interpretaciji Hegelove filozofije, toliko i u njenoj kritičkoj evaluaciji. Ipak, uglavnom se zaboravlja ono što je još Ernst Bloh artikulisao kao suštinsku napetost između postignuća i implikacija Hegelove filozofije i „panlogizma“: „Sada, ne postoji već bolji grobar nego potpuno sadržajni pojam. Hegel je suštinski sve unutrašnje izneo u spoljašnjost da bi sve kantovski otvoreno zatvorio, u korist sigurno dostupnog, ali isto dubioznog dobitka zaključenog sistema.“ u Bloch, E., *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1918. str. 276. Opširnije str. 276-287. Obično se skreće pažnja na „zatvorenost sistema“, na „panlogizam“, dok ono na šta Bloh sugerise u vidu *spoljašnjosti* ostaje potpuno zaboravljeno. Hegel je *izneo sadržaj unutrašnje subjektivnosti u spoljašnjost* samo da bi tu spoljašnjost *zarobio u sistemu*, ipak da bi učinio poslednje, morao je prvo učiniti prethodno.

244 Angelika Nuco predlaže koncept *etičkog pamćenja* u okvirima Hegelove *Fenomenologije duha*, kao koncept koji bi bio najbliži *kolektivnom pamćenju* kakvo imamo kod Morisa Halbvaksa, smatrajući ga za centralni koncept za Hegelovo shvatanje istorije iz vremena *Fenomenologije duha* i kontrastira ga spram poznog Hegelovog shvatanja *istorije* centriranog oko ideje *suda*. Nuzzo, A., *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave-Macmillan, New York, 2012. str. 17; 25-32. Iako nesumnjivo postoje međusobno nesvodive razlike između Heglovog shvatanja pamćenja i istorije 1807. u odnosu na shvatanja iz 1820-ih, ono što predstavlja njihovu tačku spajanja jeste mesto na kome uopšte nastaje *pamćenje*, koje je moguće samo na prelazu između *subjektivnog u objektivni duh*, i podrazumeva dinamičnu, dvosmernu strukturu. Drugačije, teško je konceptualizovati posredovanje između *objektivnih običajnostih struktura* kao *mesta kolektivnog pamćenja i individue* koja pamti, jer ono što *individua pamti* i što je *konstituiše* kao individuu, svakako da nije svet *objektivnog duha* koji joj je

mesta na kojima je problematizovan način na koji pamćenje biva posredovano kroz forme objektivnog duha i artikulirano kroz umetnost, religiju i na kraju filozofiju, kao forme apsolutnog duha. Na taj način, iako sećanje i pamćenje imaju svoju osnovu u subjektivnom duhu, svoju prećutnu aktualizaciju i artikulaciju dobijaju tek u sferama objektivnog i apsolutnog duha. Prećutnu, zbog toga što su odista retka mesta na kojima Hegel nešto opsežnije govori o problemu pamćenja van okvira svoje psihologije kao dela filozofije subjektivnog duha.²⁴⁵ Naravno, postoje izuzeci, i ti izuzeci su značajni – upravo oni stvaraju potrebu za tumačenjem.

Prvi izuzetak predstavlja i prvo Hegelovo objavljeno filozofsko delo, *Fenomenologija duha* iz 1807. Problematizacija sećanja i pamćenja u okvirima *Fenomenologije* je posebno interesantna ukoliko obratimo pažnju na mesto pamćenja u kasnijem Hegelovom sistemu. Sećanje i pamćenje sa stanovišta Hegelovog enciklopedijskog sistema, i kasnijih *Predavanja iz filozofije duha*, nisu tema fenomenologije duha već psihologije, stoga je obrada sećanja u okvirima *Fenomenologije* nejasna.²⁴⁶ Hegel u *Fenomenologiji duha* nije izneo jasno određenje i dijalektičku dinamiku sećanja. Takođe, on to nije učinio ni kasnije u enciklopedijskoj fenomenologiji.²⁴⁷ Pitanje sistemskog mesta sećanja u okvirima fenomenologije ne biva

neposredno dostupan, već je to tek *svet objektivnog duha* onako kako je on *izražen u jeziku*. Poslednje takođe podrazumeva da se *kolektivno pamćenje* ne generiše samo od sebe, već da njegove predstave bivaju *individualizovane* od strane pojedinaca koji pripadaju određenoj zajednici.

245 To ne znači da Hegel naširoko ne koristi pojmove *sećanja* i *pamćenja*, to takođe ne znači da je interpretacija ovih pojmova na osnovu ostalih tekstova kod Hegela nemoguća, to samo znači da je mesto na kome je Hegel najodređeniji povodom pamćenja *filozofija subjektivnog duha*, o kojoj nam najopsežnije svedočanstvo pružaju Hegelova *Predavanja iz filozofije duha*.

246 U tom smislu, teza Nuco o sistemskom značaju pojma sećanja kod Hegela, kao i o specifičnim vrstama sećanja, ima svoju težinu. Nuzzo, *Memory*, str. 17. No, teza o postojanju specifičnog *etičkog sećanja* i njegovo izjednačavanje sa *kolektivnim pamćenjem*, kao predloženo rešenje (*Isto.*) je problematična. Prvo, *sećanje* je kod Hegela neodvojivo od delatnosti subjektivnog duha, drugo, pamćenje koje nastaje onda kada *subjektivni sadržaji sećanja bivaju ospoljeni*, neodvojivo je od *zajednice*. Imajući to u vidu, značajno je kako je delatnost subjektivnog duha kroz sećanje i pamćenje konstitutivna u pogledu sfera objektivnog i apsolutnog duha, dok bi insistiranje na posebnim vrstama *sećanja*, koje bi odgovarale različitim delovima Hegelove sistemske filozofije, dovela u pitanje ovakvu ulogu delatnosti subjektivnog duha.

247 Jedna od specifičnosti *Enciklopedijske fenomenologije* jeste i potpuno odsustvo terminologije koja bi se ticala *sećanja* i *pamćenja*. Interesantno je da isto važi i za *Predavanja iz filozofije duha*, gde po svemu sudeći ne postoji nijedno mesto u okvirima *fenomenologije*, na kome Hegel referiše na *Erinnerung* ili *Gedächtnis*, odeljak o psihologiji pak, ne samo da obiluje ovim pojmovima, već je njegova čitava dinamika organizovana oko pojmova *sećanja*, *produktivne uobrazilje* i *pamćenja*.

značajno jasnije time što *Fenomenologija duha* u svoje okvire uključuje sfere *subjektivnog, objektivnog i apsolutnog duha*,²⁴⁸ a problem sećanja bez prethodne obrade karakteristične za kasniju psihologiju biva iznova dovođen u vezu sa formama koje bi se ticale filozofije objektivnog, odnosno apsolutnog duha. Sećanje se tako u *Fenomenologiji* pojavljuje kao pojam od centralnog značaja, ali bez sasvim jasnog sistemskog mesta.

Ostale izuzetke sačinjavaju raštrkana mesta u Hegelovim tekstovima koji ne sadrže eksplicitnu filozofiju subjektivnog duha. U okvirima Hegelovog sistema ne postoji jasno ocrtan prelaz od subjektivnosti sećanja ka objektivnim formama pamćenja – nijedno Hegelovo delo nam ne nudi jasnu tematizaciju ovog prelaza, ipak, takav prelaz je uvek već podrazumevan. Svejedno, moguće je da se ne radi samo o propustu i da objektivne forme pamćenja, za Hegela, možda i ne postoje u doslovnom smislu. Utoliko, pamćenje se uvek pojavljuje kao konstruisano, artikulisano ili stvoreno u okvirima formi objektivnog duha i posredstvom formi apsolutnog duha. Ipak, pored svih mesta na kojima Hegel govori o sećanju, pretpostavljajući osnovu iz filozofije subjektivnog duha, postoje i upečatljiva, premda krajnje retka mesta na kojima se spominje *Mnemosine*. To su jedina mesta na kojima Hegel govori o mestu pamćenja – no, radi se o konstruisanom mestu, jer hram *Mnemosine* o kome Hegel govori samo je tačka presecanja subjektivne i objektivne sfere, sam za sebe ne pada ni na stranu subjektivnog, niti na stranu objektivnog. Na retkim mestima na kojima Hegel govori o *Mnemosine* uvek se ističe prelaz, u okvirima psihologije: prelaz od prolaznog opažaja ka trajnoj slici, zatim prelaz od ospoljavanja trajne slike u jeziku ka objektivnom duhu²⁴⁹ – ova dinamika se javlja i na mestima koja se ne tiču samo psihologije, a u pravilu se radi o prelazu iz subjektivnog sećanja, ka njegovom posredovanju kroz objektivne, odnosno apsolutne forme pamćenja.²⁵⁰ Ta mesta ovde ćemo podrobnije analizirati.

248 O prirodi *Fenomenologije duha* interpretativni stavovi su se razilazili do krajnosti, kako u devetnaestom veku, tako i kroz dvadeseti vek – samim tim i stavovi o odnosu između *Fenomenologije* i Hegelovog kasnijeg sistema. O tome opširnije videti Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phaenomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973. str. 170-195.

249 *VPG* (1827), str. 199, 206.

250 *PhG*, str. 231; *VPWG* (1828), str. 123; *VPWG* (1830), str. 193, 194; *VPWG I* (1822), str. 134.

1. Sećanje i pamćenje u Predavanjima iz filozofije duha

Počecemo sa mestima u okviru filozofije duha, koristeći kao izvor *Predavanja iz filozofije duha* održana 1827/28. Ova predavanja kao referenca, uzevši u obzir smer kojim se ovde krećemo, imaju nekoliko prednosti. Prvo, ona sačinjavaju najopširnije izlaganje Hegelove filozofije subjektivnog duha koje nam je dostupno, pa su samim tim i problemi sećanja i pamćenja u njima značajno opširnije obrađeni. Drugo, predavanja su savremena sa ostalim Hegelovim berlinskim predavanjima, između ostalog i *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*. Na taj način, dobijamo paralelan uvid u shvatanje *Mnemosine* u okvirima filozofije subjektivnog duha tokom Hegelovih predavanja iz 1827/28. i tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

Pre nego što pređemo na čitanje odeljaka iz *Predavanja iz filozofije duha*, smatramo neophodnim da napomenemo kako će u predstojećem tekstu biti korišćen pojam *serije*, koji značajno odudara od etablirane terminologije Hegelovih *Predavanja*. Ovde ćemo taj pojam upotrebljavati u kritičkoj funkciji, slično upotrebi ovog pojma kod Žila Deleza u *Razlici i ponavljanju*, gde on koristi, u najširem, kako bi bili mišljeni diskretni nizovi entiteta nesvodivog ontološkog, epistemološkog ili temporalnog karaktera. U tom smislu veza između takozvanih *saznajnih moći* za Deleza je serijalne prirode. To će reći da pretpostavka različitih saznajnih moći, sa sobom ne povlači njihovu nužnu konvergenciju u odgovarajućem objektu i njihovo zajedničko secište u jedinstvenom subjektu.²⁵¹ Ovde nam naravno nije cilj da ponudimo interpretaciju Hegela oslonjenu na Delezovu filozofiju ili posebno na ideju *serijalnosti* i njenih implikacija u *Razlici i ponavljanju*. Ono što nalazimo korisnim za naš kontekst, jeste pre svega ideja da različite “duševne moći” mogu da imaju nesvodivo različite objekte, kao i to da njihovo nadopunjavanje i slaganje nikako nije nešto što se naprosto može pretpostaviti. Pošto je Hegelovo izlaganje u *Predavanjima iz filozofije duha* u značajnoj meri određeno traganjem za mestima koja bi *posredovala razlike* i utvrdila da postoji *concordia*

²⁵¹ Opširnije videti, Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009. prev. Ivan Milenković, poglavlje *Slika misli*, str. 215-244.

facultatum, pretpostavka o serijalnosti, trebalo bi da nam omogući da konceptualizujemo mesta na kojima Hegelova rešenja odstupaju od uobičajenih dijalektičkih shema. Drugim rečima, ideja serijalnosti, ovde bi trebalo da nas spreči da ponudimo interpretaciju koja polazi od rezultata do kojih dolazi Hegelova dijalektika, umesto da počnemo od problema sa kojima se susreće.

Prema tome, stavljajući u zagrade razjašnjenja koja bi se pozivala na kontekst sistema, možemo početi sa čitanjem *Predavanja*. Prvo mesto na kome je Hegel tokom *Predavanja iz filozofije duha* iz 1827/28. govorio o *Mnemosine*, nalazi se u odeljku o predstavi kao drugom momentu teorijskog duha, gde Hegel razmatra sećanje (*Erinnerung*) kao prvi momenat predstave. Paragraf u kome se spominje *Mnemosine*, ovde ćemo citirati u celosti:

Slika postoji u jednom vremenu i na jednom mestu, ali zbog toga što je opažaj slika, on je isečen iz prostora i vremena u kojima je bio i sada je u mom prostoru i mom vremenu. Inteligencija je kod same sebe u opažanju, ona je za sebe svoj sadržaj, slika je tako njena, postavljena u njen sopstveni prostor i vreme. Ja sebi mogu da predstavim tu sliku u bilo koje vreme, ona je prošla, a ja je sebi mogu sada predstaviti. Sadržaj se pojavio na jednom mestu, a sada je on u mom prostoru. Inteligencija čini prolazno neprolaznim, mumificira ga i očuvava. To dogođeno je u inteligenciji neprolazno, očuvano u vremenu inteligencije. Sadržaj koji je bio postavljen u opštem vremenu time postaje nešto trajno, ono što *Mnemosine* ne zabeleži, izgubljeno je. Slika, izneta iz svog vremena i mesta, učinjena je apstraktnom; njen prostor i vreme su njena povezanost sa ostalim stvarima. Ona je nešto određeno, nalazi se u mnogostrukim vezama, i relativna je. Od svih tih okolnosti, od te velike svetske povezanosti, u kojima ona ima mesto, u čijoj mreži je ona član, ona biva iznesena ukoliko je učinjena jednom slikom, i za sebe uzeta i održavana.²⁵²

252 *VPG (1827)*, str. 198-199.

Prema navedenom citatu, *Mnemosine* je određena kao aktivnost beleženja, kao delatnost koja posreduje između spoljašnjeg vremena i vremena subjekta, ovde u smislu teorijskog duha ili inteligencije. Ono što *Mnemosine* čini jeste prenošenje objekata, odnosno opažajnih slika, iz medijuma spoljašnjeg vremena u kome se nalaze kao prolazne pojave, u vreme inteligencije ili teorijskog duha. Na taj način događa se posredovanje između dve forme večnosti: večne prolaznosti u opažanju i večnog trajanja u predstavljajućem sećanju.²⁵³ Ovo je ujedno i mesto prelaza od opažanja ka predstavljanju, a predstavu Hegel određuje kao inteligenciju koja: „[...] postavlja opažaj kao njen sopstveni, tako da opažaj, ovaj sadržaj, je za nju kao njen sopstveni...”²⁵⁴ Dakle, predstava nastaje u momentu kada opažaj postane trajna slika. No, kako se to dešava?

Momenat prelaza iz tranzitornosti opažanja u trajnost predstavljanja samo je jedan od momenata kompleksne dijalektike teorijskog duha, dok je ova samo jedan od momenata u okviru dijalektike subjektivnog duha itd. Ipak, ukoliko zastanemo na prelazu između opažaja i predstave kao momenata teorijskog duha, u njemu nailazimo na nešto temeljno atemporalno, neprocesualno i možda čak nedijalektičko. To je trenutak prelaza koji se nalazi između opažaja i predstave. Moguće je da umesto da pustimo Hegelovoj dijalektici da nas dalje vodi, obratimo pažnju na momenat prelaza koji podrazumeva aporiju: Večno kretanje postajanja biva zaustavljeno. Problem koji ovde postoji tiče se same mogućnosti posredovanja između dva poretka temporalnosti, na jednom mestu imamo večno kretanje prolaznih opažaja, dok se na drugom nalazi trajnost predstava. Na koji način je moguć skok iz jednog od ova dva poretka u drugi nije samorazumljivo. Strogo govoreći opažaji nikad ne bi trebalo da postanu predstave ako je predstava istrgnuti opažaj. Drugim rečima, Hegelov psihološki subjekat ima opažaje i predstave, ali nije lako pronaći element koji posreduje između njih. Zbog toga se kao njihov zajednički imenitelj pojavljuje pojam slike. Opažaji kao i predstave postoje kao slike. Ipak, slika je

²⁵³ Što je mesto koje odgovara ulozi izvornih istoričara u predavanjima. Ipak, treba biti obazriv, mogli bismo da kažemo da se ovde radi samo o primeni spekulativnog zanja, ali moglo bi se reći i da ukoliko su oba mesta (*VPG (1827)*, 198-199; *VPWG (1928)*, str. 123. odnosno *VPWG I (1822.)*, str. 4; *VPWG II (1822)*, str. 6) krajnje problematična sa stanovišta dijalektičkog mišljenja, ipak se radi o mestima na kojima našem pogledu bivaju dostupne neke od pretpostavki Hegelovog mišljenja istorije, koje same po sebi ne moraju biti dijalektičke prirode.

²⁵⁴ *VPG (1827)*, str. 195.

dvoznačan pojam, u onoj meri u kojoj omogućava posredovanje između *predstava* i *opažaja*, ona briše razliku na osnovu koje je mogućnost postojanja nečaga kao što je stabilna inteligencija uopšte moguće. Slika s jedne strane omogućava da *subjekat* koji ima *opažaje* i *predstave* bude mišljen kao jedinstvo, s druge strane ona stalno zamućuje granice između *tranzitornih slika u opažanju* i *trajnih slika u predstavljanju*.

Ovu aporiju Hegel rešava uspostavljanjem dve odvojene serije, uslovno govoreći: Serije opažaja i serije predstava, kasnije dodajući još i seriju pojmova. Spolja, formalno dijalektički gledano, ono što smo nazvali odvojenim serijama, nisu ništa drugo do li momenti jedinstvene inteligencije. Ipak, njihovo jedinstvo je sumnjivo i nesigurno. Dijalektika opažanja i dijalektika predstave, iznose forme u kojima se odvija opažanje, odnosno predstavljanje, ali postulirana veza između opažanja i predstavljanja ostaje nesigurna i oslonjena na momenat u kome neki od opažaja postaju predstave.

Naravno, nije interesantna samo eventualna aporija ili nejasnoća unutar sistema, već i Hegelova pojmovna inventivnost na mestu koje se pokazuje kao dijalektički nedohvatljivo. U gore navedenom citatu, nailazimo na naizgled dvosmislene i nejasne pojmove, čak atipične za Hegelov sistem. Tako, kada Hegel govori o slici, taj termin koristi višeznačno, na jednom mestu Hegel primećuje: „Slika je određena, nalazi se u mnogim vezama, i relativna je.“²⁵⁵ – da bi ubrzo potom zapazio kako: „[...]od svih tih okolnosti, od te velike svetske povezanosti, u kojima ona ima mesto, u čijoj mreži je ona član, ona biva iznesena ukoliko je učinjena jednom slikom.“²⁵⁶ Prema tome, slika se pretvara u sliku – kako da to razumemo? Da li se radi o prosto neobazrivosti pri usmenom izlaganju, lošem beleženju slušalaca, nesigurnosti potonjih edicija – ili je pak po sredi odlučujuća dvosmislenost za rešavanje problema prelaza iz opažanja u predstavljanje?

Kao što smo gore primetili, moguće je da Hegel uvodi pojam slike kao posredujući član između opažaja i predstave. Premda je ovaj pojam krajnje dvoznačan. Slika u opažanju i slika u predstavi nikako nisu ista stvar, iako je i opažanju i predstavljanju medijum slike zajednički. Ono što ih pak razlikuje, jeste trajnost slike. No,

²⁵⁵ VPG (1827), str. 199.

²⁵⁶ Isto.

ovo poslednje već upućuje na deficijentnost slike kao posredujućeg momenta, pošto je pojam vremena neophodan kako bi se uočila razlika između *slika kao opažaja* i *slika kao predstava*. Opažanje rezultira tranzitornim slikama, i to je ujedno mesto na kome predstavljanje počinje sa preuzimanjem slika iz opažanja u unutrašnjost inteligencije u kojoj one dobijaju trajanje. Tako je upravo sećanje prvobitna forma predstave. Međutim, dupliranje slike ni na koji način ne rešava problem odnosa između dve slike, šta znači sećati se *slike* i *na taj način pred očima imati sliku, sada ne kao opažaj, već kao predstavu*? Gde se tačno događa taj prelaz i od čega se sastoji?

Lako bi bilo dati odgovor koji bi tvrdio da se takav prelaz događa u vremenu i da temporalnost ili procesualnost inteligencije sama po sebi podrazumeva ovakvu vrstu prelaza. No, vreme u kome se događa taj prelaz nije naprosto vreme u koje *pada razvoj duha*. Ono se ne bi moglo svesti ni na takozvano *vulgarno vreme* u kome se nalaze pojave.²⁵⁷ Takođe, ono nije ni vreme koje bi bilo dovoljno misliti kao dinamiku i procesualnost duha i koje je moguće eksplicirati kroz skretanje pažnje na istoričnost temeljnih kategorija Hegelove filozofije. Umesto toga, Hegel nam na gore citiranom mestu govori o dvostrukosti vremena: o univerzalnom ili opštem vremenu i o vremenu subjekta, duha ili inteligencije. Ovakvo rešenje je krajnje nekarakteristično sa stanovišta etabliranih pojmova Hegelovog sistema. Ovde pitanje nije o tome da li Hegel vreme misli pre svega na temeljima filozofije prirode kao nešto spoljašnje duhu koji pada u njega, ili pak duh misli kao nešto suštinski procesualno i prema tome temporalno. Ne, ovde je zanimljivo to što Hegel o vremenu govori u pluralu: *1) vreme uopšte* i *2) vreme subjekta*. Vreme je, pored slike, drugi značajno dvoznačan pojam kada se radi o problemu tranzicije iz opažanja u predstavljanje. Ipak, njegova dvoznačnost je složenija od dvoznačnosti slike.

Pre svega slika je, kao srednji član između opažanja i predstavljanja, pogodan pojam za posredovanje neposrednog momenta prelaza između ostalog i zbog toga što ponovljena slika u predstavi u idealnom smislu treba da odgovara slici koja se prvobitno

²⁵⁷ Ovaka problematizacija vremena značajno odudara od slike o Hegelovom pojmu vremena na kakvu nailazimo u *Bivstvovanju i vremenu*. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, str. 428-436; Martin Hajdeger *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd, 2007. str. 489-497.

pojaviu u opažanju. Ona čak i nije druga slika, ona je upravo slika koja se pojavila u opažanju, slika koja je sada istrgnuta i ovekovečena i time učinjena trajnom u vremenu inteligencije. Ovo poslednje, pak, donosi momenat razlike. Slika koja je predstava, razlikuje se od slike koja je opažaj, po tome što se nalazi u drugačijem vremenu – njena temporalna struktura je ono što je razlikuje. Bez razlike u temporalnom karakteru, ovde se ne bi moglo govoriti o razlici između predstave i opažanja, bilo bi nemoguće diferencirati opaženu od predstavljene slike. Zbog toga dvoznačnost vremena sačinjava diferencijalni element.

Na više mesta u citiranom paragrafu, Hegel podvlači razliku između *spoljašnjeg* ili *opšteg vremena* i *vremena inteligencije* ili *vremena subjekta*, ali i između *spoljašnjeg prostora* i *prostora subjekta*: „Slika postoji u vremenu i mestu, ali kada taj opažaj postoji kao slika, on je uzet (apstraktno) van prostora i vremena u kome je on bio, i sada postoji u mom prostoru i vremenu.“²⁵⁸ Zatim: „[...] slika pripada inteligenciji, postavljena u njen sopstveni prostor i vreme [...] Sadržaj se pojavio u prostoru, ali sada postoji u mom prostoru.“²⁵⁹ Takođe, na kraju: „To dogođeno je u inteligenciji neprolazno, očuvano u vremenu inteligencije [...] Sadržaj koji je bio postavljen u opštem vremenu time postaje nešto trajno...“²⁶⁰

Pošto je vreme podvojeno, zajedno sa prostorom, na spoljašnje i unutrašnje – jaz između opažaja i predstave kao da biva očuvan. Ukoliko je prelaz iz opažaja u predstavu kroz pojam slike bio posredovan, poslednji pojam je sa sobom jednako nosio i mogućnost brisanja granica između opažanja i predstavljanja, jer i jedno i drugo je u krajnjem slučaju upućeno na slike. Utoliko je uvođenje razdvajanja u samom vremenu na *spoljašnje vreme* i *unutrašnje vreme*, zajedno sa paralelnim *razdvajanjem prostora* na *spoljašnji prostor* i *prostor inteligencije*, trebalo ponovo da uspostavi razliku između slike opažaja i slike predstave. Ipak, time je ponovo uspostavljen jaz između prostora i vremena kao formi čulnosti i prostora i vremena kao formi inteligencije. Interesantno je kako Hegel ovde koristi gotovo kantovsku terminologiju: opažanje, predstava, čulnost

258 VPG (1827), str. 198.

259 Isto.

260 VPG (1827), str. 199.

itd. uvodeći krajnje nekantovsko rešenje: Prostor i vreme subjekta, nisu identični sa prostorom i vremenom za subjekta (ili objektivnim prostorom i vremenom) – prvi tek bivaju konstituisani kada objekti koji se nalaze u potonjim (kao opažaji) budu zapamćeni, sa čime uopšte nastaju predstave. Tako, vreme ovde nije samo unutrašnja forma čulnosti koja dovodi u odgovarajuće relacije spoljašnje objekte koje opažamo u prostoru.²⁶¹ To što Hegelovo rešenje uglavnom zahteva posredovanje već uspostavljenih razlika, u isto vreme ne znači i to da je nužno da pojmovne razlike koje Hegel uspostavlja razumemo samo iz perspektive sinteze za kojom Hegelova misao uvek traga – ono do čega nam je ovde više stalo jeste upravo poteškoća u posredovanju i pojmovna inventivnost do koje ona dovodi. Tako se ovde pokazuje da neposredna osnova koju dijalektika podrazumeva, ali koja joj ostaje nepristupačna, nije posredovana, već je samo premeštena. Na kraju krajeva, šta zapravo može da se misli pod vremenom i prostorom inteligencije? Moguć odgovor na ovo pitanje, videćemo, pokazuje da premeštanje jaza, ovde nije jedini Hegelov odgovor.

Kako je dakle moguće nešto kao što je vreme inteligencije? Da li ono postoji kao paralelna virtualna dimenzija, u koju je moguće „transportovati“ objekte koji se javljaju prvobitno u spoljašnjem vremenu? Da li se radi naprosto o drugom vremenu u hronološkom smislu, gde bi vreme inteligencije bilo vreme u kome je subjekt trenutno, a koje se razlikuje od vremena u kome su se izvorno nalazili objekti kojih se on seća? Ili pak, a ovde smo tog stava, vreme inteligencije predstavlja kvalitativno sasvim drugačiji način temporalnosti od spoljašnjeg ili opšteg vremena. Ukoliko bi bilo moguće vreme inteligencije svesti na vreme uopšte, time što bi ono predstavljalo njegovo ponavljanje u subjektivnoj unutrašnjosti, razlikovanje između predstave i opažanja, onako kako ga Hegel vidi, ne bi bilo moguće. Ipak, na koji način je moguće posredovati skok u unutrašnje vreme?

Odgovor nije u tome da se radi o dve potpuno heterogene forme temporalnosti, između kojih *Mnemosine* posreduje, prebacujući slike iz forme koja odgovara prolaznosti u drugu koja je trajna. Zajednički imenitelj, koji bi ovde razdvojenu temporalnost mogao

²⁶¹ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* u *Akademieausgabe*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900. str 69-70.

da pomiri nije moguć, jer bi se time ukinula mogućnost razlikovanja između predstavljanja i opažanja. Prema tome, jedino što ostaje kao mogućnost, jeste razdvajanje opšteg vremena u kome leže opažaji. Kako bi to bilo jasnije, vredi još jednom skrenuti pažnju na mesto na kome Hegel govori o tome kako nastaju predstave: *Predstava nastaje onda kada inteligencija opažaj postavi kao svoj sopstveni.*²⁶² Videli smo da je sam problem *postavljanja opažaja kao sopstvenog* ili tranzicije iz opažanja u predstavljanje, prvo problematično mesto koje Hegel rešava pojmom slike, koji dalje posreduje raslojavanjem vremena, koje opet ne sme biti posredovano nečim trećim.

Sada bi se trebalo vratiti na početak, na samo *prebacivanje*, ili čak, kako Hegel to naziva, *čupanje* slike iz njenog izvornog prostora i vremena i njeno prenošenje u *vreme inteligencije* – Hegel nigde ne upućuje na to da vreme inteligencije nekako postoji pre predstave i da se ono može objasniti kao uspostavljena subjektivna dimenzija u koju naš duh po potrebi prenosi opažaje. Ovo poslednje je ključno zbog toga što vreme i prostor inteligencije nastaju zajedno sa predstavom, u aktu koji Hegel naziva *Mnemosine*. Onda kada opažajna slika biva istrgnuta iz svog vremena i prostora, tada nastaje i subjektivno vreme. Dakle, delatnost sećanja je izvorno mesto nastanka predstave i vremenske i prostorne unutrašnjosti subjekta.

Prema tome, *Mnemosine* je kao delatnost beleženja i pamćenja, za Hegela, rodno mesto predstave i subjektivne temporalnosti. Prema onome što smo ovde izneli, *subjektivna temporalnost*, *vreme inteligencije*, *unutrašnje vreme* itd. ne označavaju naprosto još jednu vremensku kategoriju, koja bi se ticala neke vrste ponavljanja objektivnog vremena, već se radi o temporalnosti konstituisanoj primarnim sećanjem. To podrazumeva drugačiji vremenski odnos nego što je to slučaj kod opažanja. U *Predavanjima iz filozofije duha* Hegel govori o neposrednosti opažanja, koja se sa stanovišta duha pokazuje kao nedostatak.²⁶³ Takvo opažanje nikad nije atemporalno, već podrazumeva tranzitornost i večnu promenu opaženog sadržaja. Duh ne može da ostane pri takvoj promenljivosti, zbog toga predstavljanje koje počinje sa aktom sećanja, podrazumeva povratak na ono što je prošlo. Taj povratak nije puko ponavljanje nekad

²⁶² VPG (1827), str. 195.

²⁶³ VPG (1827), str. 187.

dogođenog u sadašnjosti, već on podrazumeva svest o prisutnosti prošlog u sadašnjosti, koja obuhvata i svest o razdvojenosti između sadašnjosti i prošlosti. Time biva konstituisano vreme inteligencije ili subjektivno vreme. *Mnemosine* tako nije samo delatnost prenošenja prolaznog u večno, već ona označava konstituciju sfere, zajedno sa objektima koji je ispunjavaju, u kojoj je tek moguće nešto poput trajnih predstava.

Konstitucija subjektivnog vremena se pojavljuje kao posledica pokušaja posredovanja prelaza od opažanja ka predstavljanju. Ipak, sledeće mesto u tekstu transkripcija *Predavanja iz filozofije duha* gde Hegel govori o *Mnemosine*, još jedno je mesto prelaza, sada ne prelaza od opažanja ka predstavi, već od predstavljanja ka opažanju. Pošto je načinjen prelaz od opažanja ka predstavljanju, što u isto vreme znači kada je ustanovljena razlika između opažajnih slika i slika u predstavi, i kada je pokazana veza između opažanja i predstavljanja preko sećanja, izlaganje se nastavlja problematizacijom kretanja od osnovne moći sećanja, koja subjekat snabdeva predstavama, ka izlaganju uloge uobrazilje. *Uobrazilja* je delatnost koja predstave dovodi u vezu i *uređuje sadržaj* unutrašnjeg *prostora i vremena*.²⁶⁴ Ona je usmerena na predstave, ona ne operiše opažajima, ipak, njen konačni proizvod, ili predstava koju ona proizvodi, mora da prestane da bude predstava kako bi bila saopštena – drugim rečima, predstava ponovo mora da postane opažaj. Isto onako kako su neke opažajne slike, kroz sećanje, delatnošću *Mnemosine* postale predstavljive slike, sada ove poslednje ponovo moraju biti iznesene u medijum podložan opažanju. Mogućnost predstavljanja počiva na sećanju kao delatnosti koja tranzitorne opažaje pretvara u trajne slike. Međutim, mogućnost saopštavanja predstava, pretpostavlja pretvaranje predstava u opažajni sadržaj, u vezi sa poslednjim Hegel ponovo govori o *Mnemosine*:

Ovde dolazimo do znakova, i time do jezika, kojim se inteligencija kao takva ospoljava. Ta fantazija koja proizvodi znake, može biti nazvana *Mnemosine*, produktivno pamćenje. Pamćenje se koristi u svakodnevnom životu za sećanje na znake. Pošto su oni opažaji, znaci moraju da budu učinjeni

²⁶⁴ Ona a) *Reprodukuje slike* b) *Dovodi ih u veze i pretvara prvobitni sadržaj u odgovarajuće predstave* c) *Omogućava da te predstave postanu objekat opažanja*, VPG (1827), str. 202.

unutrašnjim, isto kao i prvo neposredno opažanje, a pamćenje kao takvo je pounutrašnjivanje znakova u vezi sa njihovim značenjem. *Mnemosine* je majka muza. Pamćenje je proizvodnja slika i znakova, sećanje znakova, nagon inteligencije da učini opažljivim ono što je oblikovala u sebi ovde je i dalje formalna objektivnost, spoljašnjost uopšte. Viša objektivnost se nalazi u mišljenju i pojmu. Ovde imamo jedinstvo unutrašnje slike i spoljašnje slike, koja je sada postala opažljiva. Jedno je značenje, smisao znaka, ono što je predstavljeno; drugo je ono što predstavlja. Znak je sam po sebi određena vrsta opažaja, određena predstava; drugo je suštinska predstava.“²⁶⁵

Odmah je očigledno nekoliko stvari: Prvo, ovde Hegel reč *Mnemosine* koristi na drugačiji način nego u prethodno analiziranom paragrafu. Drugo, uloga koju ima *Mnemosine* je opet posrednička, i to između istih članova: *opažaja i predstave* – samo sada u obrnutom smeru, pošto predstave treba ospoljiti. Treće, primetna je razlika između *sećanja i pamćenja*. Dok je sećanje, u paragrafu koji smo gore već analizirali, delatnost stvaranja predstave u vidu izvlačenja opažaja iz njegovog prvobitnog prostorno-vremenskog konteksta i njegovo prenošenje u vidu ponovljive slike u dimenziju subjektivnog prostora i vremena, pamćenje je, na upravo citiranom mestu, produktivna uobrazilja koja proizvodi znake, ono je posredni element između opažanja i predstavljanja. Četvrto, Hegel ipak za ove dve različite delatnosti koristi isti termin i iznosi ih u njihovoj povezanosti, pa su tako i pamćenje i sećanje podvedeni pod *Mnemosine*.

Sledeće se pokazuje kao nejasno: Zbog čega se pri izlaganju dva različita pojma, koji u okvirima filozofije subjektivnog duha imaju specifične funkcije, dakle sećanja i pamćenja, Hegel odlučuje da koristi jedan jedinstveni termin (*Mnemosine*)? Zbog čega Hegel o *Mnemosine* govori na više načina? Odgovor na ovo pitanje, podrazumeva preciziranje razlike između sećanja i pamćenja, i dovodi nas pred odgovor na ranije postavljeno pitanje o problemu mogućnosti (odnosno nemogućnosti) kolektivnog pamćenja kod Hegela, a zatim i na odgovor na pitanje o bliskosti i razlici između

²⁶⁵ *Isto*, str. 208-209.

izvornog karaktera pesništva i pisanja istorije. Na kraju, to će nas ponovo vratiti na razumevanje problema izvornosti pisanja istorije – jer, jasno je da ukoliko izvorna istorija predstavlja delatnost prenošenja opažaja iz sfere tranzitornosti, iz opšteg vremena, u sferu trajnosti subjektivnog vremena, utoliko je odgovor na pitanje o njenom izvornom karakteru nemoguće dati bez polaganja računa o delatnosti koju Hegel naziva *Mnemosine*.

Hegelov tekst nam ovde ne nudi potpuno čiste tragove. Kao i na mestu prelaza iz opažanja u predstavljanje, i zatim na mestu povratka iz predstavljanja u opažanje, Hegelovo izlaganje o pamćenju je često neodređeno i višeznačno: *Pamćenje je proizvodnja znakova, prisvajanje znakova, prisećanje na znakove itd.* Ipak, po svemu sudeći, ovde se ne radi o pukom gomilanju određenja na mestu na kome dijalektika staje pred problemom ponovnog skoka iz predstavljanja u opažanje. Naprotiv, radi se o još jednom pokušaju mišljenja prelaza između naizgled heterogenih kategorija, gde sada odlučujuću ulogu igra dvoznačnost *znaka*. Dok je dvoznačnost slike bila zajednički imenitelj pri prelazu od opažanja ka predstavljanju, znak se pojavljuje kao posredni momenat pri kretanju od predstavljanja ka opažanju. S jedne strane, znak ima karakter spoljašnjeg opažaja, on je naprosto bilo koji od opažaja i prema tome je spoljašnji predstavljajućoj subjektivnosti, s druge strane, znak upravo karakteriše odnos spram predstave kao sadržaja subjektivnosti, on je znak kojim je označena neka određena predstava. Prema tome, pamćenje ima više aspekata, ono je u isto vreme sećanje znakova, ili njihovo pounutrašnjivanje, ono je u svojoj osnovi sećanje na znake, ali je takođe i proizvođenje opažaja kao znakova koji stoje umesto predstave. Pamćenje je tako otvaranje subjektivne unutrašnjosti ili rad uobrazilje ka spoljašnjosti. Pamtiti onda ne znači samo proizvesti trajnu predstavu, pamtiti znači još i tu predstavu kao unutrašnji sadržaj subjektivnosti učiniti saopštivom i transparentnom. U krajnjem, pamtiti znači učiniti sadržaj vlastitog sećanja otvorenim za drugog.

Ovo poslednje, činjenje sadržaja subjektivnosti transparentnim za drugu subjektivnost – jeste ujedno i poslednji momenat predstave u kome ona biva data u jeziku kroz znak. Tek sa znakom nastaje opšta i trajna veza između opažaja i predstave, koja nije

spoljašnja, nego je postavljena od strane inteligencije.²⁶⁶ Na tom mestu filozofija subjektivnog duha stupa na tle jezika.²⁶⁷ Dalje nećemo analizirati kretanje u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije subjektivnog duha*, jer je mesto *Mnemosine* u njihovim okvirima dovoljno ocrtano. Možemo zaključiti: *Mnemosine* je pojam koji odgovara kompleksnoj ulozi pamćenja i sećanja, kao posredovanja između *subjektivne unutrašnjosti* i *dvostruke spoljašnjosti*: 1) *Spoljašnjosti objekata u opažanju*; 2) *Spoljašnjosti za druge, koji tuđu subjektivnost najpre zahvataju u znaku koji opažaju, prema tome u jeziku*.²⁶⁸ Takvo sećanje, odnosno pamćenje, nikako ne podrazumeva kolektivnost, kao posledicu nekakvog akta kolektivnog sećanja, jer postavke u okvirima Hegelove filozofije subjektivnog duha, kao osnova za njegovo razumevanje sećanja i pamćenja najjasnije isključuju mogućnost da pamćenje bude mišljeno kao nešto samo po sebi supstancijalno. Sadržaj pamćenja i sećanja su predstave. Tako da se pitanje o kolektivnom pamćenju kod Hegela sabira u sledećem: Kako su moguće zajedničke predstave? Opet, zajedničke predstave, kao pojedinačne predstave koje su uvek predstave pojedinačnog subjekta, ni na koji način nisu same po sebi poopštive – tako da nigde ne postoji opšti kolektiv sa opštim predstavama. Ono pak što postoji jeste zajednica u kojoj nastaju pojedinačne predstave sa opštim sadržajem na osnovu kojih je moguće pamćenje. Posrednički, zajednički element, u prvom redu su znaci u kojima predstave bivaju izražene. Dakle, jezik je mesto na kome se vrši radnja sećanja, i on uvek referiše na predstave koje postoje samo kao predstave pojedinačnih subjekata. Jezik tako omogućava

²⁶⁶ *Isto*, str. 215.

²⁶⁷ *Isto*, str. 224-229.

²⁶⁸ Moguće je primetiti da takvo shvatanje jezika kao sfere zajedničkog pamćenja, u kojoj je moguća intersubjektivnost, podseća na neinstrumentalistički pristup jeziku u ranim spisima Valtera Benjamina: „Fundamentalno je znati da se [...] duhovna suština saopštava u jeziku, ne kroz jezik.“ u Benjamin, W., *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* u *Gesammelte Schriften*, bd. II-1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991. str 142. Stava smo da Hegelovo shvatanje jezika na ovom mestu takođe ne treba shvatiti instrumentalistički – to što Hegel jezik shvata kao posredovanu strukturu i dalje ne znači da ga shvata kao instrument kojim se duh služi, mnogo pre jezik je medijum duha u kom se dih izražava i oblikuje, što je opet blisko idejama mladog Benjamina, ali i autorima koji su značajni podjednako za Hegelovo, koliko i za Benjaminovo filozofsko obrazovnje, a to su autori *Sturm und Drang-a* i romantizma. Autori na koje Benjamin neposredno referiše u svom ranom tekstu (J.G Hamana, J.F Milera, J.G. Herdera), u jednakoj meri su određujući i za kontekst u kome je nastala Hegelova filozofija – tako da je deo objašnjenja za spomenutu sličnost u shvatanju jezika kod Benjamina i Hegela, moguće naći u *Sturm und Drang-u*, koja se kod Hegela pojavljuje kao i dalje živ i neposredan impuls, koji Benjamin, s druge strane, pokušava da revitalizuje kao zaboravljeni momenat tradicije.

uslovnu univerzalizaciju predstave, on nivelira ono puko subjektivno i njegov sadržaj iznosi u objektivnoj sferi. Govor nije ništa drugo do li iznošenje znakova koji povratno upućuju na sadržaj subjekta koji govori, tako da ovaj sadržaj može biti dostupan drugoj subjektivnosti. U tom smislu Hegel je vrlo jasan, on razdvaja usvajanje znakova, što je radnja sećanja, od pamćenja kroz znake, što je radnja produktivne uobrazilje u kojoj nastaje veza između znaka i određenih predstava. Na taj način, jezik je mesto ukrštanja različitih subjektivnosti i jedino mesto koje bi imalo ulogu „kolektivnog pamćenja“, premda sam po sebi on nije kolektivno pamćenje.

Interesantno je da u *Predavanjima iz filozofije duha* Hegel posebno insistira na poetskom karakteru jezika koji podrazumeva stvaralački aspekt. Poetski jezik stvara znake, ali on to čini pretpostavljajući već postojeći sistem znakova koji upotrebljava, on nastaje na osnovama već postojećeg jezika i ima centralnu ulogu u posredovanju formi subjektivnog duha ka objektivnosti. Šta to čini pesnik? Pesnik se služi jezikom kao ustaljenim sistemom znakova koji upućuju na predstave da bi stvorio jedinstveno značenje ili vlastito delo kao znak kojim biva *ospoljen* sadržaj njegove uobrazilje. On stvara predstavu na osnovu predstava. Tako pesnički govor, u sferu opažajnog, u medijum univerzalnog vremena i prostora unosi sadržaj koji je prethodno postojao samo u subjektivnosti. Time je omogućeno nešto poput zajedničkog sećanja i pamćenja u slabom smislu. Kada znak koji je stvorio pesnik odgovara predstavnim sadržajima ostalih članova zajednice i biva usvojen i prihvaćen kroz delatnost *Mnemosine* u svakom pojedinačnom slučaju, onda nastaje pamćenje jedne zajednice. Ovo poslednje nije nikakvo kolektivno pamćenje koje simultano ispunjava različite subjektivnosti, već se ogleda u postojanju zajedničkog jezika i mogućnosti da njime bude opisano svakodnevno iskustvo. U tom smislu, kod Hegela pronalazimo mesta na kojima govori o *Mnemosine* vezujući je za pesništvo.

2. Fenomenologija: Mnemosine i pesništvo

Dvadeset godina pre svojih predavanja *O filozofiji duha*, Hegel je još u *Fenomenologiji duha* epsko pesništvo nazvao *prvim jezikom sa opštim sadržajem*:

Prisustvo te predstave je *jezik*, ep kao takav, prvi jezik sa opštim sadržajem, ili u najmanju ruku opštim u smislu *potpunosti* sveta, iako ne u smislu *opštosti misli*. *Pesnik* je pojedinačno i stvarno, iz koga kao subjekta ovog sveta je ovaj stvoren i održavan. Njegov patos nije otupljujuća moć prirode; mnogo pre, on je *Mnemosine*, osmišljavanje i postajuća unutrašnjost, sećanje na ranije neposredno biće. On je organ koji se gubi u sopstvenom sadržaju, ono što važi nije njegovo jedinstveno sopstvo, već njegova muza, njegova opšta pesma. Ali ono što je tu u stvari prisutno je zaključak, u kome ekstrem opštosti, svet bogova, je sjedinjen sa onim pojedinačnim, sa pesnikom, preko posebnog. Ono posredujuće je narod sa njegovim herojima, koji, kao i pesnik, su individualni ljudi, ali samo *predstavljeni*, i prema tome jednako *opšti*, kao slobodni ekstrem opštosti, bogovi.²⁶⁹

Ovo mesto iz *Fenomenologije*, koje govoreći rečnikom kasnijeg Hegelovog sistema sačinjava prelaz iz *subjektivnog ka objektivnom duhu*, odgovara mestu iz *Predavanja iz filozofije duha* na kojem Hegel takođe naglašava prelaz od subjektivnih predstava, ka mogućnosti njihovog saopštavanja u jeziku:

Fantazija je temeljno učvoravanje, koje može biti simboličko, alegorijsko ili poetsko. Inteligencija kao uobrazilja je moć nad ovom građom, ovim materijalom, nad skladištem predstava i slika i taj posed ona može koristiti prema njenom svojstvenom određenju i kroz taj materijal ona može da učini svoje sopstvene predstave saznatljivim, doživljajnim.²⁷⁰

²⁶⁹ *PhG*, str. 530-531.

²⁷⁰ *VPG (1827)*, str. 205.

Prema tome, uobrazilja, kao produktivna moć nad građom koju stvara fantazija, otvara sadržaj subjektivnog duha prema drugima, čime se neprestano stvara podloga za objektivnost zajedničkih predstava. Poslednje podrazumeva komunikaciju između subjekata od kojih svaki saopštava svoj sopstveni sadržaj. Posebno je važno da takva komunikacija kao zajednička podloga omogućava objektivno važeće društvene konvencije, institucije i uopšte sve ono što Hegel svrstava pod kategoriju objektivnog duha. Naravno, to je moguće samo zbog toga što partikularni sadržaj, pojedinačne predstave i pojedinačni proizvodi uobrazilje, kroz medijum jezika streme ka univerzalnosti – *ono unutrašnje ima nagon za ospoljenjem*.²⁷¹ Posebno je važno obratiti pažnju na različite načine na koje subjektivni sadržaj kroz jezik biva posredovan do univerzalnosti. Hegel u *Predavanjima iz filozofije duha* govori o tri načina na koje je uobrazilja kao fantazija stvaralačka, *o simboličkoj, alegorijskoj i poetskoj uobrazilji*. No, poetsku fantaziju izdvaja kao jedinu od tri forme koja uspeva da sjedini aspekt univerzalnosti i individualnosti u jeziku. Hegel ne propušta da naglasi kako je govor suštinski simbolički akt. Ipak, način na koji se simboli upotrebljavaju u određenom govoru je značajan. Dok svakodnevnog govor podrazumeva asocijaciju određenih reči, kao opažajnih simbola, sa atributima koji se vezuju za predstavu na koju se kao znaci odnose,²⁷² alegorija se služi jezičkim slikama kako bi učinila predstavljivim univerzalni sadržaj koji ne postoji u tim slikama sam po sebi, pa tako u alegoriji : „[...]konkretno važi za primer, ono o čemu se radi je opšte.“²⁷³ Taj smisao nije produkt opažanja, ali nije ni proizvod unutrašnje delatnosti uobrazilje, on se obrazuje u aktu produktivne uobrazilje u kome kroz jezik bivaju sjedinjeni pojedinačni subjektivni sadržaj i opšte značenje. Ipak, ova sinteza u medijumu alegorije nije savršena. Hegel za primer uzima Ezopove basne:

U ezopskim basnama postoji neki opažaj prirode, priča o tome kako vrana ili lisica čini nešto prema svom prirodnom instinktu ili na način da se to može dogoditi samo slučajno pod uslovima u kojima se nalazi životinja, na primer,

²⁷¹ *Isto*, str. 206.

²⁷² *Isto*, str. 207.

²⁷³ *Isto*.

orao nosi ugalj u svoje gnezdo. Tu je uneto jedno opšte, opšte značenje (vrane grakću kada ugledaju nešto što je dobro poznato, na tome je zasnovana poznata basna). Takve prirodne pojave, prirodne priče, koje se mogu dogoditi slučajno, se nalaze u ezopskim basnama u opštem smislu....²⁷⁴

Na ovom mestu Hegel govori o onome što u *Estetici* naziva *ropskom prozom* – ropskom između ostalog i zbog njene vezanosti za prirodno.²⁷⁵ Produktivna uobrazlja, ovde samo stvara simbole koje pozajmljuje iz prirode kako bi označila sadržaj čije univerzalno važenje kroz njih biva posredovano. Tako su basne priče u kojima su kao univerzalne kristalisane partikularne predstave o dobrom, pravednom, lepom itd. Ipak, za Hegela, ropska proza još uvek nije dovoljna da bi se napravio iskorak iz nemušte unutrašnjosti subjekta ka saopštivosti sadržaja uobrazilje. Tako Hegel primećuje kako su u alegoriji, u skladu sa njenom proznom formom: „[...] atributi likovima pripisani na spoljašnji način, bez istinske individuacije, bez poezije. Poetska uobrazilja je unutrašnji sadržaj, građa. Duh, napet da se izrazi, koristi čulni materijal, njegove slike, kako bi tu građu učinio predstavljivom [*Vorstellig zu machen*], dok je taj materijal po prirodi nešto spoljašnje.“²⁷⁶

Prema tome, tek je poezija, i to epska, jezik u slobodnoj formi. Hegel insistira na tome da se *epski pesnik*, odvaja od *otupljujuće moći prirode* time što *stvara svet* kroz priču o *herojima* koji sjedinjavaju *ljudski* i *božanski* aspekt.²⁷⁷ Ipak, za nas je ovde još interesantnija, od navodnog spajanja ljudskog i božanskog u epskom pesništvu, posredna uloga pesničkog jezika između subjektivne partikularnosti pojedinca, na jednoj strani, i univerzalnih vrednosti zajednice na drugoj. Kroz taj jezik, kako je Hegel u *Fenomenologiji duha* naglašavao, nastaje *opšti duh naroda*,²⁷⁸ kao preduslov za formiranje države. Hegel posebno naglašava momenat razlike između simboličkog

²⁷⁴ *Isto*.

²⁷⁵ Videti gore fusnotu br. 16.

²⁷⁶ *Isto*.

²⁷⁷ *PhG*, str. 530.

²⁷⁸ „[...] posebni lepi narodni duhovi tako su ujedinjeni u *jedan* Panteon, čiji element i prebivalište je jezik.“ *Isto*, str. 529.

karaktera plemenske svesti i poetske svesti koja odgovara opštem narodnom duhu. Na tom osnovu on pravi razliku između naroda koji sebe percipiraju kroz animističku simboliku koristeći određenu životinju kao alegorijski simbol za opšti i zajednički sadržaj i onih koji sebe razumevaju kroz zajedničku mitologiju kao podlogu kasnije epske poezije:

Narodni duhovi, koji su postali svesni oblika svog bića kroz jednu posebnu životinju, ujedinjaju se u *jedan*; posebni lepi narodni duhovi tako su ujedinjeni u *jedan* Panteon, čiji element i prebivalište je jezik. Čist opažaj njihovog sopstva kao *opšte ljudskosti* ima u stvarnosti duha naroda oblik, da se sa drugima sa kojima kroz prirodu sačinjava *jednu* naciju, povezuje za jedan zajednički poduhvat i za taj posao gradi jedan narod u njegovoj ukupnosti i jedno zajedničko nebo. Ova opštost koju duh dobija u svom postojanju, svejedno je samo ona prva, koja prvo proističe iz individualnosti običajnog, njegova neposrednost je još uvek neprevaziđena, i nije formirana *jedna država iz tih narodnosti (Völkerschaften)*.²⁷⁹

To je duh koji je predstavljen u Homerovim spevovima *Ilijadi* i *Odiseji* – to je zajednički duh koji je i dalje bez države. No, taj zajednički duh kod Hegela nije okarakterisan i nečim kao što je zajednička sadržina pamćenja, on sam po sebi nema nikakvo kolektivno pamćenje, već i sam nastaje zajedno sa pamćenjem koje se formira kroz ospoljavanje pojedinačnih predstava u epici. Drugim rečima, ono što epsko pesništvo kao akt produktivne uobrazilje čini, jeste proizvodnja kompleksnog jezičkog simbola: Epskog speva, koji ima funkciju fokalne tačke u kojoj se sabiraju sve divergentne pojedinačnosti. On je mesto pamćenja koje duh proizvodi na preseku između sebe kao subjektivnog i sebe kao objektivnog duha. Ovaj prelaz pak uvek je obeležen ulogom *Mnemosine*. *Mnemosine* se javlja na tri odlučujuća mesta koja smo ovde analizirali: 1) Kao delatnost sećanja, ili zadržavanja i beleženje opazajnog sadržaja koji na taj način biva učinjen predstavom ona je aktivnost kojom nastaje i biva ispunjena

²⁷⁹ *Isto*, str. 529-530.

unutrašnjost subjekta; 2) Ona se javlja kao produktivna uobrazilja, koja stvara znake i koja proizvodi sećanje na znake, drugim rečima, kao konstitutivna delatnost pri stvaranju jezika, kojim zadobijena subjektivna sfera može biti ospoljena; 3) Pojavljuje se na prelazu iz sfere subjektivnog duha u sferu objektivnog duha, gde produktivna uobrazilja u svojoj poetskoj formi omogućava opšte važenje subjektivnim predstavama.

Prema tome, pesnici su oni koji na kraju dovršavaju hram *Mnemosine*, jezik pesnika hram pamćenja snabdeva njegovim prvim stanovnicima.²⁸⁰ Hegel govori o zajedničkom Panteonu i o zajedničkim nebesima koja bivaju formirana. Ne treba prevideti još jednu značajnu funkciju pesništva u pogledu specifičnosti epske forme, a koju Hegel naglašava na posebno upadljiv način u svojim *Predavanjima iz lepe umetnosti*: Ep ima specifičnu temporalnu strukturu. Hegel skreće pažnju na to kako je epsko pesništvo uvek usmereno na prošle događaje koji se odvijaju u modusu prezenta.²⁸¹ *Hram Mnemosine* izgrađen je u dimenziji prošlog prezenta, koja podrazumeva večito ponavljanje. Ova repetitivnost značajno je drugačija od repetitivnosti koju zatičemo u ropskoj prozi basni i alegorija. No, u pogledu razlikovanja alegorijske svesti ropske proze i slobodnog jezika epike, činjenica od centralnog značaja je u tome što ropska proza, prema Hegelu, za svoj materijal uzima spoljašnje prirodne događaje, dok epska poezija za svoju građu uzima prošla ljudska događanja. Poslednje podrazumeva pred-političku zajednicu koja priznaje izvesnu autonomiju sferi ljudskog događanja, koja makar i slučajno, kada je reč o herojima, odstupa od nepromenljive prirodne ritmike karakteristične za nepolitički život zajednice utonule u prirodnu egzistenciju.

²⁸⁰ *Epika je prvi jezik sa opštim sadržajem; patos pevača nije otupljujuća moć prirode, nego Mnemosine itd. Isto*, str. 531. Takođe *VPWG (1822)*, str. 314.

²⁸¹ Hegel, *Ästhetik*, str. 334.

3. Mnemosine u Predavanjima iz filozofije svetske istorije

Pored ropske proze i epike kao prvog jezika koji individualizuje opšti sadržaj i time ga čini svojinom duha, što će reći čini ga dostupnim zajednici i u isto vreme odražava i izgrađuje temeljne odnose unutar te zajednice, Hegel takođe govori o specifičnoj vrsti proze koja na svoj način zaslužuje naziv prvog jezika: O istoriji, u formi izvorne historiografije.²⁸² Mnogo pre razvijenijih formi umetničke proze, javlja se istorijska proza kao forma koja odgovara duhu koji je svestan samog sebe, ili drugačije, koji odgovara svesti članova zajednice shvaćene kao političke celine. Služba pisaca ove proze u hramu *Mnemosine* značajno je drugačija od one koju čine epski pesnici i čak joj je suprotstavljena. Tako nije slučajno da na prvom mestu na kome Hegel u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* spominje *Mnemosine*, nailazimo na komparaciju delatnosti pesnika i istoričara.

U pogledu razlike između epskog pesništva i pisanja istorije, Hegel insistira na duhovnosti predstave koju proizvodi istoričar i kontrastira je spram dela pesnika koje je i dalje upućeno na čulnost. Ovde se naravno ne radi o tome da delu istoričara nedostaje posredujući karakter jezika koji omogućava odnos između subjektivne unutrašnjosti ispunjene predstavama i opažajne spoljašnjosti, ne radi se ni o tome da pesniku nedostaje duhovnost – umesto toga, radi se o razlici u ekstremima koji su posredovani. Dok pesnik kroz priču o herojima kroz medijum jezika posreduje opšte predstave o biću zajednice, čineći time ep fokalnom tačkom kristalizacije zajedničke svesti, istoričar deluje na terenu na kome je zajednica postala politička i prerasla u državu. Takva država predstavlja oblik društvenog života koji podrazumeva svest o zajedničkom moralu, običajima i institucijama. Pripovedanje o njima, po Hegelu, proznog je karaktera i on vrednosti zajednice ne posreduje kroz opažajni materijal pozajmljen iz singularne prošlosti, već pripoveda o sadašnjim događajima. To podrazumeva uglavnom samorazumljivu svest o značaju institucija i društvenih vrednosti. U tom aspektu, predstava koju stvaraju izvorni

²⁸² D'Ond primećuje kako je proza izvornih istoričara takva da čak podseća na poeziju, D'Hondt, *Hegel, philosophe...* str. 350. Izvesna sličnost, u pogledu uloge u formiranju pamćenja postoji, ovde ćemo ipak više insistirati na razlikama.

istoričari je potpuno duhovna, ona ni na koji način nije eksterna duhovnim tvorevinama, u onoj meri u kojoj su one njen predmet, one su i njen osnov – ona ne stvara još samo jedan opazajni znak koji predstavlja vrednosti zajednice, što epsko pesništvo još uvek čini.

U pogledu odnosa istoriografije i epike, značajna su mesta na kojima Hegel upotrebljava metaforiku *Mnemosine* unutar *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Dok u *Uvodu* iz 1822/23, *Mnemosine* odgovara delatnosti pamćenja na prelazu iz opažaja u predstavu i potom njegovoj povratnoj jezičkoj artikulaciji, mesto iz rukopisa *Uvoda za Predavanja* iz 1830/31. govori nam o *Mnemosine* kao o uobrazilji koja ne čini samo prelaz od subjektivne unutrašnjosti ka saopštivosti, već takođe sačinjava prelaz od sfere subjektivnog ka sferi objektivnog duha. Tu Hegel, posebno ističući značaj države kao oblika u kome uopšte objektivni duh postoji, navodi sledeće:

Porodična sećanja i patrijarhalne tradicije su od interesa unutar porodice ili plemena; jednoobrazan tok njihovog stanja nije predmet sećanja; iako određena dela ili preokreti sudbine mogu pobuditi Mnemosine da zadrži takve slike; kao što ljubav i religijsko osećanje podstiču fantaziju da daje oblik takvim prvobitno neoblikovanim stremljenjima. Ali država je ono što prvo ovde dovodi sadržaj, koji ne samo da odgovara prozi istorije, već je i sam stvara. Umesto samo subjektivnih diktata vladara koji mogu biti dovoljni za potrebe trenutka, zajednica koja se uzdiže do države zahteva učvršćujuća pravila i zakone, opšte i opštevažeće regulative i prema tome stvara jednako jezik i interes za razumljiva, po sebi određena i u svojim rezultatima trajna dela i događaje, koje Mnemosine stremi da kao još uvek savremene oblike i ustrojstva države doda trajnosti uspomene (*Andenken*). Dublja osećanja, pre svega, kao što je to ljubav i zatim religijski opazaj i njihove forme, u samima sebi su potpuno savremena i zadovoljavajuća; ali sa svojim umskim zakonima i običajima u isto vreme spoljašnja egzistencija države je jedna nedovršena sadašnjost, jedan nezavršeni prezent, čije razumevanje (*Verstand*) treba da bude integrisano u svest o prošlosti.²⁸³

283 *VPWG (1830)*, str. 193.

Hegel ovde ponovo naglašava mnogostrukost delovanja *Mnemosine*, apostrofirajući fundamentalnu razliku između epa i istorije. Epika odgovara stanju plemenske svesti u kojoj se opštost javlja samo kroz jezik u kojem kontingentni znaci bivaju vezani za unutrašnje predstave tako da predstava o zajedničkom identitetu biva iscrpljena u moći tek nastalih simbola sa opštim značenjem. Na taj način religije kulta i životinjske žrtve, kojima je Hegel posvetio posebnu pažnju u *Fenomenologiji duha*,²⁸⁴ izraz su subjektivne unutrašnjosti u kontingentnoj prirodnoj spoljašnjosti, biće plemena izraženo je u prirodnom biću u znaku kroz koji pleme razumeva samo sebe.²⁸⁵ Ipak, ponekad poneko od inače repetitivnih dela, utonulih u cikličnost prirode, u svojoj neuobičajenosti, možda potpuno slučajnoj, odudara od ritma svakodnevnog života i *inspiriše Mnemosine na delatnost*, ona ga *beleži* i samog ga *pretvara u znak* – to je mit kao podloga epskog pripovedanja²⁸⁶ o herojima. Ono pak što taj znak označava, jeste opet sadržaj unutrašnjosti: *ljubav, religijsko osećanje, osećaj za pravednost itd.* Ipak, sam događaj koji *Mnemosine* beleži i prebacuje u sferu večnog prezenta je samo još jedan kontingentan događaj – duh se rađa slučajno, odstupanjem od prirode koje biva zabeleženo, zapamćeno i potom kao simbol i samo pretvoreno u znak. Takva dela sama po sebi nisu svesni produkt duha, već su samo odstupanja od prirode. Tek sa državom koja podrazumeva svesno izgrađene institucije sa jasnim svrhama, kao tvorevinom koja ima umsku suštinu, *Mnemosine* ne biva samo *inspirisana* da sačini *znake među znacima*, kao što to čini *ep*, već biva dovedena u vezu sa objektom čiji karakter nije prosto kontingentne prirode i o čijoj suštini prema tome nije moguće pripovedati kao o slučajnom događaju.

Upadljiv je negativni karakter *Mnemosine*. Onog momenta kada je ispričana basna, kada je podignut totem, jezik je izgubio svoju strogo komunikativnu funkciju, a time biva otvoreno polje identiteta zajednice koji se konstituiše kroz jezik. U totemizmu funkcija označavanja radi sporazumevanja sa drugima biva okrenuta nazad prema

284 *PhG*, str. 515-524.

285 „Životinja koja se žrtvuje je znak božanstva...“ *PhG*, str. 523.

286 *VPWG (1830)*, str. 193.

subjektu, u ovom slučaju pojedincima koji u plemenskoj zajednici u igri simbola pozajmljenih od prirode, stvaraju predstavu o zajedništvu. Takođe, onog momenta kada je neko „herojsko“ delo bilo opevano, svet izolovanog plemenskog života je nestao, da bi ustupio mesto pred-političkim plemenskim savezima organizovanim oko *zajedničkog poduhvata*.²⁸⁷ Međutim, u epu objekat sećanja i dalje nije identičan sa objektivnošću novonastajućeg oblika života zajednice. Svet epske običajnosti nije savršeno preslikan delima heroja kojih se pesnik seća. Sa državom pak, koja za Hegela temeljno negira običaje, pravo i pravila herojskog sveta, *Mnemosine* za svoj objekat uzima običajnosni element koji svoje rodno mesto ima u svetu heroja, ali koji se sada pojavljuje kao od njega odvojeno polje zakona, običaja i institucija koji ne zavise od spoljašnjeg primera, već bivaju shvaćene kao autonomni i konstitutivni element zajednice. Samim tim, objekat *Mnemosine* u političkim zajednicama nije samo kontingencija preuzeta iz sveta prirode ili duha koji slučajno odstupa od prirode, već je to sada nužna i stabilna objektivnost političkog sveta koji pretpostavlja stalnu i stabilnu delatnost pamćenja. Spoljašnjem liku države odgovara nedovršena sadašnjost, zbog toga Hegel naglašava da se ona oslanja na prozu istorije u onoj meri u kojoj je i proizvodi.²⁸⁸ Nezavršeni prezent kao forma egzistencije države ovde stoji nasuprot večnog prezenta epske poezije.

Ova, naizgled harmonična dinamika između države i istorije, odgovara delatnosti *Mnemosine* kao posredujućoj delatnosti između subjektivne unutrašnjosti i objektivne spoljašnjosti. Međutim, ta delatnost ima i svoj negativni karakter. U skladu sa tim, pitanje prelaza iz epskog sveta u svet istorijske proze nije pitanje spontanog dijalektičkog skoka, niti miroljubivog napretka, već se ono tiče borbe i nasilja.²⁸⁹ Hegel nam ovde ne pripoveda priču o ideji koja se javljala čas na ovaj, čas na onaj način, da bi na kraju bila

²⁸⁷ *PhG*, str. 530.

²⁸⁸ *Isto*.

²⁸⁹ Kada Hegel govori o stvaranju opštosti na nivou zajednice pojedinačnih plemena u *Fenomenologiji duha*, navodi da takvoj zajednici odgovara i određena svest koja je izražena u *epici*. (*PhG*, str. 530). Treba da imamo u vidu da ovakva tranzicija nikad ne dolazi kao miroljubivi napredak, o napetosti i nasilju između dvaju poredaka (*mitskog i epskog*) još četrdesetih godina su pisali Adorno i Horkhajmer, kao o mestu na kome je uveliko bila prepoznatljiva *dijalektika prosvetiteljstva*, Adorno, T. i Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006, str. 50-87. Ne bi trebalo pretpostaviti da je prelazak sa *epskog* na *istorijski svet* podrazumevao lagani napredak – naprotiv, *epski i istorijski svet* su dve strukture koje ne samo da su se svojevremeno našle u koliziji, već je ta kolizija u značajnoj meri određujuća za oblikovanje prvobitne istorijske naracije.

prepoznata u dinamici napretka u svesti o slobodi. Iza trijumfalnog marša ideje čuju se odjeci borbe i krici mitske svesti. Pisati istoriju značilo je u *hram Mnemosine* uneti sadržaj koji se do tada nije tamo nalazio – drugim rečima, značilo je oglušiti se na sve zabrane i ipak proći nekažnjeno.

II Istoriografija i njena spoljašnjost

1. Neposlušnost

Centralna kategorija svakog mita je neposlušnost – i to vrlo specifičan vid neposlušnosti. Neposlušnost smrtnika u odnosu na nepromenljivi poredak stvarnosti. Bez neposlušnosti mitska slika sveta bila bi prazna. Neposlušnost je u mitskim predstavama mesto aktualizacije poretka, ona daje priliku da se poredak pokaže kao prisutan. U tom smislu, neposlušnost mitskih junaka uvek se završava punitivnim postupkom sprovedenim u okvirima božanskog poretka. *Prometej, Ikar i Dedal, Ahilej, Edip itd.* - lako je nastaviti listu mitskih prestupnika i kažnjenika. Kausalna struktura mitskog sveta podrazumeva konstantne transgresije i povratke na početno stanje. Na taj način mit ispostavlja stabilnu i nepromenljivu sliku sveta. Ipak, onog momenta kada transgresija prođe nekažnjeno, kada se neki od mnogih Prometeja vrati sa ukradenom vatrom, a planine Kavkaza ostanu bez kažnjenika, određujuća funkcija mita spram stvarnosti nestaje – već u epu granice mitskog sveta više ne važe kao apsolutne.

Naravno i epski svet ima svoje granice, o njima Hegel decidno govori, ali interesantno je, u *Fenomenologiji duha* samo u okvirima dijalektike umetničke religije u kojoj ep ima svoje mesto kao izraz opšte svesti pred-političke zajednice. Ovde se ep pojavljuje kao jedan od stupnjeva takozvanog duhovnog umetničkog dela (druga dva su tragedija i komedija).²⁹⁰ Pored epike stvaralaštvo pred-političkog sveta je uglavnom nemo – filozofija i politika nastaju tek onda kada običaji i moral ovakvog sveta više nisu

²⁹⁰ *PhG*, str. 529-544. Takođe u *Predavanjima iz lepe umetnosti* u okvirima izlagana o *poetskim oblicima umetnosti*, Hegel, *Ästhetik*, str. 435-538.

obavezujući.²⁹¹ Ipak, intrigantno je da kod Hegela ne nailazimo na opširnije tematizacije nastanka političkog sveta,²⁹² dijalektika koja postoji između različitih likova svesti, u sebe ne uključuje politiku. S jedne strane to je krajnje razumljivo, jer politika je praksa karakteristična za određeni oblik svesti koji svoj izraz ima u umetnosti, religiji ili filozofiji, s druge strane, to prestaje da bude samorazumljivo onda kada Hegel u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* govori o pisanju istorije kao proizvodu političkog postojanja zajednice u obliku države i kada insistira na tome da kao što plemenske zajednice i kasniji savezi plemena svoj izraz imaju u mitu, odnosno epu, država biva predstavljana kroz priče istorijskog karaktera.²⁹³ Poslednji prelaz nije samorazumljiv i gotovo da ga je nemoguće bez značajne ekstrapolacije iščitati iz ostalih mesta u Hegelovom sistemu.²⁹⁴

Lakoća koja postoji kod utvrđivanja dijalektičkog odnosa između političke slobode i filozofske samosvesti,²⁹⁵ nestaje onda kada se s one strane dijalektike postavi pitanje: Kako je bilo moguće da nestane epski svet heroja i da na njegovom tlu, ili upravo uprkos takvom tlu, nastane prozni svet istorije? Mit i ep su nešto posve drugo i suprotno

291 Moglo bi se reći da nastanak politike podrazumeva obespravljivanje mita i epa, u tom smislu značajna su Majerova čitanja *Eumenida*, Majer, K., *Nastanak političkog kod Grka*, Albatros Plus, Beograd, 2010. prev. Slobodan Damnjanović, str. 170-204. U značajnoj meri ovakva dinamika se poklapa sa Hegelovim izlaganjem u *Fenomenologiji*, kao i u *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti*, gde je Hegel iznosi u nešto drugačijem redosledu i kontekstu, ali tranzicija od *predpolitičke* epike, ka *političkoj* drami je jednako prisutna. Hegel opsežno izlaže različite poetske oblike u tri glavna vida *epici*, *lirici* i *drami*, što odstupa od strukture iz *Fenomenologije: epika-tragedija-komedija*.

292 U *Fenomenologiji* kroz smenu *epike*, *tragedije* i *komedije* moguće je govoriti o političkim i društvenim promenama, na sličan način i u *Predavanjima iz lepe umetnosti*, Hegel insistira na različitom *izrazu* koji je primeren *političkoj*, odnosno *nepolitičkoj* zajednici, čak navodeći i primer istorijske proze, Hegel, *Ästhetik*, str. 257-266. Ipak, dijalektika same promene iz *predpolitičkog* u *političko*, kao i uloga koju *epski*, odnosno *istorijski* narativi igraju u takvoj promeni, ostaje značajno netematizovana.

293 *VPWG (1831)*, str. 193; Hegel, *Ästhetik*, str. 259-260.

294 Shvatanje Franca Rozencvajga po kome *Filozofija, religija i umetnost*, same *po sebi* nisu *istorične*, već imaju *istoriju* samo s obzirom na *duh naroda*, može pomoći da se ovaj problem jasnije artikulise. Naime, ukoliko, kao što ovde tvrdimo, uzmemo u obzir da je Hegelovo čitanje *istorije političkog* čitanje koje je pre svega provedeno kroz *umetničke*, *religijske* i *filozofske* izraze, temelj njihove *istoričnosti* se pojavljuje kao nedostupan nezavisnom posmatranju. To odgovara stavu Franca Rozencvajga o *neistoričnosti* formi apsolutnog duha, ukoliko one nisu sadržaj određenog *duha* naroda, što u isto vreme znači da *duh naroda*, iz perspektive Hegelove filozofije, ostaje potpuno skriveni entitet ukoliko se o njemu ne govori s obzirom na forme *apsolutnog duha*. Za Rozencvajgov stav o odnosu *istorije umetnosti*, *religije* i *filozofije* i *države*, videti Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München, 1920, str. 182. Ukoliko navedeno uzmemo u obzir, opravdano bismo se mogli zapitati nije li pitanje o *političkom praksisu* jedno od odlučujućih pitanja koja je moguće postaviti u okvirima Hegelovog sistema, a koje pritom nikad nije bilo postavljeno od strane samog autora.

295 Hegel, *Geschichte der Philosophie...*, str. 117.

politici i filozofiji, to je dobrim delom postalo opšte mesto mišljenja istorije posle Hegela – kako bi se ova suprotstavljenost mislila, nije čak više bilo neophodno oslanjati se na dijalektiku.²⁹⁶ Ipak, problem je ostajao uglavnom bez dalje obrade, reči je pre svega bilo o odnosima različitih svetova (mitskog, epskog, filozofskog itd.), dok je njihova međusobna dinamika, često određena i dalje prisutnom idejom napretka, ostajala uglavnom neispitana. Uprkos tome, bez oslonca u Hegelovoj ili hegelijanskoj filozofiji, jednako je moguće misliti singularnost momenta kraja mitskog sveta koji se događa zamenom kauzalne strukture transgresija-kazna, strukturom transgresija-nagrada. Ono pak što je ovde centralno, jeste da se transgresija događa unutar mitskog sveta, i da ne predstavlja samo puko prakoračenje granica koje su takvim svetom postavljene. Sjajan primer kompleksnosti dinamike transgresije granica mitskog sveta predstavlja *Prolog* Parmenidovoj *Poemi o prirodi*, glavni protagonist se vozi božanskim kočijama odlazeći na mesto na koje smrtnici odlaze *samo zlom sudbom*, ali umesto da ga *Pravda* kazni, ona ga pušta u odaje gde ga bezimena boginja dariva uvidom koji se tiče stvari koje se nalaze *daleko od puteva smrtnika*.²⁹⁷ Na taj način filozofija, koja ne bi trebalo samo da ispriča priču, već i da položi dokaze u skladu sa *logosom*, počinje prerusena u mit. Ovo prerusavanje nije samo spoljašnja slučajnost, već predstavlja sliku unutrašnje razgradnje elemenata mitskog sveta.²⁹⁸

296 Kao jedan od značajnih primera takvog mišljenja mogu se navesti Patočkini stavovi o odnosu *mita*, *politike* i *filozofije*, Patočka, J., *Katzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010. str. 47-72. Patočkine ideje inspirisane su razdvajanjem između *političkog* života grčkog polisa i nepolitičkog karaktera orijentalnih carstava, na koje nailazimo i kod Arendt, H., *Vita Activa*, R. Piper, München-Zürich, 1981. str. 27-30, šire str. 27-48.

297 Parmenid, *O prirodi* u Žunjić, S., *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984. str. 67. U *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti*, Hegel primećuje značaj *epike* za nastajuću filozofsku istinu, naglašavajući da je karakter *istine* u Parmenidovoj poemi *čisto stvarstveni i prema tome epski*, Hegel, *Ästhetik*, str. 328. Danas znamo da prolog Parmenidove poeme, čiji *pesnički* karakter je Hegel posebno naglašavao, ne samo da ima isti oblik kao epski heksametar, već je delom sačinjen od pozajmljenih opštih mesta iz epskih poema, videti Coxon, A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens, 2009. str. 9-13.

298 U izvesnom smislu *epski svet* se već nalazi u koliziji sa *mitskim svetom*, Adorno i Horkhajmer posebno su insistirali na tome u *Dijalektici prosvetiteljstva*, videti *Dialektik der Aufklärung*, str. 62. Ukoliko je *epski svet* već temeljno *negativni svet* razgradnje postojećeg *mitskog* poretka, filozofija onda ne donosi *princip negativnosti*, ona onda samo dovodi do svesti negativnost kao temeljnu činjenicu takvog sveta.

1. Prvi istoričari

Među prestupnicima u okvirima mitskog i potom epskog sveta, nalaze se i izvorni istoričari. Iako Hegel prve istoričare povezuje sa prvim političkim zajednicama, bez značajne tematizacije njihovog odnosa prema epu, oni i dalje spadaju u pleme onih koji su uprkos svojim prestupima uspeli da prođu nekažnjeno od strane bogova. Ipak, priroda njihovog prestupa je specifična i takva da sa sobom povlači nemogućnost kazne. Herodot iz Helikarnasa i Tukidid iz Atine odabrali su da napišu istorije umesto da ispričaju priče.²⁹⁹ Na taj način, našli su se daleko od mesta na kome bi još uvek zazirali od kazne. Do tada, smrtnicima je bilo dato da pričaju i pevaju o bogovima i herojima, kao i o sudbini nekog ljudskog roda. Epski spevovi bazirani na mitološkom sadržaju svoja pevanja započinju zazivanjem božanstava.³⁰⁰

Ilijada, spev o ratu između Trojanaca i Grka, počinje pitanjem o razdoru između grčkih junaka, kao posledici eksterne volje božanstava. Mitska podloga epskog speva ne sastoji se samo u pozajmljivanju motiva, već i u izlaganju večnog prezenta povezanosti ljudskih i božanskih događanja, što sa sobom povlači tranzitornost i tragičnu efemernost ljudskih dela – u krajnjoj liniji, značajni ljudski poduhvati svoje poreklo imaju na *Olimpu*, a ne u svetu ljudskog *timos*a i *hibris*a. Nasuprot takvom pristupu epskih pesnika, prvi istoričari pišu sa interesom za ljudska dela: “[...] da se vremenom ne bi umanjio

299 Kako Majer primećuje, Herodotove *Historiai* ne treba razumeti u savremenom smislu *istorijske naracije*, mnogo pre treba ih čitati kao *izveštaj* baziran na *istraživanju* – Herodot je takoreći zapisao rezultate vlastitih istraživanja. Majer, *Nastanak političkog kod Grka*, str. 360. Značajno je da takvo *pričanje priče* koje se zasniva na prethodnom *istraživanju*, biva značajno suprotstavljeno *Mitosu* kao priči koja se temelji u praksi prenošenja. U tom smislu, način na koji Herodot započinje svoje *Istorije*, vredan je pažnje, prvi pasusi su posvećeni različitim *pričama (Logoi)* Grka i varvara o predistoriji Grčko-persijskog rata – Herodot ih ukratko izlaže – da bi potom prešao na sopstvenu priču zasnovanu na istraživanju, u isto vreme naglašavajući da se uzdržava od suda o valjanosti već postojećih priča o predistoriji rata. (Hdt. 1.5.3) Ovdje ćemo se u daljem tekstu koristiti standardnom notacijom, za izvornik smo koristili sledeća izdanja: Herodoti, *Historiae*, Oxford University Press, Oxford, 2015 i Herodotus, *Hystories*, Harvard University Press, Harvard, 1920. trans. A.D. Godley, za prevod na srpski jezik korišćeno je izdanje Herodot, *Herodotova Istorija*, Dereta, Beograd, 2018. prev. Milan Arsenić

300 „Pevaj mi o boginjo, gnev Ahileja Pelejeva sina...“ (Hom. Il. 1.1) „Reci mi, o muzo...“ (Hom. Od. 1.1) Ovdje navedeno prema izvornicima Homer, *Homeri Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1920. i Homer, *The Odyssey*, Harvard, Harvard University Press, 1919. trans. A.T. Murray, za prevod *Ilijada*, *Homer*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2002. prev. Miloš N. Đurić i Homer, *Odiseja*, Beograd, Dereta, 2004. prev. Miloš N. Đurić

značaj onoga što je čovek stvorio, te da velika i divna dela, i ona koja su stvorili Heleni, kao i ona koja su stvorili Varvari, ne bi bila zaboravljena.“³⁰¹ Oni su takođe oduševljeni veličinom ljudskih poduhvata, pa je tako: „Tukidid Atinjanin opisao [...] rat Peloponežana i Atinjana, kako su ratovali jedni s drugima. Počeo je pisati odmah u početku, jer je naslutio, da će biti veliki i najvredniji spomena od pređašnjih ratova...“³⁰²

Prestup koji čine prvi istoričari događa se na polju koje je do tada bilo rezervisano za mit i ep – na polju pamćenja. Hegel nije propustio da primeti ovu podudarnost. U predavanjima iz 1822. godine, a kasnije i u manuskriptu iz 1828, pesnici se navode kao primer prvih stvaralaca trajnih predstava na osnovu prolaznog materijala datog u opažanju. Na oba mesta oni su prikazani u kontrastu prema istoričarima, i to po dva osnova: 1) Pesnici stvaraju na osnovu *sopstvenih osećanja*, dok istoričari stvaraju na osnovu *sopstvenog političkog praksisa* i na osnovu *izveštaja savremenika*; 2) Pesnici stvaraju predstavu *za čula*, dok istoričari stvaraju *duhovnu predstavu*. I jedni i drugi pak stvaraju predstave u medijumu jezika, čime daju trajanje onome što se isprva pojavljuje kao tranzitorno – pesnici, jednako koliko i istoričari, popunjavaju hram *Mnemosine* sadržinom. Zbog toga, iako u *Predavanima iz filozofije svetske istorije* nalazimo mesta na kojima *Mnemosine* u prvom redu biva direktno asocirana sa istoričarima, ne treba smetnuti sa uma da je delatnost istoričara izneta u direktnom paralelizmu sa pesništvom.³⁰³

Ovde je takođe značajna neuobičajenost sadržaja koji se unosi u hram boginje pamćenja. Umesto večnih dela heroja i priča o delima bogova i heroja, istoričari u hram boginje pamćenja unosi priče o ljudskim delima. Na taj način dolazi do tranzicije u kulturi pamćenja. Ne radi se samo o pukoj zameni objekta koji je vredan mesta u hramu, već i o promeni prakse koja stvara takve objekte. Mit biva zamenjen istorijom – ova promena predstavlja odlučujući korak u istoriji kulture pamćenja. To ne znači da se mit i ep završavaju tamo gde počinje istorija – to samo znači da možemo da konstatujemo

301 Hdt. 1.1.0

302 Thuc. 1.1 Ovde su korišćeni izvorni tekstovi iz Thucydides, *The Peloponesean War*. Oxford University Press, Oxford, 2009. trans. Martin Hamond i Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942. za prevode je konsultovano i izdanje Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar.

303 VPWG (1828), str. 123; VPWG I (1822), str. 4; VPWG II (1822), str. 5-6.

postojanje novog načina pripovedanja koji ima odlučujuću ulogu u formiranju nove vrste pamćenja koja je postojala i još uvek postoji zajedno sa mitskim praksama. Poslednje je i omogućavalo transgresiju okvira mitskog sveta. Istorija cilja na mesto pamćenja formirano u okvirima mitske tradicije, ona ne vrši transgresiju mitskih predstava stvaranjem novog mesta pamćenja, već stvaranjem novog objekta u pamćenju.

Pisanje istorije podrazumeva nepoverenje prema mitu. Mitski svet je svet nejasnih izvora u čija dešavanja se istoričar ne uzda.³⁰⁴ Ipak, tu se ne radi samo o istorijsko-epistemološkom problemu koji se već u Hegelovo vreme kristalisao kroz pokušaje pisanja istorija koje govore o istorijskoj podlozi sveta u kome su nastale mitske priče,³⁰⁵ dakle, problem nije samo u dostupnosti događaja o kojima se govori kroz mitove i epove, već i u formiranju cesure između mitskog i istorijskog vremena. Za Herodota i Tukidida nije značajno ono što se moglo dogoditi pre nekoliko stotina godina pred zidinama Troje – oni čak nisu ni naročito raspoloženi da kritikuju mitsku tradiciju koja pripoveda o tim događajima.³⁰⁶ Sa stanovišta nama savremene istorijske svesti, ovo je krajnje začuđujuće. Posebno, ukoliko u obzir uzmemo to što je kultura u kojoj su živeli Herodot i Tukidid bila kultura u kojoj se još uvek pamtilo kroz ep, iznenađuje nedostatak potrebe prvih istoričara za uspostavljanjem istorijskog pamćenja o periodu koji do tada nije bio njime obuhvaćen. Ipak, nedostatak direktne konfrontacije, nikako ne podrazumeva i nedostatak svake konfrontacije.

Hegel naglašava kako istoričar prolazne događaje unosi u hram *Mnemosine* i pritom ih daruje besmrtnim životom. Gore smo videli da on pesnike smatra prvim graditeljima hrama pamćenja, prvi opšti duh koji svoj izraz ima u opštoj datosti predstave

304 Hegel ovo naglašava na više mesta *VPWG* (1828), str. 123-124; *VPWG I* (1822), str. 4. *VPWG II* (1822), str. 6-7. *VPWG* (1830), str. 195-196.

305 Takve pokušaje otkrivanja *stranog sveta antike*, kao podloge epskog pripovedanja, nalazimo još na počecima moderne filologije, Wolf, F.A., *Prolegomena zu Homer* (H. Muchau übers.), Reclam, Leipzig, 1908. Ovakav način mišljenja je i dalje aktuelan, sjajan savremeni primer takvog pristupa su istraživanja koja je tokom proteklog veka provodio Mozes Finli, Finley, M., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954.

306 Herodot na početku *Istorija* iznosi različite priče o uzrocima rata, da bi potom prešao na izlaganje one koju smatra najverodostojnijom, Hdt. 1.1.1 – 1.5.3 Tukidid insistira na razlici između njegovog poduhvata i pesništva, Thuc. 1.21.1, ipak, značajno je da o događajima iz mitskih vremena ne nudi značajno drugačiju sliku i ne pokušava da ispravi stare izveštaje, na početku istorije on ovakve pripovesti koristi samo kako bi dokazao da u njima nije sadržan nijedan dokaz koji bi upućivao na pređašnji događaj koji bi bio većeg obima od Peloponeskog rata, Thuc. 1.1.1 – 1.11.2.

u kojoj subjekti zajednice prepoznaju sebe, produkt je pesništva. Njegov sadržaj ispunjen je neljudskom ljudskošću heroja – neljudskom zbog toga što heroji za svoja dela ipak ne mogu da zahvale vlastitoj delatnosti, već odstupanju od sopstvene prirodnosti. Heroj još uvek nije u punom smislu autonomni subjekt, njegova dela su posledica delovanja heterogenih sila, ona su njegova samo u onoj meri u kojoj je on njihov nosilac. S druge strane, dela istorijskih individua – državnika, diplomata, vojskovođa itd. – čak i kada su određena sebičnim interesima bez svesti o opštem značaju, učinjena su s obzirom na ono opšte i u okvirima opšteg, u smislu države i njenih institucija. U skladu sa tim, može se primetiti da je čuvena Hegelova koncepcija lukavstva uma interesantno dvosmerna. Na prvi pogled stvar je banalna, i tiče se apologije navodnog istorijskog besmisla, naizgled Hegel želi da nam pokaže na koji način iz direktno nemoralnog i sebičnog činjenja, ipak, proizlaze valjani rezultati sa stanovišta celine. Moguće je da to stoji. No, za nas je ovde interesantnije kako Hegel ukazuje na način na koji politička zajednica primorava pojedinca koji deluje iz svojih sopstvenih motiva, da te motive usmeri ka opštem. Primera radi, pitanje nikad ne treba da ostane na tome na koji način je, recimo Cezar, gledajući da ostvari svoje ambicije, uzgred obezbedio i jedinstvo rimske republike – već se radi o tome da je Cezar, kako bi uopšte ostvario vlastite, ma koliko sebične interese, iste mogao da vidi ostvarivim samo kroz medijum opštosti, u partikularnom slučaju kroz rimsku republiku. Država ukida važnost herojske kontingentnosti. Ahilejevo herojstvo, sa stanovišta pamćenja čiji je objekat nezavršeni prezent države, potpuno je neinteresantno. Ono pak što može biti interesantno jesu posledice koje su određena dela mogla da ostave na samu običajnosnu celinu, na njene zakone i ustrojstvo. Za Tukidida, na primer, centralna tema nije atinsko ili spartansko herojstvo, u njegovoj istoriji glavni akteri nisu junaci koji istupaju kao simboli zavađenih strana i od čijeg herojstva zavisi zaplet priče. Ono pak što fascinira atinskog istoričara jeste mogućnost da polis obezbeđuje ogromnu flotu, koja mu zauzvrat nudi supremaciju na morima i trgovinski monopol u Heladi, zatim posledice atinskog, odnosno spartanskog državnog uređenja na ishod rata, kao i posledice samog tog rata po budućnost polisa. Takva proza je neposlušna prema strukturi epa, ona krši pravila epskog pripovedanja i u hram pamćenja krišom unosi ono što se u

njemu do tada nije nalazilo. Tako, mirna koegzistencija stalno promenljivog sadržaja pamćenja o državi, sa nepromenljivim pamćenjem o herojskim delima, ne može biti mišljena kao simultano postojanje dve forme pamćenja, već direktno upućuje na kontrast između onoga što će se ubuduće uopšte nazivati pamćenjem, i onoga što će predstavljati samo mit.

Epski spevovi ne izveštavaju o materijalu koji bi istorijsku *Mnemosine* mogao da potakne na delatnost, stoga istoričar mora da čini drugačiju stvar od pesnika – ipak, Hegel ne ostavlja prostora za sumnju da istorija predstavlja dominantnu praksu pamćenja u društvu koje više ne funkcioniše po mitološkim uzusima koji su još uvek predstavljeni u epu. Hram *Mnemosine* biva preplavljen sadržajem koji je njegovim graditeljima isprva bio potpuno stran. Posebno je interesantno to što istorijska svest u svojoj ravnodušnosti prama mitskoj istini redefiniše ulogu epske tradicije. Epski spevovi više nemaju mesto univerzalne predstave u kojoj je zajedništvo predstavljeno kroz veličinu predaka, njihov sadržaj sada biva doveden u vezu sa državom. Sa nastankom političke zajednice epsko pesništvo i mitski motivi više ne sačinjavaju način na koji zajednica plemena predstavlja svoje jedinstvo kroz figure heroja. Naprotiv, u periodu klasične grčke, uloga epskog pesništva biva percipirana kroz prizmu *paideje* koja podrazumeva obrazovanje dobrog građanina polisa, dok je sam polis sa njegovim zakonima pravi objekat *Mnemosine* kao proze koja nastaje na podlozi pisanog zakona.³⁰⁷ Biće države koja postoji kroz opštost vlastitih institucija i zakona samo po sebi je istorijskog karaktera – „proza“ zakonodavaca zahteva prozu istorije.³⁰⁸ Nedovršena sadašnjost države za sobom povlači i svest o sopstvenoj nedovršenosti i potrebu da ista bude izražena i predstavljena, ta predstava je prva istorijska proza.

Pretpostavimo da je dovoljno eksplicirana Hegelova načelna teza o odnosu između istorije i pesništva, kao dva različita i međusobno inkompatibilna modusa pamćenja. Ipak, odmičući se od Hegelovih reči, bilo bi interesantno proveriti ih na delima istoričara na koje se Hegel poziva. Prethodno, treba sažeti našu interpretaciju odnosa mita i istorije na osnovu Hegelovih teza o historiografiji i pesništvu: Istorija i epska poezija kao

307 *VPWG (1830)*, str. 193.

308 *Isto*.

forme pamćenja međusobno su isključive – onog momenta kada istoričari u takozvani hram *Mnemosine* unesu trajne predstave o isto tako trajnom i nekontingentnom sadržaju (državi, institucijama, pravu itd.), nemoguće je od njih očekivati da priznaju epsku svest kao način pamćenja koji odgovara političkoj zajednici kao centralnom objektu njihove stvarnosti.

Ipak, ovakav odnos između istorije i epa ne znači da se istorijska svest bavi samo pričama o vremenima u kojima postoji politička zajednica. Izvorne istoričare koji stvaraju duhovnu predstavu o nedovršenom prezentu političke zajednice, često značajno okupira i priča o njenom nastanku i predistoriji. Intrigantno je da Hegel ovo propušta da naglasi, skrećući pažnju na to kako je izvorna istorija način pripovedanja koji izveštava o događajima koji su savremeni sa piscem ili mu barem nisu značajno vremenski udaljeni, potom navodeći Herodota kao primer izvornog istoričara. U Herodotovim *Istorijama* pak, primetićemo da je samo jedan njihov deo posvećen događanjima njegovog vremena i zajednice. Veći deo *Istorija* posvećen je pričama o krajnje stranim i nepoznatim narodima za prosečnog stanovniku Helade Herodotovog vremena, a ovaj akcenat na udaljenom i stranom je posebno naglašeno u prvim knjigama. No, prvih nekoliko knjiga Herodotovih *Istorija* ne mogu se svesti na jednostavne putopisne beleške, ili na neku vrstu kompilacije najrazličitijih priča koje je on zabeležio na često upitnim putovanjima starim svetom. Umesto toga, prve knjige su deo značajno kompleksnijeg narativa koji bi trebalo da odgovori na pitanje o tome *ko je krivac za skorašnje ratovanje Helena i Persijanaca?* U prvoj knjizi, osvrćući se na mitske pripovesti različitih naroda o prastarim uzrocima ovog konflikta, Herodot navodi sledeće:

Videli smo šta o tome pričaju Persijanci, a šta Feničani. Ja ipak nisam u stanju da kažem kako se to upravo dogodilo, ali znam čoveka koji je prvi počeo da se neprijateljski ponaša prema Helenima. Pošto ga pomenem, nastaviću sa pripovedanjem u kome ću se podjednako osvrnuti i na velika i na mala ljudska naselja, jer su mnogi nekada veliki gradovi izgubili svoj značaj, a opet mnogi koji su u moje vreme veliki, bili su nekada beznačajni.

Znajući da je ljudska sreća nestalna, pomenuću u svom pripovedanju podjednako i jedne i druge.³⁰⁹

Herodot pripoveda o malim i velikim gradovima u sadašnjosti i prošlosti, što daje njegovoj priči na širini vremenskog horizonta. Ovakav početak značajno odstupa od autorovog prostora i vremena, a to direktno protivreči tezi o izvornim istoričarima kao pripovedačima događaja vlastitog vremena. Dakle, ovde nije važno samo jednostavno Herodotovo odnošenje prema savremenom, već i to što njegova priča predstavlja specifičan *istorijski logos*, a to će reći *istraživanje* koje treba da odgovori na pitanje: Kako je došlo do sukoba Helena i Varvara? Priča i priče o gradovima i promenljivim udarcima sudbine, sačinjavaju pozadinu sukoba. Takva podloga ukoliko već ne govori o sigurnim načelima i uzrocima rata, jer to je za pripovedača nemoguće, donosi nam *priču o pričama*.³¹⁰ Herodot stvara predstavu isklesanu u jeziku sopstvenih savremenika, jeziku koji počinje da se suprotstavlja sopstvenoj ukorenjenosti u epici. Na kraju krajeva, Herodot nas izveštava samo o vlastitom vremenu pripovedajući o onome što je mogao da čuje od savremenika, kao i o onome što i sam može da vidi. Na taj način *Istorije* onda kada nisu pripovest o događajima u kojima je Herodot i sam učestvovao, ne samo da nisu daleko od izvorne istorije kako je Hegel određuje, već joj potpuno odgovaraju kao pripovedanje o savremenim događajima. No, ne treba smetnuti sa uma da je takva priča moguća samo kroz prepričavanje priča koje je istoričar mogao da čuje od svojih savremenika.

Lako može proći neopažena drskost i neposlušnost Herodotovih *Istorija* spram epskog pamćenja. Istini epike Herodot suprotstavlja pričanja vlastitih savremenika. U kojoj meri je Hegel bio svestan neslaganja između njegove tvrdnje da izvorni istoričari *pripovedaju njima savremene događaje* i činjenice da Herodot delom pripoveda o davno

309 Hdt. 1.5.3 – 1.5.4

310 U vezi sa Herodotovim pripovedanjem Majer primećuje: "Najvažniji zadatak video je u sakupljanju i očuvanju predanja, da pripoveda ono što se pripoveda (*légein tà legômena*). Majer, *Nastanak političkog*, str. 376. Majer ovakav Herodotov manir dovodi u vezu sa *naučnom strogošću*, koja se ticala *postupanja sa izvorima*. (Isto.) No, pitanje je u kojoj meri kod Herodota postoji striktno razdvajanje između pripovesti, kao izvora, i događaja o kojima pripovesti izveštavaju, jer Herodot ne pripoveda samo *na osnovu onoga što se pripoveda*, već doslovno *ono što se pripoveda*.

prošlim vremenima, nije naročito važno. Ono pak što je značajno, jeste upadljivo slaganje između Herodotovog načina pisanja *Istorije*, i osnovnog shvatanja *izvorne istorije* kod Hegela, i to na više mesta: 1) *Istorije* su *izvorna istorija* zbog toga što posreduju između *tranzitornosti* i *trajanja*; 2) One pak to čine na drugačiji način nego što to čini još uvek mitološka *epika*, tako stvarajući *duhovnu predstavu* čiji objekat nisu *kontingentna dela*, već je to *trajni objekat političke zajednice*; 3) *Istorije* su *jezička duhovna predstava*, *jezik u formi priče* koji se nalazi u jasnom odnosu spram *mita i epa*, pa tako s jedne strane, Herodot ostaje ravnodušan spram istine mitskog sveta, s druge strane on objekte koje je proizveo taj svet upotrebljava na drugačiji način i time aktivno transformiše mitsku svest. Objekti koje su prvi graditelji uneli u hram pamćenja, u njemu i ostaju, što naravno ni na koji način ne osigurava njihovu buduću namenu.

Ipak, kako izgledaju pomenuti odnosi na primerima uzetim iz *Istorija*. Gde Herodot pokazuje *političku zajednicu* kao objekat istorijske *Mnemosine*, na koji način upotrebljava objekte mitskog sveta i šta znači trajnost u svetu u kome je sreća nestalna i nesigurna? Kako bi to bilo pokazano, moramo obratiti pažnju na specifična mesta u *Istorijama*. Ovde će nam za tu svrhu poslužiti elementi *Priče o Krezu*,³¹¹ kao i analiza fraze karakteristične za Herodotovu istoriju, koja se uvek iznova ponavlja: *Do u moje vreme*.³¹² Na ta dva primera, pokušaćemo da pokažemo kako objekat Herodotovog

311 Herodotova priča o Krezovom usponu i padu, deo je *Lidijskog logosa* (Hdt. 1.5. -1.94) No, uloga koju Krez igra u Herodotovom pripovedanju izlazi van okvira priče o usponu i padu lidijskog kralja – Krez se tokom *Druge i Treće* knjige *Istorija*, pojavljuje kao savetnik persijskih vladara Kira i Kambiza, da bi kao aktivna figura nestao početkom treće knjige – ipak, nigde u *Istorijama* nije opisana Krezova smrt, događaj posle koga se Krez više ne pojavljuje kao protagonist jer Kambizov pokušaj njegovog smaknuća i odustajanje od istog (Hdt. 3.36). U daljem toku *Istorija* Krez ipak ne nestaje potpuno, već na nekoliko mesta njegovo nasleđe biva reaktualizovano sa čestim materijalnim referencama na njegove žrtvene darove hramovima (Hdt. 3.47; Hdt. 5.36; Hdt. 7.30; Hdt 8.35; 8.122), takođe, Krez se ponovo pominje kao odlučujuća figura u priči o Alkmenoidima (Hdt. 6.125.), takođe u priči o Miltijadu (Hdt. 6.37). Interesantno je se Krez kod Herodota gotovo uvek pojavljuje na mestima na kojima je potrebno naći *uzrok* od koga je moguće otpočeti pripovedanje ili kojim je moguće objasniti događaj ili priču prenetu tradicijom: 1) On se pojavljuje kao *čovek za koga istoričar zna, kao za onoga koji je prvi započeo neprijateljstvo prema Helenima* – i prema tome naracija o njemu je u isto vreme i naracija o uzrocima sukoba 2) U istoriji jačanja Persijskog carstva, pojavljuje se kao savetnik čiji saveti i volja vladara da ih prihvate ili odbace, odlučujuće utiču na tok događanja 3) Takođe, pojavljuje se kao *uzrok bogatstva Alkmeonida*, pošto je darivao Alkmeona 4) Krezovi bogati darovi hramovima pokazuju se kao objekat želje jedne od sukobljenih strana, zbog kojih se preduzimaju vojni pohodi.

312 Ovde su nam značajne Herodotove reči *ἐς ἐμὲ* ili *ἐπ’ ἐμεῦ*, u bukvalnom prevodu *do mene*, što se obično prevodi sa *do u moje vreme*. U pogledu Herodotove upotrebe ovih reči izvanredan je rad Karen Basi, videti Bassi, K., *Traces of the Past: Classics Between History and Archaeology*, University of

istorijskog pamćenja, tako i njegov odnos spram mitskog sveta. Dakle, neophodno je da načinimo ekskurs u polje koje se nalazi van konceptualnih okvira Hegelove *Filozofije svetske istorije* kako bismo pokazali njenu relevantnost.

2. Herodotova priča o Krezu i Solonu kao primer odnosa mita i istorije

a) Krez i Solon

Lidijski vladar Krez je čovek za koga je Herodot *znao* da je uprkos svim *pričama* bio taj koji se *prvi neprijateljski poneo prema Helenima*.³¹³ Ostavljajući po strani mitska objašnjenja zavade između zapada i istoka, kondenzovana u Homerovoj *Ilijadi*, Herodot se okreće *logosu* o Krezu – usput spominjući i priče o mnogim gradovima i njihovoj promenljivoj sreći. Na taj način, *logos* o Krezu je direktna antiteza *mitosu Trojanskog rata*. Kroz pripovest o Lidijskom vladaru Herodot sažima priče vlastitog vremena u jedinstvenu istoriju, koja određuje kontekst u kome se odvija glavna tema njegovih *Istorija: Rat između Grka i Persijanaca, kome je i sam svedočio*. Interesantno, prvi veliki sukob između Grka i Varvara, nije se dogodio zbog krađe žene i osвете kojom bi bila zadovoljena pravda, već iz Krezove ambicije da vlada Malom Azijom.³¹⁴ Konflikt između Kreza i Grka koji su tada živeli u Maloj Aziji, kod Herodota ima jasnu političku dimenziju borbe između autonomije grčkih gradova i despotije. Najdublji uzroci konflikta o kome nam Herodot pripoveda, nisu slučajnog i prolaznog karaktera, već imaju svoju ukorenjenost u vrednostima političke zajednice. Krezova Lidija je arhetip ne samo varvarske, ili pak nedemokratske, već zajedno sa tim i nepolitički orijentisane zajednice, ukoliko politika za Atinjane podrazumeva proces koji je neraskidivo vezan za

Michigan Press, Ann Arbor, 2016. Poglavlje „*Up to My Tyme: The Fading of the Past in Herodotus' Histories*“, str. 106-143.

313 Hdt. 1.5 O aitiološkoj ulozi Kreza videti posebno K. Majer *Nastanak političkog*, str. 367-418. Majer primećuje kako otpočinjanje od Kreza Herodotu omogućava da se udalji od neposrednih uzroka rata, ali takođe i da izbegne ponavljanje mitskih pripovesti. Str. 350.

314 Majer primećuje kako priroda Krezovih odluka nije sasvim politička: „U Krezovoj odluci da se krene u rat s Persijancima, kao i u Kserksovoj odluci da krene u rat protiv Grka, spomenuti su, istina, politički motivi, ali su potom sasvim potisnuti u drugi plan religiozno-metafizičkim procesima i motivacijom.“ str. 375.

one koji konstituišu zajednicu, a to su u prvom redu građani, u smislu slobodnih stanovnika polisa. Ipak, Krez nije napao Helene zbog slučajnog hira, ili puke lakomosti na njihovo bogatstvo – on ih je napao kako bi proširio vlastito kraljevstvo. O ovim događajima, o kojima su pripovedali još i njegovi savremenici, Herodot govori ostavljajući po strani tradicionalne forme pamćenja izražene u epskoj poeziji.³¹⁵

No, priča o Krezu sama po sebi ima „mitološki“ status. Krez se ne pojavljuje samo kao arhetip varvarskog vladara, već kao helenizovani varvarin, tako da ovde imamo i jednu od najranijih priča o helenizaciji. Krez je jedan od prvih asimilovanih varvara, makar na nivou priče. Na taj način figura Kreza kod Herodota ima simbolički status, koji je najverovatnije značajno odudarao od faktičke figure Lidijskog kralja. U svakom slučaju, Herodotovo istraživanje imalo je smisao prenošenja onoga što je pričano, a to delom objašnjava mitske elemente njegovog *logosa*. Krez je tako figura varvarskog neprijatelja, ali i figura najhelenskijeg među varvarima. U tom duhu, Herodot nam prepričava tada verovatno popularnu priču o susretu Kreza i Solona. Po toj priči, Lidijski kralj kao najbogatiji čovek svog vremena i suvereni vladar, upitao je atinskog zakonodavca da mu odgovori na sledeće pitanje: *Ko je najsrećniji čovek koji je ikada živio?* Anticipirajući kako će mu Solon odgovoriti da je to upravo on, lidijski kralj. Ipak, poznato je, odgovor helenskog mudraca se isprva nikako nije dopao lidijskom despotu. Ne samo zbog toga što Krez nije bio naveden kao najsrećniji koji je ikada živio, već i zbog toga što se njegova predstava o sreći, do granica nerazumljivosti kosila sa onom na koju je upućivao Solonov odgovor. Susret između Helena i varvara, tako je za svoj prvi rezultat imao nesporazum.

Solonov odgovor, sastojao se od tri dela: *Priče o Telu Atinjaninu, Priče o Kleobu i Bitonu i pouke o ćudljivosti Tihe*.³¹⁶ Na direktno Krezovo pitanje *ko je najsrećniji čovek na svetu koji je ikad živio*, Solon bez premišljanja odgovara da je to izvesni *Tel*, čiji

315 O Herodotovom iskoraku izvan epa videti isto kod Majera, *Nastanak političkog*, str. 363-364. Odnos između Herodotove naracije i epike, u svim pojedinostima, svakako je tema koja prevazilazi okvire naše studije, ipak, karakteristika drugačijih temporalnih shema unutar epike i istoriografije je ono što je za nas ovde od posebnog značaja, na tome insistira Basi: „Sadašnjost“ u Herodotovom radu, jasno nije idealizovana sadašnjost epskih izvođenja, već je savremena sa vremenom pisanja *Istorija*. Razlika je odlučujuća.“ Basi, *Traces...* str. 107.

316 Hdt. 1.30-1.33

kvalitet je za početak bio određen samo time što je on bio *Atinjanin*, *Tel Atinjanin*. Herodotov *logos* o razgovoru Kreza i Solona izgleda kao da bi se tu i završio – za Solona samorazumljivom činjenicom sreće Tela Atinjanina – da ga zapanjeni Krez nije pitao za dalja objašnjenja: „A zašto baš Tela smatraš za najsrećnijeg čoveka.“³¹⁷ Na šta je dobio sledeći odgovor:

Prvo zato [...] što je taj Tel živeo u Atini za vreme srećnih dana i imao dobru i lepu decu, te je dočekaao da od svih vidi unuke i svi su ga preživeli, a onda, što je proveo život u takvoj sreći i što je umro najslavnijom smrću. On je, naime, kad su se Atinjani borili protiv suseda u Eleuzini, došao svojim u pomoć i nateravši neprijatelja u bekstvo slavno poginuo. Atinjani su ga sahranili o državnom trošku na onom mestu gde je pao i tako mu ukazali najveću počast.³¹⁸

Solonov prvi primer jasno ističe kao vrednost život u trajnoj političkoj zajednici – Tel nije Herakle, Tezej ili Ahilej, o njemu je nemoguće ispričati epsku priču, priča o Telu priča je o samo još jednom od Atinjana ali i o međusobnom priznanju između pojedinca i zajednice. Politički život, prema tome, nije samo život zajednice, ili život pojedinca u zajednici, već je to život koji se odnosi prema zajednici i koji je od iste povratno određen. Tel gine za Atinjane, dok mu Atinjani, o trošku zajednice, što je posebno bitno, dižu spomenik na mestu gde je pao za Atinu. Prirodno, Krezu je ovakav odgovor potpuno stran, tako da se *logos* ne nastavlja povratnim pitanjem koje bi se dalje odnosilo na značenje prvog primera, umesto toga, Krez zahteva da mu Solon saopšti *koga smatra za drugog najsrećnijeg*, da bi dobio drugačiji, ali podjednako nezadovoljavajući odgovor:

Kleoba i Bitona. Ova dvojica, naime, bili su poreklom iz Arga i živeli su u svakom zadovoljstvu, a uz to bili su telesno snažni. Obojica su bili pobednici na olimpijskim utakmicama i o njima se pričalo ovo. Kad se u Argu održavala svečanost u čast boginje Here, morala im se majka hitno da odveze

317 Hdt. 1.30.4

318 Hdt. 1.30.4-1.30.5

na kolima do hrama, a volovi im se nisu vratili na vreme s njive. I mladići su se u poslednjem trenutku upregli u jaram i odvukli kola na kojima je sedela njihova majka. Vukli su ih tako četrdeset i pet stadija dok ne dođoše u hram. Kad su na očigled svih učesnika svečanosti to završili, umrli su najlepšom smrću. Bog je time dao do znanja da je za čoveka mnogo bolje da umre nego da ostane u životu. Sakupljeni Argejci slavili su snagu mladića, a Argejke su blagosiljale njihovu majku što je rodila takve sinove. Presrećna zbog tog dela i javnog priznanja, majka stade pred kip i pomoli se za zdravlje svojih sinova, Kleoba i Bitona, koji su joj odali tako veliko poštovanje, pa zamoli boginju da im da da budu najsrećniji ljudi na svetu. Posle te molitve, čim su prineli žrtvu i najeli se, mladići su u hramu zaspali i nisu se više ni probudili, nego im je to bio kraj. Zato što su bili tako dobri. Argejci dadoše da im se izrade slike i pošalju ih u Delfe.³¹⁹

Kleob i Biton nisu poput Ahileja, Herakla, Hektora ili Tezeja, ipak oni nisu ni poput Tela Atinjanina – njihovu smrt Solon je okarakterisao kao *najlepšu*, ali ne i *najslavniju*. Kleoba i Bitona pamćenje drugačije zahvata. Naizgled, Solon Krezu pripoveda samo o dve različite slike sreće kod Helena, gde se prva odnosi na pravedan život u političkoj zajednici, a druga na poštovanje religijskih tradicija – koje potom objedinjuje trećom pričom o *Tihe*, koja odlučuje o promenljivoj i nejasnoj ljudskoj sreći: „To znači, Krezu, čovek je u svemu ostavljen promenljivoj ljudskoj sreći.“³²⁰ Ipak, pored toga što *tihē* jednako zahvata Tela kao i Kleoba i Bitona, kratki Solonov *logos* jasno govori o razlici između trajnih slika sreće. Mesto sećanja na Tela, podigli su Atinjani, na mestu na kome on gine radi opštih interesa zajednice. S druge strane, slike Kleoba i Bitona – koji su kao nagradu za podvig nalik mitološkim herojskim delima *dobili najlepši kraj u hramu boginje Here* – Argejci šalju u hram u Delfima, time naglašavajući njihovo mesto u nepromenljivom poretku koji osigurava ograničenost značaja ljudskih dela naspram nepromenljivog poretka kosmosa. Tako, sećanje na Tela postaje čak i fizički, mesto na kome Atinjani pamte, dok sećanje na Kleoba i Bitona biva prineto na žrtvu

319 Hdt. 1.31.1-1.31.5

320 Hdt. 1.32.4

hramu u Delfima – ne treba izgubiti iz vida da su se darovi hramovima u starom svetu smatrali žrtvama.

Razlika čak postoji i u samom fizičkom prostoru u kome se događaju dela i u kome nastaje sećanje. Dok Tel gine na otvorenom polju, Kleob i Biton umiru u Hramu. Paralelno tome Telov grob kao mesto pamćenja nalazi se na otvorenom polju, dok se slike Kleoba i Bitona nalaze unutar zidina riznice hrama u Delfima. Na taj način imamo dva simbola, simbol delovanja u kontekstu političke zajednice i simbol delovanja u okviru plemenske zajednice. Politički praksis uvek pomera okvire zajednice, pa se Telov grob ne nalazi u Atini, dok slike Kleoba i Bitona ostaju simboli delovanja u okvirima porodične ili plemenske zajednice određene mitološkim okvirima. Tel umire zbog toga što dela, on ne biva nagrađen smrću. Telovu smrt Solon jasno određuje kao bolju, dok o onoj Kleoba i Bitona govori kao o lepšoj, bez dvoumljenja govoreći o Telu kao o najsrećnijem.

Solonova poruka je jasna – na kraju ona se odnosi i na dominantni motiv sudbine i promenljivosti ljudskih prilika. S druge strane, upadljiv je kontradiktorni sadržaj koji u njoj zatičemo. Prvi primer odnosi se na građanina, koji je svoj život posvetio političkoj zajednici, dok se drugi primer odnosi na mladiće koji su iskazali poštovanje prema društvenim normama karakterističnim za mitsku svest. Solon je tako Krezu izneo različite predstave helenske sreće, naglašavajući prvi primer koji je vezan za život u političkoj zajednici.³²¹ Vredno je skrenuti pažnju na to da Krezovo nerazumevanje ne

³²¹ Postoji poredak između tri priče u Solonovoj naraciji. Jedino prva od njih nudi potpuno autonoman politički sadržaj, dok druga nudi primer koji bi u svojoj jednostavnosti trebalo da pogodi „nivo“ Krezove još uvek nepolitičke svesti. Krez je u stanju, premda sa zakašnjenjem, da razume jedino treći deo priče. Objašnjenje koje bi posezalo za činjenicom promenljivosti ljudskih prilika i koje bi upućivalo na nesigurnost ljudskog stanja u kosmičkom poretku, ne bi bilo potrebno sagovorniku za koga je vrednost života u polisu samorazumljiva referentna tačka u obrazlaganju sreće – da je Solon pričao svoju priču o Telu Atinjanima, ne bi morao da se potpomaže pričom o Kleobu i Bitonu, ili mitskim slikama nesigurnosti ljudskih prilika. Moglo bi se primetiti da život određen okvirima političke zajednice, poput polisa, u kojoj je svoj vek proživio Solonov Tel Atinjanin, osigurava ljudsko stanje od nepredvidivih igara sudbine, dok život despota, sličan Krezovom životu, ostavlja čoveka ranjivog spram delovanja sila o kojima govori mitski svet. U tom smislu, mitska naracija oslikava prilike pred-političkog sveta, zajedno sa njegovom krajnjom nesigurnošću, dok istorijska naracija odgovara sigurnim okvirima života unutar organizovane političke zajednice – na taj način, Krez kao despot i dalje razumeva samo pouku izraženu mitskim jezikom i to samo pod pritiskom spoljašnjih okolnosti, pošto privezan na lomaču na koju ga je postavio Kir, konačno primećuje u kojoj meri je promenljivost ljudskih prilika ono što i njega zahvata. Pošto Krez Kiru saopštava Solonovu poruku o promenljivosti ljudske sreće, persijski vladar odlučuje da ga poštedi, jer primećuje da se radi o čoveku

proističe samo iz njegove nesposobnosti razumevanja hirovitosti sudbine, već i iz nemogućnosti da kao despot spozna vrednost političkog – čak i onda kada u ograničenom kontekstu predstavlja političku figuru.

Ovo poslednje je razlog Krezove tragike. Nedostatak shvatanja političkog Kreza vodi u nove poduhvate – volja za širenjem vlastitog kraljevstva, nije u punoj Solonovoj meri politička i ona Kreza odvodi do njegovog kraja u rukama persijskog kralja. Ipak, u Herodotovim pripovedanjima ne postoji priča o Krezovom kraju. U trenutku najveće opasnosti, Krez se priseća Solonovih reči i pripoveda ih persijskom kralju, koji ga po njihovom čuvenju oslobađa kao mudrog čoveka i uzima za svog savetnika. Na taj način, Krez postaje glas Helena, domaći glas u pričama o varvarima koji poništava apsolutnu stranost Persijanaca, njihovih stremljenja i odluka. Figura Kreza nadalje služi politizaciji persijskih odluka, tako da ove mogu biti razumljive iz helenske političke perspektive.

Dakle, priča o Krezu i Solonu još jednom jasno potcrtava političku pozadinu Herodotovih istorija, ne samo da je njihov centralni predmet sukob između helenskih polisa i persijskog carstva, kao sukob dve zajednice, politički organizovane na načine različite do nesvodivosti, već se radi o tome da je razumevanje ili ignorisanje vrednosti političkog, fokalna tačka zajednička mnogostrukim uzrocima koji su konačno doveli do sukoba. Međutim, pored toga što je Krez prvi čovek koji je napao Helene i koji nije razumeo sreću života za zajednicu, prema tome političkog života, on kod Herodota ima još jedno važno preimućstvo: Krezovi darovi hramu u Delfima predstavljaju još jednu značajnu tačku priče o ratu između Helena i varvara, koja povezuje različite, naizgled nepregledne niti Herodotovih priča. Krez je varvarin koji priznaje istinitost Delfijskog

koji mu je sličan. (Hdt. 1.86) Ovo prepoznavanje između Kira i Kreza, svakako da je moguće shvatiti kao značajnu sličnost, obojica se prepoznaju u mitskoj istini Solonove poruke, ipak, Krez potpuno zaboravlja na prethodnu priču o dve slike sreće kod Helena, da bi kao sopstvenu istinu shvatio samo mitski deo naracije. Na taj način, ono što je Lidanima, pa posledično i Persijancima, zajedničko sa Helenima, svakako da nije razumevane političke zajednice – poslednje predstavlja čak značajan diferencijalni element – već je to univerzalna istina mitološke naracije o promenljivosti ljudskih prilika. Persijanci su na taj način, kroz Krezovo prenošenje Solonovog nauka, dovoljno bliski Herodotovim slušaocima i čitaocima, dok distanca ostaje dovoljno očuvana kako bi se mogla shvatiti činjenica krajnjeg neprijateljstva – sukob između Grka i varvara kod Herodota, tako je moguće shvatiti kao sukob između političkog i ne-političkog, to nije mitološki sukob o kome se peva u epskoj epici, ipak, strogo govoreći nije ni sukob dve političke zajednice. Krezovo nerazumevanje priče o Telu, i njen kasniji zaborav, predstavljaju značajan preduslov za razumevanje okvira u kome Herodot razumeva Grčko-Persijski konflikt.

proročišta i šalje mu darove. No, te mitske žrtve ovde imaju specifičnu funkciju. Kao objekat koji je proizveo mitski svet, one se u *Istorijama* ne pojavljuju s obzirom na svoje religijsko značenje, već imaju sasvim drugu, premda jednako značajnu ulogu: One svedoče o događajima o kojima nam Herodot pripoveda – slično kao i ostali darovi koje on obično pominje kada želi da materijalnim dokazima potkrepi validnost svog pripovedanja. Posebno je značajno to što Herodotova potreba za materijalnim potkrepljenjem pripovesti nužno biva usmerena na objekte koji su nastali kao proizvod praksi mitskog sveta – naprosto, Herodotove priče svoje potkrepljenje su mogle da nađu jedino oslanjajući se na objekte koji su bili proizvedeni unutar mitskog sveta.

b) Do Herodota – Krezovi darovi

U kontekstu takve suprotstavljenosti, interesantno je na koji način nam Herodot pripoveda o Krezovim žrtvama i darovima helenskim hramovima. Pošto se i sam Krez našao u sličnoj poziciji u kojoj su se našli i Grci koje je prethodno pokorio, naime, pošto se Kirovo carstvo pojavilo kao jasna pretnja Lidijskom kraljevstvu, rešio je da se posavetuje sa proročištem oko toga šta mu je najbolje činiti, ali pošto nije znao koje proročište daje istinite savete, odlučio je da oproba čuvena proročišta starog sveta, poslavši glasnike koji su trebali da mu dostave pisane izveštaje po pitanju toga šta to kralj Krez trenutno čini. Rezultat njegovog ispitivanja, bio je taj da su dva grčka proročišta prošla test: Delfijsko i Amfijarejevo. Pošto je saznao koja proročišta odista to i jesu: „[...] Krez je velikim žrtvama tražio milost od boga u Delfima.“³²² Pored uobičajenih žrtvi paljenica o kojima se pripoveda, a Krez je po Herodotu išao toliko daleko da je zahtevao da i svi podanici podnesu žrtve, on je načinio i trajne darove u vidu zlatnih opeka i zlatnog lava. Interesantno, tokom pripovedanja o Krezovom ispitivanju proročišta, i njegovom darivanju onog koje se ispostavilo kao istinito, pripovedač je potpuno uzdržan

³²² Krez nije samo prvi čovek koji se neprijateljski poneo prema Helenima – Krez je i prvi istočni despot koji je potčinio Helene. U tom smislu, početak priče o Krezu, nije samo početak naracije o pred-istoriji sukoba, već je ujedno i početno mesto za naraciju o sukobu između Helenskog *političkog života* (*Helenskih polisa*) i za Atinjane suštinski nepolitičkog načina vladanja, kao što je to Krezova despotska vlast. Hdt. 1.6 Prema tome, Krez nije samo prvi Helenski neprijatelj – on je prvi despot koji je potčinio helenske polise.

u pogledu procenjivanja istinitosti proročišta – pričajući nam priču *onako kako je mogao čuti* – i posebno povodom efekata Krezovih žrtava. No, jedan aspekt žrtvenih darova Herodotu ne promiče, pa on tako pripoveda dalje o lavu i zlatnim opekama uzimajući u obzir njihovu trajnost: „Ovaj lav je kasnije, za vreme požara u hramu u Delfima, pao sa poluopeka (jer je ranije stajao na ovima!) i sad se nalazi u Korintskoj riznici i ima težinu od šest ipo talenata, pošto su se tri ipo talenta otopila od njega.“³²³ Takođe, Herodot govori i o ostalim poklonima, smatrajući neophodnim da nešto ispriča i o njihovoj istoriji, i to na neobično precizan način:

Kad su ove stvari bile gotove, Krez ih sve pošalje u Delfe, a sa njima i mnogo drugih stvari, u prvom redu dve ogromne posude: jednu srebrnu i jednu od zlata. Ona od zlata stajala je na desnoj strani od ulaza u hram, a srebrna na levoj. One su posle požara odnesene; zlatna se nalazi u riznici u Klazomeni, i teška je osam ipo talenata i dvanaest mina, a srebrna stoji pred ulazom u uglu predvorja i sadrži šest stotina amfora [...] Poslao je i zlatne ćupove za vino, i to četiri na broju, koji se, takođe, nalaze u Korintskoj riznici, a poklonio je i dva kotlića, jedan od zlata i jedan od srebra. Na zlatnom stoji napisano da je on, tobože, poklon nekog Lakedemonca, što ne odgovara istini. On je Krezov, a ovo je na njemu napisao neki Delfijac koji je hteo da se dodvori Lakedemoncima...³²⁴

Takođe, Krez je darovao i Amfijarejevo proročište sa dva dara, zlatnim štitom i kopljem, za ove predmete Herodot svedoči: „I jedno i drugo nalazilo se još do mog vremena u Tebi, u hramu Apolona ismenijskog.“³²⁵ *Još do mog vremena*, ili *još u moje vreme*, fraza je koju će Herodot u istorijama često ponavljati, obično govoreći o objektima prošlih vremena, koji su ostali sačuvani i za njegovog života. Ovde na delu vidimo jednu novu brigu, koja ne postoji u epu i nije karakteristična za raniju mitsku svest, to je briga o potkrepljenosti, o dokazima da su se događaji o kojima se pripoveda

323 Hdt. 1.50.3

324 Hdt. 1.51.1-1.51.4

325 Hdt. 1.52.1

zaista dogodili. Herodot do u detalje opisuje Krezove darove i njihovu sudbinu, obezbeđujući čitaoca referencom koja svedoči o događajima o kojima on pripoveda: Svako je ukoliko je želeo mogao da ode u neki od navedenih hramova i proveriti da li se tamo još uvek nalaze spomenuti darovi. Mnoštvo Krezovih darova Herodot ne koristi kako bi potkrepio verovanje u istinitost Delfijskog proročišta, već kako bi potkrepio sopstvenu priču koja je na kraju ipak posvećena traganju za uzrocima sukoba Grka i Persijanaca, u čijim okvirima priča o Krezu zauzima mesto mitske predistorije i omogućava istorijskoj prozi autonomiju u odnosu na prethodne epske forme.

Ipak, autonomija *Istorija* u odnosu na ep i mit, ne podrazumeva da objekti koji su ostali u hramu *Mnemosine* i dalje zadržavaju svoje mitsko važenje – upravo suprotno je slučaj. S jedne strane, za svest zajednice plemena koja podrazumeva pravo heroja koje je predstavljeno u epskom pesništvu, Krezovi darovi predstavljaju vezu između sveta smrtnika i sveta bogova, dajući kontingentnim akcijama smrtnika, u ovom slučaju Kreza, božanski legitimitet. S druge strane, za svest izvornog istoričara, kakav je Herodot, darovi svojim brojem i postojanošću svedoče o značaju Krezovog delanja i o događaju koji ne služi samo kao model za delanje (poput priča o herojima), već predstavlja jedan deo priče o trajnoj političkoj zajednici. Referenca na Krezove darove tu se čak ne nalazi ni zbog specifičnog interesovanja za istoriju Kreza i njegove vladavine, već ima ulogu u utemeljenju predstave o političkoj prirodi uzroka sukoba između Grka i Persijanaca. Tragovi mitske svesti ne bude interes kod Herodota sami po sebi, već uvek bivaju upotrebljavani samo zarad utemeljenja i konstitucije predstave kroz *pripovedanje o nedovršenoj sadašnjosti političke zajednice kao trajnog i konkretnog predmeta prvih izvornih istorija*.

*

* *

Priča o Krezu koja je sama po sebi gotovo jednako sumnjiva koliko i svaki drugi mit – za Herodota je bila *istorijski logos*, a to će reći govor koji se izlaže na osnovu

istraživanja. Nesumnjivo, Herodot je bio zainteresovan za objašnjenje centralnog događaja njegovog vremena, odnosno Grčko-Persijskog rata, i kako nam Hegel saopštava, misleći na sve izvorne istoričare: „[...] da izloži i objasni duh vlastitog vremena.“³²⁶ Ovo izlaganje i objašnjavanje kroz govor o događajima, značajno je drugačije od mitskog izlaganja koje ostaje uskraćeno za uvid, koje ne objašnjava, već saopštava. Takvo istorijsko izlaganje polazi od objašnjivih događaja, još uvek ne zahvaćenih i možda nezahvatljivih mitološkom epikom. Zbog toga, status priče o Krezu na samom početku istorija zauzima mesto mitske tradicije, koja je u epu preživljavala u pesničkoj formi.

Herodotov logos o Krezu sadrži dve značajne tačke za razumevanje izvorne istorije: 1) On podrazumeva političku zajednicu, kao centralni objekat *izvornog istorijskog pamćenja*; 2) U njemu je vidljiv odnos istorijskog pripovedanja o trajnim objektima (država sa njenim institucijama) prema objektima nastalim u svetu čiji izraz je epika. Oba momenta smatramo centralnim za Hegelovo shvatanje izvorne istorije i dalje ih je moguće raščlaniti na sledeći način:

Prvo, izvorna istorija ima dodirnih tačaka sa sferom političkog, koja je za Hegela nužno sfera državnog: 1) Pisanje istorije, uopšte, pojavljuje se zajedno sa prvim političkim zajednicama; 2) Svako izvorno pisanje istorije, polazi od pripovedanja o političkoj sferi. Drugo, izvorna istorija se nalazi u dvostrukom odnosu spram epske forme pamaćenja: 1) Ona izvorno konstituiše drugačiju predstavu u jezičkom elementu nego što je to ep; 2) U isto vreme, ona se nalazi u odnosu sa objektima nastalim u pred-državnom, pred-istorijskom svetu i menja njihovu funkciju.

Ovaj odnos između istorije i epa, na koji nam sugeriše njihovo zajedničko poreklo u delatnosti pamćenja, svakako da ne predstavlja centralnu temu, ne samo Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, već čak ne sačinjava ni dovoljno eksplicitan motiv u njegovom izlaganju o izvornoj istoriji. Ipak, on nije ništa drugo do li strukturalni osnov na kojem je Hegelovo poimanje istorije i historiografije uopšte moguće. Ukoliko takva cezura između epa i istorije ne postoji, ukoliko je jaz, ne manji time što je posredovan, između mitskog i istorijskog sveta nepostojeći, onda svako pisanje istorije, ³²⁶VPWG I (1822), str. 3; VPWG II (1822), str. 5.

pa i filozofija svetske istorije, ne sačinjava ništa drugo do li mitološki diskurs. Zbog toga je za Hegelovu misao cesura između mita i istorije neophodna, i njeno objašnjenje i posredovanje u *Fenomenologiji duha*, na stranicama *Enciklopedije*, tokom *Predavanja iz filozofije duha*, pa na kraju krajeva i tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, sačinjava osnovu na kojoj je objekat filozofije istorije uopšte moguć.

Na kraju krajeva, nije od prevelike važnosti da li je Hegelovo shvatanje izvorne istorije doslovno odgovarajuće Herodotovom pripovedanju iz *Istorija*. Ono što je važno, pak, jeste mogućnost da karakteristike Herodotove historiografije budu prepoznate kao specifične u okvirima koje nam nude Hegelova predavanja. Ono što nam Hegelova određenja izvorne istorije i čitava mreža pretpostavki koju smo ovde delimično izložili omogućavaju, jeste da pisanje istorije, kao vrlo specifičan način stvaranja *predstave o političkoj zajednici*, odvojimo od praksi *stvaranja predstava o sadašnjosti zajednice* koje su karakteristične za nepolitičku organizaciju običajnosnog života. Što na kraju krajeva, obezbeđuje jedno specifično preimućstvo: Da u širokom polju prošlosti, povučemo granicu između onoga što prihvatamo kao deo istorije i onoga što ostavljamo van nje. Tako, za Hegela, opskurnost predistorijskog sveta, porodičnih i plemenskih zajednica, epskih spevova itd. ostaju van istorije – oni sačinjavaju nejasne oblike svesti, kojima se filozof zainteresovan za istoriju ni na koji način ne bavi. Međutim, da bi objekat kojim se filozof istorije bavi bio jasan, neophodno je razgraničiti ga i pokazati njegov odnos spram tih nejasnih oblika. I dalje, kada je to učinjeno, ostaju pitanja na koja upućuju sva ostala odstupanja. Ukoliko su Herodotove *Istorije* uklopive u okvire Hegelove izvorne istorije, šta da se čini sa praksama koje nalikuju ovakvom istorijskom pripovedanju, ali se javljaju u društvima čija organizacija teško da odgovara političkom karakteru grčkih polisa? Drugim rečima, na koji način objasniti prakse pripovedanja koje ne odgovaraju niti epici, niti historiografiji, a javljaju se u zapadu dalekim i stranim kulturama. Tu dolazimo do davno zaboravljene, antikvarne i nejasne granice između takozvanih istorijskih i neistorijskih naroda, između historiografije bez istorije i istorije bez historiografije. Zbog čega je izvorna istorijska praksa, po Hegelu, vezana samo za zapadnu historiografiju? Jasno je da se Herodot značajno razlikuje od Homera, ipak, nejasno ostaje na koji način

se on razlikuje, recimo, od kineskih istoričara – koje Hegel ne naziva izvornim. Ukratko, postavlja se pitanje o specifičnosti nastanka istorijske proze, kao o krajnje singularnom događaju – jer za Hegela, pre prvih izvornih istoričara, što bez preuveličavanja znači pre Herodota i Tukidida, istorija i historiografija nisu postojale.

2. Jezik nedovršene sadašnjosti i granice istorijskog

Za Hegela egzistencija države podrazumeva prozaični element, država stvara jezik njenog sopstvenog razvoja koji proističe iz potrebe opšteg i trajnog važenja zakona, nasuprot kontingentnim direktivama plemenskih vladara. Ono što zakonskim normama omogućava njihovo opšte i trajno važenje i što obezbeđuje svest o njihovom trajanju, između ostalog je i proza istorije. Za razliku od epskog pesništva koje u večnom prezentu peva o kontingentnim delima heroja i vladara čije odluke su mogle biti mudre i primerene određenoj slučajnoj situaciji, istorija za svoj predmet ima trajno važeću egzistenciju prava i institucija u formi države. Odnos između države i pisanja istorije na taj način je dvostruk, državi je potrebna istorija kao prozni element u kome biva izraženo njeno trajanje, dok pisanje istorije pretpostavlja opšti sadržaj koji mu država pribavlja kroz trajnost njenih institucija. Prema tome, objektivna i subjektivna istorija, događanje i pisanje istorije, potpuno konvergiraju:

U našem jeziku reč „istorija“ (*Geschichte*) sjedinjuje zajedno subjektivni i objektivni aspekt i označava kako *historia rerum gestarum*, tako i *res gestae* same, istorijsko pripovedanje (*Geschichtserzählung*) kao i događaji (*Geschechene*), dela, i sama događanja – ovi aspekti su u striktnom smislu potpuno odvojeni. Ovo poklapanje dva značenja trebalo bi da bude prepoznato kao da je od višeg reda od onog spoljašnje slučajnosti: mi moramo shvatiti da se istorijsko pripovedanje pojavljuje u isto vreme sa aktuelnim delima i događajima istorije, da su oni postavljeni u kretanje zajedno od strane jednog unutrašnjeg zajedničkog utemeljenja.³²⁷

327 VPWG (1830), str. 192.

Zajedničko utemeljenje istorije i historiografije, o kome Hegel ovde govori, je država. Pre države za Hegela nema istorije i nema pisanja istorije.³²⁸ Ipak, vredi skrenuti pažnju na radikalnost ovakve teze. Sa našim današnjim pojmovima o prošlosti, teško se slaže shvatanje po kome istorije uopšte i nema tamo gde nema države i prozних istorijskih tekstova. Ne moramo čak ni da se posvetimo izlaganju naknadnih shvatanja istorije, dovoljno je da obratimo pažnju na način na koji joj Hegel pristupa u *Predavanjima*, pa da ostanemo jednako zbunjeni. Autor koji nam govori o tome kako pre države nema istorije u svojim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* veliki prostor posvećuje analizama društava koje ne smatra u pravom smislu državama: Indiji i Kini. Hegelov odnos prema Istoku, kao mestu sa kojim započinje svetska istorija, krajnje je ambivalentan i nesiguran. Bez analize te ambivalentnosti, teško možemo razumeti Hegelov stav po kome *pisanje istorije počinje sa državom*.³²⁹ Dakle, zašto Kina i Indija? Da li Hegel tu govori o državama? Da li za Hegela postoje istočnjački izvorni istoričari?

Ovo nisu trivijalna pitanja, koja se kreću u domenu eventualnih osuda Hegela za evrocentrizam ili apologije takvih pogleda. Preko pitanja statusa istorije istoka ovde se ne sme olako preći ukoliko nam je namera da razumemo šta Hegel misli pod izvornošću istorije i ko su za njega izvorni istoričari. Kako dakle stoji sa istorijama neistorijskih naroda – još jedno je pitanje koje problematizuje konzistentnost Hegelovih shvatanja. Neophodno je odgovoriti na sledeće: Kako je moguće negirati postojanje istorije u epohama i narodima koji nemaju tradiciju historiografije, a potom ih uključiti u opšti tok svetske istorije? Drugačije, na koji način je moguće da neistorijsko vreme biva inkorporirano u okvire istorijskih pripovesti? Ukoliko je država pravi objekat pisanja istorije, nije potpuno jasno na koji način je moguće pisanje istorije o vremenima pre postojanja države, ali ni kod naroda za koje Hegel smatra da nemaju državu u strogom smislu te reči. U pitanju nije samo mogućnost historiografskog zahvata neistorijskog ili predistorijskog vremena kome odgovara mitska slika sveta iznesena u epskom pesništvu, pitanje je u najopštijem: Kakav je odnos između istorijskog i neistorijskog vremena?

328 *VPWG (1830)*, str. 193.

329 *Isto*.

Na jedan deo ovog pitanja ovde je već delom odgovoreno, kroz ukazivanje na odnos između objekata mitske svesti i istorijske proze. Ipak, iako poslednje podrazumeva odnos između istorijskog i neistorijskog vremena i dalje ne daje odgovor na pitanje o mogućnosti pisanja istorije o vremenima i društvima bez historiografske prakse. Strogo govoreći, Herodot prevashodno ne piše o neistorijskom vremenu – on nije zainteresovan za istoriju pre Grčko-Persijskog rata kao takvu, njega zanimaju prethodni događaji samo ukoliko pružaju objašnjenje konflikta. Posebno, Herodot je obazriv da priče budu valjano potkrepljene i da se mogu dovesti u vezu sa događajima kojima je on bio očevidac. U *Istorijama* pitanje o tome ko je i kako nastanjivao Heladu tokom Trojanskog rata samo po sebi nije od odlučujućeg značaja, Herodota značajnije ne dotiče čak ni pitanje o tome ko su u stvari bili Lidani i kako bi izgledao *logos o Krezu* iz Lidijske perspektive, nevezano za ulogu koju Krez ima u njegovom pripovedanju. Utoliko, Hegelova teza o paralelizmu istorije i historiografije, barem ukoliko u obzir uzmemo uske okvire onoga što Hegel naziva izvornom istorijom, dodatno dobija na snazi. Historiografija je forma sećanja koja odgovara istoriji, dok je objektivna istorija neraskidivo povezana sa trajanjem političke zajednice – ep pak ne odgovara istoriji. Ostavivši po strani faktičku zainteresovanost kasnijih istoričara – posebno Hegelovih savremenika – za istoriju koja je prethodila pisanim istorijama, nemoguće je ovde preći preko pitanja istorije neistorijskih kultura, posebno ukoliko u obzir uzmemo Hegelovo shvatanje povezanosti historiografije sa vrlo specifičnim oblikom društvene organizacije koji Hegel naziva državom.

Gore je prikazan odnos između izvorne istorije i epa, uz skretanje pažnje na neke primere iz Herodotovih *Istorija*, ipak, ostalo je još da se ispita da li je takav odnos univerzalno primenljiv na drugačije kulture. Jasno je da Hegel nije takvog stava i da je skloniji negiranju istorijskog karaktera nezapadnih kultura. Gore analizirana shema dijalektike u okvirima psihologije u filozofiji subjektivnog duha, koja se tiče načina na koji *Mnemosine* posreduje između *opažanja*, *predstavljanja* i *saopštavanja*, jasno je primenljiva na zapadnu istorijsku praksu. U tom smislu *basne*, *epovi* i *istorije*, mogu da budu posmatrani u jasnoj sukcesiji i odnosu – upravo zbog toga što je takva sukcesija, sa

manje ili više jasnim odnosima, faktički postojala. Ipak, da li to znači da u svakoj kulturi kao preduslov istorije neophodno prethodno postoji *ropska proza*, pa zatim i *epsko pesništvo*. Jasno je da Hegelova priča o rođenju istorijskog pisanja i istorijske svesti, odgovara modelu zapadne svesti. Ono pak što je iznenađujuće, jeste Hegelova volja da ne ostane na pukoj tvrdnji o tome kako istorija počinje na istoku,³³⁰ već i da pokaže zbog čega je to nužno tako i zbog čega daleki istok ostaje van granica istorije. Upravo daleki istok tako postaje jedna od glavnih tema Hegelovih prvih predavanja iz 1822/23, što samo po sebi predstavlja interpretativnu zagonetku. Zbog čega Hegel Indiji i Kini, za koje tvrdi da padaju s one strane istorije, u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* posvećuje čak trećinu prostora, govoreći o njima mnogo više nego o svetu germanskih naroda? Odgovor leži u problemu ograničenja predmeta *filozofije svetske istorije* – tako da je pitanje o onome što za Hegela ostaje van istorije, kao što smo gore napomenuli, pitanje o odnosu istorijskog i neistorijskog vremena. Ispričati priču o granicama istorijskog sveta, kod Hegela, znači govoriti o istorijama navodno neistorijskog dalekog istoka.

1. Hegel i Kina: Istoriografija bez istorije

Svoje pripovedanje o istoriji Kine i o njenom odnosu sa svetskom istorijom, Hegel počinje govoreći o kineskim istoričarima.³³¹ Stvar sama po sebi ne bi zavređivala čuđenje, kada Hegel odmah zatim ne bi tvrdio da Kina nema objektivnu istoriju, što bi za sobom trebalo da povlači i nedostatak istoriografije.³³² Međutim, interesantno, nedostatak istorije ovde se odnosi samo na nedostatak objektivne istorije koja bi bila propraćena pisanjem izvornih istoričara, ali to ipak ne znači da Hegel smatra kako su istočnjačke drevne istorije odgovarale nekom od načina pisanja istorije kojima se on bavi u svojim *Uvodima za Predavanja*. Kineski istoričari, u Hegelovim *Predavanjima* zauzimaju krajnje nejasnu poziciju, njihova delatnost nije uklopljena u strukturu koju sačinjavaju

³³⁰ *VPWG I (1822)*, str. 40; *VPWG II (1822)*, str. 35. Pod istokom on ovde ne misli na daleki istok, već na bliski istok i to na kontakt između Persijanaca i Grka, po prvi put ispričan u Herodotovim *Istorijama*.

³³¹ *VPWG I (1822)*, str. 121-128; *VPWG II (1822)*, str. 103-109.

³³² *VPWG I (1822)*, str. 123; *VPWG II (1822)*, str. 104.

različiti načini pisanja istorije, do te mere da bi se čak mogla nazvati historiografijom bez istorije.

Razlog paradoksalne specifičnosti kineske historiografije kao pisanja o neistorijskom, za Hegela je povezan sa prirodom Kineskog carstva. Kinesko carstvo, po Hegelu, ne bi odgovaralo određenju države kao nezavršenog prezenta koji zahteva prozu istorije. Naprotiv, Kina se ovde pojavljuje kao čista prošlost u sadašnjosti. Ostavljajući po strani eventualne predrasude prema istočnim narodima, koje su svakako imale svoje mesto u Hegelovom prikazu kineske istorije, upadljiva je nerešiva kontradiktornost slike o Kini kao o nepromenljivom carstvu koje pritom ima istoriju. Čemu bi služila istorija u okvirima nepregledno dugog trajanja? U okvirima Hegelove filozofije istorije Kina postaje istorijski nemisliv predmet, ali ipak i predmet kome filozofija istorije posvećuje ogroman prostor. Tako, ne skrivajući fascinaciju pred neistorijskim karakterom objekta o kome pišu kineski istoričari, Hegel primećuje:

Ono što je još fascinantnije, jeste to što taj narod ima kontinuiranu, valjano uređenu, i vrlo valjano potkrepljenu istoriju od njenih najranijih vremena, pa na ovamo, pokrivajući najmanje 5000 godina sa najvećom tačnošću i izvesnošću; ona nije poput Grčke ili Rimske istorije, već je umesto toga potpuno potkrepljena. Nijedna druga zemlja u svetu nema tako kontinuiranu i autentičnu antičku istoriju. Ovo carstvo uvek je ostajalo autonomno, uvek je ostajalo ono što je bilo. U pojedinim vremenima ono je bivalo osvajano [...] ali se ono nije promenilo putem tih osvajanja. U svim tim okolnostima, ono je uvek zadržavalo svoj karakter, ostajući potpuno autonomno carstvo. I tako je ono neistorijsko carstvo, jer se iznutra ono razvijalo neometano; ono nije bivalo uništavano spolja. Nijedan strani princip nije došao da skloni već postojeći. U tom smislu, ono nema istoriju. Tako, govoreći o najstarijoj istoriji ovog carstva, mi ne govorimo o nečemu prošlom, već naprosto o obliku koji ono ima danas [...] Princip ovog carstva, koji se nije odvojio od svog pojma, postavljen je u univerzalnim određenjima; izvanredno je to što je taj princip jednostavno prirodni pojam države, čiji razvoj nije promenio

ovaj prvi nezreli princip. I pored toga, mi ovde nalazimo kulturu najvišeg stepena.³³³

Teško je reći iznesene u ovom paragrafu ne odbaciti kao posledicu krajnje neosnovanih predrasuda – uostalom Hegel je svoje poznavanje Kine zasnivao samo na sekundarnim izvorima.³³⁴ Ipak, ukoliko to ne učinimo, i pristanemo da nam Hegel ovde govori o istoriji onog neistorijskog, ma koliko to kontradiktorno i nesvakidašnje zvučalo – moguće je bliže sagledati Hegelovo shvatanje odnosa istorijskog i neistorijskog, i to čak potpuno nevezano za naučnu vrednost njegovog pripovedanja o Kini.

Šta nam Hegel saopštava pored predrasuda i njemu savremenih idiosinkrazija? Ukoliko se poslednje ostave po strani, možemo da primetimo odlučujući motiv: *Istorija Kine se suštinski razlikuje od istorije zapada, onoliko koliko se historiografska praksa kineskih pisaca suštinski razlikuje od historiografske prakse zapadnih naroda.* Ovo se tiče temelja na kojima se nalazi Hegelova priča o svetskoj istoriji. Specifično shvatanje odnosa mitosa i logosa, epa i istorije, zapadna je afera, i ništa ne obećava sličnu sukcesiju i konceptualne mreže u nesvodivo dalekim kulturama: „[...] svaka zemlja je istok za njoj susednu zemlju. Azija je pak deo sveta koji je istok za sebe...”³³⁵ Zato Hegel brižljivo navodi razlike; 1) Istorija Kine se razlikuje od grčke i rimske istorije po tome što je bolje potkrepljena; 2) Ona se razlikuje po tome što je potpuno kontinuirana i proverljiva; 3) Ona je istorija carstva koje se nije menjalo, pa prema tome za razliku od istorija koje odgovaraju objektivnoj istoriji, ovde se radi o istoriji o neistorijskom; 4) Na kraju, ono što se ovde javlja kao neistorijsko, nije opskurnost pred-političke, pred-državne svesti,

³³³ VPWG II (1822), str. 122-123; Videti takođe i VPWG II (1822), str. 103-104.

³³⁴ Nesumnjivo, glavni Hegelovi izvori za istoriju Kine su Jezuitski izveštaji iz druge polovine osamnaestog veka. Urednici prvog izdanja Hegelovih predavanja iz 1822/1823 (VPWG I (1822), str. 538-540), kao dva centralna izvora izdvajaju: *Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois, tomes I-XVI*, Chez Nyon, Paris, 1776-1791 i 1814. Ovo delo se sastoji od izveštaja jezuitske misije u Perkingu o istoriji, naukama, umetnostima i običajima Kineza. Drugo delo koje se navodi kao odlučujuće je treće izdanje od sedam tomova Grosijeove *De la Chine; ou Description generale de cet Empire*, Pillet-Arthus Bertrand, Paris, 1818-1820. Treće delo od značaja, premda nešto ređe konsultovano je i trinaestotomno izdanje De Mailla, J., *Histoire générale de la Chine : ou, Annales de cet empire; traduites du Tong-kien-kang-mou*, Paris, 177-1785. Svakako Hegel je konsultovao i nešto širu literaturu, premda urednici skreću pažnju da je njena upotreba, i onda kada je sigurna, bila značajno manja u poređenju sa navedena tri izvora.

³³⁵ VPWG I (1822), str. 101; VPWG II (1822), str. 86.

već se neistorijsko ovde kao predikat odnosi na državu kao element koji inače podrazumeva istoriju, ali ovde, kako Hegel insistira, samo državu u njenom prirodnom stanju.³³⁶

Ipak, ukoliko je to tako, postavlja se još jedno pitanje: Zbog čega su onda u Kini ikada postojale prakse koje nazivamo pisanjem istorije, ili drugačije, čemu služe prozna dela autora koja nam svedoče o prošlosti, ukoliko je kinesku istoriju moguće naučiti i iz sadašnjosti? Hegelov tekst nas upućuje na neobičan odgovor: Kinesko carstvo, kao država u njenoj prirodnoj egzistenciji, nije ostalo bez elaboracije – oni koji su pisali o delovanju njegovih institucija kroz vekove, bili su upravo istoričari.³³⁷ Time ponovo dolazimo do vezanosti historiografije za političku zajednicu, kao jedne od osnovnih karakteristika izvorne historiografije, ono što istorijska priповest prvobitno čini, jeste stvaranje predstave o državi. No, pretpostavljena kineska država se pojavljuje u modusu potpunog prezenta. Međutim, o takvom dovršenom prezentu postoji valjano dokumentovana istorija. Poslednje dodatno zaoštrava gore navedenu Hegelovu tezu i ponovo nas upućuje na zaključak da za Hegela pre postojanja države nije zamislivo postojanje pisane istorije, kao i da je nemoguće sprovesti poduhvat pisanja o vremenima pre istorije. No, Hegelov odnos prema kineskoj istoriji sugerise još i sledeće: Moguće je zamisliti istoriju o onome što je potpuno neistorijsko, dok je nemoguće zamisliti objektivnu istoriju bez historiografije.³³⁸ Naravno, to ne znači da je nemoguće zamisliti događanje, koje je temporalno, a o kome ne postoji zapisana istorija. Ipak, to znači da za Hegela nije moguće govoriti o istorijskom događanju o kome je nemoguće bilo šta pročitati kod istoričara.

Spomenuta istorija o neistorijskom ima krajnje specifičnu formu. Ona se kod Hegela pojavljuje kao nejasna mešavina epskog i istorijskog. Ona odgovara epu, zbog toga što je okupirana singularnim i kontingentnim akcijama, ali ove poslednje nisu akcije

³³⁶ Ova skica je sačinjena na osnovu gore citiranog paragrafa, *VPWG I (1822)*, str. 122-123.

³³⁷ Hegel čak naglašava da je „[...] istorijsko znanje kod Kineza najrazvijenija nauka.“ *VPWG I (1822)*, str. 166.

³³⁸ To znači da je istorijska forma naracije moguća o događajima koji sami po sebi nisu istorijske prirode – to u isto vreme znači da je svaka ontologija istorije kao događanja koje omogućava naraciju, sa ovakvog stanovišta upitna. Moglo bi se primetiti da je ovakva struktura suprotna kasnijoj Hajdegerovoj distinkciji između *povesti* i *istorije*. Heidegger, H., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967. str. 392-396.

heroja, već su akcije državnika. U tom duhu Hegel se poziva na Šu-tsing ili *Knjigu dokumenata*, koju označava kao jednu od dve kineske temeljne knjige³³⁹ – poredeći je sa Homerovim epovima za koje smatra da su *temeljne knjige grčkog sveta* – da bi je zatim označio kao *istorijsku knjigu*, ipak ne baš u punom smislu, jer ona: „[...] ima oblik pojedinačnih fragmenata, oslikavanja pojedinačnih elemenata, poetičnih romansi, bez bilo kakvog istorijskog sleda, njima nedostaje povezanost, i prema tome ovo nije prava istorijska knjiga.“³⁴⁰ S druge strane, *Knjiga dokumenata* ne odgovara ni epskim pričama: „Tako, ova knjiga ima sasvim drugačiji aspekt nego one drugih naroda, koje navode dela njihovih heroja. Ovde, sadržaj sačinjavaju pre svega govori i veličanja prinčeva i ministara, koji su takvi da treba da osiguraju sreću i uspeh podređenih.“³⁴¹ Prema tome, karakter kineske istorijske proze, odgovara kompilaciji sačinjenoj na osnovu beležaka o

339 Naravno, ovde su potrebne značajne ograde. Upitno je u kojoj meri je Hegel imao kontakta sa prevodima kineskih istorijskih spisa – urednici predavanja iz 1822/23 uglavnom su nailazili na poteškoće pri lociranju prevoda koje je Hegel mogao koristiti, da bi zaključili da je upitan čak bilo kakav Hegelov kontakt sa opsežnijim prevodima temeljne kineske literature. Videti belešku na koju smo ovde već skrenuli pažnju, *VPWG I (1822)*, str. 538-540. Pored toga, treba skrenuti pažnju na prirodu sekundarne literature koju je Hegel koristio. Značajno je to što su sva tri dela za koja se pretpostavlja da ih je Hegel najekstenzivnije upotrebljavao, u značajnoj međusobnoj vezi i u isto vreme u vezi sa kineskim izvorima. *Opšta istorija Kine* De Maija sačinjena je kao prevod na francuski kineskog dela nastalog 1172. *Zizhi Tongjian Gangmu* (u bukvalnom prevodu *Niz i mreža Zizhi Tongjiana*). Samo delo *Zizhi Tongjian*, opet je kritička kompilacija nastala na osnovu starijeg i sveobuhvatnijeg dela autora Sime Guanga iz 1084. godine, *Zizhi Tongjiang (Sveobuhvatno ogledalo u pomoći vladanju)* – sažetak je navodno sačinio autor Žu Ksi, premda je verovatnije da je to bilo delo njegovih učenika. *Zizhi Tongjian*, preveden je na mandžurijski jezik kao zvanična istorija pod vladarima dinastije Čing krajem sedamnaestog i u prvoj polovini osamnaestog veka. Upravo verziju na mandžurijskom De Maija je koristio kao osnovu za svoj tekst o *Opštoj istoriji Kine – 1737*. Njegov rukopis je stigao u Francusku, ali je objavljen tek u prvom Grosijeovom izdanju *Opšte istorije Kine (1777-1785)*. Grosije je ovo izdanje *Opšte istorije*, dopunio *trinaestim tomom* sopstvenog prikaza Kine zasnovanog na izveštajima jezuitske misije u Pekingju – ovi izveštaji pak izlaze od 1776. Dakle, ono što je karakteristično za izvore koje je Hegel najopsežnije koristio je njihova zasnovanost na jezuitskim izveštajima, koji su sa svoje strane bili značajno zasnovani na zvaničnoj verziji kineske istorije propagiranoj od strane vladara dinastije Čing tokom osamnaestog veka. *Gangmu*, koji Hegel navodi kao najznačajniju Kinesku istoriju, zapravo je knjiga nastala u dvanaestom veku i njen prevod na mandžurijski u osamnaestom veku svakako je bio povezan sa slikom bezvremenog carstva propagiranom od strane tadašnjih vladara dinastije Čing. U tom smislu, Hegelove stavove o Kini, ovde je izlišno proveravati – ono pak što je centralno, jeste Hegelova *slika istorije Kine*, koja nam omogućava bolji pogled na njegovo shvatanje istoriografske prakse. Opširnije videti, Hartman, C., „Chinese Historiography in the Age of Maturity“ u S. Foot, C. F. Robinson *The Oxford History of Historical Writing 400-1400*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 2012, 37-57, str. 46-56, dalje videti takođe Rösen, J., *Time and History: The Variety of Cultures*, Berghahn Books, New York, 2007, str. 53; takođe Osterhammel, J. i Savage, R., *Unfabling the East: The Enlightenment’s Encounter with Asia*, Princeton University Press, Princeton, 2018, str. 204-205.

340 *VPWG I (1822)*, str. 125; *VPWG II (1822)*, str. 108.

341 *Isto*.

delima vladara – bez posebne pažnje o međusobnim vezama njihovog delovanja. Ostavivši moguću faktičku neosnovanost takvog stava po strani, možemo primetiti da on kod Hegela znači da je epska istorija kao istorija vladara, ne samo moguća, već i nužna u neistorijskim društvima,³⁴² koja se nalaze u obliku države, koja kako Hegel primećuje, odgovara njenom prirodnom pojmu.³⁴³ Ipak, zbog čega je Kina neistorijska? Hegel upućuje na to da se u njoj ništa istorijsko nije dogodilo za oko 5000 godina – no, to u isto vreme za Hegela ne znači da se u njoj ništa uopšte nije dogodilo ili promenilo za sve to vreme.

Neistorijski karakter Kine, po Hegelu, rezultat je nedostatka kontakta sa drugim narodima. Neistoričnost tako nije inherentna crta kineskog karaktera, već je posledica sticaja okolnosti. Evo kako Hegel sumira razliku između zapadnih i kineskih institucija: „Razlika leži naprosto u činjenici da je Kina formirala samu sebe iznutra u jednom neometanom procesu obrazovanja, ne dugujući ništa stranim narodima, dok u istoriji evropskih naroda postoji povezanost tradicija koja još uvek traje.“³⁴⁴ Ideja po kojoj Kina predstavlja monolitnu celinu, koju na kraju krajeva ni invazije Mongola i Tatara nisu značajnije promenile, predstavlja grubu predrasudu.³⁴⁵ Ipak, interesantan je Hegelov stav o tome šta sačinjava istoriju, za šta nije dovoljna samo egzistencija države, već je neophodan i kontakt sa drugom kulturom, drugačijim tradicijama i značajno drugačijim političkim uređenjima. Prema tome, istorijsko događanje, za Hegela, nikako ne postoji svuda gde postoji temporalnost ili duh, proces u isto vreme ne podrazumeva i istoriju –

³⁴² Ukoliko nam Hegelova karakterizacija „kineske istorije“ ne govori previše o Kineskoj istoriji i historiografiji – možda nam ipak osvetljava historiografsku praksu u društvima koja proživljavaju političke krize. U tom smislu, *epski* element, spram koga, i dobrim delom u suprotnosti sa kojim, nastaje historiografija, po Hegelu, ne bi trebalo uzeti kao *artefakt prošlosti* – *ep* uvek iznova opsega *istoriju* onda kada društvo proživljava krizu političkog. *Epski* momenat istorističke historiografije je moguće shvatiti kao depolitizaciju historiografske prakse. U tom smislu, više je nego instruktivna Benjaminova kritika epskog momenta u historiografiji, *O pojmu istorije*, Benjamin, W., *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt Am Main, 1991. str. 691-704. U *Paralipomeni*, str. 1223-1266; posebno str. 1240-1241.

³⁴³ *VPWG I (1822)*, str. 123; *VPWG II (1822)*, str. 104.

³⁴⁴ *VPWG I (1822)*, str. 132; *VPWG II (1822)*, str. 113.

³⁴⁵ Izvori na osnovu kojih su sačinjavani misionarski izveštaji na osnovu kojih je Hegel izgradio svoju predstavu o kineskoj istoriji, u prvom redu *Gangmu*, insistiraju na nepromenljivom karakteru prirode Kineskog carstva. Rizen primećuje kako je upravo slika Kine kakva je izložena u *Gangmu-u* i prenesena od strane misionara, bila određujuća za Hegelovu sliku Kine koja je predstavljena kao carstvo bez promene – što je kod Hegela značilo i bez prave istorije. Videti, Rüsen, J., *Time and History*, str. 53.

da bi bilo moguće govoriti o istoriji, potreban je kontakt i konflikt. Herodot je istoričar susreta i konflikta, Kineski istoričari, onako kako ih Hegel vidi, istoričari su mira koji državu održava u svom izolovanom elementu prirodne egzistencije.

Hegelov opis Kine, dobrim delom pretpostavlja njen nepromenljivi oblik. Taj oblik pak predstavlja čistu spoljašnjost državnih institucija kao produkt neometanog unutrašnjeg razvoja. Zapravo, ono što „nedostaje“ Kini, jeste kontakt sa spoljašnjošću koji bi omogućio neophodnu samorefleksiju, bez poslednjeg, takozvana prirodna država ostaje država koja se nalazi u odnosu sa svojim subjektima, ali koja nije njihova politička zajednica. Zato Hegel govori o prirodnoj egzistenciji države – teško da bismo se mogli složiti sa tim da on na primeru Kine želi da prikaže osnovne strukture države kao nosioca svetske istorije³⁴⁶ – naprotiv, ono što Hegel ovde pokušava da pokaže jeste kako politička zajednica u njenoj izolovanoj egzistenciji, bez kontakta sa “stranim principom” zadržava prirodan i neistorijski karakter, a *proza njene sadašnjosti je istorija o neistorijskom*. Kina za Hegela u isto vreme leži van svetske istorije i predstavlja njen početak.³⁴⁷

Ma koliko nam Hegelova teza o neistoričnosti Kine delovala nesvakidašnje, ona svoj osnov ima u pretpostavci historiografske prakse u njenom zapadnom obliku. Ova pretpostavka, iako se samo tangencionalno dotiče kineske historiografije, dovodi do toga da kineska istorija ostaje samo kineska. Priča o istoriji za Hegela je uvek priča o dinamici promene, ona nikad nije opis neometanog razvoja. Tako, praksa pisanja istorije na kakvu nailazimo kod izvornih istoričara uvek polazi od svesti o specifičnosti objekata koje pamti. Ova svest je pak zadobijena samo u kontaktu sa onim što nisu njeni neposredni objekti, ona je priča o društvenom i političkom konfliktu koji donosi promenu. U skladu sa tim, važno je podvući jednu bitnu karakteristiku Hegelove predstave *Knjizi dokumenata* kao jedinoj kineskoj istoriji na koju referiše: *Šu-tsing* je zbirka spisa, koja je spaljivana, iznova sastavljena i uništavana, čija istorija svedoči o burnim događajima, ipak, sama o njima vrlo malo govori, pripovedajući o neometanoj sukcesiji imperatora i njihovih partikularnih odluka i saveta.³⁴⁸ Ovakva predstava potpuno odgovara

346 Ovo je stara hipoteza K. Hegela, K. Hegel, *Vorrede*, str. XXI

347 *VPWG I (1822)*, str. 164; *VPWG II (1822)*, str. str. 143.

348 *VPWG I (1822)*, str. 125-126; *VPWG II (1822)*, str. 105-106.

Hegelovom ubeđenju da konflikt nije igrao ulogu u formiranju kineskog društva i političke organizacije. *Res gesta* koje su kineski istoričari nalazili interesantnim, bili su dela vladara izražena u njihovim uredbama i savetima, koja su se odnosila na državu i na njene subjekte, ne dovodeći istu u vezu sa spoljašnjošću. Na jednom mestu, Hegel čak navodi kako su istorije u Kini bile čuvane u posebnim škrinjama, tako da pošto su bile napisane nisu bile namenjene daljem širenju, i ovo stanje opisuje kao specifično zatočeništvo istorije.³⁴⁹ Takva zatočena i izolovana istorija, ostajala je strana i zatvorena za eventualnu inkorporaciju unutar istorijske naracije stranih kultura, u čijem okviru se često pojavljivala samo kao izdvojeno mesto, možda samo kao početak u priči o svetskoj istoriji.

Na kraju, treba primetiti da pored toga što su Hegelovi izvori za kinesku istoriju gotovo potpuno sekundarne prirode, značajno je da je u svima njima sadržana predstava o Kini kao drugom i izolovanom svetu. Pripovedanje o Kini tako se pojavljuje slično opisu prirodnih objekata, njihovog funkcionisanja i unutrašnjeg razvoja. Istorije o Kini koje nisu bile i same kineske istorije, nisu bile pisane iz perspektive određujućeg kontakta između kultura, političkih uređenja, civilizacija itd. Naprotiv, njihov manir ogledao se u približavanju onoga što je strano i što ne pripada zajedničkoj istoriji. Istorija pak, za Hegela, kao svetska istorija, moguća je samo kao zajednička, kao istorija određujućih kontakata, a predstava o Kini i njena zastupljenost u sekundarnim istorijskim izvorima na koje se Hegel oslanja, pojavljuje se kao priča za sebe, u krajnje specifičnom elementu istorijskog pripovedanja o onome što nije “istorija u punom smislu.”

2. Hegel i Indija: istorija bez istoriografije

Hegel ne govori samo o Kini kao o *carstvu bez prave istorije*, sledeći opširni odeljak njegovih prvih *Predavanja iz filozofije svetske istorije* posvećen je Indiji kojoj po Hegelu nedostaje subjektivna istorija, odnosno istoriografija. Kina za Hegela sačinjava minimum objektivne istorije. Takoreći, Kina je istorijska tačka, infinitezimalno malog istorijskog minimuma – ona je država čije događanje je gotovo isključivo ona sama. Ovo

³⁴⁹ *VPWG II (1822)*, str. 125; *VPWG II (1822)*, str. 106.

je kod Hegela do te mere naglašeno da se u *Predavanjima* Kina pojavljuje kao prirodna egzistencija gde je historiografija samo opis njenih večnih pravilnosti. Indija je pak shvaćena kao zemlja *svetsko-istorijskog naroda* koji ne poseduje u pravom smislu objektivnu istoriju, pa u skladu sa tim ni historiografsku praksu. Ovde se ponovo postavlja pitanje: Na koji način je moguće stvarati istorijske predstave o zajednici koja ne pamti istorijski? Pođimo od Hegelovih reči o Indiji, koja je po njemu, za razliku od izolovane Kine, mesto mnogostrukih kulturnih preplitanja i određujućih kontakata između krajnje različitih zajednica:

Indija je otvorena prema ostatku sveta i zato se ona pojavljuje kao efektivna karika u lancu svetske istorije, Kinesko carstvo nasuprot tome leži van njega, ono je prvo, koje ipak još nije započelo, koje takođe nije izašlo izvan sebe. Indija se pokazuje kao predstava svetsko-istorijskog naroda. Ona je bila izvor mudrosti, nauke, kulture, kao i prirodnih bogatstava. Ne postoji ništa što odatle ne dolazi. Tako su svi narodi okrenuli svoju pažnju prema Indiji, kako bi našli putanju do nje i došli do njenih bogatstava. Svi narodi, bez izuzetka, tragaju za zadobijanjem veze sa ovim izvorom. Ne postoji velika nacija koja nije u nekom stepenu obezbedila uporište u Indiji.³⁵⁰

Dok je slika misionarskih boravaka i naučnih ekspedicija na dalekom istoku, koje zapad izveštavaju o drugačijem svetu, uglavnom preovlađujući motiv Hegelovog pristupa izolovanog Kini, slika Indije je određena njenim kolonijalnim položajem.³⁵¹ Indija je

³⁵⁰ VPWG (1822) I, str. 164; VPWG (1822) II, str. str. 143.

³⁵¹ Hegelovi osnovni izvori za istoriju *Indije* opet nisu primarne prirode – premda je Hegel svakako posedovao značajno poznavanje indijskih izvornih tekstova kroz prevode, njegovi izvori za istoriju su u prvom redu izveštaji i istorije engleskih autora, koje je u istorijskom pogledu smatrao superiornijim u odnosu na učenjačke studije svojih zemljaka. Videti uredničku belešku u VPWG I (1822), str. 571. Opširnije str. 571-602. Takođe za opsežnu bibliografiju dela o Indiji koja su Hegelu mogla biti dostupna, videti Mohapatra, R. I Ratore, A.S., *Hegel's India, a reinterpretation, with texts*, Oxford University Press, Oxford, 2018. str. 273-283. Ipak, ukoliko pratimo reference u meri u kojoj su ih priređivači prvog izdanja Hegelovih predavanja iz 1822/23 uspeli trasirati, pored svog obilja literature koja je Hegelu bila dostupna, sigurno najčešća i najznačajnija referenca je engleski časopis *Asiatic Researches, or, Transactions of the Society instituted in Bengal for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences and literature of Asia*, koji je izlazio od 1799. pa do 1836. godine. Poslednje svakako da svedoči o Hegelovoj usmerenosti na *istorijske izvore*, kao odgovarajuću proznu formu *objektivnom duhu* kao predmetu *Predavanja iz filozofije svetske istorije* – drugim rečima, iako je Hegel bio upoznat sa prevodima izvorne indijske literature, kao i sa opširnom filologijom njegovih

zemlja koju treba osvojiti i do čijih bogatstava treba doći. Ona se pojavljuje kao objekat želje naroda i osvajača. Aleksandar Veliki širi svoje carstvo sve do Indije, inkorporirajući u njega Baktiju, koja od tada postaje deo helenskog sveta, Špansko kraljevstvo u naponu svoje moći traži put do Indije, Britanska imperija je kolonizuje itd. S druge strane, istraživanje indijske kulture i otkriće Indo-Evropske jezičke veze, jedan je od centralnih intelektualnih događaja Hegelovog vremena i kulturnog miljea, na koju on tokom *Predavanja* često referiše.³⁵² Indija se tako ne pojavljuje samo u vezi sa drugim narodima i kulturama, već je ona privilegovano mesto svetske istorije. Ipak, ona je za Hegela i dalje samo *veza* između još uvek neistorijskog stanja Kine i istorijske dinamike zapadnih naroda. Dok sa Kinom, po Hegelu, zatičemo državu kao čistu apstrakciju, kao egzistenciju za sebe koja individualnost određuje do krajnjih granica tako da sadržaj moralnosti biva pretvoren u zakon i time tretiran na spoljašnji način, u Indiji čak uopšte ne nalazimo državu: „U Kini država je sve; u Indiji postoji samo narod, ali ne i država.“³⁵³

Taj narod pak, narod je koji sanja, Indija je za Hegela *zemlja fantazije i snova*. Ipak, fantastični karakter Indije, posebno je interesantan u njegovim političkim implikacijama, onako kako ih vidi Hegel, jer čista fantazija, kao delatnost subjekta koja se još uvek ne kristališe u formi objektivne predstave već istrajava na svom subjektivnom karakteru, u sferi političkog odgovara nasilju. Hegel čak insistira na tome kako zbog takvog stanja, Indijska epika ostaje potpuno odvojena od bilo kakve istorijske podloge,³⁵⁴ ona ne poseduje jasne objekte koje zajednica pamti i spram kojih određuje vlastiti identitet – moguće je da se ova nejasnost pojavljuje kao deficijentnost samo zapadnom čitaocu, ali njena pretpostavka je određujuća za Hegelovo shvatanje odnosa mita, politike i istorije. Fluidnost mitske tradicije odgovara krajnjoj nestabilnosti događaja na koje ona upućuje, tako Hegel u istoriji Indije primećuje ono što tokom čitavih predavanja

zemljaka i savremenika, za svrhu filozofije istorije, radije je birao prozaične studije engleskih istraživača koji su u Indiji boravili kao predstavnici evropske kolonijalne sile.

352 *VPWG* (1830), str. 191; *VPWG I* (1822), str. 221-223; *VPWG II* (1822), str. 194-197.

353 *VPWG I* (1822), str. 172; *VPWG II* (1822), str. 151.

354 *VPWG I* (1822), str. 208-209, *VPWG II* (1822), str. 184.

pokušava da pobije na planu svetske istorije, a to je slika istorije kao poprišta besmislenog nasilja:

[...] istorija tog indijskog carstva je neprestana međuigra ustanaka, zavera, i po sebi brutalnih epizoda, prinčevskih porodičnih članova *vis-a-vis* jednih protiv drugih, trovanja prinčeva, kao i serija zavera generala i javnih činovnika. Glavna istorija sastoji se od tih nemira i intriga, tih ubilačkih dela, tih zločina. Čim mlađe dete treba da vlada, ti uslovi ulaze u igru. Princ koji želi da zadrži dinastičko nasleđe za sebe i svoje potomke to može da uspe samo uz pomoć nasilja, kroz stalno nepoverenje prema svom okruženju na svaki način i ne kroz striktnost kazne, već kroz njenu surovost. Uređeno ponašanje i statutarne kazne ovde nisu norma. Glavni spektakl indijske istorije je ta zločinačka i neprijatna drama.³⁵⁵

Ukratko, iako Indija predstavlja mesto kontakta različitih kultura i promena usled tih kontakata, ona ostaje uskraćena za vlastitu istoriju usled nedostatka države. Izolovana egzistencija prirodne države nije istorijska, to pak nije ni fluidnost događanja određenih pukom pojedinačnom samovoljom. Ipak, na jedan način, za Hegela, Kina ima istoriju, to smo gore opisali kao istoriju o neistorijskom, odnosno opis države u njenoj prirodnoj egzistenciji – takođe ima je i Indija, ali na značajno drugačiji način. Istoriju Indije nisu napisali njeni stanovnici, ona je bila napisana od strane onih koji su je pokoravali. Za razliku od kineske istorije koja je za retke osvajače i kasnije istraživače i misionare ostajala spoljašnja stvar, istorija Indije se kolonizatorima, istraživačima i osvajačima pojavljivala kao deo njihove priče, ona je bila deo njihove istorije koju su želeli da zapišu. Indija, za Hegela, tako dobija pisanu istoriju, kao i objektivnu istoriju uopšte, tek kao objekat ambicije osvajača ili želje kolonizatora. Sami „Indusi“, za Hegela, nemaju istoriju – što samog istoričara Indije dovodi u nesvakidašnju situaciju pisca istorije o onome što nije istorija. Za razliku od „Kineza“ koji su imali svoje *istoričare*, čija delatnost je bila drugačija u odnosu na prakse zapadnih istoričara, srazmerno

³⁵⁵ VPWG I (1822), str. 206; VPWG II (1822), str. 182.

pretpostavljenoj razlici u objektu njihovog pripovedanja, „Indusi“ navodno nemaju nikakve istoričare:

Sada želimo da ukratko pređemo preko situacije istoričara. Mi smo već primetili da Indusi nemaju istorijsku perspektivu i da su nesposobni za historiografiju....Kako bismo sebi predstavili ovu razliku, dovoljno je da pogledamo na to šta Stari Zavet govori o stanju preteča Izraela. Indusi to ne mogu razumeti uopšte. Indusi su potpuno nesposobni za jedno takvo intelektualno određenje. Za njih sve biva zamućeno u ekstravagantnim slikama. Oni nisu sposobni za bilo šta inteligibilno. Neverovatnost i nemogućnost su kategorije koje se kod njih ne pojavljuju.³⁵⁶

Rečnikom Hegelovih *Predavanja iz filozofije duha*: Ovde se radi o stanju u kome pamćenje koje subjektivne sadržaje izlaže tako da mogu biti objektivno shvaćeni, to čini tako da njegovi proizvodi nisu dalje sposobni da pretenduju na opšte važenje i stoga zadržavaju pečat puke subjektivne fantazije. Hegel insistira na pluralnosti i nesigurnosti Indijskih poetskih praksi, koje obeshrabruju svaki pokušaj mapiranja mesta kristalizacije sećanja – zato kao primer navodi *Stari Zavet*, kroz koji je vekovima bilo određeno pamćenje Jevrejskog naroda. Takvo pamćenje stvara identitet i uvodi distinkcije, ono govori o vremenu pre i vremenu posle, ono ima ulogu objekta kristalizacije predstave o zajednici, ali i samo stvara objektivne elemente zajedničkog pamćenja. Hegelovi „Indusi“ u svojim temeljnim tekstovima nemaju nijedan koji se pojavljuje kao povlašćeno mesto pamćenja. Ukoliko su različite pripovesti, zbirke poslovice, pesme itd. samo fantazije, koje ne pretenduju na to da budu mesta kristalizacije objekata pamćenja, utoliko mesto na kome bi se mogla razviti praksa historiografije ovde ne postoji.

Naravno, nije teško izneti argumente o neopravdanosti Hegelovog smeštanja Indije unutar krajnje idiosinkratične slike celovite svetske istorije – ono pak što nam se ovde čini interesantnijim, jeste odnos između praksi istorijskog i neistorijskog pripovedanja na koji nam ukazuje Hegelov tekst. Hegel nigde ne govori o supstancijalnoj

356 *VPWG (1822) I*, str. 211; *VPWG (1822) II*, str. 186-187.

nesposobnosti Indusa da shvate istoriju – već uvek iznova podvlači činjenicu da u Indiji ne postoji praksa pripovedanja istorije kakva je uspostavljena na zapadu, i istu tu činjenicu pažljivo postavlja u kontekst koji bi trebalo da posluži kao njeno objašnjenje. Prema tome, teško da na osnovu Hegelovih reči, ukoliko izuzmemo za naš savremeni ukus krajnje neodmeren ton, možemo zaključiti da Hegel Indiju svodi na neku vrstu predstupnja kasnije istorije. Naprotiv, kada u svojim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* govori o istoriji Indije, Hegel to čini sa svestan perspektive kolonizatora koji podrazumeva nametanje istorijskog karaktera narodima i kulturama koji takav konstrukt ne poznaju i čije pripovedačke prakse značajno odudaraju od zapadnih. Pa tako Indija nema istoriju, ne zbog toga što će je jednog dana imati na zapadni način, već zbog toga što su pripovedačke prakse kod „Indusa“ nesvodivo drugačije od evropskih – prostor za istoriju u njima ne postoji pošto se one po Hegelu iscrpljuju u fantastičnim slikama bez pretenzije na spoljašnju objektivnost. Ovakav nedostatak istorije, a to ne treba razumeti kao vrednosni predikat, za sobom direktno povlači i nedostatak historiografije:

Historia rerum gestarum sačinjava nužni srednji termin u tekućem razvoju naroda; jer narod sebe mora posmatrati spram svoje prošlosti u istorijskim terminima. Ima nečega čvrstog i trajnog u tim slikama. To postaje nešto kroz šta su kapric i kontingentnost raščarani. Jedno uspostavljeno stanje može se osigurati samo empirijski. Samo kroz istoriju karakter se fiksira u slučaju naroda, u njoj oni imaju sliku uspostavljenog prethodnog stanja kroz koje nešto čvrsto takođe ulazi u politički aspekt, delom dograđujući političku ustrojenost, a delom i samo biva kontinuirano dograđivano. Pošto Indusi nemaju istoriju u subjektivnom smislu, oni je takođe nemaju ni u objektivnom smislu. Tačno zbog toga što Indusi nemaju *historiu*, oni nemaju ni autentičnu istoriju.³⁵⁷

Pošto produktivna uobrazilja kao veština koja proizvodi objekte pamćenja i kroz jezik ih izlaže tuđoj subjektivnosti, u neistorijskim pripovestima “Indusa” stvara samo

357 *VPWG I (1822)*, str. 211-212; *VPWG II (1822)*, str. 186-187.

fantastične slike, koje ne pružaju čvrst oslonac objektivnom duhu, sama istorija u subjektivnom smislu tu ne pronalazi svoje mesto. Taj „nedostatak“ u isto vreme povlači i nedostatak objektivne istorije, jer da bi druge bilo neophodno je postojanje historiografije koja obezbeđuje koordinate u kojima se kreće ono što shvatamo kao objektivnu istoriju nekog naroda. Tako nedostatak pripovedačkih praksi koje predstavljaju mesta sećanja, kao što je to slučaj sa epikom, u isto vreme povlači i nedostatak istorijske prakse, jer u krajnje materijalnom i objektivnom smislu, ne postoji objektivitet zajednice o kome bi se istorija mogla pisati – u isto vreme nedostatak pisanja istorije najdirektnije upućuje na nepostojanje zajednice koja u modusu nedovršene sadašnjosti stvara prostor za istorijsku prozu. U tom smislu, na primeru „nedostajanja“ istorije Indiji, možemo još jednom primetiti da je odnos između historiografije i istorije kod Hegela takav da pretpostavlja njihovo zajedničko postojanje. Drugim rečima, za Hegela ne postoje istorijski događaji o kojima nije napisana istorija, a to za sobom povlači problem mogućnosti pisanja istorije o neistorijskim objektima. Videli smo kako Hegel odgovara na taj problem u slučaju Kine predlaganjem istorije o državi u njenoj prirodnoj egzistenciji, gde se ona pokazuje kao sve i ništa u svojoj apstrakciji, i gde je pripovedanje o njoj u isto vreme potpuna istorija i nije istorija u pravom smislu. Indija je pak neistorijska na drugačiji način, ono što je u slučaju Kine sve, u Indiji potpuno nedostaje, takozvani Indusi po Hegelu ne poseduju državni aparat u bilo kom smislu – zemlja potpune fantazije ne trpi bilo kakvo objektivno trajanje. Istorija o Indiji moguća je onda samo preko onih sa kojima je ona imala spoljašnji kontakt, a to su za Hegela bili njeni osvajači. Za razliku od Kine, Indija je bila osvajana od strane naroda sa već uspostavljenom kulturom pisanja istorije, pa tako Hegel primećuje: „[...] najbolji izvori za indijsku istoriju nisu Indusi, već Grci i Muslimani.“³⁵⁸ Hegel posle ove primedbe, u kratkom pasusu opisuje istoriju osvajanja Indije, od doba antičke Grčke pa do njemu savremenog kolonijalizma i ovaj proces povezuje sa nastankom jasnijeg istorijskog pripovedanja o Indiji.³⁵⁹

Oni koji su osvajali Indiju istu su doživljavali kao deo svoje istorije. Interesantan primer koji Hegel navodi, jeste otkriće lista Indijskih vladara. Pošto su engleski

358 *VPWG (1822) I*, str. 213; *VPWG (1822) II*, str. 188.

359 *Isto*.

istraživači zainteresovani za istoriju Indije počeli da tumače ove liste, mogli su primetiti da su one krajnje nepouzidane i kontradiktorne, kao i da je njihov sadržaj *potpuno mitološke prirode*.³⁶⁰ Interesantan je razlog zbog kog se tablice sa imenima kraljeva, kao objekat proizveden od strane mitološke svesti, nalaze u rukama engleskih istraživača indijske istorije. U posed zapadnih istraživača one ne dospevaju zbog njihove inherentne vrednosti koju imaju kao kulturno dobro, već zbog toga što služe kao izvor za konstrukciju istorije zemlje kojom vlada Britanska Imperija. Ovde se radi o asimilaciji neistorijskog momenta u istorijski – *Mnemosine* zahvata objekte mitskog sveta kako bi preko njih mogla da konstruiše istorijsko pamćenje. Ovaj izvor se pojavljuje kao posebno značajan, pošto su po Hegelu indijska mitologija i epika takve prirode da ne poseduju bilo kakvu objektivnu orijentaciju, i na taj način ostaju nepodoban materijal za stvaranje istorije.

Hegel čak insistira na tome da su indijske pripovesti kroz kontakt sa tradicijama drugih kultura imale tendenciju da ih usvoje i modifikuju. Posebno je interesantno što su neke od tih usvojenih pripovesti takve da su posedovale izvesni istorijski element:

Mi nalazimo da su Apokrifne knjige potpuno izmenjene u Indijskom maniru, kao i talmudski spisi. Na isti način priča o Solomonu je uvučena u indijsko pripovedanje, kao i priče o muslimanskim i drugim islamskim kraljevima. Detaljna priča o Muhamedu je ispričana, a naravno i to da je on bio rođen u Indiji [...] Čak i priča o Noju i njegova tri sina pojavljuje se takođe u indijskim pričama [...] Indijska „istorija“ sastoji se od takvih veza. Bentli, iznoseći najtačnija istraživanja, prepostavlja da je *Vikramaditija* mogao živeti samo u jedanaestom ili dvanaestom veku posle Hrista.³⁶¹

Prema tome, etablirane prakse pripovedanja u indijskoj kulturi ne sačinjavaju građu za istoriju. Takođe, istorija za Hegela nije domen naknadne konstrukcije ili rekonstrukcije, već svesnog pripovedanja o istorijskom događanju. Tako, izvori za Indijsku istoriju uopšte ne mogu biti indijske pripovesti, već su to opet izvorni istoričari

³⁶⁰ *VPWG (1822) I*, str. 213-214; *VPWG (1822) II*, str. 189.

³⁶¹ *VPWG I (1822)*, str. 214-215; *VPWG II (1822)*, str. 189-190.

koji u ovom slučaju sami ne pripadaju kulturama Indije. Ono što takvi historičari čine, jeste pričanje priče o njihovoj zajednici koja je stupila u kontakt sa Indijom. Na taj način Indijska istorija postoji za Hegela samo kao posledica drugih istorija, počev od Grčke pa nadalje.

Istorija Indije, bez svoje veze sa zapadnom istorijom, nije interesantna za Hegela. Ipak, ne treba prenačljivo u osudi ovakvog stava, dok ne obratimo pažnju na njegove pretpostavke, što naravno ne podrazumeva i njegovu apologiju. Za Hegela indijska istorija nije predmet zbog toga što ne postoje napisane prozne pripovesti o njenoj političkoj sadašnjosti. Indijske prakse pripovedanja ne odgovaraju Hegelovom shvatanju historiografije, čak ni onda kada se pojavljuju u žanrovima bliskim istoriji, one nikad ne govore o jedinstvenom objektu, i još važnije, same ne predstavljaju objekat oko kojeg bi se moglo kristalisati stabilno pamćenje. Ukoliko je to tako, onda u okvirima indijske narativne tradicije ne postoji mesto za praksu izvorne istorije kako je ona određena kod Hegela. Tek na tom osnovu razumljiv je Hegelov generalni stav o nepostojanju istorije Indije odvojeno od istorijskog značaja koji je Indija imala za druge narode. Ukoliko su tako postavljene stvari, istorija o onom neistorijskom Indije je nemoguća – dok je istorija o Indiji moguća samo utoliko ukoliko su narodi Indije stupali u kontakt sa kulturama u kojima je postojala jasna državno-politička organizacija i zajedno sa tim praksa pisanja istorije.

Prema tome, istorija Indije je kod Hegela istorija njenih veza sa narodima kod kojih je postojala razvijena praksa historiografije. Način na koji je moguće pisati istoriju o Indiji, podrazumeva za Hegela kolonijalnu perspektivu. Ukratko, istorija Indije postoji samo kroz praksu pisanja istorije u kojoj se Indija ne pojavljuje kao centralni objekat. Ovakva praksa, u osnovi kolonijalne istorije, inkorporira ono neistorijsko u istorijsku perspektivu, a za takvu delatnost izvorne prakse pripovedanja neistorijskih naroda nisu od prevelikog značaja. Razume se, ovakva istorizacija neistorijskog ne prolazi bez posledica po narode čija priča biva smeštena u istorijske okvire, no, razmatranje ovog problema bi izlazilo van okvira našeg istraživanja.

*

* *

Moguće je primetiti dva različita odnosa između historiografije i neistorijskog vremena kod Hegela. Na primeru Kine i Indije moguće je govoriti o odnosima koji odudaraju od odnosa između izvorne istorije, epa i mita, na kakve nailazimo u Hegelovom pristupu historiografiji antičke Grčke. Po Hegelu, sa prvim grčkim istoričarima nastaje historiografija kao vrsta proznog pripovedanja koja je direktno povezana sa političkom organizacijom zajednice i sa momentima njenog susreta sa drugim zajednicama. Iz ovakve perspektive, Grčko-Persijski ratovi su mesto rođenja prakse pisanja istorije – ova praksa pak, kao što smo videli, ima specifičan odnos prema drugim oblicima pamćenja kao što su to mit i ep, ona se pojavljuje kao ravnodušna za istinu njihovog sadržaja, ali i kao krajnje zainteresovana za njihovu objektivnu zaostavštinu, pa tako žrtve, hramovi, darovi, mitske priče itd. postaju objekti istorije. Međutim, pitanje je u kojoj meri je takav sled univerzalan i obavezujući za sve kulture i da li se može reći da izvorna istorija predstavlja nužni stupanj razvoja? Hegelov tretman indijske i kineske istorije, upućuje na zaključak da se istoriji kao praksi pripovedanja ne može pripisati univerzalni karakter te vrste. Spisateljske prakse koje bi odgovarale evropskom iskustvu historiografije u slučaju Indije i Kine pojavljuju se u oblicima nesvodivim na evropsko iskustvo – u slučaju sa Kinom kao priča o državi u njenoj prirodnoj egzistenciji, a u indijskim pripovedačkim tradicijama kao neuhvatljivo pripovedanje o stalnoj promeni bez objektivnog oslonca, bez države i njenih institucija. No, u oba slučaja, mogućnost pisanja istorije o neistorijskom se pokazuje kao suštinski neostvariv zadatak. U slučaju Kine takva istorija ostaje nepomirljivo odvojena od svetske istorije, dok se u slučaju Indije, ona pokazuje kao moguća kroz prizmu njenog značaja za tuđe istorije.

Poslednje dodatno osvetljava i Hegelovo shvatanje pojma razvoja, pošto izvorna istorija nije nešto što nastaje iz klica posejanih na istoku, ne postoje preduslovi iz kojih bi se ona mogla razviti. Naravno, istorijska svest u idealnom smislu predstavlja napredak u

odnosu na epsku ili mitsku svest i Hegel čak ide toliko daleko da sa stanovišta napretka u svesti posmatra njene različite forme kao različite stupnjeve. Tako je epika, kada stvara objekte pamćenja poput homerovske epike, za Hegela nesumnjivo razvijeniji oblik svesti od navodne indijske utonulosti u čistu fantaziju. Ipak ta razvijenost, zajedno sa čuvenom Hegelovom tezom o kretanju svetske istorije od istoka ka zapadu, ne podrazumeva uvek jasnu dinamiku između različitih stupnjeva – dinamiku koja bi ujedno bila ne samo pojmovna, već i realno istorijska. Grčki svet tako zajedno sa svojom historiografijom, nije *Aufhebung* istočnog sveta kao nužna posledica razvoja ili produkt ranijih određenja. Grčki duh, ukoliko ga uzmemo za primer, može biti prevladavanje prethodnog stupnja samo sa retrospektivnog stanovišta filozofsko-istorijskog pamćenja. Na taj način Hegel uspeva da očuva vlastito stanovište od rizika loših univerzalizacija i nasilnih primena pojmovnih konstrukcija na empirijske strukture. Pa tako, Indija, Kina i Grčka, o kojima smo ovde govorili, iako iz vizure svetske istorije predstavljaju tri stadijuma, tri oblika, ili barem simbolično tri velika perioda svetske istorije, u isto vreme zadržavaju vlastitu posebnost. Na taj način izvorna istorija ne predstavlja prosto preimućstvo zapada, rođeno sa navodnim grčkim čudom, već se pojavljuje kao način pripovedanja koji je moguć samo u kontekstu formiranja određenog načina organizacije društvenog života, specifično nazvanog politikom.

Konačno, Hegelova teza o odnosu između istorijskog i neistorijskog, otkriva se kao krajnje nesvakidašnja, i sa našeg savremenog stanovišta potpuno kontraintuitivna: Historiografija je moguća samo o onome što ima istorijski karakter, a ono je takvo samo zbog toga što je o njemu nužno pisati istoriju. Prema tome ne postoji istorija vremena i društava u kojima nije postojala historiografska praksa. To naravno ne znači da je nemoguće napisati, na primer, istoriju pred-homerovskog sveta, ili istoriju Indije pre zapadnih osvajanja, to samo znači da se svaka takva praksa neizbežno odnosi spram istorijskih koordinata koje su već uspostavljene u društvu sa razvijenom praksom pisanja istorije. Samim tim, to za sobom povlači da ono neistorijsko ili pred-istorijsko nikad nije samo po sebi tema istorije, to će reći, za Hegela ne postoji interes po sebi za vremena pre pisane istorije ili za narode bez pisane istorije (ili barem bez pisane istorije na zapadni

način), već taj interes pretpostavlja perspektivu onoga koji piše i koji je za te objekte zainteresovan samo u vezi sa vlastitom istorijom.

Moglo bi se prigovoriti da je upravo Hegelovo vreme epoha otkrića značaja nepisanih i nepriznatih istorija. Dovoljno je spomenuti Volfov interes za *Homerov svet*, Niburovo ispitivanje *Najranije istorije Rima*, ili jasan interes za Indiju u filološkom i istorijskom pogledu. No, iz perspektive Hegelovog shvatanja odnosa istorijskog i neistorijskog, moglo bi se odgovoriti da je takav interes podrazumevao i istorijski kontekst s obzirom na koji takvi objekti postaju vredni pažnje – tako, na primer, interes za Indiju u filološko-istorijskom smislu je interes za istraživanjem porekla zapadnih jezika, on nikako nije čisti interes za ono nepoznato. Ipak, važno je napomenuti da se ovde ne radi o tome kako prvo treba da bude formirana istorijska svest, zajedno sa praksom pisanja istorije, da bi se onda moglo pisati o onome što je izvorno neistorijsko.³⁶² Ne postoji tačka u kojoj neistorijske prakse pamćenja postaju istorijske – umesto toga, radi se o tome da istorijsko pamćenje nužno upotrebljava objekte proizvedene u praksama bez prethodne istorijske orijentacije. U svetu bez istorijskog vremena, objekti nastali kao proizvod mitološke svesti jedino su na šta prvi istoričari nailaze, oni ne mogu naprosto da ih zaobiđu, ne mogu čak ni da ih preoblikuju, oni mogu samo da ih upotrebe na nov način. Tako, na kraju krajeva, filološko i filozofsko interesovanje za antiku, poslednjoj ne pribavlja istorijsku svest, već je samo postavlja kao jedan od centralnih objekata jedne njoj sasvim tuđe istorije: *Istorije zapada, istorije prosvetiteljstva, istorije kulture, Evrope itd.* – u svakom slučaju istorija koje su sasvim tuđe objektu kasnijeg historiografskog interesovanja.

Na kraju naše analize možemo zaključiti sledeće: Izvorna istorija za Hegela predstavlja način na koji političke zajednice u medijumu pripovedanja stvaraju sopstveno pamćenje. Ona nije usamljen ili jedini način na koji se pamti. Kao što smo videli mit i ep za Hegela se javljaju kao jednako određujuće forme konstitucije pamćenja zajednice – premda nepolitičkog pamćenja. Najšire gledano, ukoliko u obzir uzmemo Hegelovo shvatanje jezika iz *Predavanja iz filozofije duha*, svaki jezik predstavlja *delatnost*

³⁶² U osnovi, ovo je Rojekova teza u pogledu mogućnosti istorije o onome neistorijskom, videti Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, str. 54-65.

Mnemosine koja unutrašnji subjektivni sadržaj (prethodno zadobijen sećanjem), saopštava tako da je objektivno dostupan drugom subjektu, tako se pojavljujući kao predstava u opažajnom elementu. Ipak, određene vrste govora, pokazuju se kao mesta kristalizacije pamćenja sa stanovišta zajednice – kao partikularni opažaji koji su dostupni članovima određene zajednice i oko kojih se formira zajednički identitet: To su pre svega mitske forme govora, ep i istorija.

Ono što je zajedničko ovim različitim načinima konstitucije pamćenja zajednice, može se zaokružiti u sledećem: 1) Oni posreduju između tranzitornosti opažanja i trajnosti predstave; 2) To čine na takav način da sami postaju egzemplarni objekti sećanja, i time konstitutivni za identitet zajednice. Ono što ih pak suštinski razlikuje, jeste: 1) Objekat koji u njima biva zapamćen; 2) Način na koji ih se kao objekata zajednica seća. Hegel insistira na tome kako je objekat epskog pesništva kao kontingentno delo heroja, značajno drugačiji od države kao trajnog objekta izvorne historiografije. Hegelovo insistiranje na tome kako ova dva različita načina sećanja odgovaraju različitim formama zajedničkog života ili različitim formama duha, jednako je naglašeno. Ipak, ono što se pokazuje kao posebno zanimljivo je povezanost između mita, epa i istorije, kao načina na koji zajednica u medijumu jezika, kroz pripovedanje, predstavlja trajnu sliku sopstvenog političkog identiteta. Ova zajednička uloga suštinski suprotstavljenih načina pamćenja značajno izlazi van okvira Hegelovih uobičajenih koncepcija *Aufhebung-a* i *Fortschritt-a*. Ovde smo pokazali da Hegelovo stanovište pretpostavlja strukturne povezanosti između različitih formi pamćenja na mestima na kojima on problematizuje odnos između istorijskog i neistorijskog vremena i istorijskih i neistorijskih oblika društvene organizacije. Takvi odnosi, kod Hegela, nisu izloženi samo zarad prostog kontrastiranja, ili ocrtavanja strogo razgraničenih sfera, već oni uvek upućuju na složenu mrežu odnosa između različitih formi oblikovanja objektivnog pamćenja u jeziku. Tako, na kraju, analiza Hegelovog problematizovanja istorije Indije i Kine, ukazuje na međusobnu nesvodivost i različitost narativnih tradicija kroz koje zajednica oblikuje sopstveno pamćenje, a koji ne moraju biti nužno istorijske prirode.

C. REFLEKTUJUĆA ISTORIOGRAFIJA

I Reflektujuća istoriografija u *Uvodima* iz 1822. i 1828.

1. Specifičnosti *Uvoda* iz 1822. i 1828. u pogledu *reflektujuće istorije*

Pre nego što pređemo na analizu drugog nefilozofskog načina pisanja istorije po Hegelu, takozvane reflektujuće istorije, skrenućemo pažnju na tekstualne specifičnosti mesta kojima ćemo se služiti u predstojećim poglavljima. Kao što smo već naveli, Hegel je najopširnije i najdirektnije govorio o reflektujućoj istoriji 1822/23. i 1828/29. Ipak, za razliku od odeljka o izvornoj istoriji, čija organizacija se nije značajnije promenila između 1822. i 1828. – što možemo da primetimo komparacijom transkripcija iz 1822/23. i rukopisa za *Uvod* iz 1828/29. – tekst o reflektujućoj istoriji je nešto šire izmenjen. Dok je Hegel 1822. godine tokom predavanja, prelazeći sa diskusije o izvornoj istoriji na diskusiju o reflektujućoj, za opšte određenje reflektujuće istorije izdvojio samo jedan vrlo kratak pasus, sačinjen od dve rečenice, u manuskriptu uvoda iz 1828. nalazi se nešto širi odeljak o reflektujućoj istoriji uopšte. Pa tako, u transkripcijama iz 1822/23. nalazimo izlaganje koje o reflektujućoj istoriji govori gotovo isključivo izlažući njene *načine*, dok kasniji manuskript predviđa nešto šire izlaganje o pojmu reflektujuće istorije.

Hegelova odluka da odvoji opšta određenja reflektujuće istorije od izlaganja o njenim posebnim načinima je provedena krajnje sistematično. Dok u transkripcijama iz 1822/23. nailazimo na mesta na kojima Hegel govoreći o nekom posebnom načinu reflektujuće istorije iskazuje i opšti stav o reflektujućoj istoriji, takvih mesta u kasnijem rukopisu *Uvoda* iz 1828/29. gotovo da uopšte nema. Delom su izbačena, delom su preneti u opšti odeljak o reflektujućoj istoriji. Ipak, i kompozicija ovog odeljka iz kasnijeg manuskripta je pomalo neobična – u njemu ne nailazimo samo na kondenzovana opšta mesta o reflektujućoj istoriji iz ranijih predavanja, ali se ne radi ni o suštinski novom tekstu. Umesto toga, Hegel je opšti odeljak o reflektujućoj istoriji sačinio

pozajmljujući specifična mesta iz ranijih odeljaka o *opštoj, pragmatičkoj i kritičkoj* istoriji, uz ponešto izmenjene formulacije. Na taj način kroz direktno izlaganje načina pisanja reflektujuće istorije 1828. Hegel piše o opštim crtama ove vrste historiografije. Utoliko, preliminarno je moguće primetiti da između teksta transkripcija i kasnijeg manuskripta, ne postoje suštinska neslaganja, tako da oba izvora možemo koristiti kao jedinstvenu tekstualnu celinu na koju ćemo referisati. No, razlike u aranžmanu teksta ovde nisu samo organizacione prirode, već otkrivaju i Hegelovu neodlučnost povodom karaktera same reflektujuće istorije.

Na prvi pogled, ta neodlučnost može delovati banalno i može biti sumirana sledećim pitanjem: Kakav je odnos između opšteg određenja *reflektujuće istorije* i posebnih načina njenog pisanja? Ovde se radi o značajnijem problemu nego što je to paradoks apstraktno postavljenog odnosa između opšteg i pojedinačnih određenja. Umesto toga, problem se sastoji u mišljenju jedinstva različitih načina reflektujućeg pisanja istorije.³⁶³

Može nam izgledati kao da Hegel iznosi tipologiju isključujuće vrste, po kojoj bi trebalo klasifikovati istoričare na *opšte, posebne, kritičke i pragmatičke* – gde bi samo kroz ove vrste rod *reflektujuće istorije* jedino i postojao. Takvo rešenje čak bi potpuno zadovoljavalo Hegelov uobičajeni način mišljenja. Međutim, pošto Hegelovo izlaganje vrlo brzo sa nivoa govora o opštem ili posebnom, prelazi na govor o pojedinačnom kroz konkretne primere historiografske prakse, evidentno je da praksa pojedinačnih istoričara nije svodiva samo na jedan od ponuđenih načina pisanja historiografije. Na primer, Livijeva *Istorija Rima*, ili Milerova *Švajcarska istorija*, koje Hegel navodi kao primere *opšte kompilatorske istorije*,³⁶⁴ sadrže i aspekte koji bi se mogli podvesti pod pragmatičko pisanje istorije. Takođe, moglo bi se govoriti o izvesnoj kritičkoj

³⁶³ Ovaj problem nije prošao nezapaženo kod interpretatora, i prilaženo mu je na različite načine, Nam-Zelman primećuje problem nedostatka jasne veze između različitih načina pisanja reflektujuće istorije i predlaže hronološko-istorijski redosled njihovog pojavljivanja kao moguće rešenje, Nam-Seelmann, *Hegel's Vorlesungen...* str. 11. Rojek predlaže njihovu integraciju kroz metodički tok, dok bi „[...] ‘reflektujuća istorija’ bila generički pojam koji Hegel koristi kao zbirni pojam za četiri forme reflektujućeg pisanja istorije.“ Rojek, *Hegel's Begriff der Weltgeschichte*, str. 87. Vinter predlaže kretanje od *razumevajuće* ili *pragmatičke* historiografije, preko *kritičke*, pa do *posebne historiografije* koja bi bila pisanje istorije sa tačke gledišta opštosti - što svodi četvorostruku strukturu načina pisanja reflektujuće istorije, na trostruku. Winter, *Hegel's formale Geschichtsphilosophie*, str. 83.

³⁶⁴ VPWG (1828), str. 131-132; VPWG I (1822), str. 7-8; VPWG II (1822), str. 4-8.

metodologiji koja je postojala još kod antičkih autora. Na kraju krajeva, specijalna istorija, za koju se čini da ju je najlakše izdvojiti, sama po sebi je podrazumevala veze sa ostalim načinima pisanja reflektujuće historiografije, u prvom redu sa kritičkom historiografijom. Stvari se dodatno komplikuju činjenicom da čak istoričari koje Hegel navodi kao primere izvornih istoriografa nisu uvek beležili samo stvari kojima su neposredno mogli da posvedoče. Primera radi, Herodotove istorije uključuju u sebe i priču o vladarima i ratovima smeštenim u relativno daleku prošlost u odnosu na Herodotovo vreme. Takođe, eliminisati pragmatičke i kritičke aspekte iz dela antičkih izvornih istoričara bilo bi nemoguće – devetnaestovekovni mit o Tukididu kao tvorcu kritičkog pristupa nije nastao na potpuno proizvoljnom tlu.³⁶⁵ Polibije pak, koji je za Hegela primer izvornog istoričara, na samom početku svog dela naglašava kao opštu i poznatu stvar da je proučavanje istorije u pravom smislu obrazovanje, stav koji odgovara modernom načinu pisanja pragmatičke istorije prema kome Hegel gaji značajne rezerve.³⁶⁶

Uzevši sve to u obzir, teško je izbeći zamku i ne zapitati se: Da li je Hegel bio svestan značajnih odstupanja u njegovoj klasifikaciji? Takvo pitanje bi bilo pogrešno postavljeno, i to pre svega zbog toga što se u Hegelovim uvodima nije radilo o klasifikaciji ili tipologiji – pogotovo ne o klasifikaciji pojedinačnih istoričara ili istorijskih dela. Moguće je, i po svemu sudeći verovatno, da Hegel govori o praksama, različitim vrstama pisanja, bez isključivog svođenja na autore ili dela kao striktno jedinice. Tako je istoričar reflektujući ili izvorni onda kada je njegova spisateljska praksa, čemu svedoče tekstovi, praksa koja odgovara vrsti pisanja koja je izvorna ili reflektujuća. U isto vreme, ovo ne isključuje mogućnost da spisateljska praksa jednog autora može da sadrži aspekte koji bi odgovarali raznorodnim načinima pisanja istorije. U tom smislu,

³⁶⁵ O devetnaestovekovnoj interpretaciji Tukidida kao oca naučne istorije videti, Forsdyke, S., „Thucydides Historical Method“ u R. K. Balot, S. Forsdyke, Edith Foster (ed.), *Oxford Handbook for Thucydides*, Oxford University Press, Oxford, 2017. str. 19-38; Lianeri, A., „On Historical Time and Method: Thucydides' Contemporary History in Nineteenth-Century Britain“ u C. Lee, N. Morley, *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Wiley Blackwell, Oxford, 2015. str. 176-196, u istom izdanju videti i K. Meister, „Thucydides in Nineteenth-Century Germany“, str. 187-217.

³⁶⁶ Plb. 1.1 Takođe, Brajan Mekging primećuje da Polibije gotovo samorazumljivo koristi termin *pragmatike historia* i da je stoga moguće da je ovaj termin u njegovo vreme već bio upotrebljavan i stoga razumljiv njegovim savremenim čitaocima, McGing, B.C., *Polibius' Histories (Oxford Approaches to Classical Literature)*, Oxford University Press, Oxford, 2010. str. 83-84.

pitanje o tome kako da razlikujemo izvornog historičara od onoga koji to pak nije, ili kako da razlikujemo između dela izvorne i reflektujuće istorije, apstraktno uzeto, nije valjano postavljeno pitanje. Na takva pitanja, moguće je odgovoriti samo uzevši u obzir i različite prakse pisanja koje se u pojedinačnim slučajevima javljaju u delima historičara.

Upravo izneta interpretativna mogućnost nam omogućava da izbegnemo čitav niz protivrečnosti do kojih dolazi ukoliko se određeni načini pisanja istorije rigidno vežu za autore ili dela – protivrečnosti koje uglavnom proizlaze iz faktičke neuniformnosti spisateljskih praksi pojedinačnih historičara. Ovim se otvaraju i nove interpretativne dileme. Ukoliko isključimo interpretaciju na osnovu rekonstrukcije mogućih Hegelovih intencija i obratimo pažnju na njegovo tematizovanje prakse pisanja istorije kroz različite načine na koje se ona pojavljuje, problem fenomenologije pisanja istorije iskrsava kao centralni. Fenomenologija historiografije, delom je povezana sa istorijom pisanja istorije,³⁶⁷ ali je suštinski različita od nje. Hegel nam ne izlaže istoriju historiografije, već predaje o načinima na koje se historiografija kao spisateljska praksa pojavljuje. Stoga, centralno pitanje ovde je usmereno na odnos između različitih načina pisanja istorije, kao različitih vrsta proze o nedovršenoj sadašnjosti države. Mnogostrukost problema koji se otvaraju na tom nivou posmatranja nije do kraja vidljiva ukoliko u vidu imamo samo odnos između historiografije i praksi neistorijskog pripovedanja. Dakle, potrebno je proširiti horizont, i pored odnosa između istorijskog i neistorijskog, obratiti pažnju na različite načine javljanja istorijskog.

³⁶⁷ Jasno je da se različite vrste pisanja istorije kod Hegela pojavljuju istorijski, ipak to i dalje ne znači da načini pisanja istorije onako kako ih Hegel izlaže mogu biti razumljeni kao istorija historiografije, poslednju tezu zastupa Bauer, videti Bauer *Geheimnis aller Bewegung...* str. 294. Ipak, ono što je problematično u ovakvom pristupu nije istorijski element, već je to pretpostavka *istorijskog razvoja* pisanja istorije. Ukoliko odustanemo od *istorije pisanja istorije* kao što to čini Vinter (videti M. Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. 46), ali zadržimo pretpostavku *kretanja od izvorne*, preko *reflektujuće*, ka *filozofskoj istoriji*, i dalje usvajamo pretpostavku *immanentnog razvoja pisanja istorije*, koja je problematična pre svega zbog toga što upućuje na paralelizam sa preferiranim mestom unutar Hegelovog sistema, na koje sam tekst ne upućuje, i zajedno sa tim, problem historiografije koji Hegel postavlja, biva rešen njegovim smeštanjem u okvire Hegelovog sistema, čime pitanje o problemu uklopivosti ovog problema u oprobane okvire Hegelove klasične filozofije, ne biva postavljeno. Poslednje pak, kao što se ovde pokazuje, ni na koji način ne bi trebalo da se razume kao dovođenje u pitanje unutrašnje konzistentnosti Hegelovog sistema, već najpre kao mogućnost upotrebe konceptualnih i problemskih okvira nastalih tokom Hegelovih predavanja u okvirima koji nisu nužno svodivi na ono što nam je istorijski poznato kao Hegelov filozofski sistem.

Ukoliko pak u obzir uzmemo odnos između reflektujuće i izvorne istorije, iskrsavaju problemi potpuno nove prirode. Dok je centralno pitanje vezano za izvornu istoriju bilo: Šta konstituiše istoriju kao specifičnu praksu pamćenja, pitanje koje se ukazuje kada u obzir uzmemo mnogovrsnost kroz koju se takva praksa javlja, tiče se nastanka i odnosa različitih vrsta historiografije. Drugim rečima, ukoliko u obzir uzmemo Hegelovu problematizaciju reflektujuće istorije, težište rasprave pomera se sa pitanja o specifičnosti pisanja istorije, na pitanje o njegovim specifičnim pojavnim oblicima. Ovde je svakako moguće dati odgovor koji bi podrazumevao smeštanje problema historiografije u sistemsku okvire Hegelove filozofije. No, ukoliko u obzir uzmemo mnogostrukost načina pisanja reflektujuće istorije, takav odgovor ne obećava previše. Ukoliko je moguće uspostaviti jasan dijalektički odnos između izvorne, reflektujuće i filozofske istorije, pitanje je koliko je to moguće učiniti kada se radi o odnosu između opšte, pragmatičke, kritičke i specijalne istorije, kao načina na koje se javlja reflektujuća historiografija.

Ovde polazimo od činjenice da iz perspektive Hegelovog teksta nije moguće polaganje konačnog računa o odnosu koji postoji između različitih načina pisanja reflektujuće istorije. Čak odnos između reflektujuće istorije kao celine i njenih pojedinačnih načina, barem ukoliko kroz njih treba da se pojavi nešto kao pisanje istorije koja reflektuje, ostaje u priličnoj meri neodređen. Pokušaj da odnose među načinima pisanja istorije svedemo na dijalektiku, ipak ne bi bio manje osuđen na neuspeh nego onaj koji bi pokušao da ih svede na istoriju. Umesto toga, treba obratiti pažnju na to da Hegel govori o pisanju istorije uopšte, i o reflektujućoj istoriji posebno – ukoliko je to tako, onda je odnos između opštih i posebnih termina u Hegelovim *Uvodima* krajnje neadekvatno podešen. Naprosto, opšti termini tu ne odgovaraju u potpunosti faktičkim primerima koje autor navodi – ukoliko faktički primeri treba da predstavljaju istoričare ili istorijska dela. Takođe, odnos između reflektujuće i izvorne istorije ostaje nejasan, čime se postavlja pitanje: Kako se reflektujuća istorija u svojim specifičnim reiteracijama odnosi prema izvornoj, i u kakvom se zatim odnosu nalaze dve opštosti kao što su reflektujuća i izvorna istorija? Prema tome, umesto dijalektičkog rešenja, ovde ćemo

nedoslednosti pokušati da razjasnimo na nivou promatranja razlika u Hegelovim *Uvodima* iz 1822, odnosno 1828.

Pored konceptualnih nesigurnosti koje ćemo detaljnije analizirati, sam Hegelov aranžman teksta odaje nesiguran i nejasan status koji je izlaganje o načinima pisanja istorije imalo u okvirima njegovih *Predavanja* – posebno u pogledu mesta izlaganja o reflektujućoj istoriji. Dok je izlaganje o izvornoj istoriji bilo gotovo presečeno Hegelovom potrebom da stvari objasni primerima,³⁶⁸ izlaganje o reflektujućoj istoriji je šturo po pitanju primera – Hegel ovde uglavnom navodi autore kada smatra da njihov rad predstavlja valjan primer ne naročito valjanog bavljenja istorijom, ili ih pak uopšte ne navodi.³⁶⁹ Umesto toga, egzemplarni karakter načina pisanja istorije ovde postaje upadljiv.

Dok je odeljak o izvornoj istoriji bio usmeren na partikularne primere koji bi odgovarali ovom načinu pisanja istorije, odeljak o reflektujućoj istoriji u transkripcijama predavanja iz 1822/23, stalno se koleba između izlaganja o partikularnom načinu pisanja reflektujuće istorije i o iskazima o pisanju reflektujuće istorije uopšte, tako da čitalac transkripcija ne može uvek da bude siguran kada se govori o onome šta neki način pisanja reflektujuće istorije ima zajedničko sa ostalim načinima, a kada se pak govori o specifičnostima posebnih načina reflektujuće historiografije. Tekst rukopisa *Uvoda* iz 1828. izgleda da otklanja takve nedoumice, ipak, ukoliko obratimo pažnju na način na koji Hegel to čini, nesigurnost odnosa između reflektujuće istorije i njenih pojava oblika ne izgleda značajno manja. Stoga, pre konceptualne analiza različitih načina pisanja reflektujuće istorije, ovde ćemo se posvetiti odeljku iz 1828. u kome Hegel piše o reflektujućoj istoriji uopšte.

368 „[...] spominjanje nekoliko imena trebalo bi da nam da nešto određeniju sliku...“ *VPWG (1828)*, str. 122.

369 Odeljci o *pragmatičkoj istoriji*, nam pored kratke reference na Monteskeja kao na paradigmatični primer valjanog pisca pragmatičke istorije, *VPWG I (1822)*, str. 11; *VPWG II (1822)*, str. 12, donose samo još šturu referencu na Johanesa fon Milera i njegovu *Švajcarsku istoriju*, kao primer neadekvatne obrade pragmatičke istorije, čija namera je moralne prirode. *VPWG I (1822)*, str. 11; *VPWG II (1822)*, str. 11.

2. Izmene u Uvodu iz 1828.

Oba teksta, tekst na osnovu transkripcija iz 1822/23. i kasniji manuskript iz 1828, odeljak o reflektujućoj istoriji počinju na sličan način. U transkriptu čitamo: „Druga vrsta pisaca istorije je reflektujuća, ona izlazi van okvira predstavljanja savremenog. Njih ima različitih vrsta.“³⁷⁰ Upravo citirana rečenica, ujedno je i sve što transkripcije navode o reflektujućoj istoriji. U manuskriptu pak, Hegel je proširio ovu rečenicu na sledeći način:

*Druga vrsta istorije može biti nazvana reflektujuća istorija - istorija čije predstavljanje izlazi iz okvira onoga što je jednostavno sadašnje autoru i koja prikazuje ne samo ono što je sadašnje u vremenu, već što je sadašnje u životu duha; ona se bavi čitavom prošlošću. Prema tome, vrste takvog pisanja istorije su mnoge – naravno, uključujući i sve napisano od strane onih koje uobičajeno nazivamo istoričarima.*³⁷¹

Očigledna je promena naglaska, tekst transkripcija nam govori o vrsti pisaca, dok nam manuskript govori o vrsti pisanja. Drugačije rečeno, predmet izlaganja je način pisanja istorije, a ne specifična vrsta istoričara. Iako dalje u tekstu Hegel govori o reflektujućim istoričarima, kao što je u prethodnom odeljku govorio o izvornim, po svemu sudeći to čini samo kako bi kroz primere jasnije izložio različite prakse pisanja istorije. To ne znači da Hegel *a priori* konstruiše različite vrste historiografije, da bi potom tražio adekvatne primere kojima bi mogao da ih ilustruje – naprotiv, ono do čega je ovde stalo nije konsolidacija idealnog tipa *izvornog* ili *reflektujućeg* istoričara, koji bi trebalo da posluži kao merilo za klasifikaciju, već je u pitanju opis različitih vrsta delatnosti istoričara. Razume se, takav zadatak u Hegelovim uvodima ne prolazi bez jasnih poteškoća, koje odaju nesigurnosti u organizaciji teksta i varijacije u izrazu. Načelno, Hegel u uvodu kao da pokušava da govori o opštim načinima pisanja istorije, koje

³⁷⁰ VPWG I (1822), str. 7; VPWG II (1822), str. 8. U Hotovoj transkripciji, reči „različitih vrsta“ izostaju, ipak, odmah iza reči „izlazi izvan okvira savremenog“ tekst se nastavlja direktno sa izlaganjem *različitih načina*, tako da se može reći da i ovde postoji slaganje između transkripcija.

³⁷¹ VPWG (1828), str. 129.

dodatno potkrepljuje specifičnim primerima, ipak, navođenje primera često postaje glavni način argumentacije, pa tako izlaganje o izvornoj istoriji počinje sa navođenjem nekoliko imena, dok izlaganje o reflektujućoj istoriji počinje sa navođenjem njenih načina kao primera, koji onda bivaju potkrepljeni ponovo sa nekoliko imena.

Druga stvar koja je drugačija u rukopisu u odnosu na transkripcije tiče se dodatnog preciziranja predmeta kojim se bavi reflektujuća istorija „[...] ona se bavi ne samo onim što je sadašnje u vremenu, već onim što je sadašnje u životu duha.“³⁷² Uzevši u obzir Hegelovo razumevanje načina na koji biva konstituisano pamćenje u *Predavanjima iz filozofije duha* 1827/28, ovaj citat iz rukopisa iz 1828, posebno dobija na značaju pri pokušaju paralelnog čitanja *Predavanja iz filozofije duha* i *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.³⁷³

Hegel je u *Predavanjima iz filozofije duha* pravio jasnu, premda ne i tipičnu razliku za njegov sistem, između subjektivnog i objektivnog vremena. Subjektivno vreme biva konstituisano tek u aktu sećanja, onda kada spoljašnji doživljaj dat u objektivnom vremenu biva zadržan, takoreći, onda kada biva prenesen iz sfere prolaznosti objekata datih u opažanju u sferu trajnosti subjektivne svesti. Pamćenje pak nastaje onda kada ovaj sadržaj ponovo bude ospoljen u opažanju, i preko znaka posredovan tako da bude dostupan drugoj svesti. Pamćenje je, kako Hegel naglašava „[...] proizvodnja slika i znakova, sećanje na znake...“.³⁷⁴ Paralelno sa tim, pisanje istorije je konstitucija opštih predstava, koje se pojavljuju kao mesta pamćenja u zajednici. Izvorno pisanje istorije, kao što smo videli, ima ulogu posredničke delatnosti između prolaznosti opažanja i

³⁷² VPWG (1828), str. 129.

³⁷³ Paralelizam ovde naravno ne podrazumeva paralelnu strukturu između momenata subjektivnog duha i načina pisanja istorije – *Paralelno čitanje*, ovde se odnosi na problematizaciju *sećanja i pamćenja* u *Predavanjima iz filozofije duha* i tematizaciju prakse pisanja istorije koja stvara predstave koje učestvuju u konstituciji zajedničkog pamćenja. Na ovoj vrsti paralelizma insistira Bauer, videti Bauer, *Geheimnis aller Bewegung...* str. 141-236. Maks Vinter pak pokušava da povuče paralelizam između *stupnjeva* subjektivnog duha i *načina* pisanja istorije, rezervišući delatnost stvaranja *predstave* kao *spomenika* isključivo za delatnost *izvornih istoričara*, videti Max Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. 69-80. Ovde smo na stanovištu koje je bliže Bauerovom, što će reći da smo stava kako je moguće čitati *Predavanja iz filozofije duha*, posebno s obzirom na *filozofiju subjektivnog duha*, kao značajan konceptualni okvir za Hegelovo izlaganje o načinima pisanja istorije, ipak, to u isto vreme ne znači i traganje za strukturalnim sličnostima u samom tekstu gde bi elementi iz *Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije* trebalo da odgovaraju određenim momentima iz dijalektike *subjektivnog duha* i da samim tim pokazuju istu dijalektičku dinamiku.

³⁷⁴ VPG (1828), str. 208.

trajnosti predstava, ono stvara trajne predstave o onome što je najpre prolazno i opažajno i u isto vreme ih postavlja tako da važe kao opšte predstave koje druga svest može da učini svojim unutrašnjim predstavama kroz delatnost sećanja. U tom smislu praksa izvornih istoričara odgovara konstituciji subjektivne unutrašnjosti, zajedno sa njenim ospoljavanjem, koje sadržaj subjektivnosti ponovo čini objektivnim i omogućava zajedničko pamćenje. Posebno je važno to što delatnost izvornih istoričara nastaje spontano, kao posledica postojanja države koja kroz svoje institucije podrazumeva trajnost – kao što smo videli, za Hegela pisanje istorije nastaje zajedno sa političkim životom, a država kao nedovršeni prezent podrazumeva istoriju, i obratno, istorija podrazumeva državu.

Uzevši u obzir ovu vrstu paralelizma između konstitucije pamćenja u sferi subjektivnog duha, koja se uvek odvija na granici sa objektivnim duhom – jer pamćenje biva konstituisano samo onda kada je subjektivna unutrašnjost preko jezika čiji znaci imaju objektivno važenje, saopštiva drugoj svesti – Hegelovo preciziranje određenja predmeta reflektujuće istorije kao onoga što je prisutno u životu duha, a ne samo u vremenu, može biti razumljeno kao definisanje prakse stvaranja pamćenja koja podrazumeva postojanje duhovne sfere koju prethodna praksa izvornih istoričara ne samo da oslikava, nego je i značajno konstituiše. Strogo govoreći, sa ovakvog polazišta bi se moglo reći da reflektujući istoričar čini istu stvar kao izvorni, ali na drugom nivou. Dok izvorni istoričar prenosi nedovršenu sadašnjost države iz elementa njegove datosti u opažanju u element trajne predstave, reflektujući istoričar je fokusiran na predstave koje već sačinjavaju duhovni život, koje su već stvorene radom *Erinnerung-a* i konstitucijom pamćenja, a koje su zbog svog trajnog karaktera ono što je u životu duha uvek savremeno. Prema tome, delatnost reflektujuće historiografije polazi of predstava onoga što je kroz delatnost izvornih istoričara učinjeno trajnim. Dakle, ono što su za izvornog istoričara opažaji, za reflektujućeg istoričara su predstave, koje su opet dostupne u opažajnom elementu znaka – i na osnovu kojih bivaju sačinjene nove predstave, koje izražene u svom jezičkom elementu postaju nova mesta konstitucije zajedničkog pamćenja.

Tek uzevši u obzir specifično shvatanje onoga što je *sadašnje u životu duha*, i uloge koju izvorna istorija ima u nedovršenom karakteru političke zajednice, moguće je pomiriti dve naizgled krajnje protivrečne tvrdnje koje Hegel iznosi uzastopno, naime, da se reflektujuća istorija bavi onim što je *sadašnje u životu duha* i da se ona samim tim bavi i čitavom prošlošću.³⁷⁵ Pred reflektujućim istoričarem ne nalazi se samo nedovršena sadašnjost njegove političke zajednice, već i trajne i u intenciji dovršene slike koje su nastale kao posledica refleksije nepreglednog niza momenata drugih i prošlih političkih zajednica. Pred njim se nalazi, takoreći, celokupan život duha. Ipak, poslednje ne podrazumeva i transparentnost te celokupnosti.

Treba takođe imati u vidu i činjenicu da se pred reflektujućim istoričarem slike prošlosti ne nalaze neposredno, a da je način datosti celine prošlosti krajnje nejasan. Pred refleksijom istoričara koji se nalazi pred čitavom prošlošću, nalaze se i mitovi, legende, pripovedačke tradicije, koji u svojoj osnovi nisu historiografske prirode. Dok su prvi izvorni istoričari svoju delatnost gradili delom nezavisno od mitskog i pesničkog sedimenta, a delom ga i sami preoblikovali, reflektujućim istoričari, čiji pogled se od sadašnjosti njihove političke zajednice usmerava ka nepreglednoj prošlosti, nailaze na sediment pisanja i pripovedanja o prošlim momentima nedovršene sadašnjosti. Dakle, način datosti same sadašnjosti života duha je krajnje raznolik, no značajno je da je duh ovde dat u opazajnom medijumu teksta. Zbog toga, mogućnost pristupa sadašnjosti duha iz perspektive reflektujućih istoričara je značajno teže izložiti kroz opisivanje samo jednog od mnogih načina pisanja reflektujuće istorije. Zato Hegel primećuje da se takvo pisanje istorije javlja na *mnogo načina*.³⁷⁶ U rukopisu posle konstatacije da se reflektujućim istoričar bavi celinom prošlosti, Hegel dodaje „Prema tome, načini takvog pisanja istorije su mnogostruki.“³⁷⁷ Dakle, zbog toga što se reflektujućem pisanju istorije čitava prošlost pojavljuje kao horizont, ono se javlja na mnogo načina.

Rukopis iz 1828. tako sugerše da ne postoji jedinstveni način istorijskog bavljenja prošlošću koji je moguće opisati u opštim crtama. Ipak, ne treba smetnuti s uma

³⁷⁵ VPWG (1828), str. 129.

³⁷⁶ VPWG I (1822), str. 7.

³⁷⁷ VPWG (1828), str. 129.

da reflektujuće pisanje istorije na kraju stvara predstave koje imaju ulogu mesta oko kojih je moguće konstituisati pamćenje zajednice, i kroz koja politička zajednica biva tradirana na istorijski način – u ovom aspektu delatnost reflektujuće i izvorne istorije se poklapaju. Takve predstave koje nesumnjivo imaju značajan udeo u razumevanju identiteta društvene zajednice kao političke, nalaze se u odnosu sa političkom svešću zajednice. Hegelovim rečnikom rečeno, duh istoričara koji pripoveda nužno odgovara duhu njegovog naroda i vremena. Ovakvo poklapanje nije slučajno, i nije naprosto svodivo na izlizanu tvrdnju o tome da je svaki pisac čedo svog vremena. Ovo slaganje odnosi se na međusobnu zavisnost između historiografske prakse i političkih institucija u najširem smislu. Istoričar uvek, i onda kada piše o dalekoj prošlosti, nužno govori o sopstvenoj političkoj zajednici, čak i ukoliko to nije potpuno reflektovano. Savremena politička zajednica uvek ostaje objekat o kome istorija govori kroz pripovedanje o prošlosti. Prošlost na koju se reflektujući istoričar usmerava relevantna je samo u odnosu prema sadašnjosti. Načini pak na koje je moguće prošlost postaviti u odnos prema sadašnjosti su mnogostruki – i Hegel pokušava da ih skicira govoreći o različitim načinima pisanja reflektujuće istorije. Takođe, prošlost data kao sadašnjost duha, u svojoj celovitosti se pojavljuje kao nepregledno polje kome nije moguće pristupiti na jedinstven način. Različiti oblici političkih zajednica za sobom povlače njima odgovarajuće historiografske prakse kroz koje se prisvaja prošlost. Ukoliko se tome doda i to da je sama prošlost data kroz mnogostrukost izvora, ideja jedinstva različitih načina pisanja istorije postaje dodatno problematična. U najširem, moglo bi se reći da je za svaku reflektujuću istoriju karakteristično da za svoj predmet ima prošlost, za svoj cilj stvaranje predstave o sadašnjosti, a načini na koje se postiže korespondencija između sadašnjosti i prošlosti su mnogostruki.

Svoje zapažanje o tome kako su načini reflektujuće obrade istorije nužno mnogostruki Hegel završava primećujući kako pod reflektujuću istoriju takođe spada i ono što inače nazivamo radom istoričara.³⁷⁸ Međutim, isprva je krajnje nejasno na koga se ovde referiše. Ukoliko obratimo pažnju na mesto u manuskriptu gde Hegel govori o pragmatičkom pisanju istorije, stvari postaju nešto jasnije, jer se tu primećuje kako takav

³⁷⁸ *Isto.*

način pisanja istorije „[...] ostaje bezimen, jer je to način kojim se istoričari uglavnom služe.“³⁷⁹ Dakle, pragmatičko pisanje istorije Hegel smatra za najzastupljeniji način pisanja istorije. Ukoliko je ovde referenca zaista usmerena na pragmatičke istoričare, utoliko tvrdnja koju nalazimo u manuskriptu, a koja se isprva čini tautološkom, dobija drugačiji smisao. Spolja gledano, u tekstu nailazimo na mesto koje nam saopštava sledeće: Postoje mnogi načini pisanja reflektujuće istorije, i oni u sebe uključuju i dela onih koje najčešće nazivamo istoričarima. Za ovakav, krajnje čudan izraz, po svemu sudeći postoje dva razloga: 1) On ukazuje na to da ono što se uobičajeno smatra istorijom od strane Hegelovih savremenika, a što podrazumeva pogled na prošlost kroz opšte kauzalne veze, nije jedini način bavljenja prošlošću, ma koliko bio zastupljen; 2) U isto vreme time se naglašava da je uobičajeni stav koji polazi od slike istoričara kao onog koji objašnjava prošlost, preovlađujući stav kod Hegelovih savremenika i da ideja izvornog pisanja istorije nije samorazumljiva. Na taj način, Hegel u isto vreme naglašava mnogostrukost praksi pisanja istorije i ističe specifičnost reflektujuće historiografije koja pretpostavlja odnos između sadašnjosti i prošlosti kao svoj konstitutivni momenat.

Sledeće mesto iz manuskripta, gde Hegel uopšteno govori o reflektujućoj historiografiji, dodatno potvrđuje da se ovde radi o pragmatičkim istoričarima:

Ovde je najbitnija stvar način na koji se istorijski materijal obrađuje, jer mu *radnik* pristupa sa svojim sopstvenim duhom, koji je drugačiji od *duha* samog *sadržaja*. Ovde sve zavisi od maksima i principa predstavljanja koje autor primenjuje na sadržaj (na svrhe samih dela i događaja) i na stil istorijskog pripovedanja.³⁸⁰

Upravo navedeni citat u pogledu insistiranja na duhu, maksimama i principima autora, odgovara mestima iz transkripcija,³⁸¹ gde Hegel navodi, da: „Ukoliko su [takve,

³⁷⁹ VPWG (1828), str. 136.

³⁸⁰ VPWG (1828), str. 130.

³⁸¹ Takođe, odgovara i mestima iz manuskripta gde se govori o *opštoj* istoriji. Na osnovu ovakvog poklapanja Vinter predlaže rešenje po kome bi izlaganje o takozvanoj „opštoj“ istoriji bilo Hegelovo izlagane onoga što je *reflektujuća istorija uopšte*, dok bi njeni načini onda bili *pragmatička, kritička i posebna*, videti Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. 83. Ipak ovde nismo tog stava, naša teza na ovom mestu polazi od toga da je *isključiva tipologija* ovde nemoguća i da različiti načini

pragmatičke, prim.aut] istorije oživljavajuće i interesantne, to dolazi od svojstvenog duha istraživača.“³⁸² Takođe, u vezi sa opštim okolnostima, kojima se bavi pragmatički istoričar, u transkripciji stoji da: „ [...] ukoliko je opštim okolnostima pristupljeno na takav način da je shvaćen čitav kontekst jednog događaja, to treba shvatiti kao dokaz intelekta autora, duha takvog istoričara.“³⁸³ Može se primetiti da insistiranje na duhu autora iz manuskripta odgovara još jednom odeljku iz 1822, gde Hegel govori o opštem pisanju istorije, u izdanju baziranom na transkripcijama nalazimo sledeće reči:

Rado se pisci ovih [opštih, prim. aut] istorija trude da učine da čitaoci čuju savremenike kako sami govore o događajima. Ipak, to im ne polazi od ruke, i ne uspeva u manjoj ili većoj meri, jer celina treba da bude napisana u jednom tonu, a duh i obrazovanje različitih vremena nisu takvi; onda čovek ostaje uvek individua „u kojoj se ogleda duh njegovog vremena.“³⁸⁴

Po svemu sudeći, očigledno je da je Hegelov opšti uvod o reflektujućim istorijama na kakav nailazimo u manuskriptu uvoda za predavanja iz 1828/29, sam po sebi kompilacija mesta iz ranijeg *Uvoda* iz 1822/23. koja se tiču specifičnih načina pisanja istorije. Ipak, ova mesta ovde su uklopljena na takav način da zajedno predstavljaju ono što je opšte za reflektujuću istoriju. Naizgled, Hegel ovde ne uspeva da govori o opštosti roda drugačije do li kroz kompilaciju karakteristika vrsta, pa tako o onome što je opšte za reflektujuću istoriju, on govori kroz navođenje karakteristika onoga što je drugde već izložio kao posebno. U tom maniru, na pitanje o tome šta je to karakteristično za svaku reflektujuću istoriju? Dobijamo odgovor: To da je metodski način pristupa značajan (što je karakteristično za pragmatičko pisanje), to da je duh autora uvek drugačiji od duha sadržaja koji obrađuje (to je posebno upadljivo kod opšte istorije), zatim, da je jedinstvo stila od velikog značaja (što je opet karakteristično za opštu istoriju) – zajedno uzete sve

pisanja *reflektujuće istorije* podrazumevaju preklapanja, predstavljajući različite načine na koje se pojavljuje *praksa reflektujućeg pisanja istorije*, u smislu *prakse istoričara*, a ne u smislu konkretnog istorijskog *dela* koje bi moglo da bude svrstano pod neku od predefinisanih vrsta.

382 *VPWG I (1822)*, str. 9; *VPWG II (1822)*, str. 10; Takođe u manuskriptu videti, *VPWG (1828)*, str. 137.

383 *VPWG I (1822)*, str. 9; *VPWG II (1822)*, str. 10.

384 *VPWG I (1822)*, str. 8; *VPWG II (1822)*, str. 9; Takođe mesto koje odgovara u manuskriptu, *VPWG (1828)*, str. 131.

te karakteristike odnose se na reflektujuću istoriju kao takvu. Takav odgovor bi bio odista nevešt, i netipičan za Hegela, ipak, ukoliko bi različiti načini pisanja istorije naprosto bili međusobno potpuno nesvodivi tipovi, po svemu sudeći, to bi bio Hegelov odgovor. No, moguće je da različiti načini pisanja istorije nisu međusobno nesvodive klasifikatorske oznake za registraciju specifičnih dela i autora, već da oni predstavljaju različite aspekte delatnosti istoričara. Ukoliko je tako, a to je interpretacija koju ovde zastupamo, onda nam stari majstor dijalektike opšteg i posebnog, ipak ne nudi netipično banalan odgovor na pitanje šta je to reflektujuća istorija. Po svemu sudeći, Hegel je rešio da nešto više kaže o samoj reflektujućoj istoriji, u najopštijim crtama sabirajući njene ključne aspekte, koje će potom detaljnije izložiti. Dakle, ono što imamo na delu nije zbir pojedinačnih karakteristika specifičnih načina pisanja istorije, već je to pokušaj navođenja suštinskih aspekata delatnosti reflektujućeg istoričara, koji su u značajnoj meri zastupljeni u svakom posebnom slučaju. Tako nešto je moguće samo ukoliko načini pisanja istorije nisu isključivi tipovi, već predstavljaju različite centralne aspekte jedne iste delatnosti.

U tom maniru, najverovatnije pozajmljujući opšta mesta iz starih manuskripata i njima proširujući odeljak o reflektujućoj istoriji u novom rukopisu, Hegel zaključuje kritičkim opaskama:

Kod nas Nemaca refleksija – i umešnost sa kojom je ona praktikovana – značajno se razlikuje. Svaki istoričar je razvio svoj sopstveni stil i metod, kako god da on smatra da bi trebalo to da čini. Englezi i Francuzi znaju uopšte kako istorija treba da bude pisana; oni dele stanovišta zajedničke kulture, dok se kod nas svaki pisac bakaće sa njegovim posebnim pogledom. Zbog toga, Englezi i Francuzi imaju odlične istoričare; dok kod nas stoji tako da ukoliko pogledamo kritike istoričara iz poslednjih dvadeset godina, primetićemo da skoro svaki pregled počinje sa autorovom sopstvenom teorijom o tome kako istorija treba da bude pisana, teorijom koju kritičar postavlja naspram teorije istoričara. Mi se nalazimo u poziciji da se konstantno borimo oko toga kako istorija treba da bude pisana.³⁸⁵

³⁸⁵ VPWG (1828), str. 130.

Ovaj odeljak predstavlja prošireni komentar na temu kojom se Hegel već bavio, a koja se tiče pristupa istoriji od strane njegovih zemljaka i savremenika, za koji je Hegel držao da je neproduktivan i idiosinkratičan, tako nalazimo sledeća mesta:

„Francuzi su postigli mnogo toga što je osnovno i korisno u tom pogledu. Kod nas je takozvani viši-kriticizam zagospodario i pokušava da suzbije mnogo sigurniju istoriju...”³⁸⁶ Tu spada i sledeći odeljak:

Značenje *ideje* dok ona razumeva samu sebe konstituiše najistinskiji interes. To je slučaj sa Monteskejom, on je u isto vreme temeljan i dubok. Ipak, svako smatra da je dovoljno mudar da sam sprovodi takve refleksije, i zbog toga nastaje višak takvih reflektujućih istorija. Prema tome, mi se okrećemo jednostavnosti, da samo prosto i tačno pripovedamo istinu. Precizno sačinjena objašnjenja i pripovesti te vrste su od velike koristi; ali uglavnom oni samo obezbeđuju materijal za druge. Mi Nemci smo zadovoljni sa time i želimo da živimo u prošlosti. Francuzi s druge strane stvaraju opise i teže tome da se njima bave sa ingenioznošću; kao posledica toga, oni su manje temeljni istoričari. Oni uvek vide prošlost u vezi sa sadašnjošću.³⁸⁷

Gore navedeno mesto iz manuskripta, na kome se kritikuje način na koji se obrađivala reflektujuća istorija u Nemačkoj Hegelovog vremena, očigledno ne donosi ništa značajno novo u odnosu na prethodna dva citata iz 1822. S jedne strane, to mesto predstavlja generalizaciju ranije već iznetih stavova, s druge strane, iznosi sličnu vrednosnu komparaciju između nemačkog i zapadnog, a to će reći francuskog i engleskog pisanja istorije. Dok na mestima iz transkripcija iz 1822. čitamo o različitim metodskim pristupima istoriji, kojima nemački autori Hegelovog vremena pridaju poseban značaj, mesto iz manuskripta iz 1828. nam govori o ovim debatama u generalnim terminima, i interesantno, ne navodi ih kao pozitivno mesto u kontekstu razvoja istorijske metodologije.

³⁸⁶ VPWG I (1822), str. 12; VPWG II (1822), str. 12.

³⁸⁷ VPWG I (1822), str. 11-12; VPWG II (1822), str. 12.

U svakom slučaju, poslednji deo odeljka o reflektujućoj istoriji uopšte iz manuskripta iz 1828, nadovezuje se na tematizaciju značaja stila i metodologije za reflektujuću istoriju, kao i na generalni problem pristupa prošlosti iz perspektive sadašnjosti – moglo bi se reći da Hegel upotpunjava preliminarnu sliku reflektujuće istorije, skrećući pažnju na ono što je smatrao suvišnim ili naprosto negativnim aspektom koncentracije reflektujućih istoričara na probleme pristupa materijalu. On naglašava značaj pristupa materijalu ali čisto istorijsku teoriju o takvom pristupu označava kao uglavnom suvišnu za praksu pisanja istorije. Tako, dok Nemci raspravljaju o teoriji, francuski i engleski istoričari, deleći prednosti zajedničke kulture, stvaraju istorije podrazumevajući osnovne historiografske principe. Poslednje dodatno osvetljava Hegelov stav prema pisanju istorije uopšte, i posebno prema reflektujućoj istoriji: Istorija nije primarno nauka. Istorijska nauka pak, postoji samo kao jedan aspekt historiografske prakse, koja za Hegela, pored svih varijacija, svoju ulogu ima najpre u stvaranju pamćenja kroz takozvanu *prozu nedovršene sadašnjosti*. Istoričar, premda može da bude svestan metodskih i stilskih pretpostavki vlastite delatnosti, ne mora nužno da ih problematizuje. Naprotiv, odlična reflektujuća istorija je pisana onda kada autori dele zajedničku kulturu i podrazumevaju način na koji se piše istorija. Naučna *temeljnost* u pogledu istraživanja činjenica i problematizacije istorijske metodologije, za Hegela nije nužno dobrodošla. Hegelovi istoričari ne stvaraju naučno znanje o prošlosti, već pre svega stvaraju predstave u čiju konstituciju neizbežno ulaze i momenti sadašnjosti. Na taj način naučno bavljenje istorijom za Hegela predstavlja samo jedan od načina stvaranja duhovnih predstava koje nastaju kao posledica formiranja političkog identiteta zajednice. Bavljenje teorijom istorije, teško da doprinosi poslednjoj svrsi.

U tom smislu, interesantno je da Hegel pored izvesnog nepoverenja prema istorijskoj teoriji, sam ne pokušava da ponudi konkurentnu filozofsku teoriju o pisanju istorije. Načelno, i to je ovde naša teza, Hegel je svestan problema dostupnosti istorijskih predmeta u medijumu teksta i pripovedanja. Njegovi Uvodi u kojima problematizuje načine pisanje istorije, dotiču se tog problema – ipak, sami po sebi ne predstavljaju elaboriranu teoriju historiografije, koju bi bilo moguće izneti kao integralni deo filozofije

svetske istorije.³⁸⁸ No, svest o problemu, uz nesigurnosti Hegelovog pristupa koja se ogleda u odlukama da se problem naprosto preskoči tokom pojedinih *Uvoda*, ili da se problematizuje na drugačiji način, predstavlja specifično mesto na kome se Hegelova dijalektika susreće sa sopstvenom empirijskom spoljašnjošću, koju ne može olako da savlada. Uzevši to u obzir, Hegelovo izlaganje o reflektujućoj istoriji iz *Uvoda* iz 1828, samo je još jedan primer takvog susreta – posebno, na mestu na kome Hegel pokušava da iznese nekoliko generalnih stavova o reflektujućoj istoriografiji, pre nego što pređe na tematizaciju njenih pojedinačnih načina. Upadljivo je da izlaganje ovde odstupa od standardnog dijalektičkog prikaza, ali se i ne zadovoljava prostim kompilatorskim navođenjem. Ono pak što Hegel po svemu sudeći čini, jeste navođenje opštih i značajnih mesta za svako reflektujuće bavljenje istorijom, što dodatno ukazuje na integralnu prirodu načina pisanja reflektujuće istorije.³⁸⁹ Tako, ukoliko je potrebno reći nešto o reflektujućoj istoriji uopšte, to je moguće samo kroz izlaganje o njenim različitim aspektima, onako kako oni zajedno definišu praksu reflektujuće istoriografije. Ti aspekti nisu isključujući ili međusobno protivrečni. Reflektujući istoričar piše obraćajući pažnju na kauzalnu shematiku koja sačinjava pragmatički momenat, koncentrisan je na problem kompiliranja različitih izvora i njihovo usklađivanje sa jedinstvenim stilom, sve to su opšti momenti pisanja istorije, u isto vreme, postoji kritička svest spram izvora i metoda

388 Naše tumačenje odustaje od traganja za mestom *pisanja istorije* u okvirima *svetske istorije*, ali isto tako i za traganjem za eventualnom Hegelovom teorijom istoriografije. Ovakvi pokušaji karakteristični su za suprotstavljene teze ineterpretatora, videti Nam-Seelmann, *Hegel's Vorlesungen...* str. 9; Bauer *Geheimnis aller Bewegung...* str. 294; Vinter odustaje od traženja istorijskog paralelizma, ipak smatra da kod Hegela postoji saznanoteorijska teorija pisanja istorije, koja bi se ticala Hegelove *formalne filozofije istorije*, Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. 45-47. Rojek u izvesnom smislu nudi srednji put između Bauerove i Vinterove teze, predlažući kao rešenje izlaganje „[...] geneze našeg modernog pojma istorije.“ Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, str. 163. Nasuprot kretanjima u okviru Hegelove teorije istorije, ono što okupira našu interpretaciju jeste susret takve teorije – kao Hegelove filozofije svetske istorije – i njenih pretpostavki u vidu postojećih istorijskih pripovesti. Stava smo da je Hegelov *Uvod*, barem u pogledu *nefilozofskih načina pisanja istorije*, mnogo pre svedočanstvo o problemu susreta između istoriografije i filozofije, na osnovu koga je i danas moguće razvijati filozofsko-istorijska konceptualna rešenja, nego što predstavlja razrađen deo Hegelove teorije istoriografije koji je moguće izložiti u okvirima Hegelovog sistema. U tom smislu, kao što smo već više puta naglasili, ovde se mnogo pre radi o problemu susreta istoriografije i Hegelovog sistema, nego o rekonstrukciji pozicije istoriografije u okvirima takvog sistema.

389 U tom pogledu, saglasni smo sa Rojekovom tezom o *integralnom karakteru* različitih načina reflektujuće istoriografije, Rojek, *Hegels Begriff der Weltgeschichte*, str. 87. Ipak, za razliku od Rojeka, ne zastupamo tezu o njihovom eventualnom istorijskom sledu.

obrade istorijske građe – ukoliko se pak radi o pojmovnoj istoriji, koja se bavi prošlošću nekog specifičnog predmeta, i takvo bavljenje zadržava pragmatičke, opšte i kritičke aspekte. Prema tome, Hegelovo izlaganje o reflektujućoj istoriji se ne pojavljuje kao iznošenje isprva neodređenog pojma koji praćenje daljeg dijalektičkog razvoja tek treba da odredi, već se ovde mnogo pre radi o navođenju centralnih aspekata svakog reflektujućeg pisanja istorije koje dalje izlaganje treba dodatno da precizira.

3. Zaključci na osnovu izmena u tekstu *Uvoda* iz 1828.

Ne bi bilo neopravdano primetiti kako je moguće da nedijalektički tretman reflektujuće istorije ne proizilazi iz toga što je Hegel smatrao da sam predmet po sebi nije moguće obuhvatiti dijalektičkim metodom, već samo iz toga što reflektujuća istorija ne sačinjava centralni predmet njegovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Razume se, i dalje bi bilo u priličnoj meri dosledno zaključiti da Hegel i kada govori o reflektujućoj istoriji na nedijalektički način smatra da je nju moguće valjano razumeti tek kroz dijalektičko razvijanje njenog pojma – tako da bi pitanje o tome šta je to reflektujuća istorija, pre izlaganja njenih načina i njihove dijalektičke povezanosti, možda bilo pogrešno postavljeno pitanje. Ipak, očigledno je da Hegel nije posvetio posebnu pažnju dijalektičkom razvoju reflektujuće istorije i da je umesto toga ponudio samo skicu. Takođe, ta skica je u svojoj široj verziji u manuskriptu iz 1828/29, dobila i nešto duži odeljak o reflektujućoj istoriji uopšte. Taj odeljak uglavnom samo ponavlja mesta iz ranijih predavanja, a kako bi unapred bili izneti ključni aspekti delatnosti reflektujućeg istoričara, koji potom nešto detaljnije bivaju izloženi kroz tematizaciju posebnih načina pisanja reflektujuće istorije. Ovakav nedostatak dijalektike, uz deskriptivno-fenomenološki pristup, iznenađuje – opravdano bi bilo pretpostaviti da je Hegel smatrao da postoji dijalektička povezanost između različitih načina pisanja reflektujuće istorije, ipak, on je nije potanko izložio. Ono što umesto toga nalazimo, jeste opis različitih praksi reflektujuće istorije kroz koje ona biva određena.

Poslednje je moguće otpisati na kontu nedovoljnog Hegelovog interesa, no, ovde se i dalje radi o mestu na kome se filozofska misao o istoriji susreće sa sopstvenom spoljašnjošću u vidu empirijskih praksi pisanja istorije. Na jednoj strani nalazi se Hegelova dijalektika zajedno sa pojmom o svetskoj istoriji shvaćenoj u terminima napredovanja u svesti o slobodi, na drugoj strani pak, nalazi se datost njene građe zapetljane u složenoj mreži historiografskih praksi. Ma koliko da Hegelova predavanja izbegavaju ovaj predmet, ona mu se na svakom mestu ponovo vraćaju – uvek kada Hegel govori o toku svetske istorije, on to čini samo s obzirom na postojeće istorijske tekstove.³⁹⁰ Na taj način filozofija svetske istorije pretpostavlja praksu pisanja istorije, a Hegelovu tematizaciju prakse istoričara moguće je shvatiti kao istovremeni izraz svesti o ovom problemu i nemogućnosti njegovog uključivanja u filozofski sistem – to je ono što ovde nazivamo susretom Hegelovog sistema i njegove spoljašnjosti. Poslednje je posebno vidljivo pri tematizaciji reflektujuće istorije.

Ovde smo pokazali čitav niz različitih nedoumica pri tekstualnom aranžmanu *Uvoda*, ove nedoumice upućuju na nesigurnosti susreta između dijalektike Hegelovog sistema i historiografije, što dodatno ukazuje na nemogućnost jednostavne konstatacije jaza između istorijske empirije i filozofske spekulacije. Kratko izlaganje o načinima pisanja reflektujuće istorije ne svedoči samo o nedoumicama u vezi sa pristupom predmetu, već i o neodređenom karakteru tog predmeta i do kraja ostavlja otvorenim pitanje o odnosu između reflektujuće historiografije i njenih različitih načina. Ono što se može zaključiti, jeste da Hegel o načinima pisanja reflektujuće istorije govori kao o različitim aspektima jedne iste delatnosti, ipak, činjenica je da je u istom tekstu sklon da određene istoričare ili istorijska dela označi pre svega kao *pragmatička, kritička, opšta ili posebna*. Takođe, kakva je uloga različitih aspekata delatnosti reflektujućeg istoričara, a s

³⁹⁰ Na primeru *Predavanja* iz 1822/23 može se primetiti da često kada Hegel počinje izlaganje o nekom *svetsko-istorijskom* narodu, obavezno obraća pažnju i na njemu svojstvenu historiografiju (ili nedostatak iste), skrećući pažnju na izvore kroz koje nam je takva istorija dostupna, (primeri su ovde navedeni prema *VPWG I (1822)*): *Kineska historiografa*, str. 121-128, *Izvori za istoriju Indije*, str. 213-215, *Izvori za istoriju Persije*, str. 253-255, *Herodot i Egipat* str. 270-275, *Propadanje klasične Grčke (Plutarh i Polibije)*, str. 392-393. Ovo su samo neka od mesta na kojima je Hegel posebno izričit povodom *problema upotrebljivanih izvora*. Kroz čitava predavanja Hegel često referiše na specifične istoričare (u slučaju Grčke to su Herodot i Tukidid, u slučaju Rima to je najčešće Livije, u slučaju ranog germanskog sveta, to je uglavnom Tacit itd.).

obzirom na jedinstvenu praksu pisanja reflektujuće istorije, ostaje uglavnom nerazjašnjeno. Zajedno sa tim, Hegelova odluka da govori o reflektujućoj istoriji uopšte, i da to ne učini na uobičajeni dijalektički način, polazeći od pojma, koji se zatim u razvijanju svojih razlika pokazuje kao posredovan, već deskriptivno-fenomenološki, možda ne otkriva samo Hegelovu nevoljnost da se poduhvati dijalektičkog izvođenja pojma reflektujuće istorije, već upućuje na mesto na kome dijalektika staje suočena sa spoljašnjim uslovima predmeta kojim se bavi. Strogo govoreći, predmet Hegelove filozofije svetske istorije nisu istorijski tekstovi, njen predmet je istorija kao napredovanje u svesti o slobodi, ali poslednje je moguće rekonstruisati samo na osnovu istorijskog pripovedanja. Takođe, način na koji istorijski tekstovi posreduju sadržaj same istorije nije jednostavno prenošenje, istorijski tekstovi nisu sami po sebi prazni kanali kroz koje istorijska građa protiče do filozofa koji onda može da joj slobodno pristupi. Naprotiv, istorija je sadržana u delima istoričara i postoji samo kroz njih. Hegel je toga bio potpuno svestan, i to je naglašavao, posebno s obzirom na izvornu historiografiju.³⁹¹ Ipak, reflektujuća istorija ima tu specifičnost što već sama po sebi predstavlja pristup prošlosti kroz medijum tuđeg teksta, a takav pristup je nemoguće jednoznačno odrediti, pošto se njegova obrada takođe odupire uobičajenom dijalektičkom izlaganju. Stoga, Hegel pribegava njenom izlaganju kroz primere delatnosti istoričara. Premda, svestan obaveze da iznese neku vrstu opštih određenja, to čini na dva, za njegovu filozofiju krajnje neuobičajena načina: 1) U predavanjima iz 1822/23, sudeći po transkripcijama, pored krajnje sažete rečenice o reflektujućoj istoriji koja nas upućuje na mnogostrukost načina njene obrade, izlaganje je koncipirano na takav način da se opisi specifičnih načina pisanja istorije često mogu razumeti kao generalna određenja reflektujuće istorije; 2) U manuskriptu iz 1828/29, Hegel menja strategiju i posvećuje poseban odeljak reflektujućoj istoriji u opštem smislu – da bi potom izložio specifičnosti vezane za njene načine. Očigledno je da je ton manuskripta određeniji u odnosu na transkripcije, a generalne tvrdnje koje bi se mogle vezati za reflektujuću istoriju uopšte, mnogo su ređe u

391 Trenutak u kome *prolazno pamćenje* bude preneseno u *hram Mnemosine*, za Hegela je momenat u kome *nastaje istorija*, *VPWG (1828)*, str. 123. Naravno, ovde smo već skretali pažnju na mesto iz *Predavanja iz 1830/31* na kome Hegel insistira na nužnom paralelizmu između *subjektivne* i *objektivne* istorije, *VPWG (1830)*, str. 192.

toku izlaganja njenih posebnih vrsta. Ipak, preliminarno izlaganje onoga što bi trebalo da bude zajedničko svim načinima pisanja reflektujuće istorije, ponavlja najznačajnije aspekte reflektujuće historiografije koji se opet tiču specifičnih načina njene obrade, tako da Hegel ovde ponovo govori o reflektujućoj istoriji samo kroz načine, ovog puta samo preliminarno izlažući neke od njihovih najznačajnijih aspekata koji su karakteristični za praksu reflektujućih istoričara.

Sam tekst, u pogledu svoje organizacije nas upućuje na to da je možda najproduktivniji način pristupa načinima pisanja istorije, posebno s obzirom na reflektujuću istoriju, pristup koji im prilazi kao celini različitih aspekata jedinstvene delatnosti istoričara. Utoliko, pri daljem obrazlaganju posebnih načina pisanja reflektujuće istorije, kao metodski princip uzećemo njihovu međupovezanost, kao i odnos spram izvorne istorije. Naravno, na prvi pogled, štura problematizacija reflektujuće istorije u okvirima Hegelovih *Predavanja*, ne izgleda kao inspirativno mesto za propitivanje mogućnosti eventualne filozofske teorije historiografije. Tome previše ne pomaže ni Hegelov običaj da inkorporira spoljašnju građu i pritom je u okvirima sistema, sa stanovišta pojma učini anonimnom. No, upravo posebna problematičnost takvog metodskog postupka čini Hegelov pristup paradigmatičnim mestom za teoriju koja se interesuje za odnos između historiografskih praksi i filozofije istorije. Naravno, pristup istoriji kao takvoj sa neposrednim uvidom u same događaje, je mogućnost koju Hegel posebno isključuje – čak naglašavajući apsurdnost takvih pokušaja. Međutim, pored postojanja svesti o dostupnosti istorije kroz medijum istorijskih izvora, odnosno za Hegela istorijskih tekstova, Hegelov pristup istorijskoj građi sam po sebi ne odaje previše tragova na osnovu kojih bi se mogli rekonstruisati izvori građe kojoj pristupa filozofija istorije. Moglo bi se primetiti da je Hegel pretpostavljao značaj posredujuće uloge pisaca istorije, smatrajući dovoljnim da je naglasi u uvodnom delu, bez dalje potrebe da kroz sam tok predavanja polaže previše računa o izvorima na osnovu kojih je tekst napisan. Uprkos tome, sama činjenica da tekst posvećuje pažnju drugim nefilozofskim načinima obrade istorije, sugerise da je Hegel morao biti svestan značaja istorije u medijumu istorijskih tekstova, kao preduslova za bavljenje filozofijom istorije.

Pored toga, Hegelova *Predavanja* iz 1822/23. odnosno 1828/29. zajedno sa filozofskim tekstom o istoriji, donose nam i nefilozofsku tematizaciju bavljenja istorijom čiji status ostaje do kraja nejasan, a način obrade nesiguran – poslednje je posebno upadljivo u izlaganju o reflektujućoj istoriji, gde Hegel pokušava da na deklarativno nefilozofski način odredi reflektujuću istoriju.³⁹² Razume se, u okvirima Hegelove filozofije takav pokušaj je osuđen na neuspeh. Potreba za obradom različitih načina pisanja istorije u okvirima *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, upućuje na relevantnost problema pisanja istorije za njenu filozofsku obradu. Pošto je to tako, sam Hegelov navodno nefilozofski pristup dobija obrise filozofskog govora u kome se susreću dijalektika i predmeta koji Hegel, deklarativno, ne želi da obrađuje na filozofski i dijalektički način. U takvoj situaciji, jedini način da uopšte išta bude rečeno o pisanju istorije, zahteva relaksiranje dijalektičkog pristupa, tako da naizgled protivrečna određenja u dijalektičkom računu bivaju prikazana kao različiti aspekti jedinstvene delatnosti pisanja istorije. Ukoliko je, u širokim potezima, za Hegela još uvek bilo moguće razdvajanje reflektujućih od izvornih istoričara, pored svih problematičnosti koje ovakav zadatak sa sobom nosi, istu stvar nije bilo moguće učiniti pri razdvajanju različitih načina pisanja reflektujuće istorije, čije određenje se gubi u njenoj mnogostrukoj fenomenologiji.

*

* *

Na kraju, može se zaključiti da nas analiza razlika između tekstova transkripcija predavanja iz 1822/23. i manuskripta za *Uvod* iz 1828/29, u pogledu organizacije odeljka o reflektujućoj istoriji, dovodi do sledećeg zaključka: Hegelova tvrdnja o nefilozofskom karakteru njegovog bavljenja načinima pisanja istorije, vodi do očiglednih poteškoća u stvaranju opštih određenja koja bi odgovarala empirijskom fakticitetu historiografske

³⁹² Sam karakter izlaganja načina pisanja istorije je u *Uvodu* je određen kao *nefilozofski*, *VPWG (1828)*, str. 122.

delatnosti. Hegelova strategija borbe sa ovakvim poteškoćama, očigledno je usmerena ka direktnom skretanju pažnje na neposrednu fenomenologiju pisanja istorije kao predmeta. Ovakav pristup mogao bi da bude striktno opisnog karaktera, da tekst u isto vreme ne upućuje na to kako ovakva fenomenologija pokazuje međusobno uslovljene i povezane momente. Zbog poslednjeg, tekst pokazuje i izvesnu dijalektičku tendenciju, i dozvoljava čitanje odeljaka o različitim načinima pisanja istorije paralelno sa različitim mestima u okvirima Hegelovog sistema.

U onom momentu u kome Hegel počinje izlaganje sa tvrdnjom da izvorni istoričari stvaraju predstave, njegova filozofija duha postaje relevantno mesto za razumevanje problematizacije načina pisanja istorije. Značajno je to što je upravo mesto na kome Hegel u okvirima filozofije subjektivnog duha problematizuje predstavu, jedno od mesta na kojima dijalektika nailazi na probleme sa posredovanjem, što rezultira nesvakidašnjim rešenjima za Hegelov sistem. Imajući sve to u vidu, jasno je da prihvatanje i potpuna inkorporacija problema pisanja istorije u okvire Hegelovog sistema nije moguća. Takođe, alternativa nije ni odustajanje od relevantnosti pisanja istorije za Hegelovu filozofiju. Prema tome, neophodno je uzeti u obzir napetost između nedijalektičke i dijalektičke tendencije Hegelovog teksta. Tako, kada govori o reflektujućoj istoriji, Hegel s jedne strane izlaže fenomenologiju njenih načina, gde se oni pokazuju kao aspekti reflektujuće istorije kao jedinstvene delatnosti, s druge strane, tako tematizovana reflektujuća historiografija pokazuje tragove dijalektičkog odnosa sa praksom izvornog pisanja istorije. Ukoliko način na koji Hegel obrađuje reflektujuću istoriju ukazuje na tendenciju izbegavanja filozofskog karaktera izlaganja o načinima pisanja istorije, odnos reflektujuće historiografije sa izvornim pisanjem istorije jasno upućuje na pretpostavku njihovog međusobnog dijalektičkog odnosa – ovo poslednje biće predmet narednog poglavlja.

II Predmet i prvi način pisanja reflektujuće historiografije

1. Šta reflektuje reflektujuća istorija?

Nedovoljnost traganja za shemom koja bi odgovarala odnosu između reflektujuće i izvorne istorije na opštim mestima sistema, pokazuje se ukoliko se zapitamo: O čemu to reflektuje reflektujuća istorija? Odgovor na ovo pitanje nemoguće je dati ukoliko odnos između izvorne i reflektujuće historiografije svedemo na odnos između izvorne neposrednosti i reflektovane suštine, koji bi odgovarao širokim potezima izvedenim u okvirima *Nauke logike* ili *Enciklopedije*. Moguće je govoriti o paralelizmu između „nefilozofske“ strukture fenomenologije pisanja istorije koju nalazimo u *Predavanjima* i struktura koje postoje gotovo svugde u Hegelovom sistemu, a koje su određene terminima neposrednosti, refleksije i mišljenja - onoga što je *po sebi*, što je *za sebe* i onoga što je *po sebi* i *za sebe*.³⁹³ Iako bismo na taj način odnos između različitih načina pisanja istorije mogli da svedemo na večno kretanje mišljenja izneseno u *Nauci logike*, to nam ne bi ništa specifičnije govorilo o odnosu između posebnih vrsta historiografije.

Jasno je da ono što je neposredno kod Hegela nikad ne ostaje takvo, već biva reflektovano. Zajedno sa tim jasno je i da postoji izvesna neposrednost između izvornog istoričara i događaja o kojima piše istoriju, kao što postoji i razdvojenost između reflektujućeg istoričara i njegovog predmeta. Na prvi pogled, ovo stvari čini jednostavnijim, neposrednost biva prevladana refleksijom, a ono što je predmet refleksije nisu ništa drugo do li događaji o kojima reflektujući istoričar piše istoriju. No, to što su navedene tvrdnje o odnosu neposrednosti i refleksije tačne, nikako ne znači da su i dovoljne, jer ono što je reflektovano u reflektujućoj istoriji nisu neposredni događaji, već

³⁹³ Teri Pinkard je upečatljivo izrazio manir ovakvog shematiziranja Hegelove filozofije istorije: „Recepcija Hegelove filozofije istorije je takođe bila proganjana mnoštvom rasprostranjenih i lenjih interpretacija. Najlenja među njima oslanja se na odavno diskreditovanu ideju da čitava njegova filozofija počiva na nekoj vrsti kretanja teze-antiteze-sinteze i da je istorija upravo takvo kretanje. Šta se tačno dobija time što se kaže da je Persija teza, Grčka antiteza, a Rim sinteza (ili da je Grčka teza, Rim antiteza, a Nemačka njihova sinteza), nikad nije bilo jasno, i činjenica da Hegel to nije izgovorio, znači da se malo toga može dobiti pri pokušaju da se to učini jasnijim.“ Pinkard, T., *Does History makes Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Harvard University Press, Harvard, 2015. str. 2.

su to uvek predstave o tim događajima. Dakle, ono što reflektujući istoričar reflektuje su predstave sačinjene od strane drugih istoričara.

Tek ovo poslednje nam omogućava da sagledamo vezu, ali i razliku između izvorne i reflektujuće istorije kod Hegela. Dok povlačenje paralele između ustaljenih shema Hegelove dijalektike i odnosa između načina pisanja istorije samo ponavlja ono što je već rečeno na drugim mestima Hegelovog sistema, skretanje pažnje na predstavu kao produkt delatnosti istoričara, ukazuje na jasnu povezanost između izvorne i reflektujuće istorije. Ipak, razlika između reflektujućih i izvornih istoričara ne ogleđa se samo u načinu na koji predstavljaju, ne radi se naprosto o tome da izvorni istoričari na jedan način pristupaju njima savremenim događajima, dok reflektujući istoričari to čine spram događaja u prošlosti na drugačiji način. Umesto toga, značajna je i vrsta predstava od kojih se polazi, odnosno, to da reflektujući istoričari pišu svoje istorije samo pod pretpostavkom postojanja izvorne historiografije koja stvara predstave koje bivaju reflektovane od strane kasnijih generacija. Reflektujuća istorija nailazi na gotove istorijske predstave koje su već dostupne refleksiji. Stoga, reflektujuća i izvorna historiografija jednako stvaraju predstave uz pomoć drugih predstava, razlikuju se pak po tome što predstave na osnovu kojih stvaraju imaju drugačiji karakter.

U čemu se sastoji drugačiji karakter predstava od kojih polaze? Dok izvorni istoričari pišu o onome čemu su mogli da posvedoče, tako što svoje subjektivne predstave prenose u medijum jezika i daju im objektivni karakter, reflektujući istoričari se susreću sa objektivnim predstavama ospoljenim od strane izvornih istoričara i na osnovu njih proizvode nove objektivne predstave.³⁹⁴ Ipak, funkcija predstava sačinjenih od strane reflektujućih istoričara, u političkoj zajednici je drugačija od funkcije koju imaju dela izvorne historiografije – no, ove dve funkcije nisu isključive. Funkcija izvornog pisanja istorije, kao što je gore pokazano, svodi se na oblikovanje trajne predstave o onome što je u svojoj opažajnoj datosti već samo po sebi trajnog karaktera – takozvane *nedovršene sadašnjosti države*. Takva funkcija podrazumeva stvaranje specifičnog objekta zajedničkog pamćenja o političkoj zajednici – ovaj objekat formira se samo kroz

³⁹⁴ D’Ond primećuje kako izvorni istoričari ostavljaju potomstvu objekat za refleksiju, D’Hondt, *Hegel, philosophe...* str. 355.

pripovedanje o događajima političke zajednice. Na tom osnovu, istorija predstavlja značajno drugačiji model pamćenja nego što je to slučaj sa mitologijom ili epikom, koje tvore oblike pamćenja u još uvek nepolitičkim ili barem ne potpuno političkim zajednicama. Dela heroja o kojima se peva kao o plemenitim i za zajednicu konstitutivnim odstupanjima od uobičajenog i prirodnog toka stvari, u delima izvornih istoričara bivaju zamenjena prozom o državi kao trajnom i opštem predmetu. Reflektujuća istorija pak stvara predstave koje se u pamćenju ne pojavljuju kao kristalisane oko određujućeg događaja kroz koji su prikazane političke i društvene vrednosti zajednice. Umesto toga, slika prošlosti ovde nastaje na osnovu mnoštva već stvorenih istorijskih predstava koje bivaju reflektovane i na osnovu kojih nastaje nova predstava koja nadilazi trenutni karakter političke zajednice. Na taj način, reflektujuća istorija, iako pretpostavlja izvornu, ne dolazi naprosto posle nje i ne dovodi do toga da zajednice koje imaju razvijenu praksu historiografije više ne poseduju izvornu istoriju. Naprotiv, zajedno sa izvornom istorijom koja stvara predstave o trenutnoj političkoj zajednici, reflektujuća historiografija stvara svest o prošlosti zajednice kao određujućoj za njenu sadašnjost.

Istovremeno praktikovanje izvorne i reflektujuće istorije, ponekad i kod jednog istog autora,³⁹⁵ dodatno ukazuje na tragove dijalektičkog odnosa između ova dva načina pisanja istorije. Hegel ovo ne naglašava, ali njegov tekst upućuje na podrazumevani karakter takvog odnosa. Ovaj odnos pak postaje vidljiviji ukoliko pratimo način na koji se pojam predstave pojavljuje u tekstovima *Predavanja*. Predstava se pojavljuje kao momenat identiteta, ali i kao momenat razlike između izvornog i reflektujućeg pisanja istorije – s jedne strane izvorni i reflektujući istoričar jednako stvaraju predstave, čak predstave sa istom funkcijom konstituisanja zajedničkog pamćenja političke zajednice, s druge strane, predstave koje stvaraju imaju različitu ulogu u pogledu konstitucije

³⁹⁵ Iako Hegel ne insistira na specifičnom primeru istoričara čija praksa bi odgovarala reflektujućem i izvornom pisanju istorije - pa tako na međusobnu isprepletenost izvorne i reflektujuće istorije ovde zaključujemo na osnovu nesigurnosti i nedoslednosti u samim svedočanstvima o Hegelovim predavanjima - nije teško primetiti da autori na koje Hegel referiše imaju crte koje se ne mogu svesti na samo jedan od *načina pisanja istorije*. Odličan primer za to je Polibijeva historiografska praksa, s jedne strane Polibije nas izveštava o trenutnim prilikama Ahajskog saveza u maniru izvornih istoričara, s druge strane, njegovo pripovedanje o širem sklopu svetskih događanja, odvija se u pragmatičkom maniru historiografije koja govori o uzrično-posledničnim sklopovima među delima i događajima.

identiteta te zajednice. Predstava izvornog istoričara nastaje na osnovu opažanja onoga što je sadašnje, dok predstava reflektujućeg istoričara za svoj objekat ima već kristalisane predstave na osnovu kojih stvara trajnu predstavu o zajednici. Ova predstava, razume se, izlazi iz okvira trenutnog stanja i samim tim formira svest o razlici između sadašnjosti i prošlosti. Ovakva dijalektika vrlo je slična, ako ne i potpuno odgovarajuća, Hegelovoj dijalektici predstave u *Predavanjima iz filozofije duha*, gde se ne pita o tome kada opažaj postaje predstava, već kako predstava nastaje na osnovu opažaja posredovana pojmom slike: „[...] slika znači da je predstava moja [...] intelekt dozvoljava slici da prođe, da nestane, ili je zadržava“.³⁹⁶ Zadržavanje opažene slike je aktivnost sećanja kao stvaranja predstave – ponovno ospoljavanje takve slike u medijumu jezika tvori pamćenje.

Suština takve dijalektike, prema tome, nije progres kroz momente, već traganje za zajedničkim elementom kroz koji je moguće razumeti dinamiku između naizgled statičnih i nepovezanih određenja. Na tom tragu, naše pitanje nije o tome na koji način praksa izvorne istorije biva zamenjena praksom reflektujuće, ili na koji način se praksa pisanja istorije razvija i evoluira, već je pitanje o momentima koji sačinjavaju istoriografsku praksu i o njihovom međusobnom odnosu. Na taj način, progresivna dijalektika momenata koji se ukidaju, a koja često biva asocirana sa Hegelovom mišlju, na nekim mestima njegovog sistema pojavljuje se kao neupotrebljiva i biva zamenjena dijalektikom koja opisuje različite momente na simultan način, čak bez ukidanja. Kada u *filozofiji subjektivnog duha* Hegel govori o prelazu od opažanja ka predstavi, nigde ne naglašava da opažaj biva ukinut i pretvoren u predstavu, naprotiv, on biva zadržan,³⁹⁷ a ovo zadržavanje biva objašnjeno preko pojma slike – ovome je sličan odnos između reflektujuće i izvorne istorije. Izvorna istorija nije ukinuta refleksijom, jer ovde se ne radi o napredujućim momentima svesti o istoriji, niti o određenjima čistog mišljenja koja se međusobno ukidaju. Umesto toga, pitanje koje se tiče odnosa između reflektujuće i izvorne istorije, pitanje je o tome na koji način su povezana ova dva konstitutivna momenta prakse koja zajednicu snabdeva objektivnim predstavama kojima biva

³⁹⁶ VPG (1827), str. 200.

³⁹⁷ „Inteligencija koja postavlja opažanje kao njeno sopstveno....je predstava uopšte.“, VPG (1827), str. 195.

oblikovano njeno pamćenje i politički identitet. Reflektujuća istorija tako ne ukida i ne nadilazi izvornu istoriju, ona je od strane izvorne istorije anticipirana i pretpostavlja je. Predstave nastale delatnošću izvornih istoričara bivaju prenesene u reflektujuće pripovesti i na taj način ova dva aspekta historiografske prakse konstituišu pamćenje zajednice. Dakle, ovde nalazimo dva različita, međusobno uslovljena načina predstavljanja sadašnjosti i prošlosti, a ne sukcesivne momente u dijalektičkom razvoju pisanja istorije. Jasno je da momenat izvornosti kao posredovanja između tranzitornosti i trajanja opstaje u reflektujućoj istoriji, takođe, razumljivo je kako praksa reflektujuće historiografije zavisi od predstava sačinjenih od strane izvornih istoričara. No, izvorna historiografija takođe nije slobodna od momenata reflektujuće istorije, a ovo poslednje dovodi u pitanje pretpostavku jednostavnog dijalektičkog razvoja pisanja istorije. Da li postoje izvorni istoričari koji ne reflektuju, čija delatnost se događa u pukom preslikavanju sadašnjosti njihove političke zajednice? Takođe, ukoliko izuzmemo primere prvih istoričara, a postojanje izvorne istorije nije rezervisano samo za antičke početke, da li je razumno pretpostaviti da tekstovi izvornih istoričara nastaju onda kada autori zatvore oči za nasleđe historiografske tradicije i usmere se na transparentnost njihove političke sadašnjosti? Na kraju krajeva, iz intencije izvornog istoričara nemoguće je izuzeti momenat koji upućuje na nesavremene čitaoce – istoričar koji piše o svojoj savremenosti računa sa mogućnošću da njegovo delo bude predmet buduće refleksije. Stoga, nije dovoljno reći da svaki pojedinačni čin pisanja istorije sadrži izvorne i reflektujuće momente, ovo treba dopuniti sa sledećim: Izvorni i reflektujući momenti historiografske prakse neizbežno se međusobno pretpostavljaju i upućuju jedni na druge. Ovakva zajednička delatnost momenata izvornosti i refleksije u historiografskoj praksi odgovara konstituciji pamćenja u političkim zajednicama – pamćenje nikad ne nastaje samo zarad prolaznih političkih potreba, ono je konstituisano tako da zajednici obezbeđuje trajanje. Stoga, izvorno pripovedanje anticipira buduću refleksiju, dok refleksija pretpostavlja izvorno pripovedanje.

Moguće je prigovoriti da iako ovakva interpretacija odustaje od svođenja načina pisanja istorije na široke dijalektičke poteze *Aufhebung-a*, ona ipak svodi Hegelovu

obradu načina pisanja istorije na dinamiku predstave na kakvu nailazimo u *Predavanjima iz filozofije duha*. Stoga, neophodno je naglasiti u čemu se sastoji razlika između našeg pristupa i tumačenja načina pisanja istorije na logičkoj, odnosno enciklopedijskoj ili fenomenološkoj podlozi. Kao što je prethodno naglašeno, teško je osporiti izvestan paralelizam, barem na širem planu, između strukture odeljka o načinima pisanja istorije i ostalih mesta u Hegelovom sistemu koja se oslanjaju na dinamiku između neposrednosti, refleksije i mišljenja, u najrazličitijim reiteracijama ove strukture. Ipak, to ne znači da je na taj način moguće objasniti poteškoće na partikularnim mestima Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, a posebno ne u pogledu odnosa između strukture odeljka o načinima pisanja istorije i ostalih mesta u Hegelovom sistemu koja se oslanjaju na dinamiku između neposrednosti, refleksije i mišljenja. Umesto toga, treba obratiti pažnju na to da Hegel svoje izlaganje o pisanju istorije shvata kao nefilozofsko. Na ovom nefilozofskom i prema tome nedijalektičkom mestu, sistemska misao se susreće sa problemom inkorporacije empirijske spoljašnjosti na koju nailazi i koja je u tekstu preventivno označena kao nefilozofska i u skladu sa tim joj se prilazi naizgled nefilozofskim metodom naivne deskripcije. No, ova deskripcija ubrzo dobija prepoznatljive filozofske crte. Ovo mesto koje svedoči o značaju odnosa filozofskog i nefilozofskog kod Hegela, nije jedino mesto u njegovom sistemu gde se događa da dijalektika staje, moguće je govoriti o postojanju čitavog niza takvih „drugačijih“ mesta unutar Hegelovog sistema,³⁹⁸ među kojima odeljak o predstavi u okvirima filozofije subjektivnog duha, ovde može da posluži kao podloga za razumevanje izlaganja odnosa koji postoje među različitim načinima pisanja istorije. Poslednje svakako da ne predstavlja arbitraran izbor. Takvo paralelno čitanje filozofije istorije i filozofije duha otkriva se kao mogućnost ukoliko primetimo da je ključni pojam Hegelove problematizacije pisanja istorije *predstava*, a o ovom pojmu Hegel najopsežnije govori upravo u *Predavanjima iz filozofije duha* koja je držao samo godinu dana pre *Predavanja*

398 Jedno od takvih mesta svakako je i osmi odsek *Fenomenologije duha*, PhG, 575-591. *Apsolutno znanje* kojim *Fenomenologija* treba da prikaže *povratak pojma svojoj neposrednosti*, upravo u toj neposrednosti ostaje bez *uobičajenog materijala* kojim se hrani čitav tok fenomenologije i zbog toga *neposrednost pojma* ponovo biva sučeljena sa posrednošću istorije, stoga: „[...] apsolutno znanje, ili *duh koji zna sebe u svojstvu duha*, ima za svoj put *sećanje duhova*, kakvi su oni sami po sebi i kako izvršavaju organizaciju svoga carstva.“ PhG, 591, *Prevod*, str. 465.

iz filozofije svetske istorije iz 1828/29. Predstava se tu pojavljuje kao pojam koji dijalektiku navodi na teškoće koje u tekstu stvaraju pojmovne invencije na kakve ne nailazimo u širokim potezima Hegelovog sistema.

Ove invencije – a među njima i *distinkcija između subjektivnog i objektivnog vremena*, kao i višeznačnost *Mnemosine* – sačinjavaju konceptualna rešenja kojima se Hegel ili eksplicitno služi u svom izlaganju o pisanju istorije, ili se mogu bez prevelikih poteškoća i sa velikim eksplikativnim potencijalom primeniti na nedorečenosti Hegelovog teksta. Prema tome, paralelno čitanje poglavlja o predstavi iz *Predavanja iz filozofije duha* i uvoda za *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, nikako nam ne nudi rešenje koje Hegelovu obradu pisanja istorije čini uklopivom u njegov sistem bez poteškoća. Sve što takvo čitanje čini jeste ukazivanje na to da je Hegelovo deklarativno „nefilozofsko“ izlaganje zavisno od konceptualnih osnova razrađenih drugde u okvirima njegove filozofije. Posebno je značajno da pojmovna mreža koju Hegel pritom podrazumeva, sama po sebi predstavlja posledicu susreta dijalektičkog mišljenja sa mestom koje nije pogodno za tipičnu dijalektičku obratu. Videli smo, na pitanje o tome na koji način nastaju predstave na osnovu opažanja, Hegel nam nikako ne daje jednostavan i jednoznačan odgovor u okvirima filozofije duha, pogotovo ne odgovor koji bi se mogao poistovetiti sa klasičnim mestima njegove dijalektike. Paralelizam koji postoji između Hegelove dijalektike predstave i izlaganja o pisanju istorije, između ostalog svedoči i o vrsti izazova koji je historiografija predstavljala za mišljenje istorije. Na sličan način na koji prelaz od opažanja ka predstavljanju tera Hegelovu misao na nesigurnosti i invencije, mnogostrukost praksi pisanja istorije navodi Hegelove *Uvode* na kretanje po klizavom terenu nefilozofske tematizacije, koja u odbija dijalektiku u onoj meri u kojoj upućuje na nju.

Uzevši sve izneseno u obzir moguće je primetiti da je odnos između reflektujuće i izvorne istorije sličan čitavom nizu odnosa kojima Hegel objašnjava dijalektiku predstavljanja: 1) Odnosu između *opažanja* i *predstavljanja*; 2) Odnosu između *reči* i *jezika* koji iz tih reči stvara *predstave*; 3) Zatim odnosu između *mitološkog* i *pesničkog jezika*; 4) Odnosu između *pesničkog jezika* i *proze*; 5) Konačno, odnosu između

subjektivnog sećanja i zajedničkog *pamćenja*. Ipak, odnos između dva nefilozofska načina pisanja istorije, ni na koji način nije svodiv na bilo koji od prethodno iznesenih momenata koji konstituišu kompleksnu dijalektiku predstavljanja u okvirima filozofije subjektivnog duha. Ono pak što je značajno, i što je zajedničko svim gore navedenim odnosima, jeste to da se uvek radi o odnosu između serije diskontinuiranih članova i funkcije koja na osnovu njih stvara kontinuirani i specifični poredak: Na koji način je moguće iz mnogostrukosti prolaznih opažaja stvoriti čvrstu predstavu, kako je moguće na osnovu pojedinačnih reči govoriti jedinstvenim jezikom, na koji način na heterogenoj mitološkoj podlozi izrasta jedinstvena epika, kako singularnost događaja o kojima peva epski pesnik biva zamenjena pripovedanju o nedovršenoj sadašnjosti države, na kraju, na koji način različite subjektivne predstave tvore pamćenje? Ova specifična funkcija sinteze jedinstvene predstave kao mesta pamćenja, ujedno je i mesto dijalektičkog jedinstva reflektujuće i izvorne istorije.

Imajući na umu dato jedinstvo, vredno je skrenuti pažnju na jedan istorijski, odnosno historiografski primer. Hegel je govorio o Polibiju kao izvornom istoričaru, a Polibije je u uvodu za svoje *Istorije* primetio kako su sve istorije do njegovog vremena predstavljale samo raštrkane izveštaje o različitim događajima, bez jedinstvenog principa koji bi mogao da ih objedini u zajedničku istoriju.³⁹⁹ Svoje *Istorije* Polibije je video kao sposobne da izvrše takvu sintezu, u sebi objedinjujući heterogenost različitih linija događanja i pripovedanja o tim događanjima. Iako je Hegel Polibija svrstavao u izvorne istoričare, Polibijeva sintetička ambicija sažima zadatak reflektujućih istoričara o kome govori Hegel ali i upućuje na nužnu usmerenost reflektujućeg pisanja istorije na izvornu historiografiju: Reflektujuća istorija je način pisanja istorije nastao na osnovu drugih istorijskih tekstova – ona nedovršeni karakter političke zajednice nalazi u predstavama nastalim u prošlim vremenima, da bi na osnovu njih sačinila jedinstvenu istoriju.

Poslednje nam u isto vreme omogućava da razumemo kako, primera radi, istoričari starog Rima, reflektujući ili izvorni, teško mogu biti mišljeni kao pripadni jedinstvenoj linearnoj istoriji, na osnovu čijeg napretka se mogu razumeti i promene u njihovoj spisateljskoj praksi. Naprotiv, priroda predstava koje stvaraju i uloga tih

399 Plb. 1.4

predstava, pokazuju značajnu međusobnu raznolikost – Cezar, Plutarh, Livije, Polibije, Posejdonije itd. pišu za različitu publiku, sa različitom političkom pozadinom i deluju u drugačijim političkim zajednicama. Stoga, oblik i uloga predstava koje stvaraju podrazumeva razlike koje se ne mogu svesti na napretke u razvoju historiografije.

Ukoliko je odnos između izvorne i reflektujuće istorije takav da reflektujuća istorija reflektuje predstave izvorne istorije – što svakako da podrazumeva rascepljenost između piščeve subjektivnosti i vremena o kojima on piše – onda je prostor koji nam za razumevanje historiografske prakse otvara Hegelova obrada načina pisanja istorije značajno veći nego što je to prostor koji se otvara hronološkom tipologijom pisanja istorije ili svođenjem Hegelovog pristupa na uobičajenu dijalektičku dinamiku. Dakle, izvorna i reflektujuća istorija predstavljaju međusobno isprepletane prakse, nikako stepenike u razvoju istorijske svesti – ovu tezu posebno je moguće potvrditi na osnovu analize načina pisanja reflektujuće istorije, kao i njihove uzajamne povezanosti, to ujedno predstavlja i zadatak kojem ćemo se posvetiti u predstojećih nekoliko poglavlja. Ovde smo uglavnom pokazali da je reflektujuća istorija, u svojoj osnovi, refleksija predstava sačinjenih od strane izvorne istorije.

2. Opšta, kompilatorska ili pregledna istorija

Prvi način pisanja reflektujuće istorije o kome Hegel govori je takozvana opšta istorija. Interesantno, preostali Hegelovi manuskripti, kao i do sada priređene transkripcije njegovih predavanja, ne insistiraju na ovom određenju. U tekstu transkripcija predavanja iz 1822/23, u verziji priređenoj od strane Grishajma, odnosno Hotoa, nalazimo slične rečenice koje se nastavljaju na vrlo kratku karakterizaciju reflektujuće istorije: „Prvo, od njih se zahteva pregled celog naroda ili svetske istorije; one su takođe kompilacije već dostupnih pisaca istorije, izveštaja drugih, bliža vrsta kompilacije zavisi od svrhe.“⁴⁰⁰ Nešto drugačije, premda opet slično određenje, nalazimo u Hegelovom rukopisu iz 1828, tu Hegel piše:

⁴⁰⁰ *VPWG I (1822)*, str. 7; *VPWG II (1822)*, str. 8-9.

Pre svega se očekuju pregledi cele istorije jednog naroda, ili zemlje, ili, pre svega celog sveta; - kako bi se taj zahtev zadovoljio neophodno je da se pišu istorije. Takve istorijske knjige su onda nužno kompilacije iz već dostupnih izveštaja [...] izvornih pisaca istorije, iz izveštaja i svedočanstava drugih. Izvori nisu predstava i jezik nije jezik predstave onih koji su sami prisustvovali događajima....⁴⁰¹

Po svemu sudeći, nijedan od navedenih izvora nas ne upućuje na termin opšta istorija, koji prvi put nalazimo u prvom izdanju Hegelovih *Predavanja*, priređenom od strane Eduarda Gansa, tamo se navodi: „Tu pre svega spadaju pregledi cele istorije jednog naroda ili jedne zemlje, ili sveta, ukratko, ono što mi nazivamo opštim pisanjem istorije.“⁴⁰² Ova rečenica nalazi se i u izdanju priređenom od strane Karla Hegela, kao i u većini kasnijih izdanja. Ipak, trenutno dostupne transkripcije i rukopisi nam ne ukazuju na postojanje takvog određenja prvog načina pisanja reflektujuće istorije kod Hegela. Naprotiv, čak nam ostavljaju jasne tragove na osnovu kojih se može pretpostaviti kako je došlo do toga da u Gansovom izdanju prvi način pisanja reflektujuće istorije bude označen kao opšta istorija. U manuskriptu za uvod u *Predavanja* iz 1828/29, u odeljku gde Hegel nešto šire govori o reflektujućoj istoriji, on naglašava da ona dolazi u različitim oblicima i da se među tim oblicima nalazi takođe: “ [...] ono što pre svega mi uopšte nazivamo istoričarima.“⁴⁰³ Dakle, *im allgemeinen* ovde nikako nije pridev koji se pridaje istoričarima, već je pridev koji se odnosi na radnju nazivanja, zato Hegel piše: [...] *im allgemeinen zu nennen pflegen*. Moguće je da je ovo mesto, na kome Hegel govori o reflektujućim istoričarima uopšte, tokom Gansovog kompilatorskog rada dospelo nekoliko pasusa niže u odeljak o prvom načinu pisanja reflektujuće istorije. Ova pretpostavka dobija dodatno na verovatnoći, ukoliko uporedimo odeljak o prvom načinu pisanja reflektujuće istorije iz Gansovog izdanja, sa paragrafom o reflektujućoj istoriji iz manuskripta *Uvoda* za Hegelova *Predavanja* iz 1828/29. Gotovo čitav tekst opšteg pasusa o reflektujućoj istoriji može se pronaći u paragrafu o opštoj istoriji u Gansovom

401 VPWG (1828), str. 130.

402 Gans, *Philosophie der Weltgeschichte*, str. 37.

403 VPWG (1828), str. 129.

izdanju. Posebno je upadljivo to što posle rečenice o karakterizaciji prvog načina pisanja istorije kao opšteg, tekst Gansovog izdanja nastavlja sa rečenicom, i zatim odeljkom, koji se u manuskriptu nadovezuje na Hegelovu tvrdnju da pod različite načine pisanja istorije spada ono što uopšte najčešće nazivamo istorijom.⁴⁰⁴

Prema tome, vrlo je verovatno da je rečenica o prvom načinu pisanja istorije kao o onome što uobičajeno nazivamo *opštom istorijom*, posledica kompiliranja dva različita teksta *Uvoda*, i da je nastala na osnovu rečenice iz manuskripta *Uvoda* za 1828/29, a gde se govori samo o tome da pod reflektujuću istoriju potpada pre svega ono što *uopšte* nazivamo istorijom. Dodatno je interesantno to što najraniji priređivači Hegelovih tekstova nisu primećivali značajno različitu strukturu između dva teksta *Uvoda*, i opredelili su se za to da kasniji tekst iz 1828. upotrebe samo kao dodatak za *Uvod* strukturiran na identičan način kao što je to bio uvod za Hegelova *Predavanja* iz 1822. Naravno, opravdano bi bilo primetiti da Hegelovo tekstualno rešenje iz 1828, samo po sebi nije do kraja otklanjalo napetost između reflektujuće istorije i njenih načina – istini za volju, teško bi se moglo reći da je Hegel uopšte i insistirao na tome da takva napetost bude značajno uočljiva.

Ipak, zbog čega je značajna ova rasprava oko imena prvog načina pisanja reflektujuće istorije? Iako Hegel najverovatnije nije upotrebio naziv *opšta istorija* kako bi opisao takvu istorijsku praksu, zar nije očigledno da primeri koje on daje: *istorija jednog naroda, jedne zemlje, ili svetska istorija*, potpadaju pod žanr *opštih istorija*? Poslednje je svakako tačno, i zbog toga je i dalje, makar orijentaciono, upotreba termina *opšta istorija* primerena za označavanje prvog načina pisanja reflektujuće istorije. Ipak, tome treba dodati i to da Hegelov pregled načina pisanja istorije nikako nije pregled žanrova. Takođe, skretanje pažnje na opštu istoriju odvrća našu pažnju od drugih značajnih određenja na kojima tekst insistira, a koja se tiču *preglednog* i *kompilatorskog* karaktera prvog načina pisanja reflektujuće istorije. Ipak, upadljivo je da u Hegelovim *Uvodima* gotovo potpuno izostaju klasični primeri pisanja *univerzalne* ili *svetske* istorije. Prvo,

⁴⁰⁴ Ukoliko uporedimo ovo mesto Gansovog izdanja (str. 37) sa tekstom manuskripta, preklapanje je upadljivo, što upućuje na to da je Gans verovatno koristio manuskript iz 1828/29 kao deo materijala za sačinjavanje *Uvoda* za Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

značajno je da Hegel ovde ne pominje klasično Volterovo delo *Esej o običajima i duhu nacija*. Takođe, upućivanja na kasnije *univerzalne istorije* provedene u *filozofskom maniru* potpuno izostaju. Hegel ne spominje Herderove *Ideje za jednu filozofiju istorije čovečanstva*, kao ni Fihteove *Temeljne crte savremenog doba*. Ovakav izostanak upućivanja na filozofske univerzalne istorije moguće je tumačiti u polemičkom maniru, lako je moguće da on nije slučajna i da upućuje na Hegelovu distancu prema dotadašnjoj filozofskoj obradi istorije. No, primeri istoričara su takođe iznenađujući, ukoliko očekujemo tematizaciju *univerzalne istorije*. Hegel pre svega govori o Liviju, u manjoj meri o Mileru i Rankea navodi uzgredno. Moguće reference na Hegelu savremene, ili barem i dalje aktualne pokušaje historiografske obrade opšte istorije potpuno izostaju. Pre svega, očigledan je izostanak istoričara Getingenške škole. Kada govori o prvom načinu reflektujuće istorije, Hegel ne spominje J.C. Gatterera i njegovu *Skicu univerzalne istorije*,⁴⁰⁵ kao ni dela poput Majnersovog *Nacrta istorije čovečanstva* ili Ajhornove *Svetske istorije*.⁴⁰⁶ Izgleda kao da su, žanrovski posmatrano, univerzalni istoričari s kraja osamanestog i početka devetnaestog veka, uglavnom ostali van Hegelovog prikaza prvog načina reflektujuće istorije.

No, način pisanja istorije o narodu, zemlji ili svetu, jasno upućuje na predmetni okvir žanra *univerzalne istorije*. *Opšti istoričari* Hegelovog vremena pišu *svetske istorije*, ali mnogo češće pišu o *zemljama* (*Landesgeschichte*) ili *narodima*. Odličan primer za to su Rankeova prva dela: *Za kritiku novijih pisaca istorije. Jedan prilog romanskoj i germanskoj istoriji i Vladari i narodi južne Evrope u 16. i 17. veku*.⁴⁰⁷ Kada je 1828. godine Hegel proširivao svoj *Uvod* iz 1822, između ostalog kritikujući Rankeove pokušaje *približavanja prošlosti* kroz *detaljne prikaze*,⁴⁰⁸ bio je upoznat sa njegovim

405 Videti, Gatterer, J.C., *Abriß der Universalhistorie nach ihrem gesamten Umfange von Erschaffung der Erde bis auf unsere Zeiten erste Hälfte nebst einer vorläufigen Einleitung von der Historie überhaupt und der Universalhistorie insbesondere wie auch von den bisher gehörigen Schriftstellern*. Verlag der Wittve Vandenhoeck, Göttingen, 1765.

406 Videti, Meiners, C., *Grundriss der Geschichte der Menschheit*, Verlage der Mayerschen Buchhandlung, 1785; Eichhorn, J.G., *Weltgeschichte*, Röwer, Göttingen, 1814.

407 Videti Ranke, L., *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber. Eine Beylage zu desselben romantischen und germanischen Geschichte*, Reimer, Leipzig und Berlin, 1824; Ranke, L., *Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16. und 17. Jahrhundert*, F. Perthes, Hamburg, 1827.

408 VPWG (1828), str. 134.

ranim delima koja smo ovde naveli.⁴⁰⁹ Ipak, njegova zabeleška kojom je nadopunjavao uvod iz 1822. nije upućivala na inovativni spoj tekstualnog kriticizma i već postojećeg žanra *opšte istorije*, kao na centralnu karakteristiku Rankeove historiografije. Umesto toga, Hegel je ciljao na ono što je video kao detaljisanje koje bi više priličilo istorijskim romanima Valtera Skota.⁴¹⁰ Intrigantno je što ovakav pristup Hegel direktno poredi sa navodnom Livijevom *suvoparnošću*,⁴¹¹ umesto sa piscima *opštih istorija* kao neposrednim Rankeovim prethodnicima. Da li se ovde radi o jednostavnoj Hegelovoj idiosinkraziji, zbog čega Hegel kada govori o Rankeu, opet, preskače Getingenške univerzalne istoričare? Razlog tome možda treba tražiti u prirodi *načina pisanja istorije*, kao što smo primetili, kod Hegela vrste historiografije nisu međusobno isključujuće prakse i nijedna od njih se ne može razumeti kao isključivi prerogativ jedne epohe ili kao karakteristika određene istorijske škole ili čak žanra. Umesto toga, radi se o različitim aspektima delatnosti istoričara, koji bivaju specifikovani i različito povezani u različitim vremenima i političkim zajednicama. Ukoliko je to tako, onda i prvi način pisanja reflektujuće istorije, predstavlja skup praksi karakterističnih za istoričare sa krajnje različitim interesima i pristupom, kojima je zajednički jedino iskorak iz savremenosti sopstvene političke zajednice. Ipak, interesantno je da su koordinate u kojima se ovakav iskorak događa, kod Hegela označene terminima tipičnim za njemu savremenu *univerzalnu historiografiju*, pa se *narod, zemlja ili svet* pojavljuju kao tema jednako u antičkoj Atini ili Rimu, koliko i u Berlinu 1820-ih. No, ovo ne bi trebalo da vodi jednostavnoj osudi Hegelove misli na mestu na kome ona pokazuje određenost vremenom i kontekstom u kome nastaje. Umesto toga, vredelo bi dalje razmotriti ideju odvajanja istorijske prakse od neposrednosti savremene političke zajednice. Nesumnjivo, reflektujući istoričari imaju poteškoće u približavanju prošlosti, no, i dalje ostaje nejasno

409 Ješke skreće pažnju na to da su Hegelu bila poznata tri Rankeova dela, pored dva dela koja smo ovde naveli, 1829. izlazi još i *Srpska revolucija* (videti Ranke, L., *Die Serbische Revolution. Aus serbische Papieren und Mittheilungen*, Verlag F. Perthes, Hamburg, 1829.), videti Jaeschke, *Anmerkungen*, str. 424. Gore smo naveli Rankeova dela sa kojima je Hegel mogao da bude upoznat do 1828. kada je pisao drugi nacrt *Uvoda* koji je sadržao tematizaciju načina pisanja istorije.

410 VPWG (1828), str. 134-135.

411 VPWG (1828), str. 134.

zbog čega se okreću zadatku koji je unapred obeležen poteškoćama? Pripovedanje o prošlosti u kontekstu savremenih briga nije samorazumljiv poduhvat.

Pre nego što nastavimo dalje, ovde ćemo sumirati šta nam saopštavaju transkripti i rukopisi *Uvoda o prvom načinu pisanja reflektujuće istorije*: 1) *Predmet ove istorije je čitava istorija jednog naroda, zemlje ili čitavog sveta*; 2) Takve istorije nužno su *kompilacije* čiji jezik nije jezik opažanja, već je jezik *predstave*.⁴¹² Za početak, jasno je da narod, zemlja ili svet kao predmeti pisanja istorije, uzeti u celosti, zahtevaju izvestan nivo opštosti – ipak, intrigantno je to što Hegel nije naveo da su opšte istorije pripovesti o događajima vezanim za specifičnu državu. Da li je onda moguće da opšti istoričari za svoj predmet nemaju državu? Da li se može reći da država kao uslov historiografske prakse ovde nije predmet? Moguće je da je Hegel na navedenom mestu *državu* koristio sinonimno sa *zemljom*,⁴¹³ dok se podrazumeva da istoričare zanimaju narodi sa državama i svetska istorija ukoliko su njeni subjekti takvi narodi. Prvo je vrlo upitno, drugo je u kontekstu Hegelove filozofije istorije moguće. Međutim, moguće je i to da Hegelovo preskakanje države kao predmeta opštih istoričara nije slučajno, i da u izvesnom smislu ona nije direktni predmet njihove spisateljske prakse.

Prvi način pisanja reflektujuće istorije za svoj neposredan predmet nema pojedinačnu državu kao datost, umesto toga, njegov predmet se nalazi u medijumu sadašnjosti duha. Pred reflektujućim istoričarem se nalazi potpuna sadašnjost.⁴¹⁴ Takav istoričar je svestan života duha kao procesa koji je proizveo i njegovu sadašnjost i zbog toga ne posmatra ono što mu je naprosto savremeno. Ono pak što je takvom istoričaru neposredno sadašnje i o čemu bi mogao da piše istoriju, jesu njemu savremene državne institucije koje se uvek nalaze u statusu nedovršenosti. Ipak, ukoliko istoričar piše o institucijama, tako uzimajući državu za svoj neposredni predmet, on na taj način može da piše samo izvornu istoriju. Ukoliko je pak usmeren na ono što je sadašnje u životu duha i što je određujuće za trenutni karakter političkog stanja u kome živi, neophodno je da se udalji od neposredne sadašnjosti da bi time tek stvario prostor za refleksiju. Dakle, da bi

412 *VPWG (1828)*, str. 130.

413 *Isto*.

414 *VPWG (1828)*, str. 129.

se pisalo o sadašnjosti na nivou života duha, neophodno je odvojiti se od nje.⁴¹⁵ Takvo odvajanje pak čini da trenutno postojeća država prestaje da bude neposredan predmet pisanja istorije, jer o kojoj državi, o kojim institucijama, o kom pravu i političkoj situaciji treba da piše pisac reflektujuće istorije? Na kraju krajeva, koje je pravilo kojim se on rukovodi pri svom izboru? Ne treba zaboraviti da sa Hegelovog stanovišta takav izbor nikad nije vođen dokonom radoznalošću distanciranog posmatrača, već interesovanjem proisteklim iz konkretne stvarnosti u kojoj živi i deluje pisac istorije.⁴¹⁶ Prema tome, takav izbor je uvek relevantan za piščevu neposrednu sadašnjost u konstitutivnom smislu. Na taj način, ukoliko istoričar za svoj predmet uzima, primera radi, antički Rim, on mu nikad ne prilazi iz perspektive puke radoznalosti, već zbog toga što istorija antičkog Rima predstavlja značajan momenat u životu duha čiji deo je i njegova savremenost.⁴¹⁷ No, za reflektujućeg istoričara neposredni predmet nije politička zajednica u kojoj on živi. Država – da iskoristimo termin na kome Hegel insistira – u svom singularnom i trenutnom obliku poznaje samo izvorne istoričare. Reflektujuća istorija pak, uvek je pisanje istorije koje nadilazi trenutne političke institucije koje su savremene sa istoričarem. Na kraju, ne bi bilo previše smelo primetiti da na taj način država kao konkretna politička zajednica ne odgovara reflektujućoj istoriji u predmetnom smislu – poslednje pak ne znači da se ona ne nalazi u istoriji.⁴¹⁸

Za Hegela, strogo govoreći, države su konstituensi istorije, one su pak u svom faktičkom i partikularnom obliku nešto o čemu je kao predmetu moguće pisati samo

415 Na ovome insistira još Polibije, Plb. 1.4, čiju naraciju Hegel određuje u prvom redu kao primer valjane izvorne naracije, *VPWG I (1822)*, str. 8; *VPWG II (1822)*, str. 9; *VPWG (1828)*, str. 132.

416 *VPWG (1828)*, str. 132-133.

417 To naravno ne podrazumeva arbitranost u pristupu prošlosti iz perspektive sadašnjosti – naprotiv, da bi reflektujući istoričar pisao o sadašnjosti tako što stvara sliku prošlosti, neophodno je da u postojećim slikama prošlosti postoje motivi koji su relevantni za njegovu sadašnjost. Odličan primer ovakvog prenošenja motiva kroz generacije istoričara daje zbirka studija Vidal-Naquet, P. *Grčka demokracija u historiji*, Gradac, Čačak, 2003. Posebno poglavlje *Grčki gradovi, moderni gradovi*.

418 Država, u pogledu njene usmene sadržine, odnosno ustava, za Hegela nije shvatljiva istorijski, i u tom smislu, ne samo da je upitno da li je moguće razumeti je kroz istorijsku naraciju, već je čak upitno da li je moguće govoriti o *inherentnoj istoričnosti* države kao predmeta. U tom pogledu sledeća mesta iz Hegelovog *Uvoda* iz 1822/23 su instruktivna: „Primetno je u pogledu istorije, da se iz nje o ustavu države ne može naučiti ništa, jer je država svetovna umnost, koja je postojeća umnost. Različiti ustavi slede jedni za drugima u razlikovanju njihovih principa, i to uvek tako da raniji princip biva prevladan kroz kasniji. Umnost države je taj princip jedinstva u sebi, koji se postavlja nasuprot onih apstraktnih strana“; takođe: „U slučaju ustava države kasniji principi nisu već sadržani u ranijim. Iz tog razloga mi ne možemo naučiti ništa od antičke istorije...“ *VPWG I (1822)*, str. 81; *VPWG II (1822)*, str. 68.

izvornu istoriju. Šta bi na primer značilo napisati istoriju *Rimske države*? Prvo pitanje koje se nameće jeste: Koje rimske države, da li mislimo na kraljevinu, republiku, imperiju?⁴¹⁹ Takođe, ukoliko bi neko pisao istoriju rimske republike, a da nije njen građanin i savremenik – mogao bi da je napiše samo neizbežno je smeštajući u širi istorijski kontekst i samo zbog toga što je ista relevantna za njegovu savremenost. Dakle, pisac bi morao da piše neku vrstu šire istorije ili da svoje pripovedanje postavi u kontekst već postojeće istorijske tradicije. To pak nikako ne znači da on ne bi govorio o državi ili državama, ipak one bi mnogo pre bile elementi istorijskog pripovedanja, a ne njegov neposredan predmet – mesto neposrednog predmeta njegovog interesovanja tu zauzimaju *narod, zemlja ili čitava svetska istorija*.

Narod, zemlja ili svetska istorija, ovde su tri različita predmetna nivoa na kojima reflektujuća istorija susreće sadašnjost duha i razume je preko sukcesije različitih državnih oblika i njihovog međusobnog odnosa.⁴²⁰ Tako je lako zamislivo pisanje *Istorije*

419 Hegel u svom pristupu Rimu obraća pažnju na ovo pitanje, i to na sledeći način: “[...] ovaj prelaz iz monarhije u republiku nije zaista važan, jer to još nikako nije bila monarhija. ‚Republika‘ je takođe neodređen termin, jer kod Rimljana to je prosta aristokratija, a ne divna demokratija. Prema tome, jednostavno se ništa nije promenilo pošto su kraljevi proterani. Kraljevska moć je data aristokratama, a posebno (*in specie*) konzulima.“ *VPWG I (1822)*, str. 408; *VPWG II (1822)*, str. 366-367. Ovakvo rešenje pokazuje jasnu svest o problemu jedinstvene rimske istorije, i upadljivo je da Hegel izbegava sintagmu kao što je istorija rimske države, umesto toga sa stanovišta filozofije istorije govori o *razvoju unutrašnjeg principa*, *VPWG I (1822)*, str. 407; 365-366 – *princip svetsko-istorijskog naroda*, na taj način omogućava jedinstvenu *filozofsku naraciju*, ipak, značajno je da takva naracija kod Hegela ne ostaje u strogo apstraktnom elementu, već biva provedena kroz izlaganje razvoja i promena partikularnih institucija. Na taj način, iako je za Hegela *rimski princip* jedinstven, *ustrojstvo rimske države* u osnovnim crtama kroz istoriju *Rima* ostaje jedinstveno, partikularne institucije koje ga sačinjavaju su promenljive i zavisne od svetsko-istorijskih okolnosti. Napetost između *jedinstva principa* i *unutrašnje istorijske-dinamike* inherentne „svetsko-istorijskim narodima“, upućuje na poteškoće upotrebe kategorije *države* u *istorijskoj* i specifično Hegelovoj *filozofsko-istorijskoj* naraciji.

420 Rojek insistira na širem zahvatu koji *kompilatorska opšta istorija* dobija sa pojmovima *naroda, zemlje i sveta*, videti, Rojek, *Hegel's Begriff der Weltgeschichte*, str. 87-96. Ovakav širi zahvat, povezan sa *interesom* koji pisac istorije ima za prošlost, nije sporan. *Zemlja, narod ili svet*, svakako da doprinose proširenju horizonta, ali u vidu treba imati i da je ovakav tematski okvir karakterističan za Hegelu savremeni žanr *univerzalne istorije*, i da njegovo poopštavanje uvek treba uzeti sa dozom rezerve. Navodno *proširenje horizonta*, ovde bi pre trebalo razumeti u terminima odvajanja od političke sadašnjosti kao neposrednog predmeta historiografskog pripovedanja, koje se događa kao nužna posledica *pamćenja političke zajednice*, koja sebe razumeva s obzirom na soptvenu prošlost, ali i u horizontu odnosa sa drugim epohama i drugačijim politiko-društvenim oblicima organizacije. Stoga, ovde zastupamo tezu da je reflektujuće pisanje istorije jednako određeno oblikom i brigama političke zajednice u kojoj autor živi, koliko je to i izvorno pisanje istorije. Odnos između historiografske i političke prakse je ono što u Hegelovim predavanjima specifično odvajaju istorijsku naraciju, od drugih neistorijskih načina pripovedanja, koji ne moraju nužno biti povezani sa političkim karakterom zajednice u kojoj nastaju. U tom smislu Hegel govori o istoriji kao prozi nedovršene sadašnjosti

Rima, kao istorije rimskog naroda ili pisanje istorije *Italije* kao zemlje, i jedan i drugi nivo opštosti omogućavaju otvoreno polje na kome je moguće posmatrati sukcesiju i odnose različitih državnih oblika – samim tim, za Hegela, različitih oblika političkog uređenja. Na tom osnovu, nije do kraja razumljiva Hegelova tendencija pisanja o rimskoj državi u singularu, gde kraljevina, republika i imperija bivaju izložene kao različiti oblici jedne te iste države – takav poduhvat svakako da nije manje problematičan nego što bi to bilo pisanje istorije o francuskoj državi gde bi bio postavljen znak jednakosti između starog režima i republike, na osnovu zajedničkog imenitelja države – dakle, pisati istoriju naroda ili zemlje, nešto je sasvim drugo od pisanja istorije države. Ukoliko poslednje kod Hegela nije eksplicitno izraženo, dve stvari svakako upućuju na mogućnost takvog zaključka na osnovu Hegelovih *Predavanja*: 1) Hegelova pažljiva distinkcija između predmeta izvornih, odnosno reflektujućih historiografskih praski (politički događaji i institucije na jednoj strani, narod, zemlja ili svet, na drugoj); 2) Hegelovo prelaženje preko poteškoće koju za praksu pisanja proze o jedinstvenoj državi predstavljaju različiti državni oblici u antičkom Rimu. Hegel preko ove poteškoće prelazi kroz njihovo objedinjeno izlaganje u liku *jedinstvenog principa* koji poništava nesvodive razlike između vrsta političkog uređenja u starom Rimu. O ovoj jedinstvenom principu Hegel govori kao o *rimskom ustavu*: „[...] rimski princip ili rimski politički ustav.“⁴²¹

Naravno, treba imati u vidu da se ovim nikako ne tvrdi kako za Hegela država nije nešto samo po sebi istorično – naprotiv, država je istorična taman u onoj meri u kojoj je i uslov svake objektivne i subjektivne istorije. Ovde jedino tvrdimo da za *opšteg reflektujućeg istoričara* usmerenog na *sadašnjost duha*, država u smislu pojedinačne države, nije neposredni predmet, jer o njoj je u modusu nedovršene sadašnjosti moguće pisati samo izvornu istoriju, ili bi se istoričar mogao baviti istorijom državnosti.⁴²²

države, u svom *Uvodu za Predavanja iz 1830/31 godine, VPWG (1830)*, str. 192-193.

421 *VPWG I (1822)*, str. 406. Ovde je naravno neophodna obazrivost, jer se radi o mestu specifičnom samo za jednu transkripciju, u *Hotovoj transkripciji, VPWG II (1822)*, str. 365, ne neilazimo na *ili*, već Hegel govori *samo o rimskom ustavu*. Ipak *singularna upotreba rimskog ustava* u pogledu *čitave istorije starog Rima*, dovoljno je indikativna za naš zaključak povodom Hegelovog izjednačavanja različitih načina političke organizacije u starom Rimu. Takođe videti gore fusnotu 189.

422 Pitanje je gde bi se u okvirima Hegelove problematizacije historiografije uklopile istorije o kratkim vremenskim periodima kojima sam autor nije očevidac. Strogo govoreći, reflektujuća istorija za Hegela uvek podrazumeva širi zahvat i vremenski jaz između pisca i predmeta naracije, dok izvorna istorija podrazumeva uži vremenski okvir i savremenost pisca sa predmetom naracije. Za Hegela, mogućnost

Ukoliko je istoričar pak zainteresovan za ono što je sadašnje u životu duha, što je dakle određujuće za njegovu političku savremenost, on od iste mora da se odvoji šireći svoj horizont ka istoriji naroda ili zemlje, time otvarajući prostor za refleksiju o određujućoj političkoj prošlosti čiji nosioci su države. Tako, država nije neposredni predmet reflektujuće historiografije iako odlučujuće određuje oblik pojedinačnog historiografskog poduhvata. S jedne strane, savremene političke prilike potpuno su određujuće za izbor teme i način obrade u svakom pojedinačnom slučaju reflektujuće historiografije – s druge strane, ono čime se reflektujući istoričar bavi proučavajući istoriju naroda, zemlje ili sveta, opet su države koje u svojoj sukcesiji tvore predistoriju njegove političke savremenosti. Na taj način država nestaje kao neposredni predmet reflektujuće istorije da bi se pojavila kao njena svrha i kao ono o čemu reflektujući istoričar govori kada pristupi svom odabranom predmetu, pošto poslednji biva određen samo kroz sukcesiju različitih državnih oblika. Prema tome, reflektujuća istorija nikad nije istorija konkretne pojedinačne države, ona je moguća samo kao istorija o državama kroz koje je bio objektiviran jedan narod, koje su se smenjivale na tlu neke zemlje, ili koje svojom sukcesijom i međusobnim odnosima konstituišu svetsku istoriju.

Upravo zbog širokog horizonta koji sačinjavaju *narod, zemlja ili svet*, prvi način reflektujuće istorije uvek se neizbežno javlja kao kompilacija već stvorenih predstava. Reflektujući istoričar, umesto da nedovršenu sadašnjost sopstvene političke zajednice neposredno pretvara u trajnu predstavu, za svoj predmet ima ono što je sadašnje u životu duha. Ovo poslednje on nikako nema u neposrednom opažaju koji čeka da bude zabeležen i time učinjen trajnim. Naprotiv, ono što se pojavljuje kao građa sa kojom se on susreće jesu izveštaji o nedovršenom prisustvu prošlih političkih zajednica, sačinjeni od strane izvornih istoričara. Pišući istoriju naroda ili zemlje, reflektujući istoričar je sačinjava pre svega na osnovu prethodnih izveštaja o različitim državnim oblicima iz

ponovnog pisanja istorije, o specifičnim događajima iz prošlosti, kao što bi to na primer bilo ponovno pisanje istorije Grčko-Perskijskog ili Peloponeskog rata, po svemu sudeći predstavlja problematičan poduhvat. O tome svedoče dva mesta iz *Uvoda* 1) Insistiranje na dovoljnosti izvornih narativa, kako za upoznavanje duha naroda, tako i za uobičajeno uživanje u istoriji, *VPWG (1828)*, str. 128. 2) Polemički odeljak o *kritičkom pisanju istorije*, *VPWG I (1822)*, str. 12-13; *VPWG II (1822)*, str. 12-13. - Hegelova nespremnost da prihvati istorijski značaj ponovne faktografske evaluacije postojećih izvora, za sobom povlači i skepsu o vrednosti *novih istorija* sačinjenih na osnovu takvog istraživanja.

prošlosti. Izvorna istorija uvek je istorija o državi, reflektujuća istorija, kao istorija o narodu, zemlji ili svetu, nastaje kao kompilacija već postojeće proze o državi. Ono što se nalazi pred reflektujućim istoričarem, tako je nepregledni materijal odsečaka prošlosti, za koje on može da zahvali radu izvornih istoričara. Priča o narodu tako nastaje samo na osnovu pisanja o državi.

Ono što je reflektovano od strane reflektujućeg istoričara, kao što smo gore naglasili, nije ništa drugo do li predstava sačinjena od strane izvornih istoričara. Ovde, kada Hegel govori o njihovoj kompilatorskoj delatnosti, o njihovom jeziku koji nije jezik predstave, posebno je upadljiv paralelizam sa *Predavanjima iz filozofije duha*. Ovde je vidljiva dijalektika predstave koja u sebe uključuje stvaranje predstava pomoću zadržavanja opažaja i zatim mogućnost stvaranja novih predstava uz pomoć već postojećih kroz medijum jezika. Reflektujuća istorija se odnosi spram izvorne na sličan način na koji se odnose predstave stvorene jezikom na predstave nastale zadržavanjem neposrednih opažaja. Tako, uslovno govoreći, prvi reflektujući istoričari konstituišu jezik istorije kroz sintezu mnogostrukosti izvornih tekstova – istorijska refleksija za Hegela znači mogućnost spajanja već proizvedenih istorijskih predstava u jednu novu predstavu sa novom i specifičnom funkcijom. Dok su izvorni istoričari stvarali mesta pamćenja oko kojih je konstituisan politički identitet njihovih zajednica, ili bolje, koje su bile sam izraz njihove konstitucije, reflektujući istoričari su prvi tvorci istorijskog identiteta – dakle, mogućnosti zajednice da proizvede vlastitu istoriju, da sebe shvati kao produkt sopstvene prošlosti, kao momenat onoga što Hegel naziva životom duha.

3. Prošlo u sadašnjem vremenu: vreme reflektujuće istorije

Način na koji Hegel navodi primere govoreći o prvom načinu pisanja reflektujuće istorije, dodatno potvrđuje značaj ovde iznetih centralnih određenja, naime toga da takozvana opšta istorija: 1) Nije neposredno istorija države; 2) Kao i toga da ona ima ulogu stvaranja svesti zajednice o vlastitoj prošlosti kroz sintezu novih objekata pamćenja na osnovu već postojeće prakse izvorne historiografije. Gotovo čitavo poglavlje o prvom

načinu pisanja reflektujuće istorije, posvećeno je različitim načinima na koje pojedinačni slučajevi ovakve historiografske prakse ne uspevaju da zadovolje zahteve dobre istorijske naracije. Takav manir Hegelovog izlaganja mogao bi da nas navede na zaključak kako je njegov odnos prema prvom načinu reflektujuće istorije strogo polemičke prirode. Ipak, iako čitav odeljak o načinima reflektujuće istorije često dobija polemički karakter, ovde se ne radi samo o polemici između filozofa istorije koji pledira za isključivo filozofsko bavljenje istorijom na jednoj strani i istoričara na drugoj.⁴²³ Šira slika Hegelovih *Predavanja* svakako da podrazumeva izvesno kontrastiranje između filozofskog i istorijskog pristupa, međutim, samo izlaganje o nefilozofskim načinima pisanja reflektujuće istorije nije isključivo polemičkog karaktera, već donosi i razmatranje valjane prakse nefilozofske historiografije. Poslednje je pomalo ironično, ukoliko u obzir uzmemo Hegelovu kritiku njemu savremene nemačke istorijske teorije, kojoj Hegel zamera da umesto pisanja istorije uvek iznova postavlja krajnje idiosinkratična pitanja o načinu na koji bi trebalo pisati istoriju⁴²⁴ – no, Hegelova problematizacija historiografije ni u jednom momentu ne pokušava da zauzme mesto izvesne istorijske metodičke didaktike.⁴²⁵ Prema tome, stava smo da Hegelova rasprava o prvom načinu pisanja reflektujuće istorije nema ulogu polemike između filozofije istorije i empirijske istorije, ali takođe nema ni ulogu izvesne filozofske istorike koja bi trebalo da položi računa o pravilima pisanja istorije. Umesto toga, tekstovi rukopisa i transkripcija Hegelovih *Uvoda* izlažu načine na koje se javlja praksa istoričara i postavljaju je u odnos sa filozofskom historiografijom. Prema tome, polemika u Hegelovom *Uvodu*, koja je posebno izražena pri obradi reflektujuće istorije, kreće se u okvirima diskrepancije između

423 Čak Hegelovo pažljivo odvajanje sopstvene filozofsko-istorijske naracije od opšte historiografije, kao svoju pretpostavku ima ocrtanje kontura prvog reflektujućeg načina pisanja nefilozofske istorije. O Hegelovom distanciranju sopstvenog projekta od univerzalne istorije, videti Prole, D., "Hegelovo odbacivanje univerzalne povesti", posebno str. 80-83.

424 *VPWG (1828)*, str. 130.

425 Iako naša tema nisu moguće metodičke i didaktičke konsekvence Hegelovog shvatanja historiografije, značajno je skrenuti pažnju na moguće paralelizme između Hegelove problematizacije *pisanja istorije* i Drojzenove *Istorike* – Drojzenova *Sistematika* donosi elaboriranu teoriju historiografije i to s obzirom na: 1) *Delo istoričara u vezi sa vrstom materijala koji obrađuje* 2) *Delo istoričara u vezi sa njegovom formom* 3) *Delo istoričara u vezi sa piscem* 4) *Delo istoričara u vezi sa njegovom svrhom*, Droysen, J.G., *Historik, Band 1*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1977, str. 435-444. Za opširnu studiju o odnosu Drojzenove *Istorike* i Hegelove *Filozofije istorije* videti Bauer, *Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck*, posebno str. 135-140; 293-353.

funkcije reflektujuće istorije i faktičkog načina na koji se ona javlja – ona dakle nije kritika reflektujuće historiografije kao takve. Tako, mesta na kojima nam tekst govori o manjem ili većem neuspehu pisaca reflektujuće istorije, nisu mesta na kojima Hegel pokušava da diskvalifikuje takve prakse, već su to mesta na kojima ih prikazuje uzimajući u obzir napetosti i protivrečnosti koje podrazumeva zadatak stvaranja novih predstava oko kojih se kristališe političko pamćenje zajednice.

Prvi način pisanja reflektujuće istorije, ukoliko za svoju svrhu nema ništa više do li da prikaže čitavu istoriju naroda ili države, kako Hegel primećuje, nalazi se najbliže izvornoj praksi pisanja istorije⁴²⁶ – ipak, pred takvim reflektujućim istoričarem nalazi se gotovo nemoguć zadatak. Dok izvorna historiografija piše o sadašnjosti koja je potpuno određuje, pozicija reflektujuće historiografije, jednako određena sadašnjošću i njome potpuno motivisana, usmerena je ka prošlosti, odnosno ka onome što je od prošlosti i dalje delatno u sadašnjosti. Na taj način, delatnost reflektujućeg istoričara, čak i ukoliko autor nema većih ambicija do li da napiše celovitu istoriju o narodu ili zemlji, određena je kao pripovedanje o onome prošlom koje je i dalje prisutno. Reflektujući istoričar pišući istoriju zemlje ili naroda, piše o prošlosti u modusu prezenta – za Hegela, to važi kao karakteristično za svaku preglednu i kompilatorsku istoriju koja na osnovu predstava stvara nove predstave.⁴²⁷ Ipak, kako je moguće zadovoljiti takav zadatak, kako je moguće pisati o onome prošlom s obzirom na ono što je u njemu trajno i što je prema tome i dalje sadašnje u životu duha? Poslednje podrazumeva različite strategije pisanja istorije, koje često u pokušaju pronalaženja veze između prošlosti i sadašnjosti dovode do identifikacije između onoga što je neposredno sadašnje i onoga što je sadašnje u životu duha.

Prvi način na koji istoričari pokušavaju da premoste jaz između prošlosti i sadašnjosti kada pišu *pregledne kompilatorske istorije*, ogleda se u svođenju prošlosti na sadašnjost i obratno, sadašnjosti na prošlost stilskim sredstvima. Takve istorije javljaju se kao: „Pokušaj, da budemo preneseni i postavljeni u [druga, prim. aut.] vremena –

426 VPWG (1828), str. 130-131.

427 Slično kao što izvorna istorija dajući oblik savremenim događajima u formi predstave, za svoj rezultat ima: “[...] *delo predstave* za predstavu.” VPWG (1828), str. 124. Ovaj *izvorni momenat, stvaranja predstava za predstave*, karakterističan je za historiografiju u celosti.

potpuno čulno i živo....“⁴²⁸ Takvi pokušaji, po Hegelu, u manjoj ili većoj meri bivaju bezuspešni, zbog toga što je i sam autor neko ko pripada interesima vlastitog vremena. Prema tome, istoričar zemlje, naroda ili sveta, ne piše o vlastitoj sadašnjosti, već samo iz perspektive vlastite sadašnjosti o prošlosti te sadašnjosti. Poslednje njegovo pripovedanje smešta na neizbežno nesigurno tlo koje zahteva odvajanje od sadašnjosti zarad zadobijanja pozicije sa koje je moguće reflektovati o prošlosti. Dakle, ne govoreći ništa o vlastitoj političkoj sadašnjosti, istoričar piše istoriju zemlje ili naroda kako bi stvorio predstavu o celovitoj prošlosti političke zajednice ili o morfologiji i sukcesiji prethodnih političkih oblika kroz koje su narod ili zemlja prošli, a koji su imali odlučujući značaj za političku sadašnjost. Problematičnost takvog poduhvata Hegel izražava na sledeći način:

Čitav rad treba i mora da bude napisan jedinstvenim tonom, jer priređivač je sam pojedinac određen obrazovanjem; – ali vremena, koje jedna takva istorija prati su mnogo drugačije obrazovana, kao i pisci istorije koje on može da upotrebljava i duh koji progovara kroz pisca drugi je nego duh tih vremena...⁴²⁹

Reflektujući pisac celovite istorije, tokom prakse kompiliranja, ne susreće se samo sa drugačijim duhom vremena, već i sa mnoštvom različitih i međusobno nesvodivih vremena o kojima može da govori samo jezikom sadašnjosti. To je za Hegela činjenica, nikako nije zamerka. Ono što se očekuje od takvog pisanja istorije podrazumevano stavlja istoričara u situaciju u kojoj on biva suočen sa poteškoćama pripovedanja o prošlosti jezikom savremenosti. Poslednje često dovodi do toga da: „Ukoliko pisac istorije želi da opiše duh vremena, događa se da u tom opisu vlada duh njegovih sopstvenih vremena.“⁴³⁰ Kao primer takvog svodenja prošlog na meru sadašnjosti, Hegel navodi Livijeve izveštaje o govorima koje su držale ličnosti iz perioda rane istorije starog Rima:

⁴²⁸ VPWG (1828), str. 132.

⁴²⁹ VPWG (1828), str. 131.

⁴³⁰ VPWG (1828), str. 131-132; VPWG I (1822), str. 8; VPWG II (1822), str. 9.

Tako Livije dopušta da stari kraljevi Rima, konzuli i poglavice starih vremena drže govore kakve su mogli održati samo uspešni advokati (ili istančani oratori) Livijeovog vremena; i koji se nalaze u snažnom odstupanju od priča koje su se održale od davnina – na primer priča o Meneju Agripi o iznutricama i stomaku sa njima se nalazi u najjačem kontrastu – on nam tako daje potpuno temeljne i detaljne zapise o borbama i drugim događajima, u takvom tonu i sa tako određenim pregledom na detalje, kao da im je on svedočio, iako takvi opisi nisu mogli proisteći iz vremena u kojima su se odigrali, takvi opisi mogu se upotrebiti, na primer, za borbe u svim vremenima, njihova određenost nalazi se u kontrastu sa nedostatkom koherentnosti i sa inkonzistencijama koje uglavnom preovlađuju drugde u glavnom toku događaja – Ono što je razlika između takvog kompilatora i izvornog istoričara, najbolje se može prepoznati poređenjem Polibija sa načinom na koji Livije koristi, bira i skraćuje njegovu istoriju za periode koji su pokriveni Polibijevim delom.⁴³¹

Da li na ovom mestu nalazimo Hegelovu kritiku Livija ili filozofsku kritiku reflektujućeg pisanja istorije? Ni jedno ni drugo nije slučaj, ono što nalazimo jeste Hegelovo navođenje jednog načina reflektujućeg pisanja celovitih istorija, zajedno sa limitacijama koje takav poduhvat nosi sa sobom. Da li Livijevo delo za Hegela ne ispunjava svoju svrhu i predstavlja primer lošeg pisanja reflektujuće istorije? Ne, naprotiv, Hegel dalje u tekstu svojih *Predavanja* konsultuje Livija kao izvor za sopstvenu obradu istorije Rima,⁴³² a ono što se može pročitati u Livijevim istorijama nije opis

⁴³¹ *Isto*.

⁴³² Sudeći po tekstu *VPWG I (1822)* str. 395; 409; 413, Hegel na nekoliko mesta direktno referiše na Livija – iako su ova mesta sporadična, činjenica da se Livije više puta spominje, zajedno sa Hegelovim poslovičnim nenavođenjem izvora, svedoči o značaju koji je Livijevo delo *Ab urbe condita* imalo za Hegelovo shvatanje rimske istorije. Takođe, ukoliko obratimo pažnju na komentare redakcije Hegelovih predavanja iz 1822/23 (*VPWG I (1822)*), primetno je da su redaktori u beleškama skrenuli pažnju samo na Cicerona, Polibija i Plutarha i to praćeno samo sa pet beležaka (što se nalazi u kontrastu spram pokrivenosti teksta referencama u pogledu odeljka o antičkoj Grčkoj, a posebno u pogledu odeljaka o Indiji i Kini, gde se radi o stotinama ponekad vrlo opširnih beležaka). Engleski prevod *Predavanja* pak, dopunio je beleške odgovarajućim referencama tamo gde su priređivači to smatrali prikladnim, u beleškama za ovaj prevod, da se primetiti da su Livije, Polibije, Ciceron i Cezar, autori sa kojima je kao izvorima najlakše povezati Hegelov tekst, videti Hegel, G.W.F., *Lectures in the Philosophy of World History* (ed. and transl. Robert F. Brown, Peter C. Hodgson), Oxford University Press, Oxford, 2011. Specifično za Livija videti beleške na str. 427; 439; 444.

dogadaja onako kako su se oni naprosto dogodili, već je to izlaganje prošlosti rimske republike iz perspektive njene savremenosti. Takvu prošlost moguće je izložiti kao celovitu istoriju Rima, koja u isto vreme nije isto što i istorija pozne rimske republike. U skladu sa tim, Hegelovu osetljivost povodom Livijevog izjednačavanja govora starih kraljeva sa govorima obrazovanih advokata pozne republike, ne treba razumeti kao posledicu njegovog istorizma – Hegelov tekst nam ne govori kako je Livije trebao da nam pruži autentičniji izveštaj. Naprotiv, Hegel nas upućuje da čitamo izvorne istoričare ukoliko smo u potrazi za takvim izveštajima. Ono pak što se nalazi u fokusu Hegelovog „prigovora“ Liviju, jeste ukazivanje na problem sa kojim se susreće svaka reflektujuća istorija, a to je činjenica da ona nije istorija jednog vremena i jedne države, već je istorija mnogih vremena i mnogih država, određena perspektivom sopstvenog vremena. Tako, vreme i država u kojoj su živeli rimski kraljevi nije naprosto Rim, već je to Rim kao kraljevina, dakle kao država različitih institucija i običaja u odnosu na kasniju republiku. To je takođe i država koja je svojom ulogom u istoriji Rima dalekosežno odredila razvoj kasnijih republikanskih institucija. U tom smislu, interesantno je primetiti da Livije nije pisao istoriju rane rimske imperije, on je pisao samo celovitu istoriju Rima koja podrazumeva sukcesiju različitih državnih oblika.

Tako, Livije kao “negativan” primer možda predstavlja samo jednu od nužnih krajnosti u koje zapada gotovo svako pisanje celovite reflektujuće istorije. Druga takva krajnost, koju Hegel ističe, pokušaj je prerusavanja sadašnjosti u prošlost – za šta navodi kao primer *Švajcarsku istoriju* Johanesa Milera:

Johanes fon Miler je u težnji da svojoj istoriji u njenim opisima vremena kojima se bavi da na vernosti, njoj dao neprirodan, pompezan i pedanterijski izgled – kod starog Čudija se čita o istom mnogo draže, naivnije i prirodnije, nego što je to takva prosto napravljena, afektirana antikvarnost.⁴³³

Hegelov ton ovde je već značajno oštiji: *prosta afektirana antikvarnost, pompeznost, pedanterijski izgled itd.* Ipak, sve što Hegel „prigovara“ Mileru, u isto vreme

⁴³³ VPWG (1828), str. 132; VPWG I (1822), str. 8.

podrazumeva jasnu istorijsku svest kod pisca istorije o razlici između vremena o kojima piše i njegovih sopstvenih vremena. Milerova *Švajcarska istorija* tako predstavlja pokušaj rekonstrukcije jezika izvornih očevidaca. Ukoliko je to sve što takva istorija nudi, Hegel postavlja pitanje zbog čega onda ne bismo čitali o tim događajima kod samih očevidaca, i kao što kontrastira Livija sa Polibijem, na sličan način kontrastira Milera sa Čudijem.⁴³⁴ Poredeći Livija i Polibija Hegel insistira na razlici između skraćenih i prilagođenih tekstova kompilatora i izvornog opisa događaja očevidaca. Kroz poređenje Milera sa Čudijem u prvi plan dolazi razlika između prirodnosti predstave sačinjene na osnovu opažanja i nestabilnog karaktera predstave sačinjene uz pomoć drugih istorijskih predstava. Dok tvorci ovih prvih predstava, dakle izvorni istoričari, ne moraju da poseduje svest o razlici između sopstvene svesti i predmeta kojim se bave, za reflektujućeg istoričara ta razlika je ono što definiše njegovu delatnost i način na koji je on premošćava je odlučujući za njen kvalitet. Nesumnjivo, Livijeva i Milerova *Istorija* stvaraju predstavu o prošlosti političkih zajednica u kojima oni žive, na taj način ovde se radi o historiografskim praksama koje konstituišu pamćenje političke zajednice – zbog toga je važan način na koji prošlost biva konstituisanja u pisanju reflektujućih istoričara. Prema tome, Hegelova „kritika“ opštih istoričara može biti razumljena i kao ekspozicija različitih načina konstitucije predstave o prošlosti zajednice, što je zadatak koji uvek dolazi sa sopstvenim ograničenjima. Odatle sledi i skromna preporuka o tome na koji način je najbolje pisati celovite istorije zemalja, naroda i sveta:

Takve istorije koje teže da obezbede pregled jednog dugog perioda, ili vremenskog prostora svetske istorije, ne mogu ništa drugo, nego moraju pojedinačne predstave stvarnog, manje ili više napustiti, i skratiti ih, epitomirati ih apstrakcijom, to ne znači samo da mnogi događaji i dela moraju biti ostavljeni po strani, već da razumske misli kao najmoćniji epitomator moraju priteći u pomoć; na primer, vodila se bitka, velika pobeda je izvojevana, grad je bio pod bezuspešnom opsadom, ukratko, borba, velika pobeda, opsada, – sve to su opšte predstave koje jednu prostranu pojedinačnu

434 VPWG (1828), str. 132; VPWG I (1822), str. 8; VPWG II (1822), str. 9.

celinu sabiraju u jednostavno određenje za predstavu – kada se pripoveda da je na početku peloponeskog rata Plateja bila pod opsadom od strane Spartanaca i da je nakon toga što je jedan deo građana izbegao grad osvojen i da su ostali građani pogubljeni – to je kratko – ne prosto kvantitativno, već samo opšta predstava redukovana kroz refleksiju – to je ono o čemu je Tukidid pisao sa toliko puno temeljnog interesa za detalje u celosti – ili da je ekspedicija Atinjana na Siciliju doživela nesrećan kraj – ali, kao što je rečeno, za pregled je nužno da se pomaže sa takvim reflektovanim predstavama i takvi pregledi su jednako neophodni.⁴³⁵

Već u sledećem pasusu Hegel navodi upravo „kritikovanog“ Livija kao primer istoričara koji se služi takvim neophodnim opštim predstavama: “[...] Naravno, takve pripovesti onda su značajno manje interesantne: šta bi nas još moglo interesovati kada Livije po stoti put pripoveda o stotom ratu sa Volskima, - između ostalog sa izrazom: te godine takođe je srećno vođen rat sa Volskima ili Fidenatima itd.” Livije se ovde pojavljuje kao primer istoričara koji piše valjanu i pritom dosadnu reflektujuću istoriju, ali i istoriju koja na loš način pokušava da bude interesantna. Naravno, termini kao što su interesantno ili neinteresantno, nisu sasvim odgovarajući u kontekstu Hegelovog teksta. Treba obratiti pažnju na to da se Livije pojavljuje kao pisac celovite istorije Rima koji greši stavljajući rimskim kraljevima u usta reči republikanskih oratora, da bi se posle paragrafa u kome Hegel, uslovno govoreći, navodi kako treba pisati reflektujuće istorijske preglede, Livije pokazao kao primer istoričara koji uglavnom upravo to i čini. Ovakvo stanje stvari dodatno nas upućuje na to da Hegelovo izlaganje o reflektujućoj istoriji nije bilo koncipirano kao kritika, već kao izlaganje bazične fenomenologije prvog načina pisanja reflektujuće istorije.

Ipak, u Hegelovom *Uvodu* ne ostavlja se previše prostora za pitanje: Zbog čega pisci opštih istorija uglavnom greše i često ne uspevaju da premoste jaz između prošlosti i sadašnjosti? Na ovo pitanje moguće je dati odgovor iz prizme Hegelovog sistema ukoliko obratimo pažnju na sledeće poglavlje o filozofskom pisanju istorije, gde Hegel

⁴³⁵ VPWG (1828), str. 133-134.

naglašava usmerenost na konkretnu opštost u filozofskom pristupu istoriji.⁴³⁶ Usmerenost na konkretno opšte, mogla bi se razumeti kao mirenje aspekta apstraktne opštosti na koju je usmerena reflektujuća istorija i neposredne partikularnosti na koju je usmerena izvorna. No, treba imati na umu da filozofski pristup istoriji tu možda upada u zamku. Jedan od omiljenih Hegelovih argumenata za nedovoljnost određenog pristupa često je takozvana spoljašnjost takvog pristupa – u samim *Predavanjima iz filozofije istorije* Hegel je naglašavao limitiranost koju diktira *spoljašnji karakter materijala*.⁴³⁷ Takođe, u istim *Predavanjima* Hegel je smatrao kako se umsko znanje mora steći drugde nego li u samoj istoriji. To da se svet pojavljuje kao umski onome koji na njega gleda umski, podrazumeva prethodnu verziranost u filozofiji.⁴³⁸ Ukoliko je to tako, nije li onda na kraju filozofski pristup istoriji spoljašnji u jednom sasvim drugačijem kontekstu – moglo bi se reći da je istorijski materijal nesvakidašnji medijum za filozofiju u onoj meri u kojoj je i spekulacija neuobičajen način pristupa istorijskom materijalu. Hegel je bio svestan ovog neobičnog susreta *istorijske spoljašnjosti i unutrašnjosti pojma* – ovakvo pozicioniranje bi se iz perspektive historiografske prakse lako moglo okrenuti i razumeti kao *istorijska unutrašnjost i spoljašnjost pojma*.⁴³⁹

Za Hegela nešto kao što je istorijsko-filozofsko mišljenje nije moguće ukoliko istoriju treba pitati za odgovore o prirodi duha. Gotovo da je podrazumevano da se takvi odgovori mogu dobiti samo ukoliko se filozofija pojavi kao ispitivač. Ipak, postoji i tihi način na koji Hegel delimično priznaje zavisnost filozofije istorije od istorijske prakse, kao i nemogućnost klasičnog filozofsko-istorijskog pristupa takvoj osnovi: Uvodno izlaganje o načinima pisanja istorije je barem deklarativno nefilozofsko. Takvo nefilozofsko izlaganje postavlja legitimna pitanja, ne dajući na njih nužno odgovore.

436 *VPWG I (1822)*, str. 14-15; *VPWG II (1822)*, str. 14. Videti, Nam-Seelmann, *Hegels Vorlesungen*, str. 12-13.

437 *VPWG I (1822)*, str. 65; *VPWG (1830)*, str. 141.

438 1830. Hegel je insistirao kako je *spekulativna istina* dokazana u *filozofiji*, i da ona “ovde” (u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*), mora biti pretpostavljena, *VPWG (1830)*, str. 140-141.

439 Sudeći prema transkripcijama, interesantno je mesto iz Hegelovih prvih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, gde on izlaže dva momenta od kojih se sastoji postojanje države, jedan je *beskonačan* i tiče se *religije, umetnosti i nauke*, dok je drugi *konačan*, i tiče se *spoljašnje građe* – ovaj spoljašnji aspekt, kojim se Hegel ne bavi u *Uvodu* zbog njegove mnogostrukosti, tiče se političkih i pravnih institucija, dakle, neposrednog predmeta čijem razvoju će biti posvećena čitava izlaganja. *VPWG I (1822)*, str. 82-89.

Tako, ukoliko pitamo zbog čega svi pisci opštih istorija koje Hegel uzima za primer nužno pokušavaju, ali i ne uspevaju da premoste jaz između prošlog i sadašnjeg, odgovor možemo da potražimo u odeljku o filozofskoj istoriji. Poslednji se pak ne bavi više opštim istoričarima, već samo opštom filozofskom istorijom, koja se sama po sebi pojavljuje kao odgovor. Takav odgovor u isto vreme ne mora da bude i jedini – i interesantno, okviri koje je Hegel postavio svojim nefilozofskim izlaganjem upućuju na mogućnost drugačijih odgovora.

Jedan takav drugačiji odgovor može se sumirati u sledećem: Reflektujući pisci preglednih istorija, pošto se u njima ogleda duh njihovog vremena, premošćavaju jaz između prošlog i sadašnjeg u skladu sa specifičnostima sopstvene savremenosti. Takav odgovor bio bi potpuno u duhu Hegelovog generalnog načina mišljenja, ali bi odgovarao i konceptualnom rešenju na kome ovde insistiramo: *Pisanju istorije kao praksi koja uvek odgovara strukturama zajednice od strane koje je konstituisana i koju povratno konstituše*. Kako bismo to učinili jasnijim, obratimo pažnju još jednom na opšte postavke kojima je određena delatnost pisaca opšte istorije: 1) Duh i obrazovanje u kojima takve istorije nastaju drugačiji su od duha vremena o kojima pišu⁴⁴⁰ – iz toga sledi da je interes za prošlost ujedno sadašnji interes koji je neizbežno određen društvenim i političkim okolnostima u kojima takav pisac živi; 2) Interesi savremenosti ovde su povod za bavljenje prošlošću,⁴⁴¹ ali direktan predmet kojim se istoričar bavi jeste sama prošlost koja je pak dostupna kroz istorijske tekstove.⁴⁴²

Pošto je odnos između prošlosti i sadašnjosti ovde određen međusobnim presecanjem, a ne napredujućim isključivanjem, refleksija se ne javlja kao neka vrsta unutrašnje delatnosti ili razdvajanja prethodno sjedinjenog predmeta, i zato se ne može zaključiti kako istoričari odjednom prestaju da pišu izvornu istoriju i počinju da se bave novom vrstom historiografije. Dakle, reflektujuća historiografija ne odgovara izvesnom napretku u svesti. Nasuprot tome, refleksija na ovom mestu predstavlja način razumske artikulacije faktičnog stanja razdvojenosti između savremenog subjekta i prošlosti

440 VPWG (1828), str. 131; VPWG I (1822), str. 8; VPWG II (1822), str. 9.

441 VPWG (1828), str. 131-133.

442 VPWG (1828), str. 130.

političke zajednice u kojoj živi. Ta prošlost, dostupna je samo posredno, kroz sačuvane izveštaje drugih istoričara na osnovu kojih je njena rekonstrukcija u širokim crtama moguća. Razumsko mišljenje se ovde ne pojavljuje kao isključivi razlog rascepa između prošlog i sadašnjeg, već samo kao sredstvo njegove artikulacije i premošćavanja. Neophodno je odabrati i skratiti odgovarajući materijal i napraviti jedinstvenu predstavu o prošlosti tako da ona odgovara onome što je za sadašnjost relevantno sa šireg stanovišta celokupnog života duha. Razum se tu pojavljuje u ulozi epitomatora koji sintetise jedinstvenu predstavu na osnovu mnogostrukog materijala – ovakva delatnost je komplementarna sa delatnošću izvornog istoričara. Izvorni istoričar stvara trajnu predstavu na osnovu mnoštva koje je dato u opažanju, dok reflektujući istoričar čini istu stvar na osnovu mnoštva dostupnog u predstavi. Strogo govoreći, bilo bi pogrešno reći da izvorni istoričar operiše direktno sa opažajima koje transformiše u predstave, faktička građa od koje on polazi su već formirane predstave – zbog toga je analogija između odnosa izvornih istoričara prema opažanju i odnosa reflektujućih istoričara prema predstavljanju, samo uslovne prirode.⁴⁴³ Centralna razlika pak, na koju nas upućuje Hegelovo razlikovanje između delatnosti reflektujućih i izvornih istoričara, a koju Hegel direktno ne izlaže, jeste razlika u vrsti predstava od kojih oni polaze pri konstituciji svojih pripovesti. Dok su predstave od kojih polaze izvorni istoričari date u medijumu trenutnih doživljaja, od kojih su neki dostupni i u pisanoj formi, reflektujući istoričari za svoj materijal imaju predstave izražene u tekstovima izvornih istoričara. Poslednje zahteva razumsku refleksiju pri selekciji i kompiliranju. Bilo bi previše reći, čak i s obzirom na okvire Hegelovog sistema, da izvorni istoričari uopšte ne reflektuju o vlastitom materijalu – čak bi bilo faktički potpuno pogrešno i impliciralo bi da argumenti u prilog Hegelovim stavovima o istoriografiji bivaju potpuno urušeni kada otvorimo prve stranice Herodotovih ili Tukididovih istorija. Ipak, stvaranje predstave od strane izvornih istoričara, čak u eksplicitnoj intenciji koju Herodot i Tukidid nedvosmisleno naglašavaju,⁴⁴⁴ odvija se kao stvaranje trajne slike značajnih događaja savremenosti koje

443 *Isto.*

444 Na samom početku svoje pripovesti Herodot naglašava da piše kako se vremenom ne bi umanjio značaj onoga što su ljudi stvorili i kako velika dela ne bi ostala zaboravljena Hdt. 1.1 Tukidid piše zbog uverenja da je događanje koje je njemu savremeno, događaj bez presedana i stoga *vredan pomena*

ne treba zaboraviti – u skladu sa tim, ono na šta se takvi istoričari oslanjaju jeste stvaranje trajne predstave o jednom vremenu u jeziku tog vremena, a to podrazumeva elemente razumske refleksije. Ipak, poslednja nije glavno sredstvo kroz koje takva istorija stvara predstave. Za razliku od izvornih istoričara, reflektujućii istoričari pišući tekstove na osnovu tekstova, čak i kada samo skraćuju i kompiliraju već postojeće istorijske pripovesti kako bi time uspeali da sačine predstavu o širem vremenskom periodu, nikad ne beleže, već konstruišu. Poslednje zahteva upotrebu razumske refleksije koja stvara jednostavna određenja na osnovu kojih pisac sačinjava jedinstvenu priču – ovakva delatnost podrazumeva skraćivanje i selekciju postojećih materijala.⁴⁴⁵

Prema tome, nije značajno samo to da reflektujuća istorija reflektuje – strogo govoreći, svaki humani subjekt je sam po sebi konstituisan kroz refleksiju – već je pre svega važno šta je predmet ove refleksije i koje su njene specifičnosti. Odgovore na ova pitanja nemoguće je u potpunosti dati traganjem za mestima na kojima Hegel određuje refleksiju, već je neophodno analizirati fenomenologiju refleksije istoričara koju Hegel opisuje u *Uvodima za Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Najpre, jasno je da je ovde neposredni objekat refleksije prošlost dostupna kroz tekstove koji su sami po sebi neposredan materijal sa kojim se susreću reflektujućii istoričari. Ipak, vrste takve refleksije su mnogostruke i Hegel nam navodi četiri osnovna načina na koje se ona sprovodi⁴⁴⁶ – specifičnije, načini na koje se takva refleksija sprovodi su do te mere mnogostruki da ih je gotovo nemoguće pokriti jedinstvenim izlaganjem i predstavljaju različite strategije prevladavanja jaza između prošlog i sadašnjeg. Posebni načini na koje reflektujućii pisci opštih istorija „greše“, zapravo su primeri takvih strategija koje Hegel smatra manje ili više bezuspešnim. Načelno, svaka reflektujuća istorija stvara predstavu o prošlosti koja nastaje kao refleksija u sadašnjosti. Ipak, njen cilj nije samo spoznaja koju bi bilo moguće razumeti u terminima napretka u odnosu na izvornu historiografiju,⁴⁴⁷ već

(aksiologos), Thuc. 1.1

445 VPWG (1828), str. 133-134.

446 Nam-Zelman primećuje da je četvorostrukost reflektujuće istorije problematična u interpretativnom smislu, pošto nije u skladu sa Hegelovim sistematišućim duhom, Nam-Seelmann, *Hegels Vorlesungen*, str. 11. Takođe, Vinter četiri načina reflektujuće istorije, svodi na trostrukost, čime je omogućena sistematika u skladu sa Hegelovim sistemom, Winter, *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, str. 83.

447 Isto, str. 81.

je to stvaranje predstave kao mesta zajedničkog pamćenja, premda drugačijim sredstvima u odnosu na izvorne istoričare i sa nešto drugačijom svrhom.

Sredstvo, odnosno razumska refleksija, kao i svrha stvaranja predstave o prošlosti, kod reflektujućih istoričara bliže su određeni od strane osnovnih struktura društvene ili političke zajednice u kojoj takvo pisanje istorije nastaje i vrši svoju funkciju. Nedovršeni karakter političke zajednice i njegovo beleženje u trajnim predstavama od strane izvornih istoričara je proces koji podrazumeva međusobnu zavisnost političke zajednice i historiografije. U poglavlju o izvornoj istoriji posebno smo insistirali na međuzavisnosti između države i istorije, a odatle i na odnosu između oblika zajednice i formi pripovedanja karakterističnih za takvu zajednicu. Takođe, značajno je da se istorija kao pripovedačka i spisateljska praksa nalazi u kompleksnom odnosu sa državom i onda kada nije izvorna u striktnom smislu Hegelovih *Uvoda*. Na tom osnovu, možemo još zaključiti da u okvirima Hegelove rasprave o pisanju istorije, reflektujuća i izvorna istorija bivaju potpuno određene od strane političke zajednice u kojoj nastaju i čiji identitet povratno konstituišu. Ipak, iako je u okvirima Hegelovih *Uvoda* veza između *istoriografije* i *politike* relativno jasno postavljena, Hegel ne obraća direktnu pažnju na njene krajnje implikacije. Pa tako ni sledeći zaključak, koji je baziran na njegovom insistiranju na paralelizmu između historiografije i politike, ne biva eksplicitno izražen u *Uvodima*: Ukoliko historiografija predstavlja spisateljsku praksu karakterističnu za političke zajednice u opštem smislu, onda ona u posebnom smislu biva dalje određena vrstom političke zajednice u kojoj nastaje. To će reći da reflektujuća istorija zavisi od interesa zajednice u kojoj nastaje na dva načina: 1) Ona zahteva određenu vrstu političke zajednice u čijim okvirima nastaje i vrši svoju funkciju; 2) Način na koji ona vrši svoju funkciju zavistan je od specifičnog oblika takve političke zajednice.

Dakle, različiti oblici historiografije vezani su za specifične vrste konstitucije političkog identiteta zajednice, a to će reći da *istoriografska praksa* podrazumeva *spisateljsku delatnost kao politički čin*. Jasno je da takva delatnost nije uniformna i da se javlja na mnoge načine koji se opet nalaze u odnosu međuzavisnosti sa vrstama političkih zajednica u kojima nastaju. Prema tome, reflektujuća istorija čak ni u svojim

pojedinačnim načinima nije uniformna. Način na koji se piše reflektujuća istorija u političkoj zajednici kao što je to bio stari Rim, značajno je drugačija od načina na koji se ona piše u Švajcarskoj osamnaestog veka. Utoliko, razlika, koju Hegel navodi kao primer između Milera i Livija – koji dele tendenciju stilskeg premošćavanja vremenske barijere između prošlosti i sadašnjosti – nije samo uzgredne prirode. Način na koji Livije „greši“ značajno je određen onim što se od njega kao od rimskog istoričara očekuje, isto važi i za Milera.

Različiti oblici društvenog i političkog života zahtevaju različite vrste pamćenja, a samim tim i različite strategije pisanja istorije. U skladu sa tim, Livijevo pisanje je određeno interesima i duhom njegove zajednice i vremena u kome živi – ipak, moguće je ići i korak dalje i pitati se o specifičnom načinu te povezanosti koja podrazumeva međusobnu uslovljenost između Livijevog pisanja istorije i rimskog političkog praksisa. Dakle, moguće je postaviti pitanje na koje nas navodi Hegelov tekst *Uvoda*, a koje u njemu ipak nije postavljeno: Zbog čega Livije pokušava da savlada jaz između sadašnjosti i prošlosti tako što svoje pretke opisuje kao svoje savremenike? Odgovor na poslednje pitanje određen je okvirima koje je sam Hegelov tekst postavio, ali delom i izlazi iz njih. Dati odgovor na takvo pitanje, ovde ne znači ništa drugo do li opisati specifičnosti Livijevog pisanja istorije na nivou koji podrazumeva međuslovljenost između takve historiografske prakse i momentima političkog praksisa u čijem kontekstu ona nastaje. U tu svrhu naredna poglavlja ćemo posvetiti odnosu između Livijevog najpoznatijeg i najekstenzivnijeg istorijskog dela i političke i društvene strukture u kojoj je ono nastalo. Posle toga, upoređićemo odnos između *opšte reflektujuće istorije* i *izvorne istorije* kroz komparaciju Livijeve i Polibijeve historiografske prakse, kako bismo time na još jednom primeru koji Hegel navodi⁴⁴⁸ uspeli da ispitamo implikacije njegovih stavovavo o razlikovanju i bližim određenjima ova dva načina pisanja istorije.

448 VPWG (1828), str. 132; VPWG I (1822), str. 8; VPWG II (1822), str. 9.

III Livijeva *Istorija Rima od osnivanja grada* kao primer opšte reflektujuće istorije

1. Livije, Rim i istorija⁴⁴⁹

Pisati istoriju za Hegela je značilo isto što i stvoriti predstavu na osnovu iskustva zajednice. Osnovna pretpostavka svake historiografije je mogućnost predstavljanja događaja u medijumu proznog pripovedanja – poslednje podrazumeva i to da istorijske pripovesti predstavljaju proizvod subjektivnog duha pisca istorije, ali i to da su one objekat oko koga je moguća konstitucija pamćenja zajednice. Ipak, poslednje nije i dovoljno da bi pripovedanje bilo istorijsko, neophodno je još i to da predmet njegove naracije budu konkretni i nužni događaji nastali kao posledica delatnosti države kao konkretne i objektivne strukture, kroz koju takozvani duh naroda biva objektiviran. Poslednje sačinjava razliku između istorije i drugih, pre svega mitskih i epskih oblika pamćenja kroz pripovedanje – dok mit i ep podrazumevaju pred-državne, uslovno rečeno pred-političke društvene oblike, istorija zahteva nedovršenu sadašnjost države. Na tim teorijskim osnovama možemo da govorimo o međuzavisnost različitih pripovednih oblika formiranja pamćenja i različitih društvenih i političkih organizacija u kojima se oni javljaju. U okviru takvih teorijskih pretpostavki, ali i u okvirima Hegelovih *Predavanja*, istorija se javlja kao praksa pisanja koja stvara predstave o političkoj zajednici za političku zajednicu.

Uzevši u obzir očiglednu povezanost između političke ili državne zajednice i prakse pisanja istorije, možemo primetiti da Hegel ipak nije išao toliko daleko u pogledu razvijanja problematike odnosa između istorijskog pripovedanja i odgovarajućeg oblika društvene, odnosno političke zajednice u kojoj se ona javlja. Jasno je da je Hegelu u njegovim *Uvodima* pre svega bilo važno sučeljavanje sa problemom spoljašnje istorijske građe, kao preduslovom za pisanje filozofije istorije – nesigurnost takvog poduhvata gore smo nešto detaljnije analizirali. Takav projekat povlačio je izvesne nedoslednosti u obradi načina pisanja istorije. Pisanje istorije Tita Livija, koje Hegel koristi kao primer za

⁴⁴⁹ Ovo poglavlje sadrži deo teksta objavljen u radu Atanasković, L., "Hegel i Livije, reflektujuća historiografija i etika pamćenja", *Arhe*, 26., 32., 2019., str. 81-114.

kompilatorsko pisanje reflektujuće istorije, jedno je od mesta na kojima su takve nedoslednosti najvidljivije. Ukoliko se složimo sa tim da se subjektivni i objektivni duh kod Hegela nalaze u međuodnosu u kome pripovedanje igra odlučujuću ulogu u stvaranju specifične intersubjektivne sfere, karakteristične za različite oblike zajedništva – kao i sa tim da država u singularu podrazumeva za Hegela pluralnost i sled njenih oblika, jasno je da posebne vrste takozvane reflektujuće istorije, kao i reflektujuća istorija kao takva, odgovaraju specifičnim političkim zajednicama. To je posledica koja sledi na osnovu pretpostavki iznetih u Hegelovim *Predavanjima* – ipak, tekstovi Hegelovih *Uvoda* ne uzimaju je uvek u obzir. Tako, Hegel uzima Livijevu *Istoriju* na različitim mestima kao primer dobre ili loše prakse reflektujućih istoričara, dok izostaje pitanje o tome zbog čega praksa pisanja istorije Tita Livija ima upravo takve osobine.

Osobine koje Hegel pripisuje Livijevoj *Istoriji* su pre svega: *pregledni i kompilatorski karakter*,⁴⁵⁰ kao i *potreba za premošćavanjem jaza između prošlosti i sadašnjosti*.⁴⁵¹ Poslednje pak, Livije, po Hegelu, provodi *svodenjem prošlog na sadašnje* kroz medijum *uniformnog stila* koji nesvodive specifičnosti prošlosti nivelira tako da odgovaraju meri sadašnjosti, i pomoću takozvanog *epitomatorskog karaktera* koji sažima tok događaja.⁴⁵² Ovakvo stilsko niveliranje Hegel smatra pogrešnim, dok epitomatorski karakter smatra nužnim, ali ne i nužno interesantnim. Ipak, Hegel ni u jednom momentu ne postavlja pitanje o razlogu zbog kojeg Livijeva historiografska praksa ima upravo takve osobine – naravno, iz perspektive Hegelovog *Uvoda*, to su osobine opšte reflektujuće istorije, a Livijev tekst je njen primer, no, zbog čega su upravo to osobine Livijeve historiografije? Hegelov odgovor, u osnovi, može se rekonstruisati na osnovu njegovog opšteg stava o reflektujućem pisanju istorije. Na tom osnovu moglo bi se reći da su to

⁴⁵⁰ *Isto*.

⁴⁵¹ *VPWG (1828)*, str. 131; *VPWG I (1822)*, str. 8; *VPWG II (1822)*, str. 9.

⁴⁵² *VPWG (1828)*, str. 133. Važno je naglasiti da se *epitoma* kao forma ne odnosi naprosto na direktnu selekciju odabranih događaja, već na odabiranje i skraćivanje odabranih mesta u tekstovima. Pisac reflektujuće istorije se ne nalazi neposredno pred objektivnom istorijom, već pred mnogostrukošću tekstova o istoriji, na osnovu kojih je njegova naracija moguća. No, prvi način reflektujuće historiografije je nešto više od epitome, ovakva historiografija je kompilacija na osnovu epitome. Reflektujući istoričar nije samo epitomator izvorne historiografije, on je kompilator koji kako bi stvorio sopstvenu kompilaciju, koja nam saopštava drugačiju priču od originala, upotrebljava epitomatorsku veštinu. Tako prvi nanačin pisanja reflektujuće istorije nastaje na secištu kompilacije i epitome, a da pritom nije isključivo svodiv na bilo koji od ova dva oblika.

osobine koje proističu iz bavljenja događajima koji su davno prošli i koji su strani duhu pisca istorije. Pošto Livije piše o prošlim vremenima, i pošto stvara jedinstvenu priču koja obuhvata široki vremenski period, prinuđen je da svoju priču učini ili takvom da važi za sva vremena, ili da se služi različitim, premda u osnovi pogrešnim strategijama niveliranja. Moglo bi se reći da je to odgovor koji bi bio u skladu sa Hegelovim shvatanjem osnovnih osobina reflektujuće istorije, ipak, to nije jedini odgovor na osnovu Hegelovih tekstova. Ukoliko je svako pisanje istorije, pisanje o nedovršenom karakteru političke zajednice u kojoj istoričar živi, i ukoliko je istoričar nužno ogledalo zajednice i vremena u kome živi, onda je opravdano pretpostaviti da je njegova pripovest, u svom bližem određenju, uslovljen specifičnostima zajednice u kojoj nastaje. U tom ključu moguće je razumeti i opšte reflektujuće pisanje istorije. Ukoliko je Livijeva *Istorija* jedan od primera takvog pisanja, i ukoliko postoji veza između takvog pisanja i političkog oblika zajednice u kojoj se takva istorija javlja, moguće je pretpostaviti da i ostali oblici reflektujuće istorije u podjednako meri zavise od određenog oblika političkog i društvenog života. U tom smislu, moguće je da su navodno loše i dobre osobine Livijevog pisanja istorije, u mnogo većoj meri povezane sa načinom na koji su pozna rimska republika i rani imperijalni Rim stvarali predstavu o sopstvenoj političkoj stvarnosti, nego sa činjenicom da je Livije naprosto pisao reflektujuću preglednu istoriju.

Ukoliko je poslednje tačno, onda Hegelovo karakterisanje Livija kao preglednog istoričara, treba uzeti sa velikom dozom rezerve – kao i ostatak karakterizacije Livijevog pisanja istorije. Ono što je za nas ovde najznačajnije, a što se direktno tiče Hegelove filozofije duha i filozofije istorije, jeste to da je na tim pretpostavkama moguće razumeti pisanje istorije kao praksu stvaranja *objektivne predstave*, oko koje biva artikulisano pamćenje zajednice. Poslednje pak, doslovno provedeno, i provereno na primeru Livijevog teksta, povlači i problematičnost Hegelovih specifičnih karakterizacija Livijevog dela, kao i nesigurnost načina na koji ga on upotrebljava kao primer. U tom smislu, Hegelovu problematizaciju reflektujuće istorije, zajedno sa takozvanom opštom istorijom i egzemplarnim karakterom Livijevog dela, pre treba shvatiti kao putokaz za istraživanje veza između specifičnih historiografskih praksi i društvenih, odnosno

političkih oblika u kojima nastaju, nego kao potpuno dovoljnu teorijsku konstrukciju na osnovu koje je moguće rekonstruisati sigurno Hegelovo shvatanje reflektujuće istorije, zajedno sa problematizovanjem pojedinačnih načina takvog pisanja i dela kroz koje ono biva predstavljeno.

Kada Hegel govori o Liviju kao primeru, on direktno ne tematizuje vezu između pripovedanja rimskog autora i sopstvenog stava po kome je svaka reflektujuća istorija pripovedanje o sadašnjem u životu duha. Umesto toga, on insistira na Livijevim strategijama najčešće bezuspešnog niveliranja jaza između vremena u kome autor živi i vremena o kojima piše.⁴⁵³ *Ab Urbe Condita* se tako kod Hegela pojavljuje kao paradigma *kompilirajućeg* pisanja istorije,⁴⁵⁴ ali u isto vreme i kao primer neadekvatnog pokušaja premošćavanja jaza između prošlog i sadašnjeg. Donekle je nejasan takav naglasak na nedostatku Livijevog sluha za razliku između davno prošlih vremena i savremenosti. Pre svega zbog toga što ukoliko prihvatimo tezu da reflektujući istoričari nužno pišu o onome što je i dalje delatno u njihovoj sadašnjosti – a kompilatori su takođe reflektujući istoričari – izvesna artikulacija odnosa između prošlog i sadašnjeg predstavlja uslov mogućnosti konstitucije njihovih pripovesti, a istu je nemoguće svesti na stilska sredstva proze koja prošlost svodi na meru sadašnjosti. Naravno, jasno je da je Livijev jezik, i onda kada njime govore Rimljani iz mitskog doba kraljeva, u stvari jezik pozne republike – ipak, ta tvrdnja sama po sebi nije dovoljna da bi se na osnovu nje mogao utvrditi izvestan nedostatak istorijske svesti kod Livija, koji sa sobom povlači i odsustvo razumevanja nesvodive razlike između prošlosti i sadašnjosti. Da li je Livije smatrao da su se Rimljani iz petog veka pre nove ere borili na sličan način na koji su to činile marijanske legije i govorili poput advokata pozne republike? Poslednje nikad nećemo znati – no, pitanje je da li nam Livijev tekst uopšte pruža prostor za takvu vrstu nagađanja.

U Hegelovo vreme postalo je popularno nepoverenje prema Liviju kao istorijskom izvoru,⁴⁵⁵ zbog toga ne treba previše da nas čudi naglašavanje nepouzdanosti

453 *VPWG I (1822)*, str. 8; *VPWG II (1822)*, str. 9; *VPWG (1828)*, str. 132.

454 *VPWG (1828)*, str. 134.

455 Ovo je podrazumevalo i širu promenu u shvatanju *novije* naracije o *antičkoj istoriji*. Šire videti, Momigliano, A., "Ancient History and The Antiquarian" u *Journal of the Warburg and Courtland*

Livijevog izveštaja o najstarijim vremenima – danas su stvari svakako drugačije, Livije je ponovo, premda na nešto drugačiji način, postao značajan izvor.⁴⁵⁶ Bilo kako bilo, s one strane upotrebe *Istorije Rima od osnivanja grada* kao izvora za stvarnu istoriju Rima i dalje je moguće postavljati pitanja o Livijevom delu na osnovu Hegelove do kraja nepotpuno eksplicirane teorije reflektujuće istorije – razume se, pitanja koja su u Hegelovim *Uvodima za predavanja iz filozofije svetske istorije*, možda anticipirana, ali ne i direktno postavljena.

Ukoliko se radi o problemu Livijeve historiografije iz prizme Hegelovog shvatanja reflektujuće istorije kao načina pisanja istorije o sadašnjem u životu duha, jedno od centralnih pitanja tiče se artikulacije odnosa između prošlosti i sadašnjosti u pripovedanju rimskog pisca. Ili drugačije: Kako Livije kroz govor o prošlosti referiše na ono što je sadašnje u životu duha? Odgovor na poslednje pitanje možda je moguće tražiti na autoreferentnim mestima pripovesti *O istoriji Rima od osnivanja grada. Praefatio*, sa kojim započinje Livijevo delo, upravo je takvo mesto, koje, kako ćemo pokušati da pokažemo, značajno tematizuje odnos između prošlosti i sadašnjosti.⁴⁵⁷ U skladu sa tim, kroz ponovno čitanje Livijevog predgovora, možda je moguće dalje eksplicirati i razviti ideje o reflektujućem pisanju istorije kod Hegela – posebno, koncepciju historiografske delatnosti kao pripovedanja o sadašnjosti kroz pisanje o prošlosti.

Takvo čitanje trebalo bi da ne ispušta iz vida odnos koji postoji između oblika političke i etičke zajednice u kojoj nastaje historiografska praksa i ove prakse. Poslednje podrazumeva pristup historiografskoj praksi kao političkom i moralnom činu unutar etičke zajednice, što je implicirano paralelizmom i međuslovljenošću između političke zajednice i prakse pisanja istorije.⁴⁵⁸ Filozofsko-istorijski karakter takve interpretacije

Institutes; 13, ¾, 1950. 285-315 I Momigliano, A., "Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition" u *The Journal of Roman Studies*, 47, ½, 1957. 104-114.

⁴⁵⁶ Savremena literatura je opsežna, za opštiji pregled recentnih stanovišta videti B. Mineo (ed.) *A Companion to Livy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2015.

⁴⁵⁷ Na ovo posebno upućuje Miles, G., "Maiores, Conditores, and Livy's Perspective on the Past" u *Transactions of American Philological Association*, 118, 1988, 185-209. Ipak, Majls primećuje u skladu sa tezama Hejdene Vajta kako svako pisanje istorije pretpostavlja artikulaciju odnosa između prošlosti i sadašnjosti – nas ovde pak zanima, na koji način se takva artikulacija specifično provodi i da li je moguće konstatovati paralelizam između *narativne i društveno-političke* artikulacije ovog odnosa.

⁴⁵⁸ Istraživanja u proteklih nekoliko dekada ukazuju na značaj odnosa između Livijeve naracije i formi u kojima se kristalisao zajednički identitet u starom Rimu. Videti na primer Davis, J.P., *Romes Religious*

treba razlikovati od istorijskog ili filološkog čitanja. Naša tema ovde nije Livije kao izvor za istoriju Rima ili sam jezik Livijevog pripovedanja, već je to odnos između oblika političke i etičke zajednice i načina na koji u njoj biva formirano pamćenje i artikulisan odnos između prošlosti i sadašnjosti kroz istorijsko pripovedanje. Takvo razlikovanje u pristupu, naravno, ne podrazumeva i krajnje isključivanje, u tom pogledu, istorijska i filološka istraživanja svakako da sačinjavaju kontekst u kome je moguće i filozofsko čitanje.⁴⁵⁹ Poslednje pak, ovde pretpostavlja da svako predstavljanje zajednice ili društva u isto vreme sačinjava i potencijalnu društvenu promenu, u slučaju pisanja istorije, takva promena je nesumnjivo i politička.

History – Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; Chaplin, J.D., *Livy's Exemplary History*, Oxford University Press, Oxford, 2005; Feldherr, A., *Spectacle and Society in Livy's History*, University of California Press, Berkeley, 1998; Jaeger, M., *Livy's Written Rome*, Michigan University Press, Michigan, 1997; Bernard, J. "Portraits of Peoples" u *A Companion to Livy* (ed. Bernard Mineo), Willey-Blackwell, Oxford, 2015. str. 39-51.

⁴⁵⁹ Postoji značajna istorijska i filološka literatura posvećena specifično Livijevom *Predgovoru*, za iscrpan pregled upućujemo na sledeća dva članka Moles, J., "Livy's Preface" u *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 39, 1994, 141-168. i Burton, P.J., "Livy's Preface and it's Historical Context" u *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 17/1, 1998; 17-91. Pregledu, naravno, treba dodati upravo navedene tekstove, kao i sledeće: Koster, S., "Tibi Tuaeque rei Publicae: Zur Praefatio Livius" u *Lenaike: Festschrift für Karl Werner Müller* (hrsg. C. Mueller-Goldingen; K. Sier), 89, Stuttgart, 1996, 253-263; Vesally, A. *Livy's Political Philosophy: Power and Personality in Early Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018. Posebno poglavlje *Livy's Preface: A Reader's Guide to the First Pentad*

2. Livijev Predgovor

(1-5)⁴⁶⁰

*Facturusne operae pretium sim...*⁴⁶¹ – reči su kojima počinje *Praefatio*. *Da li će delo biti isplativo?*⁴⁶² Rečenica se nastavlja: [...] *si a primordio urbis res populi Romani perscripserim, nec satis scio nec, si sciam, dicere ausim...* Autor je nesiguran da li će delo koje je napisano tako da u celosti obuhvati stvar (*res*) rimskog naroda od početaka grada (*primordio urbis*), biti vredno ili isplativo (*pretium*) i tome dodaje da čak i da to zna, ne bi se usudio da tako nešto kaže (*nec dicere ausim*). Krajnje neobičan početak za istorijsko delo u antici, kod drugih autora nailazimo na uverenje da bi značaj događaja o kojima se piše trebalo da garantuje značaj dela.⁴⁶³ Ovde, pak, *res* sa sobom ne povlači i

460 Livijev *Praefatio* citiramo linearnim redosledom, zbog čestog navođenja, tekst čitamo po celinama na osnovu izdanja koje smo koristili kao primarno, celine su označene standardnom notacijom sa: 1-5; 6-7; 8-10; 11-12; 12-13.

461 Za citate na latinskom koristili smo dvojezično izdanje sa nemačkim prevodom Titus Livius, *Römische Geschichte* (hrsg. H. J. Hillen), Artemis & Winkler, Düsseldorf/Zürich, 2007. Zbog različitih interpretativnih i prevodilačkih stanovišta, reference na *Praefatio* ostavljene su u latinskom originalu. Pored navedenog teksta pri čitanju smo koristili i sledeća izdanja i prevode: Titus Livius, *Ab urbe condita libri* (W. Weissenborn, H. J. Müller hrsg.), Teubner, Leipzig, 1898. Livy, *Ab urbe condita* (ed. R. S. Conway; C. F. Walters), Oxford University Press, Oxford, 1914; Livy, *Books I and II with an English translation* (ed. B. O. Foster); Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1919; Livy, *History of Rome* (transl. Rev. Canon Roberts), Dutton and Co, New York, 1912. (izdanja dostupna na sajtu www.perseus.tufts.edu); Livy, *The History of Rome, Books 1-5* (transl. W. M. Warrior), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2006; Titus Livius, *Ab urbe Condita/Römische Geschichte* (ausgew. und hrsg. Annette Pohlke), Reclam, Stuttgart, 2016; Od posebnog značaja za ovu studiju bio je prevod Miroslave Mirković, zajedno sa njenim predgovorom, Tit Livije, *Istorija Rima od osnivanja grada, prva dekada*, (prev. M. Mirković), Službeni glasnik, 2012.

462 Mols posebno naglašava ovu intencionalnu višeznačnost koju sa sobom povlači *pretium*, Moles, "Livy's Preface", str. 141-142.

463 Herodot svoju istoriju započinje sa *ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά* – delima koja su velika i čudesna. Hdt. 1.1. Na početku *Istorija* nije specifično naglašen značaj poduhvata, već je umesto toga naglašena veličina dela o kojima se piše, dok se pitanje o vrednosti takvog poduhvata samim tim ni ne postavlja. Slično je i kod Tukidida, gde istorija počinje skretanjem pažnje na veličinu i značaj Peloponeskog rata, Thuc. 1.1 Polibije pak govori o iznenađujućim događajima koji garantuju potrebu za njegovom istorijom, Plb. 1.1 Kod Salustija, čiji tekstovi ujedno predstavljaju najopsežnije sačuvane tekstove istorije na latinskom napisane pre Livijeve *AUC*, nailazimo na ukazivanje na poteškoće koje snalaze istoričara pri pokušaju da bude nepristrasan, Sal. Cat. 3, takođe Salustije se uzdržava od generalnog suda o vrednosti pisanja istorije, pošto bi poslednji sud iznesen od strane istoričara mogao da izgleda neskromno, Sal. Jug. 4, ipak, Livijev prethodnik se zatim poziva na značaj događaja o kojima piše, Sal. Cat. 4; Sal. Jug. 5. O konvencijama u istorijskim predgovorima u antici, kao i o tipičnim vrstama predgovora videti Janson, T., *Latin Prose Prefaces*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1964. str. 64-72; O neobičnoj skromnosti u Livijevom *Predgovoru* videti Vesally, "Livy's Preface...", str. 22.

operae pretium. Umesto toga, čak i da stvari tako stoje da je delo *vredno truda*, pisac bi se i dalje uzdržavao od suda. Šta je razlog tako skromnog stava?⁴⁶⁴

Moguć odgovor na osnovu teksta opet nije samorazumljiv: [...] *quippe qui cum veterem tum vulgatam esse rem videam*. Autor se, dakle, ne usuđuje da kaže bilo šta o mogućoj vrednosti sopstvenog dela, zbog toga što vidi (*videam*) da je sa stvarju tako da je ona stara (*veterem*) i opšte poznata (*vulgatam*). Šta je pak stvar? Tekst nam za sada samo saopštava da se ona tiče svakoga, *stara je* i takva da prevazilazi samog autora – u njoj prema tome svi učestvuju, ona je od početka zajednička stvar (*res publica?*). Ovakvo naglašavanje i povlačenje, moguće je, predstavlja akt pijeteta prema starima – poštovanje običaja starih (*mos maiorum*) ovde se ne ograničava na izlaganje preteksta za eventualno ukazivanje na njihovu važnost. Nasuprot tome, pripovedač postupa prema starima u skladu sa njihovim običajima.⁴⁶⁵ Spram takvog akta pijeteta protivstavljeno je ono što čine novi pisci: [...] *dum novi semper scriptores aut in rebus certius aliquid allaturos se aut scribendi arte rudem vetustatem superaturos credunt*. Uvek novi pisci (*novi semper scriptores*) –⁴⁶⁶ oni se trude da o stvarima za koje autor vidi da su *stare i poznate*, tvrde nešto sigurnije od njihovih prethodnika (*rebus certius aliquid*) ili da prevaziđu svojom veštinom pisanja sirovost starih (*rudem vetustatem*). Moguće je da ovde ne nailazimo na

464 Janson ukazuje na sličnost Livijevog stava sa Ciceronovim stavom u predgovoru *Oratoru* – obojica primećuju nesigurnost vlastitog uspeha pred velikim zadatkom. Janson, *Latin prose prefaces*, str. 70 – Moguće je ipak da se ne radi samo o sumnji u vlastite sposobnosti ili o konvencionalnoj skromnosti, već i o ukazivanju na neumerenost koju pokazuju *novi scriptores*.

465 Majls pravi oštru razliku između Livijevog poštovanja rimske prošlosti i tradicionalne rimske uviđavnosti prema starima – dodatno, Majls primećuje da nedostatak takvog razlikovanja vodi ka interpretacijama u kojima se govori o Livijevom poštovanju *mos maiorum*. Miles, G., “*Maiores, Conditores...*” str. 188. Ovde pak naše pitanje nije samo da li Livije pokazuje poštovanje prema starima, već i način na koji Livijeva praksa pripovedanja emulira pretpostavljene vrednosti.

466 Mols smatra da treba obratiti posebnu pažnju na *semper* koje se nalazi između definitivnog člana *novi* i imenice *scriptores*, tako da upućuje na to da *se novi pisci uvek pojavljuju*. Dalje, Mols iz toga izvodi zaključak da je samo na osnovu odnosa *uvek novih pisaca* i predmeta kojim se oni *uvek bave* (rimske istorije), moguće razumeti zašto Livije govori o stvari koja je *veterem et vulgatam*: “*Res je uolgata* jer “*novi pisci*” u perpetuirajućem sledu pokušavaju njome da se bave...Pošto je ona *uetus*, u smislu da je ona drevna istorija...” Moles, “*Livy’s Preface*”, str. 143-144. Ipak, ukoliko u obzir uzmemo Livijevo prethodno *quippe qui...videam* (jer ja vidim...), zajedno sa *dum* (*dok*), dobijamo nešto drugačiju sliku: Livije se ne usuđuje da govori o vrednosti sopstvenog dela *pošto vidi* da je stvar *stara i opšte poznata*, *dok* novi pisci nasuprot tome pokušavaju da o onome što je *poznato i staro* iznesu nešto *tačnije i jasnije*. U tom smislu, upitna je i teza po kojoj Livije razumeva sebe kao jednog od *novih pisaca*. Moles, str. 144. Treba naravno spomenuti i to da Mols skreće pažnju na izvesnu Livijevu distanciranost spram prakse *novih pisaca*, str. 144-145.

uobičajenu refleksiju o zadatku historičara, već na postupak kontrastiranja *starih* spram *novih*. Poslednji, moguće zbog nedostatka pijeteta, ne uviđaju da se starost i opštost stvari kojom se bave, opire nadmetanju. Autor je tako onaj koji se ne usuđuje da istakne mogući značaj svog dela i upućuje na one koji ukoliko to čine u pogledu svojih dela, delaju u suprotnosti u odnosu na dobre običaje starih.

Reči kojima je započeta naredna rečenica, naglašavaju ogradu od pristupa karakterističnog za nove pisce: *Utrumque erit...* Doslovno: *Kako god stajalo sa tim* – ovo se tiče onih koji kao *novi scriptores* pokušavaju da *nadmaše stare*. Tako, bez obzira na pokušaje *novih* pisaca, autora *raduje* to što će i on doprineti, koliko je u njegovoj moći, pamćenju (*memoria*) na učinjene stvari (*res gestae*), najznačajnijeg, odnosno *prvenstvenog* naroda na zemlji (*principis terrarum populi*): *Utrumque erit, iuvabit tamen rerum gestarum memoriae principis terrarum populi pro virili parte⁴⁶⁷ et ipsum consuluisse...* Prema tome, upućeni smo na to da postoji *modus pamćenja* koji je drugačiji od traganja za onim *što se zaista zbilo* i od stvaranja *novih superiornih priča* – u čemu se sastoji taj *modus* ovde nam još nije otkriveno. Ono pak što je jasno, jeste da takvo pamćenje u prvom redu ne traga za slavom: [...] *et si in tanta scriptorum turba mea fama in obscuro sit, nobilitate ac magnitudine eorum me, qui nomini officient meo, consoler*. Livije ovde nagoveštava da ukoliko u takvoj gomili (*turba*) pisaca njegov izveštaj ostane nepoznat (*turba mea fama in obscuro sit*), zadovoljiće se *plemenitošću (nobilitate)* i *veličinom (magnitudine)* onih koji upravo *zaprečuju (officient)* njegovo ime. Moguće je da se ovde radi o još jednom gestu skromnosti. Ipak, teško je odupreti se i makar ne uzeti u obzir mogućnost ironije na strani autora, jer oni koji su *turba (pobunjena rulja)* ni na koji način ne mogu biti *nobilitate*.⁴⁶⁸ Drugačije rečeno, moguće je da autor ne smatra da će njegovo delo naići na odjek u *republici* u kojoj je nedisciplinovani i pobunjeni puk postao *nobilitate* – zajedno sa tim, ovde iz vida ne treba ispustiti Livijevo *et si (i ako, ukoliko?)*. Možda njegova *slava ne mora nužno ostati u*

467 Vasali upućuje na *vojnički i politički* smisao koji sa sobom nosi fraza *pro virili parte*, Vasaly, "Livy's Preface...", str. 23.

468 Mols upućuje na čitav niz napetosti koji postoji između *nobilitate* i *turba*, Mols, 145. Takođe, u skladu sa generalnom pretpostavkom o ambivalentnosti Livijevog predgovora, Mols ukazuje i na "positive claims" u Livijevoj rečenici. Isto, str. 146. Ipak, ovde nam se čini kao najznačajnija politička napetost između *rulje* i *plemenitosti* – u svakom slučaju ona nije definitivna, ali je svakako značajna interpretativna mogućnost.

senci, a poslednje između ostalog zavisi i od toga da li će oni koji su *puk* zauzeti mesto *velikih i plemenitih*.⁴⁶⁹ Moguće je da je tako nedostatak pijeteta kod *novih pisaca* u vezi sa karakterom puka (*turba*) – *novi scriptores*, postupaju kao *turba* upravo onda kada se nadmeću sa starima.

Ostavljajući nove pisce po strani, Livije prelazi na opis same stvari: *Res est praeterea et immensi operis...* Primetno je kako je ovde *immensi operis* u izvesnom kontrastu sa *operae pretium* sa samog početka – dok je *vrednost* ili *isplativost* (*pretium*) dela nesigurna, sigurno je da se radi o stvari *velikog rada*. Stvari koja se proteže kroz više od sedam vekova i koja se razvila od skromnih početaka do veličine pod čijim teretom se trenutno nalazi: [...] *ut quae supra septingentesimum annum repetatur et quae ab exiguis profecta initiis eo creverit, ut iam magnitudine laboret sua*. Na ovom mestu tekst izgleda da upućuje na to da predmet ni na koji način nije samo istorijska konstrukcija ili eventualna rekonstrukcija prošlosti, već je to *Rim*, i to ne njegova prošlost ili pak virtualnost (*Rim kao ideja*), već je to *Rim* kao konkretna i postojeća etička i politička zajednica.⁴⁷⁰ Ovo nas ponovo vraća na *veterem et vulgatam* kao karakteristike predmeta i na autorovu uzdržanost pri oceni sopstvenog rada – *Rim* kao konkretna politička zajednica, sa tradiranim institucijama, koje su *stare* (*veterem*) i *opštepoznate* (*vulgatam*)

469 Ogilvi upućuje na to da se *nobilitate* odnosi na plemeniti karakter Livijevih prethodnika, Ogilvie, R.M., *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford University Press, Oxford, 1965. str. 25-26. Ipak, tekst ostavlja prostor za tumačenje – pitanje je koliko zaista *plemeniti i veliki* prethodnici sačinjavaju *takvu rulju pisaca*. U tom smislu, ostaje otvoreno pitanje da li *tanta scriptorum turba* referiše na čitavu *AUC* tradiciju ili samo na Livijeve savremenike. U svakom slučaju, poznat nam je solidan broj Liviju savremenih istoričara, sa krajnje šarolikim političkim stavovima i društvenim pozicijama – čija dela nisu sačuvana, videti Connel, T.J., (ed.) *The Fragments of the Roman Historians, Vol 1*; Oxford University Press, Oxford, 2013. str. 344-496. Uzevši u obzir posebno Livijevu averziju prema događajima i posledicama građanskog rata (videti Hoyos, D., “Livy on the Civil Wars (and After): Morality Lost?” u D.H. Lange, L.J. Varvaet (eds.), *The Historiography of Late Republican Civil War*, Brill, Leiden-Boston, 2019. str. 210-238.), *plemenita rulja* nas mnogo pre asocira na uzdrmane linije do tada koliko-toliko stabilnih društvenih hijerarhija i pozicija, nego na nepomućenu *nobilitate* Livijevih prethodnika. U svakom slučaju, teško je doneti krajnji zaključak o tome na koga tačno referiše Livijevo *nobilitate* na ovom mestu – ipak, dvoznačnost ostaje: 1) Livijevo delo može zakloniti ili veličina *plemenitih* prethodnika 2) Ili pak sumnjiva plemenitost njegovih savremenika.

470 *Res* se ovde pojavljuje najmanje dvoznačno 1) Kao *istorija* koja je predmet obrade i naracije u Livijevom delu 2) Kao Liviju savremeni *Rim*, koji je *stvar koja je nastala kao plod ogromnog rada*. Distinkcija između *realnog Rima* i *Livijevog Rima*, na nivou teksta *AUC*, je krajnje problematična. U tom smislu, Jeger upućuje na značaj paralelnih struktura između Livijeve *Istorije* i krajnje opipljive topografije i urbane organizacije *Rima* kao grada: “Spomenici i mesta služe kao vremenski portali, podsećajući čitaoce na “sada i ovde”, dok čitaju o “tamo i onda.” Jaeger, M., “Urban Landscape, Monuments, and the Building of Memory in Livy” u B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Wiley Blackwell, Oxford, 2015, 65-77. str. 66.

predmet je koji sam po sebi zahteva pijetet. Ne radi se, dakle, o pasivnom objektu interesovanja, već o zajednici kojoj pripada autor zajedno sa pretpostavljenom publikom. Stvari koja je toliko ogromna i koja je proizvod tako velikog truda nije moguće olako prići i o njoj reći nešto izvesno ili bolje nego što su to učinili stari. Ipak, *stvar rimskog naroda*, onako kako je Livije vidi, nije oslobođena problema, ona *ropće pod sopstvenom veličinom (ut iam magnitudine labore sua)*. Poslednje nagoveštava još jedan kontrast unutar *Predgovora*, a to je suprotnost između ranih dana i pozne rimske republike Livijeovog vremena.

Na osnovu pomenutog kontrasta moguće je razumeti i to što autor ne sumnja (*haud dubito*) da će kod većine (*plerisque*) njegovih savremenika izlaganje o *najranijim počecima* i onima što *potom slede* pobuditi neznatno zadovoljstvo: [...] *et legentium plerisque haud dubito, quin primae origines proximaque originibus minus praebitura voluptatis sint..* Odmah dodaje i to da smatra kako će *čitaoci* požuriti ka *novim* vremenima u kojima se najznačajniji narod, čijoj *memoriji* i sam autor želi da doprinese, konačno urušava pod sopstvenom snagom: [...] *festinantibus ad haec nova, quibus iam pridem praevalentis populi vires se ipsae conficunt.* Takvo stanje je označeno kao nešto spram čega je poželjno zauzeti distanciran stav. Žurba čitalaca ka novom, akt je koji je paralelan sa praksom onih koji su označeni sa *novi scriptores* – na taj način, čin žurbe ka novom moguće je razumeti kao nedostatak pijeteta. Kao što se od poduhvata novih pisaca ograđuje sa *utcumque erit*, tako se i od savremenika zainteresovanih samo za buku novih vremena ograđuje još direktnije: *Ego contra hoc...* Dakle, *nasuprot tome*, autor nagradu za rad (*laboris praemium*), vidi samo u tome što će mu u trenucima dok čitav njegov duh (*tota mente*) bude bio posvećen *ponavljanju (repeto)* drevnih (*prisca*) vremena, pogled biti odvrćen (*avertam*) od zlog prizora (*conspectu malorum*), koji je već postao uobičajen za vreme koje deli sa svojim savremenima: [...] *quoque laboris praemium petam, ut me a conspectu malorum, quae nostra tot per annos vidit aetas, tantisper certe, dum prisca illa tota mente repeto, avertam...*

Dvostruka ograda – od *novih pisaca* i od *nove publike* – i dve moguće nagrade: *praetium* i *praemium*.⁴⁷¹ Na početku prvog paragrafa Livije nije siguran da li će njegovo delo biti *operae praetium*, dakle *isplativo* ili *vredno truda*, a i da zna, za razliku od onih koji su *novi scriptores*, ne bi se usudio da kaže, jer za bavljenje stvarju koja je *veterem et vulgatam*, bilo bi nepristojno tražiti *praetium* bilo koje vrste. Moguće je da nam autor saopštava da sam nije u poziciji onih koji moraju da isplaćuju ili budu plaćeni za svoj rad.⁴⁷² Ipak, značajnije od toga je da se *praetium* kao takav pokazuje kao krajnje problematičan – raspravljati o starim i opštepoznatim stvarima (*veterem et vulgatam*) i očekivati da je takav poduhvat isplativ, predstavljalo bi izvesnu istorijsku sofistiku. U tom smislu, ograda od novih pisaca i njihovog nedostatka pijeteta za sobom povlači i uzdržanost povodom *praetiuma*. Od stremljenja novih čitalaca, koji bi delo mogli da učine isplativim, Livije se takođe ograđuje, oni će ionako požuriti ka novim vremenima. Kao kontrast trostrukom *novi* (*pisaca, čitalaca i vremena*), nalaze se oni koji su *vetus*, ali sa njima nije asociiran *praetium*, nego *praemium*, koji ne podrazumeva isplatu, već dar kojim se ukazuje čast.⁴⁷³

Praetium tako zadobija problematično mesto u tekstu – posebno zbog toga što takva vrsta isplate ne zavisi od autora, već od publike. *Praemium* s druge strane, potpuno je izvestan. Ipak, u čemu se ogleda *praemium*, pitanje je ko kome ovde ukazuje čast nagradom? Na sličan način, na koji je *nobilitate turba*, samo *contradictio in adjecto*,

471 *Praetium* i *Praemium* se značajno poklapaju u značenjima. Videti, Glare, P.G.W., (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2016. str. 1579; 1600-1601. Ipak, upadljiva je upotreba drugačijeg termina na mestu na kome Livije iznosi drugačije ambicije nego što je to očekivanje *praetiuma* (dakle, nečega što bi na bilo koji način kompenzovalo trud) – očekivanja koja stoje nasuprot (*contra*) stremljenjima savremenih čitalaca.

472 Po svemu sudeći Livije nije bio deo Meceninog kruga autora, Amundsen, L., “Notes on the Preface of Livy” u *Symbolae Osloenses*, 25:1, 1947, 31-35. str. 34. Syme, R., “Livy and Augustus” u *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 1959, 27-87, str. 52. Takođe, bliskost između Livija i imperatora Oktavijana je sumnjiva i bazira se na manje ili više anegdotalnim dokazima, o tome videti Warrior, V.M., “Introduction” u Livy, *The History of Rome*, str. vi-vii. Posebno ukoliko se u obzir uzme nemogućnost sigurnog datiranja *Praefatia*, za to videti Woodman, A.J., *Rhetoric in Classical Historiography*, Routledge, London and New York, 1988, str. 128-134. Slično, Burk upućuje na mogućnost ranijeg datiranja *Predgovora*, on čak karakteriše Livija kao istoričara koji stvara za vreme *trijumvirata* i prema tome nije “avgustanski” istoričar, Burk, “Livy’s Preface”, str. 72. Tome treba dodati i Livijevo neučestvovanje u događajima građanskog rata, koje mu je svakako obezbedilo izvesnu političku nezavisnost, o tome videti Mirković, M., “Tit Livije i njegovo delo” u Livije *Istorija Rima od osnivanja grada*, str. 9.

473 Vesali primećuje da upotreba *pro virili parte*, zajedno sa *rei publicae consolvuisse* upućuje na aspekt službe državi, kao značajniji od aspekta privatne sreće. Vasaly, “Livy’s Preface...”, str. 23.

praemium koji bi neko dao sam sebi je jednako zbunjujuća stvar. Treba imati na umu da tekst *Predgovora* upućuje na jasnu razliku između zadovoljstva koje proizlazi iz poduhvata, koje je označeno sa prilično jasnim *iuvabit* i *praemiuma* koji ne podrazumeva puko zadovoljstvo pri radu. Autor svakako može uživati u sopstvenom radu, čak može izvući izvesnu dobrobit iz istog, ipak, poslednje svakako da nije *praemium*. *Praemium* se u tekstu pojavljuje kroz *čast* neučestvovanja u *groznom prizoru* (*conspectu malorum*) – on je moguć samo kroz nesavremenost u vremenu u kome delo koje se bavi stvarima koje su *veterem et vulgatam* nije nešto što bi moglo zadržati pažnju većine (*plerisque*).

Plerisque čitalaca, *turba* autora i *isplativost* dela odražavaju iskustvo pisanja u vremenima koja pružaju *conspectu malorum*. Moglo bi se reći da slično Salustiju, Livije sopstveno vreme vidi kao vreme dekadencije – to je svakako tačno, ipak, on o njemu odbija da piše bez značajnog rekursa na stare.⁴⁷⁴ Pišući o sopstvenim vremenima, pisac rizikuje da njegov duh (*mens*) bude uznemiren od strane onih koji su *plerisque* i *turba*.⁴⁷⁵ Zbog toga posvećenost starima podrazumeva spokojnost (*omnis expers curae*) koju sam predmet donosi sa sobom. Da li je takvo stanje neuznemirenosti onda samo po sebi *praemium* ili je samo neophodni uslov za njega? Da li je neophodno da autor ostane neuznemiren, kako bi mogao da komotno odvрати sopstveni pogled od zlih slika ka kojima hrle (*festinatibus*) njegovi savremenici? Po svemu sudeći, sama posvećenost starima, sa sobom povlači *praemium*, ona nije tek preduslov za njega – bavljenje starima radi pamćenja bez takmičarskog manira onih koje Livije naziva *novi scriptores*, zajedno sa nagradom distance i neuznemirenosti događanjima, jeste ono što nužno prati pogled

474 Teza o motivu *propasti* koji je sličan kod Salustija i Livija je česta, dok se interpretacije takve sličnosti značajno razlikuju, videti na primer: Janson, "Latin Prose Prefaces", str. 70; Burck, "Livy's Preface...", str. 74-75; Moles, "Livy's Preface", str. 161; Ogilvie, "Commentary", 23-24. Mols interesantno primećuje kako Livije piše da bi sadašnjost objasnio putem prošlosti – što je svakako drugačije od Salustija. Izgleda značajno to što se kod Livija ne radi o motivu koji služi *kontekstualizaciji*, kao što je po svemu sudeći slučaj kod Salustija, već se radi o direktnoj problematizaciji *slabljenja morala*, na koje priča treba da odgovori, umesto da bude podešen prema njemu kao apstraktnoj ideji. U tom smislu Ogilvi (str. 24) primećuje: "Dok je Salustije kroji svoj materijal tako da odgovara njegovoj ideji istorijskog procesa, Livije nije pretpostavljao takav determinizam. Za njega tok istorije nije bio direktan progres od crnog ka belom, već isprepletano tkanje nalik šahovskoj tabli..."

475 Skrećući pažnju na moguću suprotstavljenost između Livijevog pristupa i Salustijevog neposredno politički motivisanog skepticizma, Amundsen primećuje: "Da li je Salustije bio na njegovom (Livijevom, prim. aut) umu kada je zapisao *curae, quae scribentis animum sollicitum efficere poset?* Ukoliko jeste, bio je u pravu." Amundsen, "Livy's Preface", str. 35.

koji se odvrća (*averto*) od sopstvenog vremena, kako bi se okrenuo ka stvarima koje su *veterem*, a ipak i dalje prisutne i prema tome *vulgatam*. Tome nasuprot, autori koji pišu o sopstvenim ili novijim vremenima, ukoliko ih *curae* njihovih vremena već nisu odvojile od istine (*flectere a vero*), sigurno da su ih barem uznemirile (*sollicitum efficere poset*), dok pisac koji je okrenut starima, piše u potpunom duševnom miru: [...] *omnis expers curae, quae scribentis animum etsi non flectere a vero, sollicitum tamen efficere posset*. Ipak, na umu treba imati da je svako odvrćanje nužno relativno, pogled ka starima jeste izraz *pijeteta*, ali takav da ga je moguće osmisliti samo u kontrastu spram pretpostavke savremene političke i moralne korupcije.

(6-7)

Početak *Praefatia* (1-5) uglavnom je obeležen trostrukom ogradom od *pisaca, čitalaca i vremena*. Posle ograde, pak, sledi direktniji opis predmeta. Jasno je da je predmet *veterem et vulgatam* i da mu je nemoguće valjano pristupiti onako kako to čine novi pisci za nove čitaoce. Ipak, kako mu onda pristupiti, a da se ne zapadne u *impietas* u koji je zapala *turba* novih pisaca? Nesumnjivo, radi se o predmetu koji je jednim svojim delom dostupan samo u pripovestima *starih (antiquitati)* i to tako da: *Quae ante conditam condendamve urbem poeticis magis decora fabulis quam incorruptis rerum gestarum monumentis traduntur...* Ono pre (*quae ante*) osnivanja i izgradnje grada (*conditam condendamve urbem*) odgovara više prenošenju kroz poetske *decora fabulis*, nego kroz *nepomućene spomenike učinjenih stvari (incorruptis rerum gestarum monumentis)*. Na koji način je onda moguće stvarati memoriju o vremenu u kome je pamćenje još uvek bilo gotovo isključivo poetsko?⁴⁷⁶ Autor se ovde nalazi pred paradoksom: Učestvovanje u stvaranju pamćenja najslavnijeg naroda na zemlji, podrazumeva i pisanje o vremenima koja nisu pamtila na način na koji pamte njegovi savremenici.⁴⁷⁷ Samim tim, svaka nova priča o delima starih koja ne bi ponavljala (*repetam*), morala bi da govori umesto njih. To

476 Koster primećuje moguću suprotstavljenost između Livijeve istorijske naracije i poetskog pripovedanja Horacija i Vergilija, Koster, "Tibi Tuaeque...", str. 260.

477 Livije kasnije ponovo naglašava ovu poteškoću u šestoj knjizi, Liv. 6.1

je granica koju autor ne prelazi u predgovoru, on ponavlja stare i stoga o stvarima koje su se dogodile pre i tokom osnivanja grada ne može da sudi na isti način kao o novijim događanjima. Zbog toga Livije dodaje kako o stvarima koje su *quae ante: [...] ea nec adfirmare nec refellere in animo est*. Dakle, o onome što je izneseno *poeticis*, autor se ne usuđuje da presudi – da ga potvrdi ili porekne.

Da li ovde imamo još jednu ogradu, posle trostruke ograde sa početka? Očigledno je da je to slučaj. Ipak, karakter i predmet ove ograde je značajno drugačiji. Livije se ustručava da sudi o tome da li su događaji o kojima izveštavaju stari nešto što se zaista dogodilo – to je u potpunom skladu sa prvobitnom ogradom od manira onih koji su *novi scriptores*. S druge strane, on se ne ograđuje potpuno od drevnih poetskih priča.⁴⁷⁸ Nasuprot tome, on primećuje da treba biti milostiv prema starima (*datur haec venia antiquitati*) što su, isprepletavši ljudsko i božansko, početak grada učinili vrednijim poštovanja: *Datur haec venia antiquitati, ut miscendo humana divinis primordia urbium augustiora faciat...* U stare prema tome *nema svrhe sumnjati*, trud usmeren ka postizanju veće izvesnosti u pogledu najranijih stvari direktno je suprotstavljen temeljnim vrednostima koje čine *mos maiorum*, a i pored toga nije naročito koristan – nasuprot stremljenju ka *rebus certius aliquid* novih pisaca, autor insistira na *venia antiquitati*, dodajući da ukoliko nekom narodu (*et si cui populo*) treba da bude dopušteno da procenjuje svoje početke kao svete (*licere oportet consecrare origines suas*) i da ih dovodi u vezu sa bogovima kao praocima (*et ad deos referre auctores*) onda: [...] *ea belli gloria est populo Romano, ut, cum suum conditorisque sui parentem Martem potissimum ferat tam et hoc gentes humanae patiantur aequo animo quam imperium patiuntur*. Prema tome, *populo Romano* ima *licere oportet* za konsekraciju svojih početaka zbog ratničke slave (*belli gloria*).

Ratnička slava rimskog naroda je ono što mu omogućava da objavi kako je bog Mars Romulov otac. Ipak, kome Rim saopštava svoje božansko poreklo? Onima koji su *gentes humanae*, a oni su ti koji *podnose imperium (imperium patiuntur)* i zajedno sa tim

478 Ogilvi primećuje kako se ne može zaključiti da su Livijevi izvori bili pesnički, već da Livije samo naglašava da je materijal o kome piše u prvim knjigama podobniji za poetsku nego za istorijsku obradu, Ogilvi, "Commentary", str. 26, 27.

prihvataju (*petientur*) rimsko saopštenje o poreklu. Značajno je da je prihvatanje priče o rimskom poreklu od strane *gentes humanae* neodvojivo od njihovog potčinjavanja *imperiumu*. Tekst nas ovde ne upućuje da zaključimo kako su oni koji su pod vlašću Rima, zbog toga u poziciji da nevoljno prihvataju neskromne priče o rimskoj veličini.⁴⁷⁹ Naprotiv, tekstualna dinamika je sledeća: *Rimljani saopštavaju, pokoreni narodi prihvataju i dok prihvataju oni su pod imperijumom*. Na taj način, pretpostavljeni spevovi o početku grada značajni su zbog toga što govore o legitimaciji za rimski *imperium* nad gradovima i narodima. *Antiquitati* prema tome imaju dopuštenje da spoje božansko i ljudsko u svojim pričama o osnivanju grada, samo zbog toga što *populo Romano* ima mogućnost da svoje poreklo obeleži kao božansko na osnovu ratne slave.

(8-10)

Livije ne neguje poštovanje prema legendama starih samo zbog toga što su stari njihovi tvorci, već zbog toga što u veličini starih prepoznaje krajnju tačku za početak i osmišljavanje svog pripovedanja o rimskoj republici. Naravno, takav početak nije nužno mitske prirode. Ono što je značajno, nije mogućnost ili nemogućnost dokazivanja istinitosti partikularnih tvrdnji u drevnim pripovestima, već je to najpre ideja o imperijumu zasnovanom na izuzetnom karakteru Rimljana. Zbog toga treba obratiti pažnju na način na koji Livije iznosi svoje ograde: [...] *sed haec et his similia, utcumque animadversa aut existimata erunt, haud in magno equidem ponam discrimine*. Značajno je da ovde ne nailazimo na ograde od tvrdnji koje se iznose u legendama starih – ono od čega se autor uzdržava jeste stav koji bi sledio (*animadversa*) takve legende ili ih prosuđivao (*existimata*). Faktička tačnost sadržaja ranih poetskih pripovesti nije od velikog značaja (*magno discrimine*).⁴⁸⁰ Zato je neophodna obazrivost, Livije nam ovde ne kaže da legende starih nisu *magno discrimine*, već da sud koji bi on izneo o njima, ma kakav on bio, ne bi bio od velikog značaja. U tom smislu, pokušaji novih pisaca da stvari odrede nešto izvesnije, nisu *magno discrimine*. Uzdržavanje od suda o faktičkom

⁴⁷⁹ Vasali iznosi takvu pretpostavku, Vesaly, "Livy's Preface...", str. 25

⁴⁸⁰ *Isto*, str. 26.

sadržaju legendi, prema tome je u mnogo većoj meri još jedna ograda od *uvek novih pisaca*, nego što je to ograda od starih. Ono pak što Livije smatra da je od najvećeg značaja nije činjenični sadržaj legendi, već je to *život i moral zajednice koja je ostvarila imperium*.⁴⁸¹

Pošto je konačno izneo svoje ograde prema novim piscima i u konturama ocrtao lik starih, čijim pričama ne namerava da sudi, Livije se odlučuje da iznese ono što je po njemu najznačajnije u pogledu predmeta o kome piše, stavljajući naglasak na smer u kom svako za sebe (*pro se quisque*), oštro treba da usmeri svoju dušu (*acriter intendat animum*) – a to je: [...] *quae vita, qui mores fuerint, per quos viros quibusque artibus domi militiaeque et partum et auctum imperium sit...*⁴⁸² Dok na samom početku predgovora, Livije svoj *praemium* vidi kroz čast *odvrćanja* pogleda od *conspectu malorum*, ovde on poziva *svakoga* da *za sebe* obrati pažnju na to kakav je bio život (*quae vita*), običaji (*mores*), ko su bili ljudi (*viros*) i kakvim su sposobnostima (*artibus*) u ratu i u miru (*domi militiaeque*), stekli i održali (*et partum et auctum*) *imperium*. Prema tome, umesto da sudi o izveštajima starih, on svoje savremenike poziva da takođe ne sude ali i da ne budu okupirani neposrednim brigama svog vremena, već da pogled usmere ka vrlinama starih kroz koje je ostvaren *imperium* rimskog naroda.⁴⁸³

Autor tako skreće pažnju na ono što izgleda aktualnije od neposredne sadašnjosti. Način života i običaji koji su zaslužni za *imperium*, pojavljuju se kao erodirana osnova savremene republike. Na taj način, *sigurnost* zbivanja o kojima pripovedaju stari, sama po sebi nije odlučujuća, već su to *vita* i *mores* onih koji su prvi počeli da govore o *stvari* koja je *veterem et vulgatum*. Ipak, način života kojim su živeli stari, njihovi običaji i veština, ne nalaze se u dalekoj i zaboravljenoj prošlosti koju bi trebalo rekonstruisati – to je još jedan razlog zbog kojeg faktografska ispravnost pripovesti starih ovde izgleda da nije od odlučujućeg značaja. Vrlina starih i dalje je prisutna – pošto *svako za sebe* usmeri

481 Ovo posebno naglašava Valš, Walsh, P.G., "Livy's Preface and the Distortion of History" u *The American Journal of Philology*, 76, 4, 1955. 369-383.

482 Ovde je možda ponovo zgodno poređenje sa Salustijem. U Salustijevom predgovoru *Katilini, gloria i memoria* se pojavljuju kao motivi za delovanje, kako istorijskih aktera, tako i pisaca (Sal. Cat. 1-3). Kod Livija pak, centralni predmet su *običaji i dela* koji su zaslužni za *imperium*, ali ipak u očima *novih čitalaca* (*festinatibus ad haec nova...*) zasenjeni savremenim događajima.

483 Ovo naglašava Vesali, "Livy's Preface..." str. 29; 30.

dušu na karakter starih kojim je zadobijen *imperium*, trebalo bi da *prati dušom* (*sequatur animo*) kako je disciplina postepeno postajala nepostojana (*labante paulatim disciplina*) kao i običaji (*mores*): [...] *labante deinde paulatim disciplina velut desidentis primo mores sequatur animo, deinde ut magis magisque lapsi sint, tum ire coeperint praecipites...* Livije posebno naglašava postepen karakter, *mores* su tako sve više i više klizili (*ut magis magisque lapsi sint*) ka propasti, da bi zatim propadali strmoglavo (*coeperint praecipites*),⁴⁸⁴ sve do vremena u kojima Rimljani više ne mogu da podnesu (*possumum pati*) ni svoje poroke (*vitia*), kao ni ono što bi ih izlečilo (*remedia*): [...] *donec ad haec tempora, quibus nec vitia nostra nec remedia pati possumus perventum est*. Prema tome, prošlost i sadašnjost ovde su povezane dinamikom dekadencije starih vrednosti – te vrednosti pak, ono što uostalom sačinjava *mos maiorum*, jesu sama prošlost prisutna u sadašnjosti.

Tvrđnju o *vitia et remedia*, moguće je čitati u kontrastu spram prethodne *uzdržanosti* o sudu prema starima kojima je, ako ikome drugom, dopušteno da trasiraju sopstveno poreklo do mitskih početaka. Prema tome, na jednom kraju „istorije“ nalaze se *antiquitati* sa kojima počinje *res* koja je *veterem et vulgatam*, na drugom kraju pak, nalaze se *novi*. *Novi scriptores* spram *starih* se odnose pokušavajući da ih nadmaše, ali s obzirom na *samu stvar*, žive u vremenu *slabljenja morala*. Oni ne samo da prosto propuštaju da se usmere ka onome što bi moglo biti *remedia*, već mu i najdirektnije zaprečuju pristup. Ukoliko je to tako, već ovde se nazire slika Liviju savremenog Rima, kao grada čija veličina zahteva svoju prozu, ali takvu koja ne može ostati ravnodušna prema sopstvenoj savremenosti – tako, napisati istoriju Rima u isto vreme znači opisati i savremenost. *Antiquitati* se onda pojavljuju u sadašnjosti i to očigledno na mestu na kome novi greše, u moralnom i istovremeno političkom smislu.

Početak *Praefatia* donosi ograde, jedinstvene u Livijevom *avertam*, drugi paragraf donosi ponovljene ograde, ali i jasan opis predmeta: *quae vita, qui mores, quae viros?* Takav predmet izgleda da postaje vidljiv samo posle metodskog uzdržavanja od

484 Metafora sa *labans* (klimavo, nestabilno...) ovde je komplikovana – u svakom slučaju konotacija postepenog propadanja koje se u skorašnjem momentu ubrzava je izvesna. Opširnije videti Ogilvie, “Commentary...”, str. 27.

sadašnjosti, on se otkriva autoru kao nesavremenom posmatraču. Dakle, jasno je šta autor ne čini i šta čini – takođe, i ograničeni *praemium* je naglašen – ipak, da li postoji još neka moguća dobrobit od tako nesavremenog projekta kao što je stvaranje pripovesti o gradu od najranijih dana? Livije govori o onome što je *salubre et frugiferum – zdravom i plodnom*, koje donosi spisateljski pristup koji se uzdržava od prakse *novih*. *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum...* – preduzeto delo, ipak, donosi još nešto pored skromnog *praemia* koji se ogleda u odvrćanju: [...] *omnis te exempli documenta in inlustri posita monumento intueri...* Da li to znači da autor očekuje nešto više do li *praemium* koji se ogleda u časti *neučestvovanja u zlom prizoru*? *Salubre ac frugiferum* nedvosmisleno upućuju na nešto više od ranijeg *avertam* – ipak, pitanje je opet, za koga? Za potencijalne čitaoce, kao i za autora koji se bavi prošlošću, ali, zar autoru nije dovoljno da odvrati svoj sopstveni pogled od savremenih nedaća? Zar savremeni čitaoci ionako neće pohrliti ka *novim vremenima* i uostalom, čitati *nove pisce*? Razumljivo, niko sam sebi ne može dati *praemium*, tako da, ukoliko je Livijevo *odvrćanje* pogleda od vremena u kome živi na bilo koji način *praemium*, to podrazumeva i stranu koja ga daje? To su možda potencijalni čitaoci – ali zar se autor prethodno nije odlučio za patos distance? *Praemium* nije isključiva motivacija i ne treba ga zameniti sa rezultatima rada – kao ni prethodno sa *radošću učestvovanja* (*iuvabit...consuluisse*). Čast koja dolazi sa distancom koju autor uživa u odvajanju od neposrednog pogleda na sopstvena vremena svakako sačinjavaju *dovoljnu nagradu* – ipak, on ne piše samo radi sopstvenog duševnog mira i časti, već i radi zdrave i plodne spoznaje stvari (*cognitione rerum*). Spoznaje koja je moguća sa pogledom (*intueri*) na sve poučne primere (*exempli documenta*) uzidane (*posita*) u svetli (*inlustri*) spomenik (*monumento*). Posmatranje takvog spomenika, kao i omogućavanje drugima da ga vide, za svoj *praemium* svakako da ima čast koja prati odvrćanje od nedaća savremenosti – ipak, to nije sve što takav poduhvat donosi.

Monumentum je ovde ključna reč.⁴⁸⁵ Gde, u kom prostoru i vremenu se nalazi spomenik o kome se govori i sa koga se mogu čitati primeri valjanog delanja? Očigledan odgovor može biti da je spomenik *istorija Rima* koju piše Livije – ali takav odgovor ne zadovoljava potpuno.⁴⁸⁶ *Spomenik* na kome su primeri vidljivi, morao je postojati i pre Livijevog dela, on je uostalom ono na šta se usmerava pogled svakoga ko se obraća prošlosti. Ipak, bez autora koji odvraća pogled od *conspectu malorum* sopstvenih vremena i koji kroz to dobija *priznanje (praemium)*, takav spomenik je nevidljiv. U tom smislu, možda je moguće poistovetiti Rim sa spomenikom o kome Livije govori, ali samo u krajnje ograničenom smislu. Rim, pozna republika ili rana imperija druge polovine prvog veka pre nove, nije sam po sebi *monumentum*, naprotiv, njegova stvarnost je ono od čega Livije odvraća pogled, ali je u isto vreme i ono o čemu *piše*. *Monumentum* ostaje nevidljiv bez autora i čitalaca – najkraće, on je objekat na koji referiše priča o prošlosti kroz koju se referiše na savremenost.⁴⁸⁷ Takav spomenik postaje vidljiv samo kroz pripovedanje, ali on u isto vreme mora da ostane netaknut od strane pripovedača – dok *novi scriptores* iz prvog paragrafa, žele da nadmaše stare, da kažu nešto izvesnije ili da napišu nešto jasnije, autor koji je na osnovu savremenosti zainteresovan za prošlost, otkriva spomenik sa koga je moguće čitati, ali koji je nemoguće bolje ispisati.

Pijetet prema starima je odlučujući i u pogledu mesta *monumentuma*. *Monumentum* nije naprosto prisutan tako da ga je moguće prisvojiti, u isto vreme, pogled

485 Livije naglašava razliku između *poetskog* pripovedanja i karaktera istorijske naracije. Ovo razlikovanje pak, po svemu sudeći ne podrazumeva nedvosmisleno isključivanje između sfera *poetske* i *istorijske* naracije. O poteškoćama u odvajanju strogo *poetskog*, *odnosno mitskog i istorijskog*, *odnosno prozaičnog*, kod Livija videti Vasaly, "Livy's Preface...", str. 25-29.

486 Feldher skreće pažnju na Livijev tekst kao na *monumentum*, Feldher "Spectacle and Society", str. 2. Iako je ovakvo tumačenje moguće, pitanje je koliko je primat *gledanja* (koji Feldher takođe naglašava, str. 1.) u skladu sa metaforom koja bi podrazumevala *izgradnju* spomenika od strane autora – tekst koji autor stvara je tu možda samo kako bi ukazao na *monumentum* koji postoji čak nezavisno od teksta koji doprinosi očuvanju *memorije* i otvaranju mogućnosti da *spomenik* bude sagledan od savremenika koji hrle ka *novim događanjima*.

487 Jeger naglašava kako je *prostor* (prvenstveno u smislu topografije Rima) princip po kome Livije organizuje svoj narativ, Jaeger, M., "Urban Landscapes...", str. 65. Takođe, Jeger na istom mestu upućuje na ostale autore koji insistiraju na značaju Rima (u topografskom smislu) za Livijevu naraciju. Poslednje je značajno zbog toga što ukazuje na nesvodivost Livijevog *monumentuma* na *tekst* kao autorsku kreaciju (topografija je princip za organizaciju narativa, ali u isto vreme i propisuje specifične granice eventualnoj slobodi pisca). S druge strane, *monumentum* ne bi trebalo pomešati sa samom *topografijom*, odnosno sa Rimom kao sa fizičkim gradom. Moglo bi se reći da je *monumentum* prostor vidljivosti koji za čitaoca biva otvoren naracijom, a čije granice su ocrtane topografijom Rima.

koji se usmerava ka prošlosti je *zdrav i plodan* kad na osnovu *primera* omogućava valjano delanje u sadašnjosti. Najranija tradicija na taj način nije ono što je naprosto prošlo i što je zaboravljeno ili poštovano iz nepoznatih razloga, ona se pokazuje u uvek prisutnoj mogućnosti ponavljanja. Zato Livije ističe značaj odnosa svakog pojedinca prema *primerima*: [...] *inde tibi tuaeque rei publicae, quod imitere, capias, inde foedum inceptu, foedum exitu, quod vites...* Ovde nailazimo na prilično neuobičajen izraz: *Tebi i tvojoj republici (tibi tuaeque rei publicae)*⁴⁸⁸ je dato da odabereš šta ćeš podražavati (*imitare capias*) – kroz *tibi* autor usmerava tekst ka pojedinačnim čitaocima i upućuje na njihovu moralnu i političku odgovornost kada se pred njima nalazi *monumentum* sa koga mogu odabrati šta će podražavati, ali i šta će izbegavati. Spomenik sadrži jednako *exempli documenta* kao i ono što je po začecu i po posledicama sramno (*foedum inceptu, foedum exitu*).

Poslednje otklanja mogućnost za tumačenje Livijevog dela kao moralizatorske egzemplarne istorije,⁴⁸⁹ ali u isto vreme, i kao jednostavnog ogledala vrednosti sopstvenog društva i vremena. Autor će naravno ono što sam smatra sramnim i označiti kao sramno (*foedo*), ali i dalje, od dobre volje čitalaca zavisi ono što će odlučiti da ponavljaju. *Pietas* prema starima tako podrazumeva i *fides* prema savremenima. Još na početku predgovora jasno je da autor procenjuje vreme u kome živi kao vreme dekadencije od koga odvraća pogled, ali kako bi, na kraju krajeva, onima koji učestvuju u *nedisciplini* i *neumerenosti* novijih vremena pružio mogućnost za pogled na *inlustri monumento* na kome su uklesani *primeri*. Ovakvo ukazivanje nije direktan moralizatorski čin. Livijeva priča nije sama po sebi *exemplum* – naprotiv, ona je skretanje pogleda na *monumento* koji sadrži *mnoge primere* sa različitim vrednosnim predznacima. Treba se podsetiti, Livije skreće pažnju čitalaca kako na to *kakvi su ljudi, običaji i životi* doveli do zadobijanja *imperijuma*, tako i na to na koji način su običaji i disciplina slabili da bi se došlo do stanja dekadencije. Ipak, iako je vreme u kome Livije živi vreme *slabljenja*

488 Koster primećuje specifičnost ovog izraza, Koster, “Tibi Tueaeque...”, str. 256-257. Kako zapaža, moguće je da se iza ovakve upotrebe izraza (*tibi tuareque...*) krije referenca na *princepsa* i da se radi o Livijevoj implicitnoj kritici, koja bi podrazumevala poigravanje sa *prisvajanjem republike* (koja je kod Cicerona i dalje isključivo *res publica nostra*).

489 Čaplin naglašava kompleksnost Livijeve upotrebe primera, i skreće pažnju na nesvodivost Livijeve istorije na priručnik sa primerima za avgustansku publiku, Chaplin, “Livy’s Exemplary History”, str. 2.

discipline i *propadanja morala*, ono je i dalje određeno temeljnim vrednostima starih – uostalom, ono što propada nije ništa drugo do li te vrednosti. Pripovedanje kroz koje *antiquitati* i *novi* bivaju povezani kao akteri jedinstvene priče, omogućava da se *dekadencija* odvoji od *vrednosti*. *Najranija vremena* tako postaju prostor za projekciju nepomućene vrline, dok savremenost biva označena kao vreme propasti. Prema tome, takva priča nikako nije neposredni i nesvesni odraz vremena u kome autor živi – ona je napisana tako da stvori odraz savremenosti u ogledalu prošlosti. Prošlost i sadašnjost na taj način ne postoje kao odvojene dimenzije koje historiografska delatnost tek naknadno spaja,⁴⁹⁰ one su konstituisane i specifično artikulisane pripovedanjem koje ih već razumeva kao spojene, tako da se sadašnjost gotovo prirodno odražava u prošlosti.

(11-12)

Rim je na taj način predstavljen van konkretnog grada, republike ili imperije u kojoj autor živi i deluje – dok je u isto vreme priča o Rimu rekurs na savremenu zajednicu. Pozicija *monumentuma*, u granicama i van granica ranog imperijalnog Rima, jasno je artikulisana u nastavku teksta:

Ceterum aut me amor negotii suscepti fallit, aut nulla umquam res publica nec maior nec sanctor nec bonis exemplis ditior fuit, nec in quam civitatem tam serae avaritia luxuriaque immigraverint, nec ubi tantus ac tam diu paupertati ac parsimoniae honos fuerit. Adeo quanto rerum minus, tanto minus cupiditatis erat...

Očigledno, ovde događaji nisu u prvom planu, u prvom planu je *res publica*, kao supstancija za samo događanje. Dok kod klasičnih grčkih istoričara, pa uostalom i mnogo kasnije kod Polibija, nailazimo na događaje kao na predmet istorijske proze, kod Livija je to republika. Ne postoji centralni događaj o kome bi bilo moguće govoriti, postoji samo događanje koje je određeno samim predmetom. Predmet je, pak, takav da ukoliko autora

⁴⁹⁰ U kratkom *Predgovoru* na početku *šeste knjige* Livije primećuje kako su događaji iz prvih pet knjiga poput dalekog objekta koji se teško razaznaje zbog velike udaljenosti. Liv. 6.1. Ipak, ovakvo naglašavanje, potcrtava *moćnost viđenja*. Ovakva metaforika je potpuno u skladu sa *uzdržavanjem od suda* o faktografskom sadržaju sačuvanih priča – ali i sa mogućnošću naracije o onome što je opšte i vidljivo, makar na horizontu: *vita, mores, artes*.

njegova naklonost ne navodi da greši (*ceterum aut me amor negotii suscepti fallit*), nije bilo *republike* niti *veće* (*maior*) niti *časnije* (*sanctior*), bogatije dobrim primerima (*bonis exemplis ditior*), niti takve da ju je pohlepa za luksuzom (*avaritia luxuriaque*) tako kasno naselila (*immigraverit*). Takođe, nigde drugde toliko dugo siromaštvo i skromnost (*paupertati ac parsimoniae*) nisu bili tako cenjeni (*honos fuerit*). Livije takođe zapaža da dokle god je bilo malo bogatstva (*quanto rerum minus*), dotle je bilo i malo požude (*cupiditatis*). Dakle, rana republika je predstavljena kao zajednica vrline i skromnosti, a Livijev opis nije rekonstrukcija na osnovu događaja, već je karakterizacija na osnovu percipirane aktualnosti tradicije starih. Istorija tako ne počinje događajem kroz koji bi bile vidljive vrednosti zajednice, *Grčko-Persijskim ratom*, *Peloponeskim ratom*, *padom Kartagine* ili *osvajanjem Korinta*, nasuprot tome, ona počinje od *priča starih*, na osnovu kojih je moguće ocrtati trajne i kvalitativno nepromenljive vrednosti. Interesantno je, na pitanje o tome *ko su Rimljani* i *šta je to Rim*, Livije ne odgovara polazi od *Avgustovog vremena* – umesto toga, u duhu odvrćanja od savremenog, on govori o starima: *kakvi su im bili običaji, kakav život su živeli i kakvi su bili ljudi?*

Kao i na prethodnim mestima u predgovoru i ovde možemo da primetimo cesuru koja je napravljena između *novi* i *antiquitati*. *Avaritia luxuriaque* i *cupiditas* dugo nisu *naseljavale republiku*, ipak, od skora (*nuper*), bogatstvo (*divitia*) je donelo gramzivost i prevelika uživanja su stvorila želju za preterivanjem i razuzdanošću, što je sve povuklo u propast: [...] *nuper divitiae avaritiam et abundantes voluptates desiderium per luxum atque libidinem pereundi perdendique omnia invexere*. Razlika između starih sa kojima Livije asocira siromaštvo i skromnost i novih za koje je karakteristična gramzivost i razuzdanost je jasna – ipak, ona je interesantna zbog toga što je direktno povezana sa opozicijom koja postoji između politike koja se vodi *domi militaresque* (u *ratu* i *kod kuće*, *odnosno u miru*) poradi zajednice i pseudo-političke delatnosti usmerene na bogaćenje. Bez obzira na to tekst predgovora ne upućuje na direktnu vezu između načina na koji je *imperium* ostvaren i bogatstva kao posledice. Livijev *Predgovor* anticipira predstojeću ritmiku njegovog pripovedanja: Stari su ostvarili *imperium* svojom vrlinom, a kasnije se pojavilo bogatstvo koje je dovelo do nevolja i dekadencije. Međutim, dok je

linija između bogatstva i dekadencije koja počinje pohlepom (*cupiditas*) direktno povučena, veza između *imperiuma* i bogatstva nije naglašena. Time, za Rim s kraja prvog veka pre nove ere – dakle Liviju savremeni Rim – nesumnjivo značajna veza između političkog i ekonomskog aspekta (između političke moći i bogatstva), kroz pripovedanje o dekadenciji temeljnih vrednosti biva razumljena kao odnos suprotstavljenosti. Politički i moralni karakter *imperiuma* na taj način biva dodatno naglašen i pažljivo odvojen od ekonomskog aspekta – time, barem u virtuelnom prostoru istorijske proze, sfera političkog delovanja biva očuvana. Možda bi uz izvesnu dozu smelosti bilo moguće primetiti da je republika počela sve više da naseljavala prostore historiografskih tekstova od onog momenta kada je počela da gubi svoju faktičku egzistenciju.

(12-13)

Praefatio se završava konačnom ogradom, ovog puta od *primedbi (quarellae)*: *Sed querellae, ne tum quidem gratae futurae cum forsitan necessariae erunt, ab initio certe tantae ordiendae rei absint...* Prvi deo rečenice govori o tome kako bi *quarellae* bile loše primljene (*tum quidem gratae futurae*), iako su možda neophodne (*forsitan necessariae*). Treba se setiti prethodnog komentara o vremenima u kojima Rimljani više nisu sposobni da podnose svoje izopačenosti, ali ni ono što bi ih popravilo – teško je ne primetiti izvestan paralelizam koji postoji između takve ocene i zaključne opaske o *quarellae*. U oba slučaja se ono što je neophodno pokazuje kao nepoželjno. Ipak, drugi deo rečenice nam otkriva da je autor spreman da barem privremeno odustane od svojih pritužbi – one se čak pojavljuju kao neprimerene na početku tako velikog poduhvata (*certem tantae ordiendae*). Ono što je ovde ključno jeste *ab initio* – od samog početka ili na samom početku *quarellae* treba da izostanu. To ne znači da pri izlaganju novijih događanja njih neće biti, to samo znači da ih ne treba iznositi zajedno sa stvarima o kojima će biti reči na početku. Početak pak, rezervisan je za događaje dostupne kroz pevanje starih, o čijoj faktičkoj istinitosti se autor uzdržava da sudi – ali ne treba prevideti da u isto vreme poziva čitaoce da obrate pažnju na život i moral starih o kojima

pripovedaju takve priče. Na taj način, početak je osiguran kao mesto besprekorne vrline – ipak, ostaje nejasno, zašto je zajedno sa izlaganjem prvih početaka grada u isto vreme neprimereno izneti i primedbe o savremenom stanju stvari?

Ukoliko bi poslednje bilo slučaj, autorov čin bi bio strogo moralizatorski i predstavljao bi instrumentalizaciju prošlosti, stari bi bili naprosto upotrebljeni kao platno na kome mogu biti ocrtni prigovori novim vremenima. *Praefatio* skreće pažnju da to ne sme biti slučaj – *exempla* starih ne treba da budu izneseni kao reaktivni kontra-primeri, već ih treba osvetliti i ostaviti oku čitalaca. Posmatranje takvog svetlog spomenika (*inlustrum monumento*) je čista teorija – koja naravno ima jasne praktične implikacije. Traganje za primerima i njihovo posmatranje podrazumeva i stvaranje predstave. Napisati priču o republici od njenih najranijih dana u vreme kada je republika prestajala da postoji je direktan političko-etički čin o kom nam tekst, razume se, ne govori – naravno, možda je nemoguće odgovoriti na pitanje o mestu takvog *exemplum-a* na sjajnom spomeniku koji se otkriva pogledu čitalaca, čak i na autoreferentnom mestu kao što je to predgovor.

No, na samom kraju predgovora dobijamo naznaku, ukoliko ne odgovor na pitanje o mestu autora: [...] *cum bonis potius omnibus votisque et precationibus deorum dearumque, si, ut poetis, nobis quoque mos esset, libentius inciperemus, ut orsis tantum operis successus prosperos darent*. Prijatnije je, dakle, započeti dobrim predznacima i zavetima (*omnibus votisque*) i molitvama bogovima i boginjama (*precationibus deorum dearumque*), kako bi kroz dobre predznake darovali uspeh velikom delu koje je započeto – sve to, interesantno, treba učiniti kao kod pesnika (*ut poetis*). Pesnici i pesništvo se javljaju dva puta u tekstu *Predgovora*, prvi put kada se govori o pamćenju starih koje je *poeticis* i drugi put na samom kraju. Na oba mesta poetsko je moguće misliti s obzirom na monumentalno. U drugom paragrafu, pitanje je na koji način je moguće, bez kršenja pijeteta, uključiti ono što je iznesemo *poeticis* u *incompactis rerum gestarum monumentis* – autor se odlučuje da o istini tih stvari ne sudi (*nec adfirmare, nec refelere*), ipak upućuje čitaoca na moralni i politički kvalitet (*quae vita, qui mores etc.*) starih. Kvalitet, koji je izložen u njihovim mitskim i poetskim pripovestima. Događaji najranije istorije,

tako odražavaju moralne i političke vrednosti, koje su pravi predmet Livijeve historiografske prakse. U završnoj rečenici predgovora odnos između *monumentis* i *poeticis* ponovo je naglašen – pitanje o tome na koji način je u *monumentum* moguće uključiti ono što je izneto *poeticis*, dobija pragmatički odgovor: Odjednom, pripovest koja osvetljava *monumentum*, započinje poetski – treba započeti onako kako to čine pesnici.

Kako izneti primere koji su očuvani samo u poetskoj formi, tako da budu uklesani u istorijski spomenik, kako pomiriti poetsko sa dokumentarnim? Livijevo rešenje je skretanje pažnje na ono što je u takvom poetskom izrazu opšte u predmetnom smislu: život, moral, karakter etc. Ipak, kraj teksta donosi još jedan momenat – to je moguće samo ukoliko istorijski tekst otpočne kao poezija. Poezija pak ne iznosi direktan sud, već stvara predstavu o čijem sadržaju je potom moguće suditi. Zbog toga, ukoliko je početak poetski, kritika pojedinačnih dela na samom početku mora potpuno izostati, jer su priče starih same po sebi *exempla*. Na taj način, autor poziva čitaoce da sa drugačijim očekivanjima čitaju prve knjige, ka kojima sigurno neće pohrliti – ukoliko su priče starih same po sebi primeri uz koje je iznošenje *quarellae* neprimereno, onda je njihova uloga u pogledu moralne procene drugih primera u tome što služe kao mera valjanog delanja.

Drugim rečima, ono što je u poeziji starih izneto kao vredno, kao i ono što je sramno, zauzima mesto paradigme za procenjivanje novijih primera, o kojima autor svakako može izneti svoje primedbe. Ipak, na kraju, značajno je da autor onda svoje delo ne može otpočeti kao pisac istorije, umesto toga on se mora ugledati na pesnike – *monumentum* je tako moguće otkriti samo ponavljanjem starih i to ne samo u pogledu sadržaja njihovog poetskog pripovedanja, već i u pogledu manira, pa tako *monumentis* i *poeticis* nisu par isključivih suprotnosti, jer dok je *monumentum* u svom početku obavijen poetskom imaginacijom, poslednja je ujedno i način na koji on *ab initio*, može biti iznet pred savremeni pogled. Zbog toga Livije smatra da treba otpočeti onako kako to čine pesnici.

3. Zaključci: Livije kao reflektujući istoričar

Sadašnjost života duha je predmet reflektujuće historiografije, ali i medijum u kojem se ona kreće – posle čitanja Livijevog *Predgovora*, sada možemo postaviti pitanje o tome kako se *Istorija Rima* odnosi spram tako shvaćene sadašnjosti? Po svemu sudeći, Livije ne pokušava da premosti jaz između prošlosti i sadašnjosti. Nasuprot Hegelovim pretpostavkama rimski heroji i kraljevi koji su ostali u pamćenju samo u poetskim pričama, kada progovaraju jezikom pozne republike to ne čine zbog toga što Livije želi da njima naseli njemu savremeni Rim ili zbog toga što nije svestan njihove razlike u odnosu na njegove savremenike. Takođe, bitke koje se vode na isti način u doba kraljevine kao i u doba republike ne proističu kao dopuna za neznanje o događajima – Livije se, kao što smo primetili, u pogledu faktografije najstarijih događaja uzdržava od suda. Nivelacija razlike između prošlog i sadašnjeg ovde je samo površinski fenomen. Pretpostavka na koju izgleda da nailazimo kod Hegela jeste razdvojenost između prošlosti i sadašnjosti kao situacija pred kojom se reflektujući istoričar neizbežno nalazi, taj jaz pisac kao *kompilator*, *pragmatički pisac*, *kritičar* ili *pojmovni istoričar*, nužno mora da prevlada, manje ili više primerenim sredstvima, kako bi uopšte mogao da sastavi jedinstvenu priču. Ipak, ukoliko je reflektuje istorija za svoje predmet ima *sadašnje u životu duha* – možda prevladavanje takvog jaza nije njena određujuća karakteristika, što ne isključuje značaj svesti o takvoj razlici. Sadašnjost i aktualnost podrazumeva uvek već premošćen rascep između prošlog i sadašnjeg.

Livije ne polazi od pretpostavke jaza, naprotiv, pretpostavka od koje polazi je kontinuitet. *Populo Romano*, kakav je od starine poznat (*veterem et vulgatam*) u narativnim tradicijama starih za Livija predstavlja datost koju nije potrebno naknadno rekonstruisati, o kojoj često nije moguće reći nešto izvesnije (*rebus certius aliquid*) ili na manje sirov način od starih (*rudem vetustatem*). No, iako se Livije uzdržava od praksi novih pisaca, *Praefatio* neupadljivo konstruiše krajnje specifično i novo razumevanje

rimske prošlosti ostavljajući prostor za niz opozicija (*turba – nobilitate; novi – antiquitati; certius – vulgatam; tua - nostra; poeticis – monumentis etc.*) čije dvoznačnosti neretko upućuju na mogući političko-moralni kontekst. Specifičnost Livijeve nove slike rimske prošlosti ogleda se u istovremenom razbijanju pretpostavljenog kontinuiteta i njegovom ponovnom uspostavljanju kroz stvaranje priče o vrednostima koje traju kroz sopstvenu dekadenciju. Livijevo pripovedanje, već na nivou *Predgovora*, zajedno sa naglašavanjem jaza između prošlosti i sadašnjosti, pretpostavlja i njihovu povezanost pomoću *vita, mores i artes*, kojima je zadobijen i održavan *imperium*. Propadanje morala tako nije posledica refleksije o jazu, već je strategija za premošćavanje jaza koji se ne pojavljuje kao izazov pred autorom, već je zajedno sa njegovom historiografskom praksom tek proizveden. Ukoliko ne bi postojala nesvodiva razlika između prošlosti i sadašnjosti, prošlost ne bi mogla da služi kao kritički horizont, ukoliko bi jaz ostao nepremostiv, prošlost bi bila potpuno irelevantna.

Istovremenost stvaranja i premošćavanja distance između starog i novog u Livijevom predgovoru uporediva je sa etikom i politikom sećanja karakterističnom za doba trijumvirata i potom principata – premda joj je obrnuto proporcionalna. Spašavanje republike odigralo se u okvirima čuvanja institucija nasleđenih tradicijom uz njihovo simultano razgrađivanje – princepsova radikalna obnova moralnih vrednosti podrazumevala je ukidanje političkog okvira koji je odgovarao takvim vrednostima. Teško je zamisliti da je poslednje potpuno promicalo Liviju. Moguće je da program iznesen u *Predgovoru* naglašava ovakvo preokretanje odnosa između starog i novog karakterističnog za Rim krajem prvog veka pre nove ere. Ipak, značajno je da je dinamika uporednog stvaranja i prevladavanja jaza, jednako karakteristična za Livijevu konstrukciju priče o rimskoj istoriji koliko i za političko-moralni praksis pozne rimske republike.

Poslednje nam otkriva i nešto o praksi Hegelovih reflektujućih istoričara. Istoričari koji pišu o *sadašnjem u životu duha*, to ne čine samo kroz prevladavanje jaza koji zatiču kao spoljašnju datost. Naprotiv, jaz između prošlosti i sadašnjosti nigde ne postoji kao datost ili kao pretpostavka – on uvek biva konstituisan na osnovu

istoriografske prakse koja iznova artikuliše odnos između prošlog i sadašnjeg. Svakako, na nivou pripovedanja ali bez mogućnosti slobodne konstrukcije koja umiče konkretnoj realnosti političko-etičke (običajnosne) zajednice u kojoj nastaje. Poslednje je moguće zaključiti na osnovu načina na koji Livije artikuliše ovaj odnos u *Predgovoru* – u tom smislu Hegelov prikaz Livija kao kompilatora i preglednog istoričara koji bezuspešno pokušava da premosti jaz između prošlosti i sadašnjosti, možda nije do kraja uklopiv sa pretpostavkom o reflektujućoj istoriji kao pripovedanju o onom *sadašnjem u životu duha*. Na nivou istorijskog pripovedanja, sadašnjost i prošlost u životu duha ne postoje pre pisane istorije – poslednja pak, kod Hegela, pretpostavlja političku zajednicu. U tom smislu reflektujući istoričari prevladavaju samo jaz čije koordinate prethodo sami određuju. Na taj način, uspeh i neuspeh reflektujuće istografije, ne ogleda se u efikasnosti premošćavanja jaza, već u uvek politički i etički problematičnom činu artikulisanja odnosa između prošlog i sadašnjeg.

IV Livije i Polibije

1. Odnos refleksije i istorijske izvornosti

Ukoliko je Livijeva istorija priča o političkoj sadašnjosti njegove zajednice, doduše zagledana u prošlost, onda razlika između reflektujućih i izvornih istoričara kako ju je Hegel postavio u uvodima iz 1822. odnosno 1828. postaje manje jasna. No, na osnovu Hegelovih opštih postavki o historiografiji kao pripovedanju o nedovršenoj sadašnjosti države iz 1830, kao i na osnovu njegove tematizacije izvorne istorije iz 1822. i 1828, može se zaključiti da razlika koja bi se oslanjala na jaz između prošlosti i sadašnjosti, kao na osnovni kriterijum razlikovanja reflektujuće od izvorne istorije, ne mora da bude ključna. Ovde nije reč o tome da je potrebno izbrisati razliku između reflektujuće i izvorne istorije, pošto bi takvo razlikovanje moglo da se proglasi za nedosledno. Naprotiv, ono do čega je stalo jeste traganje za osnovama jasnije artikulacije ove razlike. To u izvesnom smislu znači čak eksperimentisanje sa doslednim praćenjem

nekih Hegelovih postavki na kojima smo ovde insistirali: 1) Idejom jezika i to posebno jezika pripovedanja kao mestom na kome nastaje pamćenje zajednice i mestom na kome se nalazi presek između sfere subjektivnog i objektivnog duha; 2) Shvatanjem istorije kao prakse koja proizvodi predstave o uvek nedovršenom karakteru političkih zajednica, time konstituišući mesta na kojima se oblikuje zajedničko pamćenje političke zajednice. Imajući navedene postavke u vidu, zajedno sa njihovom prethodnom razradom, postavlja se pitanje o odnosu političkog praksisa i prakse pisanja istorije u različitim vrstama političkih zajednica. Ovde se tek pojavljuju razlike koje Hegel primećuje i pripisuje različitim načinima pisanja istorije, ali koje svoj uzrok imaju na nivou na koji nas on upućuje, ali kome sam ne posvećuje značajniju pažnju, a to je nivo odnosa između oblika političke prakse i vrste historiografske prakse kroz koju zajednica stvara svoje političko pamćenje.

Značaj takvog postavljanja pitanja može se ilustrovati ukoliko se ponovo zapitamo: Zbog čega se Livije usmerava na prošlost? Jasno je, da bi govorio o sadašnjosti vlastite zajednice. Ipak, sadašnjost rimske republike o kojoj Livije govori na drugačiji način je povezana sa prošlošću nego što je to slučaj, na primer, sa Herodotovom Heladom, ili Tukididovom Atinom. Trajanje Rima i širenje rimskog imperijuma, na specifičan način predstavljaju konstitutivni deo rimskog shvatanja političkog praksisa. Livijeva istorija neprestano ukazuje na to. Rimska osvajanja tu nisu proste pljačke, već su preduslov održanja političkog života republike. Istorija Rima uvek se pojavljuje kao istorija širenja imperijuma.⁴⁹¹ Naravno, to ne znači da je svaki oblik pisanja istorije u Rimu nužno podrazumevao pisanje *ab urbe condita* – poslednja tvrdnja bi bila upadljivo i kardinalno netačna – to ipak znači da je pisanje istorije od osnivanja grada vrsta pisanja koja je bila moguća samo u okvirima političke zajednice poput pozne rimske republike i rane imperije, koja je svoj identitet konstituisala kroz simultano insistiranje na međuslovljenosti između građanske vrline i ekspanzije republike. Stoga, *rimski imperium* i *rimski imperium* za Livija nisu mogli da predstavljaju kontingentno zatečene fenomene, već odraz večne i nepromenljive suštine rimske *civitas*, kvalitativno nepromenljive od

⁴⁹¹ Priča o otmici Sabinjanki, je možda prvo paradigmatično mesto kod Livija na kome je *pohod i osvajanje* direktno povezan sa *održanjem zajednice*. Livije, 1.8-1.13

uspostavljanja *Urbs-a*. U tom smislu, Hegelova intuicija po kojoj je ono što Livije kao pisac čini temeljno drugačije, a opet u izvjesnom smislu blisko, onome što čine izvorni historičari, može da ima svoje posledice kroz ovde sprovedeno razvijanje specifičnosti takvog reflektujućeg pisanja istorije – ipak, artikulacija specifičnosti na kojima Hegel insistira u svojim *Uvodima*, a kojoj smo se gore opsežnije posvetili, u pojedinostima svakako da se i dalje ne može uzeti kao sasvim odgovarajuća. Poslednje je pak manje značajno, jer karakterisanje specifičnih načina pisanja istorije na koje nailazimo kod Hegela, onda kada referiše na pojedinačne pisce, lako se može ispraviti ili odbaciti, ali teza po kojoj praksa historičara ima svoje poreklo u političkom praksisu i postojanju političkog identiteta, kao i to da ona predstavlja odraz takvog praksisa spram koga se ovaj identitet uvek iznova konstituiše, nije stvar preko koje je lako moguće preći. Plodnost takve hipoteze postaje vidljiva onda kada njene posledice doslovno primenimo na ponovnu karakterizaciju različitih načina pisanja istorije onako kako su nam oni empirijski, odnosno tekstualno, dostupni.

Prema tome, Livijeva *Istorija Rima od osnivanja grada* možda se ne pokazuje kao čist primer pregledne kompilatorske istorije onako kako ju je Hegel opisao, ali je svakako delo koje reflektuje o sadašnjosti sopstvene političke zajednice dok stvara predstavu o njenoj prošlosti. Na taj način specifična razlika između reflektujuće i izvorne istorije ostaje očuvana, zajedno sa nesigurnim prelazima i nijansiranjima između ove dve historiografske forme. Ipak, ukoliko detaljnije obratimo pažnju na odnose između takve historiografske prakse i oblika političke zajednice u kojoj ona nastaje – takva razlika se ne pojavljuje kao nešto zatečeno, već kao posledica specifično formiranog političkog identiteta. Ukratko, ukoliko ostanemo dosledni gore iznetoj hipotezi o međusobnoj uslovljenosti političkog i istorijskog, moramo primetiti da Livije piše opštu reflektujuću istoriju zbog toga što kao građanin pozne rimske republike razume samog sebe i vlastitu zajednicu kao određene vrlinom i imperijumom, ili modernije, mada manje prikladno izraženo, kroz njen građanski karakter i njenu težnju za ekspanzijom – Tukidid i Herodot, na primer, svoje *Istorije* ne pišu drugačije samo zbog toga što su *neposredni akteri* ili zbog odluke da govore samo o onome što im je savremeno, pa ne čak ni zbog drugačije

shvaćenog pojma istorije, već zbog toga što njihovo pripovedanje o *političkom* (takozvanoj *nedovršenoj sadašnjosti države*) nastaje u zajednici koja vlastiti politički identitet konstituiše u sadašnjosti i u kojoj su kako to Majer primećuje: „[...] vlast (*arche*), poslovi (*pragmata*) i odluke (*boulemata*) uneti u sred (*meson*) građanstva“.⁴⁹² Veza između politike i ekspanzionizma za Atinjane četvrtog veka pre nove ere značajno je drugačije postavljena nego što je to slučaj sa Rimljanima prvog veka pre nove ere – u najkraćem, ona nije nedvosmisleno konstitutivna za politički identitet zajednice.⁴⁹³

Stoga bi bilo opravdano zaključiti da Hegelova tematizacija Livijevog pisanja istorije, iako dobrim delom promašuje pojedinosti, uglavnom potcrtava suštinsku razliku između istorije koja reflektuje o zajednici pronalazeći njen identitet u prošlosti i istorije koja stvara predstavu zajednice prenoseći njenu savremenost u medijum teksta. Ono pak što nije naglašeno u Hegelovom pogledu, a što je u krajnjoj liniji u skladu sa širim postavkama koje možemo pronaći u njegovim predavanjima, jeste da takva razlika svoj koren ima u različitim oblicima konstitucije političkog identiteta – ukratko, sa promenom političkog, nužno se događa i promena istorijskog i to u krajnje materijalnom smislu historiografske prakse. Sa promenama u političkoj strukturi zajednice određeni načini pisanja istorije se gube i nastaju novi, što podrazumeva i promenu odnosa između onih oblika historiografije koje Hegel naziva izvornim i reflektujućim pisanjem istorije.

Gore smo pokazali na koji način u tekstovima Hegelovog *Uvoda* postoji nesigurnost u pogledu odnosa između različitih načina pisanja istorije i sugerisali smo da je u okvirima koje je Hegel postavio možda najproduktivnije odustati od rigidnih razlika među načinima pisanja istorije, razlika koje bi bile utoliko izoštrnije ukoliko bi se vrste historiografije vezale za pojedinačne autore i čitave tekstualne jedinice. Ovakvo odustajanje od rigidne podele moglo bi se provesti u korist tumačenja koje bi različite načine pisanja istorije razumevalo kao međusobno isprepletane aspekte delatnosti istoričara. Uostalom, Hegelova kratka obrada pojedinačnih pisaca istorije sugeriše da ovakva oštra distinkcija, barem u slučaju različitih načina pisanja reflektujuće istorije,

⁴⁹² Majer, *Nastanak političkog*, str. 476.

⁴⁹³ O problemima *ekspanzionističkih ideja* u Atini petog i četvrtog veka pre nove ere videti isto kod Majera, *Nastanak političkog*, str. 130-141; 430-431.

nije ono na čemu Hegel insistira. Doduše, neki primeri u većoj meri odgovaraju određenim vrstama historiografije, tako na primer Livijeva spisateljska delatnost uglavnom odgovara onome što Hegel opisuje kao reflektujuću istoriju. Ipak, naše dosadašnje uporedno čitanje Hegela i istoričara, ukazuje na to da bi bilo dobro imati rezerve prema svrstavanju određenih istoričara u rigidno izrađenu klasifikaciju na osnovu Hegelovih *Uvoda*. U slučaju Livija, bilo je vidljivo da stvaranje predstave putem takve vrste reflektujuće istorij igra ulogu pri konstituisanju političkog pamćenja savremenosti u jednakoj meri u kojoj je to slučaj i kod izvornih istoričara. U tom smislu, momenat konstitucije trajne predstave o političkoj zajednici koji je karakterističan za izvornu historiografiju, nije nešto što se naprosto gubi kod reflektujućih istoričara. Naprotiv, Livijevo insistiranje na autentičnosti pripovedanja, kao što smo videli, pre svega je usmereno na ono što je trajno i još uvek delujuće u političkoj stvarnosti njegovog vremena, a što je moguće potpuno izraziti jedino kroz stvaranje istorijske pripovesti sa krajnje širokim temporalnim okvirom – jer ono što je određujuće za Rim, ukoliko je bezuslovno važeće, moralo je da važi od početka i mora važiti za buduća vremena, ukoliko je neophodno da Rim kao politička zajednica traje.

Prema tome, granice između reflektujuće i izvorne istorije, na osnovu Hegelovih *Uvoda*, ne moraju da budu mišljene sasvim rigidno. Ipak, moglo bi se prigovoriti da takvo odustajanje od strogih podela ne donosi ništa novo osim preciznijeg određivanja primera na koje i Hegel upućuje. Herodot i Tukidid i dalje ostaju izvorni istoričari, a Livije je i dalje dobar primer istoričara koji piše opštu reflektujuću istoriju. Da poslednje nije slučaj, trebalo bi da bude jasno već sa ovde provedenim ukazivanjem na krajnje posredan karakter izvornog pisanja istorije, kao i na izvorni momenat koji neophodno prati svaku reflektujuću istoriju. U tom pogledu, značajno je i to što postoje slučajevi u kojima je upadljiva nemogućnost jasne distinkcije između izvorne i reflektujuće historiografije. Drugim rečima, postoje primeri pisanja istorije kod kojih je gotovo nemoguće jasno odvajanje refleksivnih od izvornih momenata.

Moglo bi se reći, premda sada u krajnje specifičnom smislu, da je na primer Herodot za Hegela izvorni istoričar, dok je Livije reflektujući – u krajnjoj liniji, centralna

tema Herodotovog pripovedanja je najveći događaj njegovog vremena u kome je politički princip zajedničkog života odneo pobjedu nad nepolitičkim despotizmom, dok je centralna tema Livijeve historiografije rast imperijuma praćen slabljenjem vrline, dakle događanje koje svoj početak ima mnogo pre Livijevih vremena. No, ova razlika između izvornosti i refleksije u isto vreme odgovara onome što bi se moglo odrediti i kao razlika između *istorije događaja* i *istorije događanja*. Poslednja razlika nije svodiva na razlikovanje između reflektujuće i izvorne istorije.

Ono što najzad razlikuje Herodota i Tukidida od Livija, nije toliko njihova izvornost, koliko je to drugačija fokusiranost na događanje oko koga se gradi istorijska priповest. Ukoliko izvornost istoričara razumemo kao delatnost koja život zajednice iz medijuma tranzitornosti prenosi u medijum trajnosti – što Hegel i naglašava – ne postoji dobar razlog zbog koga to određenje ne bismo primenili i na reflektujuće pisanje istorije. U tom smislu, pisanje Herodota, Tukidida i Livija, jednako sadrži momente izvorne historiografije. Poslednje delom protivreči Hegelovom tekstu, ipak, ne protivreči Hegelovoj postavci o međuslovljenosti političkog i istorijskog. Ono pak što nikako nije slično kod pomenutih autora jeste medijum u kome stvaraju trajnu sliku svoje političke zajednice: Kod Herodota i Tukidida to je pripovedanje o centralnom događaju, Grčko-Persijskom, odnosno Peloponeskom ratu, kod Livija pak, to je pisanje o događanju širenja rimskog imperijuma. Pitanja se samim tim značajno drugačije postavljaju, na jednom mestu imamo pitanja o *arhai* i *aitia* velikih događaja, na drugom mestu imamo pitanje o uzrocima trenutnog stanja kao posledici dugog i jednosmernog toka događanja. Livijevo pitanje glasi: Šta se dogodilo sa Rimom od osnivanja grada do Avgustovih dana – Herodotovo, pa uostalom i Tukididovo ispitivanje usmereno je ka traganju za uzrocima velikog događaja? Poslednje ne znači da su grčki klasični istoričari ignorisali događanje i pričali samo o događaju, to pak znači da je događaj bio mišljen kao mesto na kome su se susretale sve linije događanja i zbog koga se o njima uopšte pripovedalo. S druge strane, rimski istoričari, za šta je uostalom najočuvaniji primer Livijevo delo, za svoj predmet su imali *Rim* kao događanje, ono do čega je stalo jeste događanje proširenja rimskog

imperijuma i zajedno sa tim opadanje rimske vrline, koje nije moguće izraziti kroz jedan centralni događaj.

Ovakva razlika između istorije događanja i istorije događaja koju ovde iznosimo, jasno se nalazi u vezi sa razumevanjem političkog praksisa Grka petog veka pre nove ere, odnosno Rimljana iz doba pozne republike. Politička zajednica za Atinjane petog i četvrtog veka, nije bila shvaćena u prvom redu kroz njen potencijal ka eventualnom širenju i napretku.⁴⁹⁴ Događanje takve zajednice preneti u medijum trajne predstave, značilo je ne prepustiti zaboravu dela i odluke, posebno ukoliko su oni učinjeni u situaciji u kojoj je sama egzistencija takve zajednice dovedena u pitanje, kao što je to slučaj u prilikama rata. *Polemos* tako svoje privilegovano mesto kod grčkih istoričara ne dobija na osnovu toga što predstavlja uslov postojanja političke zajednice kroz ideju njenog širenja, već zbog toga što izlaže političku zajednicu njenoj spoljašnjosti, dakle onome što je u njenom političkom karakteru u krajnjoj liniji ne priznaje i čak negira. Na koji način politička zajednica, političkim sredstvima, dakle činjenjem i odlučivanjem, rešava izazov pred kojim se nalazi, dobrim delom predstavlja privilegovani predmet klasičnih grčkih istoričara – zapisati te događaje isprepletene tako da formiraju gusto tkanje centralnog

⁴⁹⁴ Bez pretenzija na bilo kakvu vrstu konačnog istorijskog objašnjenja, ovde možemo izneti samo nekoliko uopštenih određenja Atinskog odnosa prema *političkom* uz navođenje tekstualnih primera: 1) *U prvom redu političko se odnosi na same građane polisa – na one koji žive u gradu*, tako Demosten u svom govoru protiv Leptina insistira na tome kako liturgiju moraju da plaćaju *građani (politikai)* isto kao i meteci, kada su u pitanju ratne dažbine, Demosten, *Protiv Leptina*, 20.18 Na sličan način, takođe oko 350. godine, Isokrat savetuje tiranina Nikokla kako njegova pozicija zavisi između ostalog i od dobre volje njegovih *građana* i da stoga treba da brine o njihovim imanjima, Isokrat, *Isokrat Nikoklu*, 2.21) Takođe, političko se odnosi na *ono što pristaje građanima*, tako kod Tukidida nalazimo da on primećuje kako su se *umereni građani* distancirali od neumerenih zahteva političkih partija, Tukidid, 3.82 Zajedno sa tim, po povratku atinske ekspedicije sa Samosa i kratkom uspostavljanju oligarhije u Atini 410. godine, Tukidid primećuje kako su oni koji su zagovarali interese *zajednice* to činili samo kao *shema politikon* (ono što ima samo spoljašnji politički oblik, *politički poklič*), što sa interesima *politeje* i onima koji su *politikos* nije imako dodirnih tačaka, *Isto*, 8.89 3) *Ono što pripada gradu i što se tiče upravljanja gradom*, Tako u *Periklovom govoru* nalazimo karakterizaciju Atinjana kao ljudi koji se brinu za domaće kao i za *političke poslove*, i kako čak i oni koji su posvećeni drugim poslovima, nisu neupućeni u stvari koje se tiču *polisa*, Tukidid, 2.40 4) *Ono što je naprosto sačinjeno od građana*, tako Ksenofon u *Helenici* govori o vojsci *saveznika* i vojsci *građana*, Ksenofon, *Helenika*, 4.4 Svi ovi različiti primeri govora o *političkom*, a bilo bi moguće navesti još nebrojene, gravitiraju oko određenja *političkog kao stvari koja se tiče grada i građana* – čak i kada je reč o *ratu*, on se pojavljuje kao značajna stvar odluke *građana*, nikako kao *stanje* koje ih u prvom redu čini *građanima*. Zajednica iz perspektive *autarkije* nikad nije percipirana kao društvo nedostatka, premda ideja *proširenja* i ograničenog *napretka* nije nešto što je isključeno, ona je krajnje problematična u političkim okvirima. O poslednjem videti opširnije kod Majera, *Nastanak političkog*, str. 215; 418-419.

dogadaja kome je pripovedanje posvećeno, značilo je stvoriti trajnu sliku zajednice i time učestvovati u konstituciji političkog pamćenja. Jasno je, ovakav pogled na stvari nije bio karakterističan za antički Rim. Za Livija *građanski* karakter *Rimljana* u bliskoj je vezi sa stanjem potrebe i nedostatka, gradu od njegovog osnivanja gotovo uvek nešto nedostaje i to ga usmerava ka spolja, počev od ratova oko Sabinjanki, pa sve do Avgustovih vremena – zajednica se ovde ne pojavljuje u centralnom događaju, ili događajima, u kojima potvrđuje vlastiti identitet, i koje je dovoljno zabeležiti kako bi bilo stvoreno pamćenje takve zajednice. Stvaranje predstave u kojoj bi bilo sadržano sve što se nalazi u prolaznom opažaju savremenosti takve zajednice, podrazumevalo bi i pripovest o osvajanjima i širenju rimskog imperijuma. To je moguće samo ukoliko je horizont istorijskog pripovedanja u kome nastaje takva predstava vremenski značajno širi i ukoliko je historiografska praksa autora usmerena ka savremenosti zajednice kroz konstituciju događanja u kome je savremenost samo jedan od momenata u priči koja podrazumeva kontinuitet od samih početaka kraljevstva, pa do prvih dana imperije.

Dakle, moglo bi se reći da izvornost i refleksija kao određenja različitih načina pisanja istorije kod Hegela, za svoje razlike mogu da zahvale svesti o političkom karakteru zajednice, mnogo pre nego li metodološkim ili istorijsko-naučnim kriterijumima. Ipak, s one strane izvornosti i refleksije, kao i događanja i događaja, i dalje postoje slučajevi pisanja istorije koje i dalje nije moguće lako podvesti pod jednu ili drugu vrstu historiografije. U tom pogledu interesantno je kako se Polibije kod Hegela pojavljuje kao primer izvornog istoričara. Hegel govori o Polibiju kao o izvornom istoričaru sa čijom historiografijom bi trebalo uporediti Livijevo reflektujuće pisanje istorije.⁴⁹⁵ Nesumnjivo je, a po svemu sudeći i Hegel je toga bio svestan, Livije je koristio Polibijeve *Istorije* kao jedan od izvora za stvaranje svoje *Istorije Rima od osnivanja grada*.⁴⁹⁶ Ne samo to, upravo delovi Livijeve *Istorije* koji su ostali sačuvani i

495 *VPWG (1828)*, str. 122; *VPWG I (1822)*, str. 8; *VPWG II (1822)*, str. 9.

496 Odlučujući momenat u istraživanju Livijevih izvora predstavljalo je Nisenovo istraživanje izvora za treću i četvrtu dekadu *Istorije od osnivanja grada*, Nissen, H., *Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius*, Weidemannsche Buchhandlung, 1863. Dakle, značajno posle Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. No pitanje Livijevih izvora je već kod Nisena značajno složenije od odnosa prema Polibijevim *Istorijama*, i teško ga je svesti na skraćivanje i usvajanje Polibijevog teksta. Livije, na primer, tokom treće dekade uglavnom koristi rimske istoričare, koji su i sami koristili Polibija kao izvor, tako da poklapanja nekad nisu rezultat

koji su nam dostupni, ukoliko izuzmemo prve knjige o osnivanju grada, delovi su koji pokrivaju segmente istorije o kojima se pripoveda u Polibijevim *Istorijama*. Stoga, izgleda sasvim prirodno pretpostaviti da će se razlika između izvornog i reflektujućeg istoričara najbolje pokazati onda kada obratimo pažnju kako poslednji upotrebljava tekst prvog kao izvor za konstrukciju sopstvene pripovesti. Ipak, poslednja komparacija obećava očekivani uspeh samo ukoliko pretpostavimo da je izvor sam po sebi izvoran – to će reći, samo ukoliko pretpostavimo da je Polibijevo pisanje istorije primer izvornog pisanja istorije, ili da barem u sebi sadrži elemente koji bi se bez daljeg mogli opisati kao izvorni, a da pritom ne budu dovedeni u vezu sa svim onim što je Hegel opisao kao delatnost reflektujućeg istoričara.

2. Polibije: Između događaja i događanja

U svakom slučaju, može se tvrditi da je Polibije za Hegela autor izvorne istorije, dok je Livije autor pregledne i kompilerske reflektujuće istorije. Potrebno je objasniti činjenicu da značajan deo Polibijevog teksta nije posvećen događajima njegovih vremena o kojima je mogao svedočiti.⁴⁹⁷ Takođe, činjenica da je jedan deo Livijeve istorije posvećen njemu savremenim događajima kojima kojima je bio svedok, ne govori u prilog tezi o Liviju kao reflektujućem istoričaru. Poteškoća dobrim delom nestaje onda kada primenimo interpretativno rešenje po kome načini pisanja istorije nisu isto što i tipovi pisanja istorije koje bi trebalo vezati za autora ili delo, već su aspekti jedinstvene delatnosti pisanja istorije.

Ipak, problem ostaje nerešen ukoliko u obzir uzmemo činjenicu da se praksa historiografije, zajedno sa fenomenologijom svojih načina, menjala i menja se uporedo sa

direktne upotrebe, takođe, treća i četvrta dekada sa sobom donose nadopunjavanja izveštaja drugih istoričara, pitanje Livijeve naracije se tako ne može svesti na prosto skraćivanje dela drugih istoričara – Livijevo kompiliranje, podrazumeva stvaranje nove priče, ukupno sa drugačijim *sadržajem*, u odnosu na prethodnike. O problemima Livijevih izvora, opširnije videti: Ungern-Sternberg, J., „Livy and the Annalistic Tradition“; Champion, C.B., „Livy and the Greek Historians from Herodotus to Dyonisius“; Eckstein, A.M., „Livy, Polybius and the Greek East (books 31-45)“ u Mineo, *Companion to Livy*, str. 167-177; 190-204; 407-422.

⁴⁹⁷ Interesantno je kako je Polibije za deo svojih *Istorija* posvećen ratovima Rima i Kartagine koristio rimske istoričare, Ungern-Sternberg, „Livy and the Annalistic Tradition“, str. 169.

oblicima političkih zajednica u kojima nastaje. U tom smislu, različiti aspekti pisanja istorije nisu nešto oduvek u potpunosti razvijeno i dato. Poslednje je jasno ukoliko uporedimo način na koji Livije piše istoriju i način na koji je to činio, primera radi, Herodot – na to smo ovde već skrenuli pažnju. Da bilo moguće pisati o *sadašnjem u životu duha* i na taj način govoriti o sadašnjosti pozivanjem na prošlost, bilo je neophodno da politička zajednica bude drugačije određena nego što je to bio slučaj u Heladi Herodotovog vremena. U specifičnom slučaju Livijeve istorije Rima, bilo je potrebno da širenje zajednice bude shvaćeno kao njen politički element.

Za Livija imperijum nad provincijama, koji konzulima dodeljuje senat, sačinjava značajno mesto celokupnog političkog života zajednice. Već u *Predgovoru* Livije naglašava veštine kojima su stari u ratu i miru (*domi militiaeque*) stekli i održavali imperijum.⁴⁹⁸ Interesantno je da je kod Livija vođenje stvari u ratu ili u miru podređeno svrsi sticanja i održavanja *imperijuma*. Ovo mesto iz *Predgovora* svedoči o Livijevoj spremnosti da inače razdvojene sfere civilne i vojne administracije, razume kao podređene cilju održavanja imperijuma, koji nije shvaćen samo kao moć koju drže konzuli nad provincijama, već i kao moć koju rimski narod ostvaruje nad svetom. Ipak, posebno je značajno da se takva vlast vrši na osnovu naloga senata – tako Livije pripoveda o slučaju Lucija Marcija, koji se 210. p.n.e obraća senatu kako bi podneo

⁴⁹⁸ Livije, 1. Posebno o shvatanju *imperijuma* u rimskoj politici videti, Drogula, F.K., „Imperium, Potestas, and the Pomerium in the Roman Republic“ u *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Franz Steiner, Stuttgart, 56, 4, 2007. str. 419-452. Drogula insistira na striktnom vezivanju *imperijuma* za vojnu stranu administracije i oponira tezi o *imperijumu* kao centralnom pojmu za shvatanje moći u rimskoj politici, skrećući pažnju na relativno slabe dokaze o upotrebi ovog pojma u kontekstu civilne administracije. Drogula posebno obraća pažnju na frazu kod Salustija *domi militiaeque imperium*, Salustije, *Katilina*, 29.3, koja bi se mogla protumačiti kao dokaz *imperijuma* koji magistrati mogu imati u *vojnom* i *civilnom smislu*. Skrećući pažnju na to da se ovo mesto kod Salustija zapravo odnosi na vanredno stanje i da ne odgovara uobičajenoj političkoj praksi. Videti, Drogula, „Imperium, Potestas, and the Pomerium in the Roman Republic“, str. 422; 448-449. Takođe, Drogula primećuje da Livije, kao i ostali antički autori, često identifikuje *poziciju* sa *moći*, pa tako *imperium* koristi kao sinonim za konzularnu poziciju, *Isto*, str. 421. No, upravo značaj koji *imperijum* kod Livija igra kao *dodeljena moć od strane političke zajednice predstavnicima koji šire moć te zajednice*, centralno je mesto u rimskom političkom praksisu do kog nam je ovde stalo. Drogula, takođe navodi mesto iz Livijevog predgovora, na koje smo ovde već referisali, kao primer da Livije *imperium* koristi i kako bi označio *Rimsku imperiju*, *Isto*, str. 183. Ipak, poslednje nije baš sasvim jasna referenca na *imperiju kao politički entitet*, tim pre što je Livijev predgovor verovatno nastao pre Avgustovog preuzimanja moći, mnogo pre će biti da Livije, kao što smo ovde već primetili, referiše na *imperium* u smislu vlasti naroda rimske republike nad *provincijama*. Poslednje, razume se, ukazuje na značaj koji ima ekspanzionizam u Livijevom razumevanju *karaktera rimske republike i rimskog naroda*.

izveštaj o svom uspehu u kampanjama u Španiji, naslovivši sebe *propretorom*, iako mu imperijum nije bio dat niti od senata, niti od naroda, već mu je moć poverena direktno od vojnika. Livije obazrivo primećuje kako se senat ogradio od prisvajanja imperijuma i kako su konzuli odlučili da što pre izveste narodne tribune kako bi bilo odlučeno kome da bude poveren imperijum.⁴⁹⁹ Na osnovu ovog primera može se primetiti kako je za Livija imperijum element rimske politike koji podrazumeva odnos prema onima koji još uvek ne žive u granicama republike.⁵⁰⁰ Politika na taj način nije razumljena *ton meson*, već je određena stalnim odnosom zajednice prema onome što se još uvek ne nalazi u njenim granicama. Na taj način, drugačija struktura i shvatanje sfere političkog sa sobom je povlačila i drugačije historiografske prakse kod Rimljana, u odnosu na klasičnu helensku historiografiju.

Poslednje uglavnom promiče Hegelu – ipak, ovakvi zaključci su mogućí na osnovu teze o paralelizmu između istorijskog i političkog, koja nije do kraja eksplicirana u Hegelovom izlaganju o načinima pisanja istorije. Ukoliko se oslonimo na ovu tezu,

499 Livije, 26.2

500 Već u *Predgovoru* Livije upućuje na vezu između *imperijuma* i *republike* – *imperijum* se pojavljuje kao ostvaren na osnovu vrline starih i kao ono što svet prihvata zbog rimske vojne moći, Liv. 1. No, značajno je da legitimacija za rimski imperijum nikako ne dolazi na osnovu rigidne razlike između *prijatelja* i *neprijatelja* i agresivne militarističke politike – naprotiv, razlozi za rimske ratove gotovo su uvek izvedeni iz povrede interesa *prijatelja Rima*, ili kroz njihovo nelojalno ponašanje prijatelja. Moglo bi se reći da je *prijateljstvo*, premda vrlo specifično shvaćeno, centralna kategorija rimske spoljne politike – neprijatelj je figura koja nastaje tek po osnovi kršenja prijateljskih odnosa. Stoga, kako bi rat bio pravedan, neophodan je dokaz da je došlo do kršenja prijateljskih odnosa. Zbog toga Livije, na primer, poklanja veliku pažnju načinu na koji su Kartaginjani kršeći *dogovore* izazvali Drugi punski rat, Liv. 21.2-21.7; kao i razloge trećeg punskog rata Liv. 48.3-48.8. Isto vezano za uzroke makedonskog rata, 31.1-31.5. Le Bohek tako primećuje da je za rimljane ustvari bilo teško da iniciraju ratove, pošto je rat morao da bude legitimisan kao pravedan: „Prvo bi magistrat ili sveštenik trebalo da skrene pažnju neprijatelju na to da je pogrešio i da traži od njega da to ispravi. Rimljani su smeli da napadnu samo ukoliko ne bi dobili odgovor ili ukoliko bi dobili negativan odgovor.“ Le Bohec, Y., „Roman Wars and Armies in Livy“ u *Companion to Livy*, str. 118. Mineo takođe primećuje kako Livije kao jedan od uzroka galskog pustošenja Rima, navodi Rimski prestup u pogledu nepridržavanja *fides*, Mineo, „Livy’s Political and Moral Values and the Principate“ u *Companion to Livy*, str. 132. U tom smislu, *vernost* ili *lojalnost*, za Livija je preduslov valjanog *političkog* praksisa na gotovo metafizičkom nivou – *fides* biva nagrađena političkim uspehom dok *mala fides*, povlači nepovoljne posledice, *Isto*, str. 136. U tom smislu, moguće je primetiti da je za Livija neprijateljstvo, mnogo pre uzgredna poledica odustajanja od pretpostavljenog prijateljstva, koje doduše pretpostavlja rimske interese, i da je stoga podređena politička kategorija – poslednje može biti interesantno kao kontrateza staroj Šmitovoj pretpostavci o distinkciji između *prijatelja* i *neprijatelja* kao specifično političkoj kategorijalnoj razlici, videti. Šmit, K., „Pojam političkoga“ (prev. D.N. Basta) u *Treći program*, Beograd, 102, 1995. str. 26-78. Za Livija, interesantno, *fides* je prioritetnija politička kategorija nego li *hostis* koja je čisto reaktivna i nastaje na osnovu kršenja pretpostavljenog prijateljstva.

onda odnosi između izvornosti i refleksivnosti u pisanju istorije, postaju značajno kompleksniji – onda više nije reč samo o odnosu između različitih autora ili njihovih dela, već do izražaja dolazi odnos između različitih pojava oblika jedinstvene prakse pisanja istorije. Promene u sferi političkog na taj način nisu samo ono što omogućava historiografsku praksu ili širi njen horizont – u svakom slučaju i to se događa – one su jednako i ono što određuje mogući oblik historiografske prakse i time negira mogućnost drugačijeg govora o uvek nedovršenom prisustvu političkog. Ukoliko je na primeru razlike između Livijevog i Herodotovog, ili ako želimo čak i Tukididovog formiranja predmeta pripovedanja, moguće uvideti korelacije koje postoje između političkog oblika zajednice i načina na koji ta zajednica stvara trajnu sliku o sebi kroz praksu pisanja istorije – utoliko je komparacija između Polibija i Livija, koju Hegel uostalom eksplicitno sugeriše, značajan primer koji ukazuje na transformaciju u helenskoj historiografiji koja je odgovarajuća promeni shvatanja političkog u Grčkoj prve polovine drugog veka pre nove ere, dakle tokom njenog najdirektnijeg kontakta sa imperijumom koji su sa sobom donosili magistrati republike.

Poklapanja između Livijevog i Polibijevog teksta su značajna. Livije, kao i Polibije pre njega, između ostalog govori i o *Punskim ratovima*, kao i o rimskim osvajanjima Helade – tačnije, o tome kako je Grčka od skupa polisa, manje ili više objedinjenih različitim vrstama federacija ili priželjkivanih kao i neželjenih hegemonija, postala provincija. Nezavisno od Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije* i tamo predložene komparacije između Polibija i Livija, Hajnrih Nissen će sredinom devetnaestog veka temeljno ispitati poklapanja između sačuvanih tekstova ova dva istoričara. Počev od Nisenovih istraživanja, postalo je moguće sa velikom verovatnoćom govoriti o tome da je Polibije bio jedan od glavnih Livijevih izvora, posebno za treću i četvrtu dekadu.⁵⁰¹ Pošto teza o paralelizmu između Livijevog i Polibijevog teksta svakako da nije nova, dalo bi se pretpostaviti da je Hegelov predlog komparacije moguće valjano provesti ukoliko konsultujemo moderne i savremene klasičare i istoričare, čak bi teza o razlici između Polibija kao izvornog istoričara i Livija kao kompilatora u relativnom pogledu odnosa njihovih historiografskih praksi, verovatno bila prihvatljiva i

⁵⁰¹ Videti Nissen, *Kritische Untersuchungen*, str. 53-85.

savremenim istraživačima. Ipak, ono do čega nam je ovde pre svega stalo, nije potvrda ili opovrgavanje Hegelove teze o Liviju kao kompilatoru i Polibiju kao izvornom istoričaru – čak i predloženo ublažavanje ovakve distinkcije idejom *aspekata* nasuprot ideji *tipova* kao interpretativnom ključu za razumevanje načina pisanja istorije, ovde ne mora da bude u prvom planu. Umesto toga, ono što je ovde centralno ogleda se razlici potpuno drugog reda, koja se ne tiče toliko pitanja kako je Livije upotrebio *Polibija* i da li je i u kojoj meri modifikovao njegov tekst, već najpre prostog redosleda opsežnih pasaja koje je Livije preuzeo od svog helenskog prethodnika. Ova krajnje spoljašnja razlika od odlučujućeg je značaja za razliku između Polibijevog i Livijevog pisanja istorije, ukoliko poslednje shvatimo na nivou njegove međupovezanosti sa političkom i društvenom strukturom zajednice u kojoj nastaje i deluje.

Na primeru Livijeve upotrebe materijala o drugom punskom ratu, koji je preuzet iz Polibijevih *Istorija*, možemo primetiti da ista mesta u ova dva istorijska teksta imaju potpuno drugačije funkcije. Dok se priča o Hanibalovom ratu kod Polibija nalazi raštrkana između treće i petnaeste knjige *Istorija*, kod Livija je ona skoncentrisana zajedno sa pričom o prvom punskom ratu između šesnaeste i tridesete knjige njegove *Istorije od osnivanja grada*. Razlika koju ovde treba podvući ogleda se u koncentrisanosti Livijeve istorije koja je tokom petnaest knjiga gotovo isključivo usmerena na sukob između *Rima i Kartagine*, i disperzivnosti Polibijevog pripovedanja o ratovima Rima i Kartagine, koje se proteže kroz knjige u kojima ovaj rat nema mesto isključive teme. Umesto toga, već u prvoj knjizi Polibije iznosi svetsko istorijski kontekst, gde se Punski ratovi pojavljuju kao događanje koje je istovremeno sa ratovima u Grčkoj i Kelesiriji. Paralelno izlaganje istovremenih događaja i njihovih sinergijskih efekata karakteristično je za Polibijevu historiografiju.⁵⁰² *Rimski imperijum* kome je dobrim delom posvećeno Livijevo pripovedanje, kod Polibija se ne pojavljuje kao glavni predmet, već kao jedan od elemenata koji nastaju u složenom tkanju (*simpleke*) dela (*pragmata*) pojedinaca i političkih zajednica.

⁵⁰² O tome videti više, Miltsios, N., *The shaping of Narrative in Polybius*, De Gruyter, Berlin, 2013. str. 58-64.

Značajno je na koji način Livije grupiše i situira preuzeti materijal. Pripovest o *Hanibalovim ratovima* kod Livija je jedna od epizoda priče o Rimu od osnivanja grada. Ma koliko značajna, ova epizoda ima svoj smisao samo kao deo na putu koji je Rim prešao od grada slobodnih razbojnika do pozne republike čije granice određuje Senat dajući imperijum nad provincijama predstavnicima rimskog naroda.⁵⁰³ U okviru Polibijeve priče iz *Istorija*, tako nešto se nije dogodilo. Punski ratovi kao događaji na jedinstvenoj liniji događanja na kojoj se konstituiše slika o Rimu koji u sebe obuhvata zajedno staru kraljevinu i poznju republiku, iz perspektive Polibijevih *Istorija* ne postoje. Čak i da je Livije doslovno preneo svaku rečenicu, tačku i zarez onako kako oni stoje u Polibijevom tekstu, ne bi ispričao priču na koju nailazimo kod Polibija – moguće je čak tvrditi da na osnovu takvog Livijevog prenošenja, ne bismo mogli ni da rekonstruišemo Polibijev istorijski tekst u onoj meri u kojoj se on tiče Hanibalovih ratova. Prema tome, Hegelova teza o Liviju kao epitomatoru Polibijevog teksta je krajnje upitnog karaktera.

Ono što se dogodilo na kraju trećeg i početku drugog veka pre nove ere, na širem području Mediterana, za Polibija se ni na koji način ne može svesti na priču o rimskom imperijumu kao posledici slobode i izvrsnosti rimskog naroda, kao što je to slučaj kod Livija. Drugi punski ili Hanibalov rat, za Polibija je samo jedan od događaja – premda od izrazitog značaja – koji sačinjava tkanje (*simpleke*) koje je konstitutivno za ono što bismo u najširim crtama mogli da označimo kao Polibijevo vreme i političku svest.⁵⁰⁴ Gore

503 Čak ideja dinamike između unutrašnje i spoljne politike u kojoj su *magistrati i senat*, zajedno sa *imperijumom i provincijama*, značajan činilac, iz Polibijeve perspektive izgleda potpuno drugačije. Tako Ričardson primećuje da kod Polibija: „Livijeva frazeologija podrazumeva sistem u kome konzuli držeći *imperium* kao rezultat njihovog izbora od strane naroda, dobijaju oblasti (*provinciae*) od strane senata, u okviru kojih mogu da vrše svoj *imperium*; Polibije posmatra senat kako vrši spoljnu politiku i šalje svoje izvršne predstavnike, na način na koji bi seleukidski monarh mogao da šalje svoje satrape.“ Richardson, J.S., „Polybius' View of the Roman Empire“ u *Papers of the British School at Rome*, British School at Rome, London, 47, 1979. str. 1-11, str. 5-6.

504 O Polibijevom shvatanju *isprepletenog tkanja* svetskog događanja videti, Wallbank, F.W., „Sympleke it's Role in Polybius' Histories“ u D. Kagan (ed.) *Studies in the Greek Historians*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010. str. 197-212; Maier, F.K., „Past and Present as *paradoxon theōrēma* in Polybius“ u N. Mlitsios, M. Tamiolaki (eds.) *Polybius and his Legacy*, De Gruyter, Berlin, 2018. str. 55-74. Takođe, u svojoj interpretaciji Polibija Ekštajn široko referiše na *simpleke*, videti Eckstein, A.M., *Rome enters the Greek East*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008. str. 26; 31; 72; 79; 116; 118; 122; 136; 180; 224-226 Prvo mesto na kome Polibije referiše na *simpleketai* događaja i na *povezanost istorije*, nalazimo već na početku prve knjige, Polibije, *Istorije*, str. 1.3 Polibije primećuje da događaji daleko nadilaze poslove Megalopolisa, Arhajske lige i čitave Helade, tako da političke posledice u vidu uspostavljanja rimske vlasti, pokušava da razume iz perspektive koja nadilazi okvire

spomenuta raštrkanost događaja iz Hanibalovog rata u Polibijevom istorijskom tekstu vrlo je pažljivo organizovana. Polibije sukcesivno navodi događaje u ratu između Rima i Kartagine, zatim događaje na Peloponezu, kao i događaje u Maloj Aziji.⁵⁰⁵ Ova ritmična sukcesija, kod Polibija se javlja samo zbog toga što medijum pripovedanja ne dozvoljava savršenu simultanost – ono što se događa u isto vreme mora da bude ispričano pre ili posle nečega.⁵⁰⁶ U svakom slučaju, Polibijeve *Istorije* nisu pripovest o događanju jedne političke zajednice od njenog osnivanja, kao što je to slučaj kod Livija, već je to priča koja treba da govori o događanjima koja nadilaze bilo koju specifičnu zajednicu, a koja su konstitutivna za svest svake pojedinačne političke zajednice i posebno one iz čije perspektive Polibije uostalom i piše istoriju – Ahajskog saveza.

Način na koji Polibije objašnjava politiku Ahajskog saveza u *Istorijama*, može se sumirati u sledećem: Savez je oformljen samo sa jednim političkim ciljem, očuvanjem političke nezavisnosti pojedinačnih polisa – Polibije posebno naglašava kako bez obzira na uspehe saveza, gradovi koji su ga sačinjavali nisu stremili ni za čim drugim do li za *slobodom (eleutheria)* i složnim zajedništvom (*koinen omonoian*).⁵⁰⁷ Shvatanje politike Ahajskog saveza na taj način je obrnuto proporcionalno vezi između republike i imperijuma kakvu susrećemo u Livijevoj *Istoriji*. Politički karakter Ahajskog saveza nije povezan sa idejom ekspanzije, umesto toga, ovaj savez je osnovan upravo kako bi pojedinačni polisi koji ga sačinjavaju odolevali izazovima hegemonije i despotizma. U značajnoj meri, Polibije je ovde baštinik koncepcije koju nalazimo još kod Herodota, kod koga politička vrednost Helena nije samo postavljena nasuprot nepolitičnosti varvara, već se o njoj pripoveda upravo kroz sukob sa takvim nepolitičkim vrednostima. Herodot je

helenske politike.

505 *Povezanost događanja*, za Polibija ipak nije karakteristika *istorije* kao takve – već je događaj koji se i sam može *datirati*. Događaji su postali u dovoljnoj meri povezani da sačinjavaju predmet jedne priče, po Polibiju oko 140 olimpijade (220-217. pre nove ere), sa ratom između Demetrija i Perseja u Grčkoj, u Kelesiriji sa ratom između Antioha i Ptolomeja Filopatora, u Italiji i Libiji sa ratovima između Rima i Kartagine. Polibije, *Istorije*, 1.3 Podele između ova tri „teatra“ će se Polibije manje ili više držati tokom čitavih *Istorija*, naizmenično izlažući događaje, kako bi mogao da ukaže na njihovu povezanost.

506 O problemu simultanog događanja i nemogućnosti simultane naracije, videti Majer, K., *Past and Present*, str. 60. Opširnije Meier, K., „Chronotopos. Erzählung, Zeit und Raum im Hellenismus“, u *Klio*, De Gruyter, Berlin, 98, 2016. str. 467–496. Takođe o *temporalnim strategijama* kod Polibija, videti, Miltsios, N., *The shaping of Narrative in Polybius*, De Gruyter, Berlin, 2013. str. 58-83.

507 Polibije, *Istorije*, 2.42

ipak mogao da napiše *Istoriju* postavljenu oko događaja pobjede političkog. Suprotstavljenost između političkog i nepolitičkog izneta još u priči o Solonu i Krezu, svoju kulminaciju dobija sa helenskom pobjedom nad persijskom pretnjom. Polibije pak nije mogao da napiše takvu istoriju. Grčka kao rimska provincija, nije bila mesto koje je nudilo još jedan centralni događaj kroz koji bi se mogla stvoriti trajna predstava o zajednici, kao što je to bio slučaj kod Herodota.

O čemu onda Polibije uopšte piše – po svemu sudeći, on ne piše niti iz perspektive događaja, niti iz perspektive događanja? Tema Polibijeve historiografije nije prošlost Rima kao slika onoga što je večno u životu duha – takođe, to nije ni prošlost Ahajskog saveza ili Helade, ne postoje grčki historičari koji o sadašnjosti vlastite zajednice pišu kroz njeno događanje u prošlosti.⁵⁰⁸ Takođe, Polibijeva tema nije ni događaj kroz koji je moguće ovekovečiti večnu vrednost određenog trenutka iz istorije političke zajednice – takva zajednica za Polibija više ne postoji. Način na koji je Polibije opisao glavnu političku svrhu Ahajskog saveza, unapred upućuje na neodrživost takve politike u kontaktu sa Rimom. Nesumnjivo, postoji *raskol* između rimskog i ahajskog shvatanja politike – a jezik koji je dominantan u ovom raskolu svakako je jezik rimskih magistrata u čiji imperijum spada između ostalog i Peloponez.⁵⁰⁹ Sa stanovišta građana ahajskih polisa, njihovih predstavnika i ambasadora, polis je politička zajednica samo ukoliko ostaje polis i ništa preko toga – zbog toga se govori o zajednici (*koinonia*) polisa, takvo zajedništvo trebalo bi da zaštiti polise kako od pretnji unutrašnje hegemonije, tako i od

508 Hans Bek skreće pažnju na razliku između helenske *ktisis* tradicije i prvih rimskih historičara: „Fabije je stvorio jedan razumljivi kontinuitet od Heraklovog dolaska u Italiju, preko Romula, sve do najznačajnijih plemića njegovog vremena. Ma koliko da se on nalazio unutar tradicije grčke *ktisis* („osnivanje“) istorije, njegov rad i dalje nije bio jednostavna priča o osnivanju. Zasiurno, takvi grčki autori kao Diokle Peparetos su već pričali takve legende osnivanja o Rimu. Ipak, za Fabija Piktora, taj *spatium mythicum*, nije bio odvojeni prostor, koji je ležao daleko u prošlosti. U njegovom delu on je postao osnova rimske države, čiji običaji, institucije i vlast su bili proročki objavljeni u ranom periodu i koji su stvorili izazovni zadatak za sadašnjost.“ Beck, O., „The Early Roman Tradition“ u J. Marincola (ed.) *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Vol 1. Blackwell, Oxford, 2007, str. 259-265. str. 260.

509 Filozofski koncept *raskola*, onako kako ga je odredio Liotar, ovde može da ima zgodnu heurističku ulogu. Liotar raskol određuje na sledeći način: „Za razliku od spora, raskol bi bio takav slučaj rasprave između (najmanje) dve strane koji ne bi mogao pravedno da se razreši, jer nedostaje pravilo rasuđivanja primenljivo na obe argumentacije.“ Liotar, Ž., *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremsko Karlovci, 1991. prev. Svetlana Stojanović, str. 5.

pretnji podređivanja spoljašnjoj kraljevskoj volji.⁵¹⁰ Ipak, iz perspektive rimske republike, ukoliko je Ahajski savez politička zajednica, utoliko on nije nezavisna zajednica, već se pojavljuje kao odgovoran Senatu rimske republike. Uloga koju je Rim imao u posredovanju u helenskim poslovima, nedvosmisleno je podrazumevala takav stav – zahtevi za savezništvom i posredovanjem iz perspektive rimske politike podrazumevali su priznavanje zavisnosti.⁵¹¹ U terminima ahajske politike, rimska očekivanja ogledala su se u zahtevima za politikom koja bi najdirektnije negirala nezavisnost Ahajskog saveza u odnosu na spoljašnju silu, što bi podrazumevalo erodiranje samog temelja na kome je savez uopšte osnovan.⁵¹² Nerazumevanje je obostrano, dok Ahajci ne znaju kako da adekvatno formulišu odgovore na rimske zahteve, Rimljani ovakvo odsustvo odgovora razumeju kao potencijalno neprijateljsko delovanje. Politika koja je za svoju pretpostavku imala očuvanje nezavisnosti polisa u okvirima Ahajske lige, bila je krajnje inkompatibilna sa rimskim viđenjem odanosti (*fides*) i

510 Polibije posebno naglašava kako je savez bio formiran sa ciljem da se spreči da bilo ko *sam* ili uz pomoć *kraljeva* (*dia ton basileon*) – gde je aluzija na makedonsku hegemoniju jasna - potčini bilo koji od polisa unutar saveza. Polibije, *Istorije*, 2.42

511 Interesantan je način na koji Polibije opisuje helensko poslanstvo u Rimu koje traži zaštitu od Makedonskih pretenzija. Polibije naglašava kako su ambasadori stigli pre nego što su *konzuli dobili svoja zaduženja*, i kako je te godine postojao veliki pritisak u senatu da oba konzula ostanu sa vojskom u Italiji, ali da je na veliko grčko insistiranje, Tit Flaminije, ipak poslat sa vojskom u Grčku i da je time on ujedno postao prvi Rimljanin koji je sa vojskom prešao Jonsko more, Polibije, *Istorije*, 18.11; 18.12 Za problem ranijeg diplomatskog kontakta između Rima i Helenskih država u periodu pre 205. p.n.e, videti šire, Eckstein, *Rome enters the Greek East*, str. 3-28. O rimskoj odluci da se konačno umeša u helensku politiku videti *Isto*, str. 171-270. Takođe, za odnos Rima i helenskih država do 205. p.n.e, videti Errington, R.M., *Rome and Greece to 205*. u A.E. Astin, F.W. Walbank, M.W. Frederiksen, R.M. Ogilvie (eds.) *The Cambridge Ancient History, Second Edition, Vol. 8, Rome and the Mediterranean to 133. B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. str. 81-106.

512 Polibije primećuje da je pre trećeg makedonskog rata, Peloponežanima bilo teško da se pred rimskim zahtevima odluče za ono što bi trebalo govoriti i činiti. Polibije, *Istorije*, 28.3 U kontekstu *nemogućih zahteva*, izaslanika rimskog konzula koji se nalazio sa vojskom u Tesaliji, pojavljuju se i Likort i Polibije, koji su od strane izaslanika percipirani kao predstavnici Ahajskog saveza koji odbijaju poslušnost Rimu, kao sili koja posredujući konfliktima opravdava svoje prisustvo u Grčkoj. Interesantno je da Livije, referišući na isti događaj, prelazi preko *nesigurnosti* koja je vladala među Peloponežanima, koji nisu znali kako da deluju i insistira samo na tome da su izaslanici izvestili Peloponežane o olakšicama u pogledu obaveza koje su imali u održavanju Rimske vojske, uzgred dodajući da su ovakve vesti čak stvorile poverenje kod naroda. Livije, *Istorija*, 43. 47. Takođe, Polibije primećuje da su rimski izaslanici planirali da pred savetom Ahajske lige iznesu optužbe protiv njega i Likorta, ali da to nisu učinili usled nedostatka valjanog izgovora, Polibije, *Istorije*, 28.3, dok Livije samo navodi kako su Ahajci sazvali savet kako bi prijateljski dočekali rimske izaslanike, Livije, *Istorija*, 43.47. Moglo bi se reći da Livije skraćuje Polibijev tekst, ipak, interesantno je su izostavljena mesta upravo ona na kojima Polibije upućuje na nesigurnost i nejasnost rimske pozicije iz perspektive Peloponežana.

legitimnosti *imperiuma*. Strogo govoreći, trijumf rimske politike za Ahajce podrazumeva nemogućnost daljeg govora o političkom.⁵¹³ U tom smislu, bilo je nemoguće pisati istoriju centralnog događaja kroz koji bi bila predstavljena politička zajednica, kao što je prethodno bilo nemoguće pisati *istoriju od osnivanja grada Megalopolisa*, jer videli smo, takvo pisanje zahteva drugačije političke pretpostavke.

Polibijeve *Istorije* tako su ostale bez uobičajenog predmeta. Umesto da pripoveda o značajnim događajima sopstvene političke zajednice, Polibije je prinuđen da govori o delima i njihovim efektima koji su doveli do toga da čitava svetska istorija kroz rimsku hegemoniju postane jedinstvena. Ova mreža činova za Polibija nije *događanje Rimske istorije* kao što je to slučaj kod Livija. No, kod Polibija se takođe ne radi o neposrednom predstavljanju političke sadašnjosti Ahajskog saveza. Polibijev predmet su *činovi i dela, pragmata*,⁵¹⁴ koji su u svojoj isprepletanosti (*simploke*) rezultirali trenutnim stanjem stvari. To pak što ovakvo pripovedanje prelazi okvire svake pojedinačne političke zajednice, nikako ne znači da ono nema političku podlogu – zajednica čiji politički identitet se nalazi u krizi, krajnja je podloga Polibijeve historiografske prakse.

Prema tome: *politička dela* su predmet Polibijeve historiografije. *Događaji*, ali u smislu mreže međuslobljenih činova.⁵¹⁵ Ovo Polibija dovodi u blizinu Hegelovih pragmatičkih istoričara, koji za svoj predmet imaju činove i događaje u njihovoj povezanosti i bez fokusa na individue.⁵¹⁶ Ipak, pre nego što nastavimo u tom smeru,

513 Nešto slično primećuje Erskin: „Polibijevo zatočeništvo izgleda da nije bilo previše restriktivno. Svejedno, za pripadnika grčke elite, izgnanstvo nije značilo samo gubitak političke karijere, već gubitak samog građanskog konteksta koji mu je davao politički identitet.“ Erskine, A., „Making Sense of the Romans: Polybius and the Greek Perspective“ u *Dialogues d'histoire ancienne*, PUFC, 9, 2013, str. 115-129, str. 118.

514 Polibije, *Istorije*, 9.2 Polibije svoju *usmerenost na činove* objašnjava time što su 1) Oni uvek novi i prema tome zahtevaju uvek nove pripovesti; 2) Pošto je takvo pripovedanje *poučnije*. Dakle, *novi činovi i pouka na osnovu njih*, zamenjuju naraciju o *centralnom događaju* koji je *vredan pamćenja*, na kakvu nailazimo kod Herodota i kasnije kod Tukidida. Polibijevi Ahajci, nisu *pobedili* varvare, kao što je bio slučaj sa Herodotovim savremeniciima, takođe, oni nisu poput Atinjana i Spartanaca iz Tukididove *Istorije*, svojim ratom ukazali na snagu i fragilnost političkog ustrojstva njihovih polisa – umesto toga, oni se pojavljuju kao činoci u kompleksnoj mreži činova o kojima Polibije piše svoju *Istoriju*.

515 *Isto*.

516 *VPWG (1828)*, str. 136-137; *VPWG I (1822)*, str. 8-9; *VPWG II (1822)*, str. 10-11. Mesto na kome Hegel u izlaganju istorije stare Grčke, referiše na Polibija je zbunjujuće. Referišući na period rimskog osvajanja Grčke, Hegel prvo skreće pažnju na značaj biografskih spisa Plutarha i Polibija za razumevanje tog vremena, da bi potom primetio kako nam Polibije pruža *istoriju država tog vremena* –

trebalo bi se zadržati još na Polibiju kao na izvornom istoričaru. Polibije, koga Hegel uzima za primer izvornog istoričara, onoliko je izvorni istoričar, koliko to i nije. Poslednje je posledica raskola nastalog susretom rimskog i helenskog shvatanja politike. Nepobitno, Polibije je izvorni istoričar, ukoliko praksa izvorne historiografije podrazumeva transformaciju tranzitornog karaktera sadašnjosti u trajnost pamćenja – zapravo, po svim kriterijumima koje Hegel navodi kada opisuje delatnost izvornog istoričara, Polibije odgovara takvom opisu. No, Polibijeva delatnost odgovara i opisu reflektujućeg istoričara, nekad kao kompilatora, nekad kao pragmatičara ili kritičara.

Pored Polibijevog izvornog karaktera, a na osnovu teze o paralelizmu političkog i istorijskog, moguće je govoriti i o Polibiju kao istoričaru događaja, ali čiji centralni događaj je izgubljen. Da su se Rim i Ahajci sukobili, i da je Megalopolis u takvom sukobu potvrdio sopstvenu nezavisnost, Polibije bi mogao da napiše još jednu *Istoriju* velikog sukoba, u Polibijevim istorijama pak, takvog sukoba nema, ili se barem odvija između stranih sila, u prvom redu Rima, Kartagine i nešto bliže Makedonije. Onda kada takav događaj izostaje, ono što ostaje je nesagledivo mnoštvo događaja. Poslednje pak ne znači da kod Polibija ne postoji govor o značajnim događajima, oni postoje, ali koji od njih je centralni? Ukoliko takvo pitanje postavimo u vezi sa Herodotovom ili Tukididovom historiografskom praksom, nećemo dobiti dvosmislen odgovor. U prvom slučaju to je sukob između Helena i Varvara, u drugom Helena među sobom. No, koji je događaj centralna tema Polibijevih istorija? Punske ratove, uništenje Korinta, Kartagine ili nijedno od toga? Po svemu sudeći, takav događaj ne postoji – ono što ostaje je *simpleke* različitih linija događanja. Možemo poslednje pripisati Polibijevom geniju ili stilu, možda ne bismo pogrešili, ipak, treba obratiti pažnju i na to da pripovedanje o *isprepletenosti (simpleke)* dela pojedinaca i političkih zajednica, nastaje onda kada više

ali da je to od manjeg značaja, pošto su u tom periodu *individue bile od prvorazrednog značaja* (VPWG I (1822), str. 392, VPWG II (1822), str. 252) Da bi potom naglasio kako *Ahajski savez*, onako kako je opisan u Polibijevim *Istorijama*, predstavlja primer preko koga možemo da razumemo kako u takvim okolnostima „[...] dobre, praktične prirode, moraju u takvim uslovima ili da očajavaju ili da se povuku...” (*Isto; Isto*, str. 252-253) Ono što je zbunjujuće jeste karakterizacija Polibija kao istoričara koji se zanima za države, koji dakle ne pripoveda o događajima čiji su akteri individue koje predstavljaju političke vrednosti, već same države, što je karakteristika pragmatičke istorije, o kojoj Hegel govori u odeljku o reflektujućoj istoriji. Dakle, ili je Hegelovo izlaganje kontradiktorno ili Hegel izvorne i reflektujuće istoričare nije razumeo kao dve strogo odvojene klase, već kao različite aspekte historiografske prakse.

nije moguće pisati o događaju kroz koji bi bio predstavljen identitet političke zajednice. U izvesnom smislu, Polibijeve *Istorije* mogli bismo da čitamo kao pokušaj istorijskog govora o političkoj zajednici koja u strogom smislu više ne postoji. Pragmatička istorija na taj način obeležava tačku odvajanja istorijskografske prakse od zajednice u kojoj nastaje i koju povratno konstituiše. No, pošto takvo pisanje transcendirira okvire pojedinačne političke zajednice, pitanje o njegovim adresatima ostaje do kraja otvoreno.⁵¹⁷

Interesantno je da Polibijeva istorijska priča kada govori o pojedinim događajima, izolovano uzet, ima identičnu strukturu sa Herodotovim ili Tukididovim istorijskim pripovedanjem. Kada Polibije pripoveda o ratovima između Ahajske lige i Sparte, to čini na sličan način na koji njegovi prethodnici pripovedaju o odlučujućim događajima svojih vremena. Politička vrednost Ahajske lige kontrastirana spram spartanske apolitičnosti, nalazi se u prvom planu *Istorija*.⁵¹⁸ Istorija Filopomenovog rata, mogla bi da bude sasvim dovoljna tema Polibijeve izvorne istorije. Filopomenov Megalopolis je politička zajednica u kojoj je Polibije živeo, čije vrednosti je delio i koja je uostalom oblikovala njegovu spisateljsku delatnost. Ovaj polis na čelu Ahajskog saveza, nije samo vodio ratove sa Spartom, već je u istima uspeo i da pobedi, i to ne čak samo u smislu odbrane od Spartanskih ambicija, povrh toga Filopomen je uspeo da ukine spartanske institucije i nametne političke vrednosti Ahajskog saveza. Ipak, umesto da ova priča posluži kao samodovoljna slika Ahajske političke zajednice, ono o čemu ona pripoveda se pojavljuje kao samo jedan deo kompleksne mreže događaja. Priča o Filopomenu na širokom planu okružena je konfliktom između Rima i Kartagine, odnosom između Rima i Makedonije, događajima u Maloj Aziji i u Egiptu, a za sve to postoji jedan razlog: *Kontakt sa Rimskom republikom*. Ovaj kontakt ne ostavlja na miru čak ni pripovest o trijumfalnim

517 O problemu Polibijeve publike videti, McGing, B.C., *Polybius' Histories*, Oxford University Press, Oxford, 2010. str. 66-67; Miltsios, N., *The shaping of Narrative in Polybius*, str. 140-146; Champion, C.B., *Cultural Politics in Polybius' Histories*, University of California Press, Berkley, 2004. str. 173-203. Nicolai, R., „τὰ καριώτατα καὶ πραγματικώτατα. A Survey on the Speeches in Polybius“ u Miltsios, Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, str. 118-130; Briggs, T., *Odysseus, Rome, and the First Punic War in Polybius' Histories*, u Miltsios, Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, str. 381-399.

518 O slici spartanskog tiranina Nabisa kod Polibija videti, Polibije, *Istorije*, 13.6-13.8. U oštrm kontrastu spram njegove apolitičnosti, pojavljuje se Filopomenova politička figura, Polibije, *Istorije*, 20.12; 21.41

Filopomenovim delima, Rimljani se kao odlučujući akteri pojavljuju i u priči koja se tiče konflikta između grčkih polisa.⁵¹⁹ Rimski pro-konzuli i konzuli iznose svoje stavove i stavove republike, daju preporuke, spremni su da pruže ili uskrate pomoć itd. Njihova delatnost ne dozvoljava događajima da ostanu odvojene epizode, dovodi ih u vezu sa naizgled krajnje udaljenim mestima i delima, i u onoj meri u kojoj negira pravo Ahajcima i Spartancima da donose odluke bez obraćanja trećoj strani, uskraćuje i pravo Ahajskim istoričarima da napišu istoriju o takvim događajima. Polibiju tako sami događaji njegovog vremena ne dozvoljavaju da piše epizodnu istoriju i on primećuje da je interesantno kako način na koji piše potpuno odgovara promenama koje su političke prirode.⁵²⁰

Filopomen zbog toga nije dobio svoju *istoriju*, već se o njemu pripoveda između *događaja* kojima se bavi *Istorija*. Ipak, i to je još jedna značajna tačka, Filopomen je dobio enkomijum.⁵²¹ Polibije je napisao tekst u kome je govorio o valjanim delima Filopomena – ali taj tekst nije bio *istorija*. Da je danas ovaj tekst sačuvan verovatno bi bio korišćen kao istorijski izvor za pisanje istorije o Filopomenu – možda bismo ga razumevali kao neku vrstu biografije, ili čak i istorije, i ostali bismo jednako zbunjeni zbog čega ga je Polibije brižljivo odvajao od istorije, a opet ostavljao dovoljno prostora da ga sa njom poveže. Prema Polibiju, dok istorijsko delo zahteva da stvari budu ispitane i da se o događajima govori nepristrasno i bez zauzimanja strane,⁵²² enkomijum ne samo da nije obavezan da poštuje takva pravila, već je karakter pohvale u njemu ključan.⁵²³

519 Problematici odnosi Sparte i Ahajskog saveza se nastavljaju, posredovani ambasadama koje Spartanci šalju u Rim i Tit Flaminije se pojavljuje kao posrednička figura u helenskoj politici, Polibije, *Istorije*, 23.4; 23.6

520 Polibijevo shvatanje između jedinstva njegovog dela i jedinstva događaja na Mediteranu, jasno je naglašeno već na samom početku *Istorija*, Polibije, *Istorije*, 1.3 Polibijevo *σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν*, dovoljno je dvosmisleno, tako da može da referiše kako na jedinstvo njegovog istraživanja i naracije, tako i na faktičko jedinstvo svetskog događanja.

521 Polibije, 10.21. O Polibijevom izgubljenom delu o Filopomenu i o razlici između enkomijuma i istorije videti, Farrington, S.T., „Action and Reason, Polybius and the Gap between Encomium and History“ u *Classical Philology*, The University of Chicago Press, Chicago, 104, 5, 2011. str. 324-342; Alexiou, E., “Τόπος ἑγκωμιαστικός (Polybius 10.21.8), The Encomium of Philopoemen and its Isocratic Background“ u Mitsios, Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, str. 241-255.

522 Polibije, *Istorije*, 8.8; 1.14; 16.28. Videti, Farrington, „Action and Reason“, str. 331-332; Gibson, B., „Praise in Polybius“ u Mitsios, Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, str. 75-101, str. 80-81.

523 Polibije, *Istorije*, 10.21. Farrington skreće pažnju na poželjnu usmerenost na *pohvalna* dela u Polibijevim istorijama, koja se razlikuje od isključive *hvale* pisca enkomijuma, Farrington, „Action and Reason“, str. 331.

Dobar istoričar, po Polibiju, ne bi trebao u svom pripovedanju da ostavi traga o tome ko su njegovi prijatelji – pisac enkomijuma pak, piše upravo o svojim prijateljima. Tome treba dodati da je za Polibija prijateljstvo podrazumevalo i spremnost na odustajanje od objektivnog suda, tako da dobri prijatelji imaju i zajedničke neprijatelje. Za Polibija je dobar čovek takav izbeđu ostalog i zbog toga što je spreman da učestvuje u *ljubavi i mržnji* svojih prijatelja.⁵²⁴ No, prijateljstvo, iako je vrlina, nikako nije određujući kriterijum pri pisanju istorije. Zbog toga je Polibije prinuđen da o Filopomenu napiše delo koje nije istorija u strogom smislu, već je enkomijum koji je usmeren na pripovedanje o Filopomenovim vrlinama. S druge strane, kada o Filopomenu govori u istorijama, Polibije to čini pod pretpostavkom da politički činovi sami po sebi nisu bilo čiji prijatelji ili neprijatelji i neophodno je nepristrasno ih oceniti. Prema tome, iako Filopomen u enkomijumu verovatno retko ili nikad ne greši u pogledu vrline, njegova dela u *Istorijama* su predmet suda.

Zagonetni karakter Polibijevog enkomijuma, tako može biti posmatran ne samo kao žanrovsko pitanje, već i kao posledica karaktera enkomijuma kao specifične spisateljske prakse koja se javlja na mestu na kome historiografija više nema pristup, a to je mesto odraza političke vrline zajednice, ovaploćene kroz vrlinu pojedinih aktera. Filopomen se kod Polibija ne pojavljuje kao Perikle kod Tukidida, Filopomenov govor ne bi trebalo da pokaže čitaocu *ko su Ahajci*, onako kako Tukididov Perikle otkriva čitaocu *ko su Atinjani*. Filopomen govori o prijateljima i neprijateljima, ali onaj koji nam prenosi ovaj govor, to ne čini kao Filopomenov prijatelj i svakako ne zbog toga što je Filopomenov govor deo velikog događaja koji zaslužuje da bude zapamćen. Polibijeva istorija u kojoj je Filopomen akter nije slika samo *nedovršene sadašnjosti* Ahajskog saveza kao Polibijeve političke zajednice, prijatelji i neprijatelji Ahajske lige, a Rim kod Polibija igra obe uloge, učinili su takvo pisanje istorije nemogućim. Drugačije rečeno, događaji Polibijevog vremena ukinuli su istoričaru mogućnost partijske pripadnosti i epizodičnosti: Polibije je prinuđen da piše o događajima s obzirom na njihovu isprepletenost koja nadilazi sadašnjost političke zajednice iz koje on potiče. Da li to znači da takva politička zajednica napreduje i da nema više potrebu za prepoznavanjem u slici

⁵²⁴ Polibije, *Istoije*, 1.14.

sopstvenih političkih vrednosti? Da li to znači da su Grci iz Megalopolisa u prvoj polovini drugog veka pre nove ere, ili barem njihovi istoričari, bili sposobni za veći stepen objektivnosti nego što su bili na primer Atinjani krajem petog veka pre nove ere? Da li bi se na osnovu moglo zaključiti da se radilo o napretku istorijskog istraživanja i njegove metodologije? Po svemu sudeći, to bi se teško moglo tvrditi – postojanje zagonetnog Polibijevog enkomijuma Filopomenu mnogo pre svedoči o tome da to što se funkcija istoriografije izmenila sa promenom strukture političke zajednice, ne znači i da je nestala svaka potreba za starim funkcijama izvorne istoriografije. Enkomijum izgleda da nastaje tačno na mestu na kome je neophodno stvaranje slike o političkoj zajednici kroz prikaz specifične političke vrline kroz dela pojedinaca koja predstavljaju ispravan obrazac političkog delovanja u okvirima zajednice.

Herodotovo i Tukididovo pisanje istorije je ispunjavalo ovu identitetsku funkciju. Herodot piše o *velikim delima Helena i varvara*, Tukidid o *najvećem od sukoba među Helenima*. Kroz obe istorijske pripovesti prelamaju se političke vrednosti i bivaju ovekovečene, ne samo za buduće generacije radoznalih istoričara i filozofa, već pre svega za buduće generacije Atinjana. Naravno, prve istorije nisu ispunjavale samo tu funkciju, ali enkomijum je ispunjava, a da pritom ne postaje istorija. U najkraćem, moglo bi se reći da ukoliko je enkomijum spisateljska praksa, on se ne nalazi u odnosu samo sa političkim, već i sa nepolitičkim identitetom zajednice. Filopomenov enkomijum koji je napisan kako se Filopomenova vrлина ne bi zaboravila, svakako da je određen shvatanjem političke vrline formiranim u Polibijevoj i Filopomenovoj zajednici – ali, takva politička zajednica više ne postoji. Tačno je, Megalopolis i njegovi žitelji i dalje su postojali i pošto je Polibije sa ostalim ahajskim aristokratama poslat u Rim – ali stanovnici Megalopolisa su postali građani rimske provincije i oni se nalaze pod imperijumom konzula. Ukoliko se Ahajci bave politikom, to više ne čine kako bi očuvali svoju nezavisnost, već s obzirom na činjenicu potpune zavisnosti. Možda jedan od razloga zbog kojih je teško odrediti karakter Polibijevog spisa o *Filopomenu* leži u poteškoćama njegove kontekstualizacije u okvirima političkog i društvenog praksisa zajednice u kojoj

nastaje.⁵²⁵ Polibije je hvalio Filopomenovu vrlinu, ali čemu je takva vrлина i dalje mogla da služi u svetu u kome je Ahajski savez bilo moguće razumeti samo kao jedan od momenata u složenom tkanju događaja i činova o kojima Polibije pripoveda u svojim *Istorijama*.

Sa upravo spomenutim položajem *pohvale Filopomenu*, u bliskoj vezi se nalazi i Polibijev odnos prema historiografiji. Za razliku od Herodota i Tukidida, Polibije uvod u svoje *Istorije* ne započinje sa navođenjem polisa iz kojeg dolazi. Ovakvo odstupanje može delovati beznačajno, ali ono kao svesno odstupanje od tradicije otkriva distanciran odnos prema značaju pripadanja *određenoj* političkoj zajednici. Polibije se u tekstu *Istorija* pojavljuje u dve odvojene uloge, kao pripovedač i kao akter.⁵²⁶ Ipak, pripadnost političkoj zajednici se ne nalazi kao posebno istaknuta na početku, a to dolazi zajedno sa odsustvom navođenja glavnog događaja kojim bi se bavila njegova istorija. Umesto glavnog događaja, Polibije navodi da je ono što je predmet njegovog prikaza *paradokson* – dakle neočekivani⁵²⁷ događaji o kojima Polibije pripoveda da su se dogodili *uprkos* opštem očekivanju njegovih savremenika i zemljaka. Kako bi objasnio *paradokson*, Polibije se odlučuje da izloži čitavu mrežu događaja koja je obuhvaćena u jedinstveno tkanje nastankom rimske hegemonije nad Mediteranom. No, i to je od posebnog značaja, takva istorija nije istorija Rima, već samo priznaje odlučujući značaj Rima u opštem sklopu događanja. U isto vreme, događanje koje se tiče uspostavljanja rimske hegemonije za Polibija nije samo rimska stvar, već je uslovljeno mnogo širom mrežom činova i događaja. *Uvod* u Polibijeve *Istorije* pokazuje atipičnu perspektivu u odnosu na klasičnu helensku historiografiju: Autorova politička pripadnost ostaje anonimna, a događaji o

⁵²⁵ Stoga, pored određivanja *Filopomena* u kontekstu književnog žanra – moguće je izneti pretpostavke o funkciji *Filopomena*, na osnovu analize Polibijeve *istoriografske prakse*, dakle, s obzirom na njen odnos sa političkom zajednicom u čijim okvirima nastaje. Farrington upućuje na podeljena mišljenja o Polibijevom *Filopomenu* u žanrovskom smislu, pošto istraživači najčešće ocenjuju ovo delo kao biografiju, istoriju ili enkomijum, ili kao preplitanje ovih žanrova. Videti, Farrington, „Action and Reason“, str. 325. Farrington je stava da se radi o *enkomijumu*, koji Polibije obazrivo razlikuje od historiografije, *Isto*.

⁵²⁶ Na taj način, njegovu političku pripadnost moguće je pratiti samo na osnovu mesta koje ona zauzima među ostalim činovima i događajima koji čine tkanje *Istorija*. Sudeći po sačuvanim fragmentima, prvi put Polibije se pojavljuje kao protagonista u 24. knjizi, Polibije, *Istorije*, 24.6.

⁵²⁷ Polibije, *Istorije*, 1.1; O *paradoksalnom* karakteru istorije kod Polibija, videti, Maier, „Past and Present“, posebno str. 55-56; 64-65.

kojima se pripoveda nisu sami po sebi vredni pamćenja, već predstavljaju samo deo složenog tkanja isprepletenih činova, tkanja koje nije objašnjenje centralnog događaja, već je samo po sebi predmet pisanja istorije. Početak *Istorija* može nas zavesti tako da izgleda kao da Polibije čini isto što i prvi izvorni istoričari, pošto on kao temu navodi prizor (*theama*) pokoravanja sveta od strane Rima. Polibije takođe skreće pažnju na to kako dosadašnja istorija nije poznavala sličan događaj, što dodatno podseća na Tukidida.⁵²⁸ Ipak, upadljivo je da Polibijev *događaj* ustvari nije jedinstveni pokret (*kinesis*) kao kod Tukidida, već se radi o *prizoru* koji se prostire na čak pedeset i tri godine. Razume se i Peloponeski rat je bio događaj relativno dugog trajanja, čak dvadeset i sedam godina, ipak, za Tukidida je to bio događaj svodiv na sukob dve strane: *Peloponežana i Atinjana* – u Polibijevim istorijama ne radi se o *jedinstvenom kretanju i jedinstvenom sukobu*. Štaviše, stavljanje sveta pod vlast Rima kao *pojedinačnog polisa*, kako je Polibije to video, nije specifično *rimska stvar*, barem ne onako kako će o tome kasnije govoriti Livije – u isto vreme, ne radi se o sukobu Rima i *skoro čitavog poznatog naseljenog sveta (oikoumene)*. Ne postoji *događaj* čije *arhai* i *aitia* istoričar *zna*, onako kao što je Herodot *znao za čoveka koji je skrivio sukob istoka i zapada*. Polibije nam ne nudi priču sa jasnim početkom i krajem, koju bismo mogli da vežemo za *jedinstveni događaj*, umesto toga on prikazuje sliku beskrajnog umrežavanja i usložnjavanja svetskog događanja koje rezultira rimskom hegemonijom, a koje je sa svoje strane nesvodivo na bilo koji pojedinačni niz uzroka i posledica.

Postoji jedna Hegelova fragmentarna zabeleška iz nacrta za njegova poslednja *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, teško je zamisliti da se ona ciljano odnosila na Polibija, no, reči njenog naslova mogu biti iskorišćene za opis Polibijeve historiografije: *Auch Schauspiele der unendlichen Verwicklungen*.⁵²⁹ Kompleksnost prizora koji je predmet Polibijeve historiografije izmiče koordinatama ranije historiografske prakse, tamo gde postoje samo isprepletenost događaja, odlučujući događaji i njihovi uzroci gube status apsolutnih koordinata od kojih polazi svako istorijsko pripovedanje.

⁵²⁸ Uporediti, Plb. 1.1.6; Thuc, 1.1.3

⁵²⁹ Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II*, str. 208.

*

* *

Na kraju, ukoliko se ponovo vratimo temi komparacije Livijevog i Polibijevog istorijskog dela, možemo primetiti da pored evidentne činjenice da Livije koristi Polibija, inače valjano demonstrirane od strane filologa i istoričara, na osnovu poređenja se ne može zaključiti kako su reflektujuće i izvorno pisanje istorije dve međusobno isključujuće prakse. Poslednju je neophodno dopuniti poređenjem dve vrste reflektujućeg pisanja istorije: *opšte* i *pragmatičke*. Polibije nije samo još jedan od izvornih istoričara, koji nam pripoveda na osnovu svog neposrednog iskustva, već je ujedno i prvi nama poznat autor koji je svestan specifičnosti pragmatičkog karaktera svog dela.⁵³⁰ Sama činjenica da je Polibije pragmatički istoričar u onoj meri u kojoj je i izvorni, ukazuje na nemogućnost rigidnog razdvajanja različitih načina pisanja istorije. Pored toga, i još značajnije, pragmatički karakter Polibijevog pisanja istorije, a ovde pod tim pre svega mislimo na Polibijevu usredsređenost na činove i njihovu isprepletenost kao na primarni predmet pisanja istorije na nivou Polibijevog metodološkog ili stilskog izbora, nije do kraja objašnjiv. Naravno, Polibije je mogao da smatra da je najbolje pisati istoriju o delima koja bi bila nepristrasna – ipak, to ne objašnjava kako je takvo pisanje istorije uopšte bilo moguće kod Polibija. Drugim rečima, Polibije je mogao da se odluči za takav način pisanja istorije samo zbog toga što je takva historiografija odgovarala političkim odnosima njegove savremenosti. Stvaranje jedinstvene predstave o nepreglednoj mnogostrukosti istovremenih događaja, moguće je samo ukoliko je osnovna jedinica pripovedanja čin. Politička zajednica ovde ima odlučujuću ulogu, ali sada ne kao sigurna osnova pripovedanja ili kao centar oko koga je organizovan čitav univerzum događanja. Umesto toga, više se ne radi o *jednoj političkoj zajednici* ili barem *jednoj vrsti politike*,

⁵³⁰ MekGing smatra kako je malo verovatno da je Polibije prvi skovao termin *pragmatička istorija*, pošto na početku *Istorija* izostaje opširnije objašnjenje ovog termina, McGing, *Polybius' Histories*, str. 66-67.

već o mnogim *političkim zajednicama* čije političke odluke i činovi su neizbežno isprepleteni. Uloga istoričara onda odgovara ulozi *kartografa političke akcije*, koji oslikava mreže delovanja koje u svojoj kompleksnosti ostaju do kraja neiscrpne. Ne treba iz vida izgubiti ni to da je pozicija takvog kartografa i dalje određena mestom njegove političke zajednice, u Polibijevom slučaju, to je *Ahajski savez* koji je kao nezavisni politički entitet počeo da nestaje sa dolaskom rimljana na Peloponez.

Uzevši u obzir značaj *Ahajskog saveza* za Polibijeve *Istorije*, ne bi bilo pogrešno reći da kod Polibija imamo na delu stvaranje slike političke zajednice kao mesta zajedničkog pamćenja, kao što je to slučaj i kod Herodota ili Tukidida. Ono pak što je značajno drugačije u odnosu na klasične grčke istoričare, jeste nemogućnost da se predstava o političkom kreira u pripovedanju sa prevashodnim fokusom na singularnu političku zajednicu. Takva nemogućnost, podrazumevala je da se politika više nije mogla razumeti kao isključiva i prevashodna stvar polisa – poslednje shvatanje u susretu sa Rimskim koncepcijama *prijateljstva*, *republike* i *imperijuma*, bilo je neodrživo. Usled takvog susreta, odlučujuća karakteristika čitave Polibijeve istoriografske prakse sažima se u njegovom pokušaju da helenskim političkim rečnikom izrazi realnost rimske politike.⁵³¹ Ukoliko odnos između Rima i Ahajskog saveza, posmatramo u terminima raskola, gde jezik i uslovi dominantne strane, onemogućavaju suprotstavljenoj strani da uopšte formuliše vlastiti stav, Polibijeva strategija pisanja istorije mogla bi se razumeti kao pokušaj promene balansa između strana u raskolu. Rimska politika je nesumnjivo trijumfovala nad nezavisnošću Ahajskih polisa, i nad idejom polisa uopšte. Ipak, poražena strana je i dalje mogla da piše istoriju. Na taj način je jezik rimske politike, sa svom svojom isključivošću, u Polibijevim *Istorijama* susreo helensku ideju političkog – svejedno, istorija kao *jezik o onom političkom*, i dalje je govorila u *Ahajskim terminima*. Polibijevu istoriju, sa svim njenim izvornim, reflektujućim i posebno pragmatičkim

531 O Polibijevom razumevanju Rima videti, Baronowski, D.W., *Polybius and Roman Imperialism*, Bristol Classical Press, Bristol, 2011, str. 65-175; Wallbank, F.W., *Polybius, Rome and the Hellenistic World, Essays and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, str. 277-292; Erskine, „Making Sense of the Romans“; J.S Richardson, „Polybius‘ View of the Roman Empire“; Momigliano, A., *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, str. 22-49.

momentima, onda bi bilo moguće razumeti kao priču koja i dalje govori jezikom helenske politike, ali više ne o helenskom predmetu.

Poslednje ne znači da je predmet postao rimski – u tome se i krije deo Polibijevog uspeha, jer predmet koji je on predstavio nije politička realnost svodiva na bilo koju posebnu zajednicu, već podrazumeva pragmatičku međuslovljenost događaja i dela koji nadilaze takvu partikularnost. Pragmatička istorija, tako nastaje kao praska pisanja istorije na mestu na kome istorijsko predstavljanje političke zajednice više nije svodivo na partikularnu zajednicu i egzemplarne pojedince i dela. Ipak, uslovljenost takve historiografske prakse od strane političke zajednice, ne bi trebalo posmatrati kao jednosmernu relaciju. Možda bi bilo previše tvrditi da je Polibijeva pragmatička historiografija imala svog udela u rimskoj političkoj realnosti u onoj meri u kojoj je bila njome određena. No, ni u jednom momentu ne bi trebalo zanemariti značaj koji je u pogledu rimskog razumevanja politike imala slika Rima izneta iz perspektive poraženih Helena, na kakvu nailazimo u Polibijevim *Istorijama*. Uostalom, u prvom veku pre nove ere, Livije je veliki deo svog pripovedanja o Rimu zasnovao upravo na Polibijevoj priči, ova činjenica od koje je pošla naša komparacija, sama po sebi svedoči o značaju Polibijevih *Istorija* za rimske pokušaje razumevanja sopstvene pozicije.

V Pragmatička i kritička historiografija

Pored opšte, odnosno kompilatorske historiografije, Hegelova tematizacija reflektujuće istorije sadrži još tri vrste: *pragmatičku*, *kritičku* i *specijalnu*, kojima ćemo se baviti u daljem tekstu, tako što ćemo pokušati da izložimo njihove međusobne povezanosti, time kompletirajući sliku o nefilozofskim načinima pisanja istorije kod Hegela. Pošto će naredno poglavlje biti posvećeno *pragmatičkom* i *kritičkom* pisanju istorije, prvo je neophodno obrazložiti odluku da ova dva oblika historiografije obrađujemo u jedinstvenom poglavlju. Ova dva načina pisanja istorije značajno se razlikuju i iz perspektive Hegelovih *Uvoda*, nemaju toliko toga zajedničkog – osim toga što oba pripadaju reflektujućoj historiografiji. Dok pragmatička historiografija ostaje

bezimena jer se njome, kako to primećuje Hegel, istoričari uglavnom služe,⁵³² kritička historiografija biva navedena kao vrlo specifičan način bavljenja istorijom koji je koncentrisan na istorijske tekstove.⁵³³ Prema Hegelu, za ove dve vrste historiografije karakteristično je gotovo tipično ispoljavane valjanih, odnosno nezadovoljavajućih oblika istorijskog pripovedanja. U slučaju pragmatičke istorije, karakteristika valjanog pristupa je *temeljno promišljanje* i usmerenost na *opšte odnose*,⁵³⁴ dok moralizatorski pristup koji prošlost koristi kao moralnu mustru spram koje se samerava sadašnjost predstavlja čest i ujedno pogrešan način bavljenja pragmatičkom istorijom.⁵³⁵ Kod kritičke istorije, ono što je valjano, što se Hegela tiče, već je postignuto sa razvojem tekstualnog kriticizma u Francuskoj i odnosi se na osnovne metode tekstualne kritike,⁵³⁶ dok je ono što Hegel pronalazi kao suvišno, ilustrovano primerom nemačkog *Quellenforschung-a*, kome on zamera da se iscrpljuje u nedokazivim pretpostavkama.⁵³⁷ Preklapanja između kritičke istorije kao istraživanja izvora i pragmatičke istorije, ukoliko poslednja treba da podrazumeva pisanje koje insistira na opštim određenjima i kauzalnim vezama, za nas su danas gotovo samorazumljiva i predstavljaju različite aspekte istorijskog istraživanja.⁵³⁸ Ipak, Hegel je i dalje živeo u vremenu pre istorijske nauke – ili barem u vremenu kada se

532 VPWG (1828), str. 136.

533 VPWG I (1822), str. 12-13. VPWG II (1822), str. 12-13.

534 Pragmatičkog istoričara zanima: "Ideja onako kako se ona sama izlaže..." VPWG I (1822), str. 11; VPWG II (1822), str. 12. Hegel pragmatičku istoriju naziva još i razumskom (*verständige*), VPWG (1828), str. 136. Poslednje zbog toga što ona aspekt sadašnjosti unosi u refleksije o prošlosti kroz upotrebu *razuma*, VPWG I (1822), str. 9; VPWG II (1822), str. 10. Na taj način, *razumska istorija*, umesto da bude usmerena na istorijske *dogadaje*, biva usmerena na *opšte veze*, koje nadilaze kontekst istorijske neponovljivosti i upućuju na eventualne pravilnosti u istorijskom događanju, VPWG (1828), str. 136.

535 VPWG I (1822), str. 10-12; VPWG II (1822), str. 10-12.

536 VPWG I (1822), str. 12-13; VPWG II (1822), str. 12-13.

537 VPWG I (1822), str. 13; VPWG II (1822), str. 12-13.

538 No, treba imati u vidu da *istorijsko istraživanje i pisanje istorije*, nisu oduvek predstavljali jedinstvene komponente nečega poput *istorijske nauke*, koja je u strogom smislu tvorevina modernog vremena. U tom smislu Hegelova tematizacija historiografije u prvom redu se ne tiče njenog naučnog, već njenog pripovedno-predstavnog karaktera, koji razume se, nije prestao da postoji zajedno sa nastankom istorijske nauke. U tom smislu, diskusije oko *valjane istorijske teorije*, koje insistiraju na *naučnom* ili *nenaučnom* aspektu historiografije kao centralnom, često insistiraju na apstraktnoj polarizaciji koja je svakako produkt koncentracije na moderno razumevanje istorije. O problemima sučeljavanja između teorija koje insistiraju na *naučnom*, odnosno *nenaučnom* karakteru historiografije videti Rüsen, J., *Zeit und Sinn*, Fischer, Frankfurt am Main, 1990, str. 14-35; Rüsen, J., "Die vier Typen des historischen Erzählens" u R. Koselleck, H. Lutz, J. Rüsen (hrsg.), *Theorie der Geschichte: Beiträge zur Historik, Band 4*, DTV, München, 1982. str. 515-526.

ona tek rađala – i istoriografiji nije pristupao samo kao naučnoj, već u prvom redu kao spisateljskoj delatnosti. U tom smislu stvari koje iz perspektive vremena sa razvijenim senzibilitetom za istoriju kao nauku izgledaju podrazumevano, iz Hegelove perspektive su izgledale iznenađujuće. Pa tako za Hegela istraživanje izvora i pisanje na osnovu uzročno-posledičnih veza kako bi događaj bio razumljiv za piščeve savremenike, nisu samo različita metoda sredstva, već i različiti načini bavljenja istoriografijom. No, bilo bi pogrešno ovde ispitivati valjanost Hegelovog razumevanja naučne metodologije, umesto toga ovde ćemo se skoncentrisati na mesta u Hegelovom tekstu koja upućuju na značaj stvaranja i premošćavanja jaza između prošlog i sadašnjeg u istorijskoj predstavi.

Načelno, Hegel navođenjem pragmatičke i kritičke istoriografije kao specifičnih vrsta reflektujućeg pisanja istorije, već upućuje na to da postoji bliskost između istorije koja polazi od opštih uzročno-posledičnih odnosa i kritičkog istraživanja izvora – zajedno sa tim, tekst kroz jasno odvajanje kritičke i pragmatičke istoriografije dalje upućuje da se ovde ipak radi o dve odvojene stvari. Ipak, ono što izlazi iz okvira Hegelovog teksta, jeste pitanje o uslovima pod kojima su se filozofu istorije 1820-ih kritička i pragmatička istoriografija pojavile kao objekat od interesa – u skladu sa tim, ovde ćemo pokušati da Hegelove teze ispitamo kroz neposrednu analizu tekstova istoričara. S obzirom na različitosti ocene i razumevanja ova dva načina pisanja istorije kod Hegela, biće zgodno da njihovo izlaganje provedemo u jedinstvenom poglavlju kroz komparaciju i kontrastiranje odlučujućih momenata.

U ranijim poglavljima je prikazano kako se izvorna istorija nalazi u odnosu sa ne-istorijskim, odnosno pred-istorijskim formama konstitucije pamćenja zajednice. Posebno je insistirano na značaju odnosa istorijskog i ne-istorijskog za Hegelovo shvatanje istorije uopšte. U odeljku o prvom načinu pisanja reflektujuće istorije, takozvanoj opštoj istoriji, od interesa je bio odnos između različitih istoriografskih praksi (reflektujuće i izvorne istorije) – sada bi trebalo ukazati na odnos između pragmatičkog i reflektujućeg pisanja istorije, ali i na odnos ovih istoriografskih praksi sa njima bliskim ne-istorijskim praksama istraživanja i pripovedanja. U tu svrhu, analiziraćemo Šilerovu *Istoriju otcepljenja ujedinjene Nizozemske* kao primer pragmatičke istoriografije i porediti je sa

Niburovom *Rimskom istorijom* kao paradigmatičnim delom za prikaz kritičke historiografije.⁵³⁹ Ma koliko da Šilerova i Niburova historiografija predstavljaju suštinski divergentne načine istorijskog pripovedanja, njihove skromne bliskosti i upadljive različitosti moguće je pratiti na liniji razumevanja *zadatka historiografije* i zajedno sa tim problemima objektivnosti ili subjektivnosti odnosa prema prošlosti u historiografskoj praksi.⁵⁴⁰

Pre nego što pređemo na čitanje paradigmatičnih mesta iz *Istorije ustanka ujedinjene Nizozemske* i *Predavanja iz rimske istorije*, biće zgodno da ukratko obrazložimo naš izbor. Dok je u pogledu Nibura stvar jasna, naime, njegovo ime je jedino koje Hegel spominje u kratkom odeljku o reflektujućoj istoriji, naš odabir Šilerove historiografije kao primera za razmatranje pragmatičke historiografije može izgledati neobično, pošto tokom svojih *Predavanja iz filozofije svetske istorije* Hegel nije spominjao Šilerovu historiografsku delatnost – Šiler se tokom predavanja spominje retko, transkripcija predavanja iz 1822/23 upućuje na jedno mesto, gde Hegel referiše na Šilerovu poemu *Božanstva Grčke*.⁵⁴¹ S druge strane, iako Šiler nije naveden poimence, vrlo je verovatno da je lektira Šilerovih istorija imala svoje mesto u Hegelovim *Predavanjima* – ako ni zbog čega drugog, onda zbog Šilerove popularnosti tokom Hegelove mladosti. Postoje dokumenti u vidu čitalačkih beležaka koji upućuju na

539 Za našu nameru odlično bi mogla poslužiti i analiza teksta Vilhelma fon Humbolta O zadatku istoričara, kao pokušaja sinteze oprečnih pristupa istoriji početkom 19. veka. Humbolt tekst otvara rečima: „Zadatak istoričara je predstavljajući dogođenog.“ Ipak, Humbolt kroz čitav tekst pokušava da pomiri filozofskog istoričara sa istraživačem izvora – tako, na kraju primećuje kako istoričar ne bi trebalo da bude okrenut samo materijalnoj građi, već i oblikovnim idejama, ali i da same te ideje, ne bi trebalo tražiti drugde do li u događajima. Humboldt, W.V., *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, u: W.V. Humboldt, *Gesammelte Werke*, Band 1., G. Reimer, Berlin 1841. str. 1; str. 24 – 25. Ipak, ovde smo se odlučili za analizu dela nekih od istoričara koji su baštinili oprečne stavove kojima se bavi Humboltov tekst.

540 Ne treba izgubiti iz vida da odustajanje od objektivnosti u korist subjektivne dimenzije interpretiranja istorije, ovde nije naša namera – ali ni obratno nije slučaj. Naprotiv, čitava diskusija o *objektivnom* ili *subjektivnom* elementu pisanja istorije i mišljenja o istoriji, pretpostavlja *istorijsku istinu* i *objektivnost*, kao čvorne tačke rasprave. Tako, na primer, Nipperdi polemizuje sa takozvanim američkim prezentizmom Tomasa L. Bekera, kritikujući relativizam u koji vodi takvo stanovište. Nipperdey, T., *Kann Geschichte Objektiv Sein?: Historische Essays*, Beck, München 2013., str. 69. Ipak, oba stanovišta se kreću u domenu u kome je *istorijska objektivnost* kao stav, zajedno sa svojom isključivom suprotnošću, sposobna da zatvori čitav horizont mogućih pristupa istoriji. Tome nasuprot ovde pokušavamo da promišljamo historiografsku praksu na temelju Hegelovog stava o jedinstvu subjektivnog i objektivnog aspekta istorije.

541 *VPWG I (1822)*, str. 343.

Hegelovo rano čitanje *Istorije tridesetogodišnjeg rata*,⁵⁴² ne postoji sličan dokument koji bi upućivao na čitanje Šilerove *Istorije ustanka ujedinjene Nizozemske*. Ipak, tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije* iz 1822. na mestu na kome Hegel govori o ustanku sedamnaest provincija, nailazimo na mesto koje gotovo potpuno odgovara Šilerovom zapažanju iz *Istorije ustanka*: „Ništa nije prirodnije do li prelazak od građanske slobode ka slobodi veroispovesti.“⁵⁴³ Slično Šileru Hegel zapaža: „Verska sloboda ne može nastati bez promene u političkim uslovima ... kako bi bila uspostavljena sloboda veroispovesti politička promena je takođe neophodna.“⁵⁴⁴ Veza između političke i religijske slobode jedan je od centralnih motiva Šilerove *Istorije ustanka*, Hegel je takođe navodi kao odlučujući momenat u svom kratkom osvrtanju na ovaj istorijski događaj. Dalje, Hegel na isti način kao i Šiler holandski ustanak shvata istovremeno kao ustanak protiv španske krune ali i kao revoluciju sa građanskim karakterom.⁵⁴⁵ Ove podudarnosti između Šilerove i Hegelove ocene prirode revolta Sedamnaest provincija, teško da se mogu razumeti kao slučajne podudarnosti.

Prema tome, veza između Šilerovog prvog historiografskog dela i Hegelovih *Predavanja* gotovo je izvesna. Ipak, još važnije od toga, prvo Šilerovo historiografsko delo, iako od strane Hegela nije navedeno kao primer za neki od načina pisanja istorije, u značajnoj meri odgovara onome što Hegel shvata kao pragmatičku istoriju. Šiler, videćemo, piše polazeći od *opštih odnosa* i njegov interes je takođe motivisan *sadašnjošću*. No, za razliku od Monteskeja, čiji primer Hegel navodi kao paradigmu valjanog pragmatičkog istoričara, ili Milera kod koga je pragmatički momenat po Hegelu određen moralizatorskim tendencijama, Šilerova historiografija ovde može da nam posluži kao primer na kome je moguće ispitati kako opšte karakteristike pragmatičke historiografije, tako i njena ograničenja. Naravno, od ovakvog primera ne bi trebalo očekivati potpuna poklapanja sa Hegelovim određenjima pragmatičkog ili bilo kojeg drugog načina pisanja istorije. Takođe, Hegelova tematizacija historiografije ovde neće

542 Hegel, G.W.F., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. str. 447-448.

543 Schiller, F., *Geschichte des Abfalls der Vereingte Niederlande von der Spanischen Regierung*, Cotta'sche Buchhandlung, O.C. Recht. München, str. 29.

544 *VPWG I (1822)*, str. 509.

545 *Isto*.

imati ulogu stanovišta sa koga bi trebalo proceniti vrednost Šilerove istoriografije, poslednje čak u potpunosti ostaje van sfere našeg interesa. Umesto toga, ovde ćemo kroz čitanje prvog Šilerovog istoriografskog dela, pokušati da pokažemo na koji način naizgled poželjne, a posebno ne ne toliko poželjne, karakteristike takozvane pragmatičke istoriografije, proističu iz specifičnog načina artikulacije odnosa između prošlog i sadašnjeg, koje je značajno motivisano brigama savremenosti. U najkraćem, naša analiza Šilerove istoriografije, i naknadna komparacija sa Niburovom istoriografskom praksom, ovde bi trebalo da odgovara našim prethodnim analizama. U prvom redu metodski postupak bi trebalo da bude odgovarajući prethodno provedenoj analizi prvog načina pisanja reflektujuće istorije, koju smo prevashodno proveli kroz čitanje Livijevog *Predgovora*, i naknadnom komparacijom Livijeve i Polibijeve istoriografske prakse.

1. Šiler: *Na granicama pragmatičke historiografije*

a) Motiv: *Istorija imaginarnog*

Kada je Šiler pisao svoju *Istoriju otcepljenja ujedinjene Nizozemske od španske vladavine*, postavio je sebi naizgled nesvakidašnji zadatak za jednog istoričara: da ojača sadržaj svoje mašte i saopšti ga drugima. Tako, kada je govorio o motivaciji za pisanje svoje prve istorije, on je naglašavao efekte koje je čitanje Votsonove *Istorije Filipa II od Španije* imalo na njegovu *moć predstavljanja*:

Kada sam pre mnogo godina čitao odlično napisanu Votsonovu istoriju holandske revolucije pod Filipom II, bio sam njome doveden u takvo stanje oduševljenosti, do koga [nas] aktivnosti država [*Staatsaktionen*] samo retko uzdižu [*erheben*]. Daljim ispitivanjem, poverovao sam da primećujem kako ono što me je dovelo do takvog oduševljenog stanja, nije toliko proisteklo iz knjige, koliko mnogo više iz jedne brze radnje moje moći predstavljanja [*Vorstellungskraft*] koja je građi upravo dala oblik u kome me je on toliko uzdigao. Tu radnju ja sam želeo da sačuvam, da umnožim, da ojačam; ta uzvišena osećanja, želeo sam dalje da razjasnim; i takođe, da ponudim drugima da ih prosude. To je dalo prvi motiv za [pisanje] ove istorije, i u tome je moje čitavo zanimanje za njeno pisanje.⁵⁴⁷

Ovakve reči jednog *istoričara*, danas nam mogu izgledati neobično. Kakva je to istorija koja proizvodi osećanje *uzvišenosti*? Da li je moguće da u Šilerovoj historiografskoj ambiciji nije bilo potrage za novim činjenicama? Kako to da autor *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske* sebe nije video kao tragača za saznanjem koje se krije

⁵⁴⁶ Predstojeće poglavlje sadrži jedan deo teksta iz rada Atanasković, L., "Povijest i tekst: Prilog morfologiji odnosa između istine i teksta" u *Filozofska istraživanja*, 38/4, 2018. str. 777-792.

⁵⁴⁷ Schiller, F., *Geschichte des Abfalls der Vereingte Niederlande von der Spanischen Regierung*, Cotta'sche Buchhandlung, O.C. Recht. München, str. 5.

u izvorima? Umesto traganja za istinom među dokumentima Šiler svoj poziv opisuje kao potragu za ključem koji bi mogao da objasni već postojeće.⁵⁴⁸ Ovako određen zadatak podrazumevao je oštru demarkacionu liniju između *pasivnosti istorijske građe*, i aktivnosti istoriografa. U tom duhu, Šiler je 1789. u pismu Kristijanu Gorfridu Kerneru, primetio da ukoliko se već i ne ostvari kao istoričar, *istorija će ostati skladište* iz kojeg će uvek moći da crpi materijal.⁵⁴⁹ Pasivni karakter istorije kao *skladišta*, komplementaran je sa aktivnom imaginacijom istoriografa. Ovde navedeno zapažanje iz pisma Kerneru, upućuje i na složeni odnos između subjektivne i objektivne istorije kod Šilera. Istorija je građa – no, da li je ona građa u smislu izvora, u smislu objektivnog događanja ili u smislu istorijskog pripovedanja? Ovakav status istorije kao građe za čiju proizvodnju je neophodna kreativna delatnost imaginacije, dalje upućuje na nerazdvojivost pripovednog karaktera historiografije i istorijske objektivnosti, a imaginacija, čiji sadržaj Šiler želi da *saopšti*, pojavljuje se kao osnov historiografske delatnosti. Ovakva dinamika ospoljavanja sadržaja subjektivnosti i stvaranja objektivne predstave, odgovara izvornoj delatnosti istoričara onako kako je Hegel opisivao u uvodima za *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Ipak, videli smo, demarkaciona linija između istorije i pesništva, prema Hegelu, odlučujuća je za konstituciju istorijskog pripovedanja i rekurs ka pesničkim sredstvima u historiografskoj praksi, podrazumevao bi deistorizaciju istorijskog pripovedanja. Prema tome, Šilerovo insistiranje na mašti i *osećanju uzvišenosti*, dovodi njegovo istorijsko pripovedanje na nesiguran teren istorijske drame. Takvo polazište pak usidreno je u uobrazilji i ono podrazumeva da delatnost istoričara nije kreativna kroz pronalaženje onoga što je nepoznato, već pre svega kroz ponovno pripovedanje već ispričanog uz novo objašnjenje za već postojeće činjenice. Takva istorija onda nije istraživanje prošlosti i potraga za novim činjenicama – mnogo pre, ona samu sebe proizvodi kao činjenicu čiji istorijski karakter postaje upitan.⁵⁵⁰ Drugim rečima, ukoliko je Šilerova istorija tragala za

548 *Isto*.

549 Videti Regin, D., *Freedom and Dignity: The Historical and Philosophical Thought of Friedrich Schiller*, Springer, Hague 1965., str. 48.

550 Teško je ne primetiti sličnost između takvog zadatka istoričara i uloge filozofa po Fihteu, koji ne samo da je bio Šilerov savremenik, već i jenski kolega: „Filozofija može samo razjasniti fakte, nikako ih ne može ona sama proizvesti, osim ukoliko ne proizvede samu sebe kao činjenicu.“ Fichte, J.G., „Über den Grund unseres Glaubens an eine Göttliche Weltregierung“, *Philosophisches Journal einer*

istinom, ona je nije otkrivala kroz istraživanje izvora, već je konstruisala na relaciji na relaciji između pisca nove istorije kao čitaoca već napisanih istorija.

Ipak, pored usmerenosti na značaj *imaginacije*, Šiler je bio svestan važnosti izvora i od početka svoje profesure u Jeni skretao je pažnju na *retke zrake svetla* koji tu i tamo osvetljavaju uglavnom nepoznato jedinstvo *toka sveta*.⁵⁵¹ Ovde nesumnjivo postoji *kritički aspekt* Šilerove historiografske prakse. U prvom delu koje ga je proslavilo kao istoričara, već u predgovoru on skreće pažnju na važnost okretanja *prvim* izvorima (*erste Quellen*),⁵⁵² što samo po sebi upućuje na metodsku svest u maniru moderne historiografije.⁵⁵³ No, treba obratiti pažnju i na to da u istom predgovoru u kojem Šiler naglašava važnost okretanja primarnim izvorima, on takođe spominje i kako ne vlada holandskim jezikom. Samim tim, značajan deo izvorne literature o holandskom ustanku, kako on i primećuje, nije nikako mogao da prostudira.⁵⁵⁴ Ukoliko poslednje uzmemo u obzir, teško da autora *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske* možemo posmatrati kao istraživača izvora u kasnijem devetnaestovekovnom smislu.⁵⁵⁵ Poslednje znači da se Šiler ne nalazi u blizini *kritičkih istoričara* protiv čijih *konstrukcija* su usmerene oštre reči Hegelovih *Uvoda*.

No, Šilerova historiografska praksa nesumnjivo sadrži i aspekte koji se ne mogu svesti samo na pragmatičku historiografiju. Već *Predgovor* njegovom prvom istorijskom delu, upućuje na to da se radi o historiografskom poduhvatu koji značajno odstupa od demarkacionih linija povučениh između različitih načina pisanja istorije u Hegelovim *Uvodima*, a naizgled i od uobičajene historiografske prakse. Ovde se ponovo nameće pitanje: Šta ostaje od historiografije, ukoliko ona odustaje od spoznaje onoga što se zbilo?

Gesellschaft Teutscher Gelehrter, 8, 1, 1978. str. 1 – 20, str. 3.

551 Schiller, F., *Was Heißt und zu Welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, u Schiller, F., *Sämtliche Werke, Band 4*, Hanser, München 1962., str. 763.

552 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 3 – 4.

553 Videti Dann, O., „Schiller the Historian“, u: S. D. Martinson (ed.), *A companion to the works of Friedrich Schiller*, Camden House, New York 2005., str. 67 – 86, str. 73 – 74. Takođe, o raspravama oko Šilerove *objektivnosti* i manira njegove uporebe *izvora* videti u Regin, *Freedom and Dignity*, str. 81 – 83.

554 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 6.

555 Dan primećuje da u Šilerovom poznom eseju o *Uzvišenom* istorija više ne može biti shvaćena kao „izvor generalnih istina i znanja“. Dann, *Schiller the Historian*, str. 85. Ovde pak, argumentujemo u prilog tome da *istorija* kod Šilera od početka nije shvaćena kao *izvor istine*.

Okvir u kome je izvedeno Šilerovo prvo istorijsko delo govori nam dosta o ovakvim nesvakidašnjim ambicijama jednog istoričara i otkriva pragmatički aspekt Šilerovog pisanja kao centralni za njegovu historiografsku delatnost. U širokim crtama čitava *Istorija otcepljenja* određena je dinamikom *večno vraćajuće borbe između tiranije i slobode*.⁵⁵⁶ Večiti karakter ove borbe brisao je jaz između prošlog i sadašnjeg. U izvesnom smislu ovde se radilo o postupku osadašnjavanja (*Vergegenwärtigung*) karakterističnom za kasniju devetnaestovekovnu historiografiju: Dovedi prošlost pred čitaočeve oči kao da se ona nalazi u sadašnjosti.⁵⁵⁷ Ipak, način na koji je Šiler osadašnjavao prošlost, kroz krajnje široko korišćenje analogija, nije podrazumevao analogiju kao oruđe za zaključivanje o onome što je drugačije ostalo nezapisano, izgubljeno i ostavljeno pretpostavkama, kao što će to kasnije činiti devetnaestovekovni istraživači izvora.⁵⁵⁸ *Borba između tiranije i slobode*, o kojoj Šiler govori, ne pojavljuje se kao hipoteza koju bi istorijsko istraživanje trebalo da potvrdi, već kao heuristička pretpostavka. Ona nije ono što bi trebalo da bude dovedeno pred oči sadašnjosti, već uopšte omogućava svako približavanje prošlosti. Zbog toga su Šilerove ambicije iz *Predgovora Istoriji otcepljenja ujedinjene Nizozemske*, suštinski suprotstavljene tendencijama moderne historiografije. Iz vizure Hegelovih *Uvoda*, ovakvo shematsko osadašnjavanje kroz konceptualni medijum borbe između tiranije i slobode, odgovaralo bi pragmatičkoj historiografiji, kako u njenim valjanim momentima, tako i u njenim manjkavostima. Ovakvo osadašnjavanje putem sheme borbe između tiranije i slobode upućuje i na interesantnu, premda ne nužno i poželjnu mogućnost transgresije granica historiografije.

556 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 6.

557 Kozelek primećuje kako je za Rankea „istina mogla da bude samo jedna“, i citira mesto iz Rankeovih *Analekten Englischer Geschichte*, na kome se eksplicitno govori o *posavremenjavanju istine*, kao zadatku istoričara. Videti, Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003. str. 181.

558 Šiler je pravio razliku između *dogadjanja* na jednoj strani, i svetske istorije dostupne u pripovestima, na drugoj – kao razliku između toka sveta (*Gang der Welt*) i toka svetske istorije (*Gang der Weltgeschichte*), gde poslednja samo povremeno osvetljava, pomoću preostalih izvora, zauvek izgubljeno kretanje. Schiller, *Universalgeschichte*, str. 763.

b) Pragmatički momenat: Večita sadašnjost

Za Šilera je prošlost mogla da služi kao slika sadašnjosti samo zbog pretpostavke *istorijskih zakonitosti*, koje su se oslanjale na *zakone prirode i duše*. Takva istorija nije bila empirijska nauka zbog empirijske oslonjenosti na izvore. Poslednji su prema Šileru nudili samo fragmentarne fakte koje istoričar treba da premosti, a istorija je za njega bila nauka pre svega zbog toga što se temeljila na zakonitostima koje su nadilazile pojedinačne istorijske događaje i epohe:

[...] naša svetska istorija ne bi bila ništa do li agregat fragmenata i nikada ne bi zaslužila ime nauke. Ipak, sada, filozofsko razumevanje njoj dolazi u pomoć, i kroz vešto ulančavanje fragmenata, ono uzdiže agregat do sistema, do umski povezane celine. Njegova ovlaštenost za to leži u jednoličnosti i u postojanom jedinstvu zakona prirode i ljudske duše, a koje je razlog zbog koga se događaji najdalje prošlosti vraćaju u najskorija vremena usled zajedničkog delovanja sličnih spoljašnjih okolnosti. Takođe, to je razlog toga što se iz najskorijih pojava, koje se nalaze pred našim promatranjem, može dobiti ključ i mogu biti unazad osvetljeni događaji neistorijskih vremena. Metod zaključivanja kroz povlačenje analogija je moćno pomoćno sredstvo u istoriji, kao i drugde, ali ono mora biti opravdano uzvišenom svrhom, i mora biti vršeno sa dovoljno obazrivosti i prosuđivanja.⁵⁵⁹

Važno je napomenuti da istorijske pravilnosti ovde ipak nisu anticipirane na osnovu apriornih zakona uma,⁵⁶⁰ umesto toga, njih istoričar može opaziti u svom empirijskom istraživanju koje se zasniva na pravilnostima koje su mu poznate putem analogija sa sadašnjošću. Ovakvo usmeravanje na empirijsko poznavanje sadašnjosti kao

⁵⁵⁹ Schiller, *Universalgeschichte*, str. 762-763.

⁵⁶⁰ Poredeći Šilerovu istoriografsku praksu, sa Kantovom *idejom opšte istorije*, Ulrich Mulak piše: "Kant ima poverenja u to kako će "priroda" proizvesti jednog čoveka koji će biti sposoban da provede u delo njegov koncept: Jednog istoriografskog Keplera ili Njutna. Nasuprot tome Šiler svoju koncepciju postavlja u odnosu na, i kroz svoju istoriografsku praksu; on takoreći pretenduje, da bude jedan takav Kepler ili Njutn." u Muhlack. U., "Schillers Konzept der Universalgeschichte zwischen Aufklärung und Historismus" u Dann, O und Oellers N. (hrsg.) *Schiller als Historiker*, J.G. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 5-28. str. 22.

ključa za razumevanje prošlosti, Šilera udaljava od apriornih težnji prosvetiteljske filozofske istorije, ipak, ono ga u isto vreme ne dovodi u značajnu blizinu devetnaestovekovne naučne historiografije. Istoričar koji je tražio ključ za objašnjenje već postojećeg, nije bio tragač za izgubljenim – poput Nibura dve decenije kasnije – već istraživač zakonomernosti. Za takvog istraživača istorija se neizbežno ponavlja, a to ga dodatno dovodi u blizinu sa Hegelovim pragmatičkim istoričarima. Interesantno je da iz perspektive Hegelovog razumevanja historiografije, suštinsko pitanje ne bi moglo da bude usmereno na ispitivanje naučnog ili nenaučnog karaktera Šilerove historiografije, već na način na koji pisanje istorije stvara i premošćava jaz između prošlosti i sadašnjosti na način koji odgovara obliku političke zajednice u kojoj nastaje – istorijska proza za Hegela je uvek pripovest o nedovršenom prezentu države.

Pragmatičko pisanje istorije, kako ga Hegel razumeva, bavi se *sadašnjošću*, iako ovu sadašnjost ne posmatra samo kroz opštosti *naroda, zemlje ili sveta*, koje nadilaze egzistenciju određene političke zajednice. Umesto toga, pragmatička historiografija briše pretpostavljeni jaz između prošlosti i sadašnjosti kroz traganje za njihovim zajedničkim elementom u vidu *opštih odnosa i veza* koji nadilaze jedinstveni istorijski momenat i kontekst – upravo Šilerova *večna borba između tiranije i slobode* primer je takvog pokušaja premošćavanja. Ovde nije reč samo o *načinu* na koji prošlost *prisustvuje* u sadašnjosti kroz trajanje vrednosti i institucija, već se radi o mogućnosti stvaranja veze između prošlosti i sadašnjosti putem razumevanja odnosa koji nadilaze partikularnosti tradicije određene političke zajednice. Ipak, iako se Šilerova historiografija uklapa u ovako shvaćenu praksu pisanja o prošlom kroz traganje za opštim odnosima, karakter ovih *odnosa* je ono što ostaje problematično.

Hegel je bio svestan izazova koji je za istoričara predstavljalo traganje za *opštim i trajnim vezama*, pa ove veze on nije shvatao kao *istorijske zakonitosti* kroz koje se događa približavanje prošlog i sadašnjeg. Za njega ovi odnosi se tiču samo onoga što *uvid razuma* unosi u *istorijski objekat*.⁵⁶¹ Stoga, Hegel primećuje da kvalitet ovakvih refleksija *zavisi od autorovog duha*.⁵⁶² Šiler je takođe bio svestan ovog problema – ipak, iz

561 VPWG (1828), str. 136; VPWG I (1822), str. 9; VPWG II (1822), str. 10.

562 VPWG (1828), str. 137; VPWG I (1822), str. 9; VPWG II (1822), str. 10.

neposredne perspektive njegove historiografske prakse, ove *opšte veze* su se pojavljivale kao opšteistorijske zakonitosti. Dok je Hegel insistirao da *istoriografija* ostaje pri *opštim povezanostima* koje mogu biti shvatljive savremenom čitaocu, Šiler je ove povezanosti izlagao gotovo kao nadistorijske istine. Tako, u njegovoj *Istoriji otcepljenja* nailazimo na sledeću tvrdnju: “Čitava istorija sveta je stalno vraćajuća borba i nadmetanje između želje za vladanjem i slobode, kao što istorija prirode nije ništa drugo osim borba elemenata i organskih tela za prostor.”⁵⁶³

No, kako je moguće ispričati priču o ovoj večno vraćajućoj borbi? Takva priča morala bi da bude univerzalna istorija koja bi pripovedala o jedinstvenom događaju. Umesto celovite priče o čovečanstvu, ovakva istorija pripovedala bi o onome što je univerzalno i opštevažeće u svakom trenutku. Na taj način *Istorija otcepljenja ujedinjene Nizozemske* nije samo fragmenat *univerzalne istorije*, već je i sama univerzalna istorija u njenoj celosti. Razume se, važno je skrenuti pažnju na to da ideja borbe između tiranije i slobode kao dinamika svetske istorije nije samo posledica apriornih principa. Ipak, upitno je u kojoj meri se takva ideja može izvesti iz revnosnih proučavanja istorijskih izvora i promišljanja o prošlim događajima, pošto tiranija i sloboda o kojima Šiler govori i same imaju svoje društveno i političko poreklo. One nikako nisu večni pojmovi. Stoga, kada Šiler govori o *slobodi* u *Istoriji otcepljenja*, on sa njom često asocira *republiku*, ali i odmetništvo plemstva, dok *tiranija* biva povezana sa *apsolutnom monarhijom* u čijem središtu se neizbežno nalazi tiranska figura. Takođe, tiranija je povezana sa crkvenim privilegijama, centralizovanom političkom moći i nedostatkom ustavnog poretka, republika pak biva asocirana sa ‘narodom’ ili novonastajućom građanskom klasom, preduzetničkim i inovatorskim duhom, gotovo sekularnim odnosom između crkve i države i *poštovanjem ustavnog poretka*. Ove opšte odrednice svakako da nisu ‘večne’, a borba između *tiranije* i *slobode* jasno je obojena političkim ambicijama novonastajuće nemačke građanske inteligencije, koja je sa zebnjom i nestrpljenjem posmatrala predrevolucionarne i zatim revolucionarne događaje u Francuskoj.

Ovde je važno obratiti pažnju na društveno-političku dimenziju kao pozadinu Šilerove istoriografije. Nemačka srednjostaleška inteligencija iz osamdesetih godina

563 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 28.

osamnaestog veka nije posedovala stvarnu političku moć, pa čak ni jedinstveni politički identitet – no, imala je političke ambicije koje su bile sublimirane u pojmovima *kulture i obrazovanja* kao uvek promenljivih granica virtualne republike *obrazovanih staleža*.⁵⁶⁴ Ova virtuala *republika* sa njenim književnim i filozofskim stanovnicima, takođe je zahtevala svoju istoriju – prema Hegelovoj maksimi o povezanosti između *države i historiografije*, svugde gde postoji politika, nužno postoji i pisanje istorije. Ipak, historiografija je prozaičan posao, koji zahteva tvrdu i neumoljivu političku realnost, a istoriograf uma i slobode je zbog toga neobična figura. Kant je bio svestan ovog problema, zbog toga mu se poduhvat filozofske istorije određene idejom svetskog građanskog poretka, činio kao stvar o kojoj je moguće govoriti samo u hipotetičkom smislu,⁵⁶⁵ a političke brige nemačkog srednjeg staleža, pred kraj osamnaestog veka, sublimirane u filozofskim idejama, ostajale su historiografski neme. Pisale su se univerzalne istorije, istorija *čovečanstva* i njene *etape* opšte su mesto filozofsko-istorijske imaginacije u Nemačkoj krajem osamnaestog veka. Ipak, Šiler je bio možda prvi pisac istorije u svojoj generaciji koji je savremene brige posmatrao kao univerzalnu shemu primenljivu na razumevanje partikularnih događaja iz prošlosti. *Večno ponavljajuća borba između tiranije i slobode*, odgovarala je spremnosti autora da u prošlosti vidi ponavljanje sopstvene savremenosti.

Ne treba zanemariti činjenicu da se Šiler, u političkom smislu, osećao kao stranac u sopstvenoj zemlji, jezik dvora i visoke politike u nemačkoj 1780-ih i dalje je bio francuski.⁵⁶⁶ Stanovnici *Niskih zemalja*⁵⁶⁷ o kojima Šiler piše u delu koje izlazi godinu dana pre događaja francuske revolucije, takođe su bili pod vlašću monarha koji nije govorio jezik zemalja kojima je vladao, a njihova politička sloboda bila je dovedena u pitanje autoritetom španske krune. Razume se, pozicija ‘stanovnika Niskih zemalja’ sredinom šesnaestog veka i prilike nemačke srednjostaleške inteligencije krajem

564 O okolnostima društvenog i političkog položaja nemačke srednjostaleške inteligencije krajem devetnaestog veka opširnije vidi Eljas, N., *Proces civilizacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2001. prev. Dušan Janjić, str. 55-83.

565 Zbog toga o *opštoj istoriji čovečanstva*, govori samo u hipotetičkom smislu, Kant, *Idee*, str. 18.

566 Videti Eljas, *Proces civilizacije*, str. 61-78.

567 Termine *Nizozemska* i *Niske zemlje* koje ovde koristimo, ne treba asocirati sa *Nizozemskom* ili *Holandijom* kao državnom i teritorijalnom jedinicom, oni se odnose na šire područje uprave habzburških *Sedamnaest provincija*.

osamnaestog veka, krajnje su različite. No, grupa različitih, premda međusobno povezanih konflikata,⁵⁶⁸ koje je Šiler razumevao kao otpor *ujedinjenih Niskih zemalja španskoj kruni*, sačinjavala je istorijski kanvas na kojem je autor prepoznavao obrise večne bitke između *tiranije i slobode*.

Tiranija i sloboda pak, uzete same po sebi, krajnje su apstraktna određenja, a o apstraktnim određenima je nemoguće ispričati bilo kakvu priču. Čak i onda kada su konkretizovana i dovedena u vezu sa određenim vrstama političkog života i institucija, one se i dalje opiru historiografskoj prozi. Za poslednju je potrebna konkretna dinamika političke zajednice čije vrednosti i brige bivaju ovekovečene u istorijskim pripovestima. Ipak, šta se događa onda kada pisac istorije političko pamćenje kreira kroz pripovedanje o prošlom i stranom tako što hrapavo i fragmentarno tkanje prošlosti pretvara u prozirno ogledalo fluidnih ideala političke sadašnjosti? Šiler je pokušao da učini poslednje, a problem sa kojim se morao susresti na tom putu ogledao se u inkompatibilnosti pojmova i političkih vrednosti od kojih je polazio sa karakterom predmeta kome je pristupao: Šta ostaje od tiranije u provincijama koje koriste prerogative carske krune pri trgovini? Kako razumeti *verske slobode* u okolnostima u kojima su verska i politička pripadnost još uvek nerazlučive? Na kraju, šta ostaje od slobode 'naroda' koji sopstvenu volju ne može da artikuliše nezavisno od interesa aristokratije? Sve ove okolnosti, na koje nailazimo kao na opšta mesta u Šilerovoj *Istoriji*, ne pripovedaju jasnu priču o borbi *želje za vladanjem i slobode*. Njihov prozaični karakter čak upućuje na manjkavosti filozofsko-poetskog pristupa koji treba da proizvede osećanje *uzvišenosti*. Ipak, poslednje Šilera nije sprečilo da ispriča priču *o slobodi i despotizmu* koja se događala iza kulisa grube političke proze, skrivena u dubinama *duše* glavnih protagonista njegove *Istorije*.

⁵⁶⁸ Herbert Roven čak smatra da se konflikti u niskim zemljama u drugoj polovini šesnaestog veka, teško mogu razumeti kao revolucija, Rowen, H. "The Dutch Revolt: What Kind of Revolution" u *Renaissance Quarterly*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 43. no 3., str. 570-590.

b) Karakterologija Filipa II i Vilhelma Oranskog kao polje projekcije istorijske večnosti

Polje večno vraćajuće borbe, dobilo je svoje proširenje pogledom u dubine duše odlučujućih aktera. Već u *Predgovoru Istorije otcepljenja*, Šiler čitaocu upućuje na značaj poznavanja *glavnih likova* u predstojećoj priči.⁵⁶⁹ No, uloga Šilerovih psiholoških analiza ostaje krajnje nejasna.⁵⁷⁰ Šilerova *psihologija* postaje tek nešto jasnija ukoliko u obzir uzmemo njegove početne ambicije: *produbljivane osećaja uzvišenosti, iznošenje sadržaja sopstvene imaginacije u javnost, prikazivanje večne borbe između tiranije i slobode*. Bez karakterologije, priča o *večno vraćajućoj borbi* ostala bi neispričana. Moglo bi se reći da dramski element u Šilerovim istorijama nije savršeno spojen sa istorijskim i da upravo to stvara prostor za približavanje *prošlog i sadašnjeg*. Umesto sigurne sinteze drame sa istorijom, kod Šilera nailazimo na historiografiju koja sadrži dramske elemente čija funkcija se ogleda u stvaranju virtualnog prostora u kome slobodna istorijska imaginacija može da konstruiše kako bi prevladala jaz između *prošlosti i sadašnjosti*. Naravno, ovaj jaz nikako se ne pojavljuje kao datost, već je i sam predmet istorijske konstrukcije. Prošlost je za Šilera onoliko udaljena, koliko je neophodno da ogledalo bude udaljeno od posmatrača kako bi u njemu mogao jasno da sagleda sopstveni lik. Ukoliko detaljan pogled na istorijske prilike u 'Niskim zemljama' polovinom šesnaestog veka ne otkriva previše o *tiraniji i slobodi* koje su okupirale Šilera krajem osamnaestog veka, utoliko duša Filipa II postaje ispunjenija mračnim tiranskim ambicijama, a karakter Vilhelma Oranskog se javlja kao personifikacija republikanske vrline. *Tiranija i sloboda* tako bivaju preseljene sa negostoljubivog tla političke realnosti, u nesigurne dubine ljudske duše, koja kao večni predmet stoji na raspoloženju autorovoj historiografskoj imaginaciji. Poslednje dovodi do toga da u Šilerovoj *istoriji* postoje *likovi*. Likove iz pripovesti, ipak, ne bi valjalo mešati sa istorijskim ličnostima na osnovu kojih su oni izgrađeni. O razlici između drame i istorije, 1786. godine Šiler govori oštrim tonom:

569 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 5.

570 Postoje sačuvane Hegelove beleške pri čitanju drugog velikog Šilerovog istorijskog dela *Istorije tridesetogodišnjeg rata*, ovde Hegel pokazuje divljenje prema Šilerovoj sposobnosti da kroz izgradnju karaktera sabere različite linije istorijskog događanja. Hegel, G.W.F., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. str. 447-448.

... najbolji pisci istorije novijeg vremena i antike ... potkupili su srca svojih čitalaca zanosnim izlaganjem. No, ovakav manir je uzurpacija od strane pisaca, i povređuje republikansku slobodu čitalačke publike, za koju je prikladno da sama donese svoj sud; ovo je takođe prekoračenje granica, pošto taj metod pripada isključivo govornicima i pesnicima.⁵⁷¹

Početak *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske*, 1788. naizgled upućuje na ovakvu uzdržanost, Šiler ne želi da polazi od heroja, ali saopštava da je zainteresovan za to na koji način *okolnosti stvaraju heroje*.⁵⁷² No, herojski element time biva prokrijumčaren u istorijsku prozu. Iako Šilera načelno zanimaju *okolnosti*, gotovo čitav prvi tom njegove pripovesti o ustanku Niskih zemalja, posvećen je karakterologiji značajnih ličnosti. Ovakva usmerenost na karakter zamagljuje demarkacionu liniju između drame i istorije, na kojoj je Šiler samo dve godine ranije insistirao. Ipak, granica između *poezije i istorije* kod Šilera je pre tvrdnje iz 1786. već bila pređena, ali ne na tlu historiografije, već na tlu drame.

Rad na *istorijskim dramama*, posebno na *Don Karlosu*, zahtevao je bliskost sa istorijskim izvorima, barem u smislu historiografskih pripovesti.⁵⁷³ Ova bliskost između drame i istorije, dramskim komadima je davala jasniju političku notu, direktno vezujući njihove zaplete za istorijske događaje i ličnosti.⁵⁷⁴ Sinteza poetike i proze, rezultirala je ponovnim rađanjem heroja – historiografija, od svojih početaka, ne poznaje heroje, oni su takođe strani i drami, no tragični junaci poput *Fieska* ili *Don Karlosa* pokazuju

571 Schiler, F, "Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte" u *Thalia, Erster Band, Heft 2*, G.J. Göschen, Leipzig, 1786. str. 20-58. str. 24.

572 Schiller, F. *Geschichte des Abfalls*, str. 7.

573 O ovome opširnije videti, O. Dann, "Schiller, der Historiker und die Quellen" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, str. 109-126; Schulin, E. "Schillers Interesse an Aufstandsgeschichte" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, str. 137-148.

574 Značaj koji je ideja borbe između želje za vladanjem i slobode imala u Šilerovim dramama je nesumnjiv, takođe, ova borba je bila upravo dinamika svetske istorije kako ju je Šiler razumevao, Manfred Ridel primećuje kako su posledice ovog konflikta " ... od *Fieska od Denove*, tema svih Šilerovih drama ... " u Riedel M. "Europa in Schillers Konzept der Universalgeschichte" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, str. 29-58. str. 38. Ipak, ova "velika tema" ostajala bi bez političke težine, ukoliko ne bi bila konkretizovana kroz pripovedanje o *stvarnim istorijskim likovima*. *Istorija* za Šilerove drame nije samo građa, ona je osnova na kojoj nastaje njegovo dramsko pripovedanje.

karakteristike epskih junaka. *Fiesko* nije samo novi vladar Đenove koga težina ljubičaste vladarske odore na užas njegovih sledbenika vuče na dno reke, on je u isto vreme i otelotvorenje republikanske vrline koja apsurdno biva projektovana u liku *vođe* koji odstupa od samorazumljivosti utvrđenog poretka. Pošto *Fiesko* nesrećno gine, drama se završava užasnutim pogledima njegovih sledbenika, čija budućnost ostaje neizvesna bez *vođe* koji je bio sposoban da *odstupi od već postojećeg despotskog poretka*.

Tragika *Don Karlosa* takođe se odvija na granici drame i bliska je epskom herojstvu. Njegovo delovanje isprava je vođeno strašću, da bi ubrzo bilo obogaćeno neočekivanim uvidom – Don Karlos se sa kraljicom Elizabetom sreće kako bi joj izjavio ljubav, ali umesto anticipirane romanse, kraljica mogućem prestolonasledniku otkriva nedaće naroda Niskih zemalja. Ovo saznanje Don Karlosa pretvara u političkog junaka, koji na kraju drame u rukama inkvizicije ne završava zbog “zabranjene ljubavi” već zbog političke pobune. Don Karlos koji se prikrada u kraljičine odaje, zaogrnut čaršavima i prerušen u duha, ismeva Filipovo sujeverje i tiransku nemoć. Ove noćne šetnje Don Karlosa, neodoljivo podsećaju na lukavstva kojima epski heroji dovode u pitanje važenje božanskog poretka.

Ukoliko u vidu imamo herojski karakter Šilerovih dramskih junaka, nije začuđujući njegov stav iz 1786. po kome drama neizbežno ugrožava *republikansku slobodu publike*. Ovu slobodu, prema kojoj dramski autor ne mora da pokazuje obzir, istoričar treba da ima u vidu i da svoj predmet izlaže na takav način da publici ostavi pravo poslednjeg suda o stvarima. Ipak, upitno je u kojoj meri je Šiler kao istoriograf bio u mogućnosti da se pridržava takvog imperativa – zar već u *Predgovoru Istoriji otcepljenja* ne navodi kako je ono što želi da ponudi *drugim na sud*, ništa drugo do li *sadržaj njegove imaginacije*. Ovde je neophodno postaviti pitanje: Da li se Filip II iz *Istorije otcepljenja* zaista značajno razlikuje od Filipa II iz *Don Karlosa*? U komadu *Don Karlos* Filip II se pojavljuje kao zaostali despotski vladar čija moć ne proističe toliko iz njegovih političkih kvaliteta, koliko je ona posledica odsustva političke svesti njegovih subjekata. Filip iz *Don Karlosa* je nesumnjivo sujeverna i paranoična figura, čija delatnost je motivisana kombinacijom religijskog fanatizma i despotske ambicije. U

Istoriji Holandskog ustanka duša ovog suverena pojavljuje se kao mesto na kome treba tražiti “ ... ključeve njegovog političkog života.”⁵⁷⁵ a njene dubine, pak, obeležene su jednako mračnim tonovima. Priča o Filipu II kod Šilera je, videćemo, priča o tiranskoj duši.

Karakterologija španskog monarha počinje sa rečima: “Filip II je u svemu što je ljudsko bio suprotnost svom ocu.”⁵⁷⁶ Karlo V, otac Filipa II, pojavljuje se na početku *Istorije otcepljenja* kao ambivalentna figura. S jedne strane on je nesumnjivo apsolutni monarh, s druge strane on je samo “prvi građanin”.⁵⁷⁷ Ova titula “prvog građanina” ima veze i sa Karlovim poreklom. Šiler ne propušta da naglasi kako je Karlo rođen u Flandriji i kako je prema tome bio blizak običajima severnih zemalja, što je vodilo bliskosti sa “narodom.” Drugim rečima, Karlo V u Nizozemskoj nije bio doživljavan kao strani vladar.⁵⁷⁸ Ovaj domaći vladar, po Šileru, u *Niskim zemljama* je vladao drugačije nego na jugu sopstvenog carstva: “Potpuna potčinjenost na jugu njegovog carstva kod njega je stvarala prezir prema pravima pojedinaca; ovde (u Niskim zemljama, prim. aut) se podsećao da ih poštuje.”⁵⁷⁹ Karlo V tako nije samo promućurni monarh, već je i vladar čiji “severni” karakter je suprotstavljen navodnoj neslobodi “južnih delova carstva.” Naspram slike Karla V kao mudrog, delimično “germanskog” vladara, Šiler stvara predstavu Filipa II kao jednodimenzionalnog despota. On je bio:

Ambiciozan kao ovaj [Karlo V, prim. aut], ali sa manje poznavanja ljudi i ljudskih vrednosti, on je sebi projektovao jedan ideal kraljevskog vladanja, koji se prema ljudima odnosio samo kao prema upotrebljivim organima samovolje i koji je svakim ispoljavanjem slobode bivao povređen.⁵⁸⁰

Ovakvu konstituciju karaktera Šiler objašnjava i okolnostima koje su proisticale iz “španskog” porekla: “ [...] rođen u Španiji [...] odrastao pod gvozdenom disciplinom

⁵⁷⁵ Schiller, *Geschichte des Abgalls*, str. 38.

⁵⁷⁶ *Isto*, str. 34.

⁵⁷⁷ *Isto*, str. 28.

⁵⁷⁸ *Isto*, str. 33-34.

⁵⁷⁹ *Isto*, Str. 28.

⁵⁸⁰ *Isto*, str. 34.

monaštva [...] radosno raspoloženje Nizozemaca nije činilo njegov temperament i duh ogorčenijim u većoj meri nego što su ga povređivale njihove privilegije [...] nije govorio nijedan jezik osim španskog.”⁵⁸¹ Filipova karakterologija nadalje biva dopunjena opisima njegovog *tamnog oka* i kraljevskih procesija među građanima, događajima koji su navodno prolazili *bez i jednog monarhovog osmeha*.⁵⁸² Slika bezosećajnosti “španskog” mladića odraslog “među monasima” zaokružena je opisom njegovog preuzimanja vlasti nad Sedamnaest provincija. Tada su, kako Šiler primećuje: “ [...] njegove oči poslednji put ovlažile suzom.”⁵⁸³ Za to vreme, ostali prisutni su takođe plakali ali zbog anticipacije terora koji će uslediti.⁵⁸⁴ Ovim opisom Šilerova slika savršenog tiranina postavljena je na istoriografsko platno pre i jednog konkretnog tiranskog dela koje bi se moglo pripisati Filipu II.

No, Filip kao uskogrudi mladić i dalje nije paranoični fanatik iz *Don Karlosa*. Tek daljim iznošenjem “dubina” Filipove duše, Šiler ocrtava dramsku sliku arhetipskog tiranina čiji *um je uzak*, a život ispunjen isključivo *egoizmom i religijskim fanatizmom*.⁵⁸⁵ Kao kralj, Šilerov Filip II je zaokupljen sopstvenom personom, kao religiozna osoba, on se javlja kao vernik čija vera je “ [...] tamna i okrutna [...] “ i za svoj objekat ima božanstvo koje je “užasno biće.”⁵⁸⁶ Interesantno je da Šiler ovakvo verovanje povezuje sa despotskom prirodom monarha, pa tako o karakteru Filipovog “božanstva” on piše: “ ... za običnog čoveka ono je tešitelj, spasilac [...] za njega (Filipa II, prim. aut), ono je postavljena slika straha, bolna, ponižavajuća granica njegove ljudske svemoći [...] “⁵⁸⁷ Na taj način, priroda Filipove religioznosti određena je njegovim despotskim karakterom, dok je njegova politička persona oblikovana u skladu sa religijskim životom. Filipova duša u Šilerovoj *Istoriji* javlja se kao mesto na kome se religija i politika presecaju na takav način da stvaraju *lošeg kralja i lošeg hrišćanina*.⁵⁸⁸ Prizor unutrašnje rastrojenosti

581 *Isto*.

582 *Isto*.

583 *Isto*, str. 35.

584 *Isto*, Str. 38.

585 *Isto*.

586 *Isto*.

587 *Isto*.

588 *Isto*.

duše *despota i fanatika*, ovde je prikaz, doduše *in nuce*, nevolja rigidnog i nejasnog odnosa između religije i politike na široj svetsko-istorijskoj pozornici.

Sliku savršenog tiranina i religijskog fanatika, ipak kvari istorijsko prisustvo figure Karla V. Filipov otac, bio je katolik i apsolutni monarh, takođe je vladao Niskim zemljama i pod njegovom vladavinom 1523. u Holandiji je angažovan prvi “novovekovni” inkvizitor. No, Karlo ne odgovara slici savršenog tiranina, a poslednje je slučaj između ostalog i zbog toga što njegova vladavina pada u pred-istoriju ustanka protiv tiranije čija priroda je opisana kroz izlaganje dubina Filipove duše. Pošto vreme vladavine Karla V nije bilo vreme ustanka, već epoha *potkupljene republike*,⁵⁸⁹ njegov karakter nije bio opisan kao tiranski. Mudrost i politički pragmatizam oca Filipa II, čak služe kao kontraprimer rigidnosti tiranskog monarha. No, Šiler je po svemu sudeći bio svestan slabosti koje je oštro kontrastiranje oca i sina nosilo sa sobom. Zbog toga je obazriv kada primećuje kako su oba vladara u osnovi mogli biti bolji ljudi:

No, obojica su, tako mi izgleda, mogli biti bolji ljudi, nego što su to bili u stvarnosti, oni su u celosti delovali prema istim merilima. Ono za šta se obično krivi karakter osobe, vrlo često je nemoć nužnog izbegavanja opšte ljudske prirode. Monarhija ove veličine, bila je previše primamljiva za ljudski ponos, a preteška kao zadatak za ljudske moći.⁵⁹⁰

Ipak, iako je i Karlo V *mogao biti bolji*, Šiler insistira na tome da je on bio *snažan i prosvećen*, mada možda *lošiji kao čovek* od Filipa koji je bio *uskogrud i slab*.⁵⁹¹ Zanimljivo je da Šiler u gotovo determinističkom maniru primećuje da određena vrsta vladavine, naime apsolutna monarhija, proizvodi određenu vrstu vladalaca, ipak, izgradnja karaktera dva monarha o kojima Šiler govori, daleko prevazilazi ovu vrstu determinacije. Njihove indiosinkratične karakteristike dobijaju odlučujuće mesto za objašnjenje istorijskog dešavanja. Karlova bliskost sa narodom posredovana “severnim” poreklom, Filipovo sveštениčko odgajanje i “španski” karakter, bez obzira na sve

589 *Isto.* str. 33.

590 *Isto.* str. 39.

591 *Isto.*

spoljašnje okolnosti, imaju odlučujuće mesto u konstituciji istorijske dinamike Šilerove priče. Kada Šiler govori o Filipovom religijskom fanatizmu i upoređuje ga sa Karlovim navodno kalkulantskim odnosom prema crkvi,⁵⁹² u čitaocu takve istorije neizbežno se bude problematična pitanja o alternativnoj istoriji, o situaciji u kojoj bi se na mestu Filipa nalazio drugačiji monarh. Tome nasuprot, Šilerovo minuciozno izlaganje okolnosti u kojima Filip II postaje monarh, kao i delikatnosti društvene i političke situacije u Niskim zemljama sredinom šesnaestog veka, upućuju na nemoć tiranina koji deluje u skladu sa okolnostima koje zatiče.

Filipovo preuzimanje krune, koje je usledilo godinu dana posle sticanja titule gospodara Niskih zemalja, Šiler prati detaljnim opisom situacije u severnim habzburškim posedima, gde je činjenica instaliranja “stranog” monarha, samo jedan od mnogih faktora koji su budili nezadovoljstvo među građanima i plemstvom. Prisustvo inkvizicije, stranih trupa i stranaca u administraciji, koje Šiler navodi, nisu bili situacija koju je vladavina Filipa II proizvela, već okolnosti koje je ona nasledila.⁵⁹³ Spolja gledano, sva tri faktora nalazila su se u moći španskog monarha, koji je naizgled mogao da opozove inkvizitore, trupe pošalje nazad u Španiju i smanji prisustvo stranaca u administraciji. No, monarhova tiranska moć postaje značajno manja ukoliko se obrati pažnja na okolnosti koje nisu bile predmet njegove odluke. Prvo, u Holandiji nikad nije bila uvedena klasična španska inkvizicija, a odnosi između Rima i španskog kralja, koji su bili značajni za ovu pseudo-političku instituciju, nisu bili odnosi vladanja i pokoravanja. Takođe, inkviziciju nije bilo moguće prosto opozvati, pošto je ona bila prethodno uvedena za vreme vladavine Karla V, pod okolnostima koje u narednim decenijama nisu bile značajno izmenjene – jedino je broj “jeretika” koji je Filip nasledio, bio značajno veći od onoga zbog koga je Karlo dopustio uvođenje inkvizicije.⁵⁹⁴ Drugo, španske trupe koje su bile stacionirane u Niskim zemljama, nisu bile samo okupacione snage koje su ugrožavale “nacionalnu” nezavisnost. Razlog prisustva ovih trupa na granici sa Francuskom bili su ratovi koje je

⁵⁹² *Isto*.

⁵⁹³ *Isto*, str. 40-47.

⁵⁹⁴ O prirodi inkvizicije u Nizozemskoj pod Habzburzima opštirnije videti Gielis, G; Soen, V. “The Inquisitorial Office in the Sixteenth-Century Habsburg Low Countries: A Dynamic Perspective” u *The Journal for Ecclesiastical History*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 66., Issue 1., str. 47-66.

Špansko carstvo vodilo sa Francuskom kraljevinom tokom 1550-ih. Treće, “strana” administracija u niskim zemljama, nije bila posledica Filipovog tiranskog karaktera, već generalne tendencije profesionalizacije državne administracije i uklanjanja udela plemstva u institucijama. Filipov tiranski karakter u ovakvim okolnostima izgleda kao nejasan dodatak u Šilerovoj pripovesti, mesto tiranina je ograničeno i opisano spoljašnjim okolnostima. Interesantno je da se, ovaj *uslovljeni tiranin*, kod Šilera pojavljuje kao odsutni vladar, čije odsustvo tiraniju čini još nepodnošljivijom među severnim subjektima njegovog kraljevstva. Filipov “beg” u Španiju, omogućava Šileru da odvoji sliku tiranina od okolnosti u kojima ovakva slika postaje krajnje problematična.

Filip II samo godinu dana posle preuzimanja španske krune napušta Holandiju (1559), sa čime otpočinje odsustvo monarha koje se pojavljuje kao prisustvo tiranina. Na više mesta Šiler govori o katastrofalnim posledicama Filipovog odsustva i vođenja holandske politike iz Madrida.⁵⁹⁵ Poslednje čini značajno nejasnijom predstavu o Filipu kao o jednostavnom tiraninu. Teror u Niskim zemljama nikako nije samo posledica volje okrutnog monarha, čijoj vladavini se suprotstavljaju heroji slobode i republike. Dobrim delom, teror je, čak na nivou Šilerove pripovesti, posledica odsustva monarha. Filipovo odsustvo, podrazumevalo je i prisustvo administracije – koja se ipak nije sastojala samo od Margarete od Parme kao namesnika i omraženog ministra Granvele.⁵⁹⁶ Upravljanje Niskim zemljama se vršilo pomoću institucija čiji sastav je odgovarao raspodeli moći u Sedamnaest provincija, tako da sliku borbe između *tiranina i slobodnih građana*, nepopravljivo kvvari način na koji su donošene političke odluke pod habzburškom krunom, a one su se donosile kroz kompromis između najmanje tri strane: plemstva, novonastajućeg građanstva i državne administracije.

⁵⁹⁵ Čitava pripovest o Granvelinom načinu upravljanja i njegovoj smeni, ispunjena je motivima nerazumevanja između udaljenog monarha i zahteva njegove administracije, ali i njegovih “severnih” subjekata. *Isto*, str. 69-82. Odmah zatim sledi priča o Egmontovoj bezuspešnoj poseti Madridu, 91-101. Možda najbolji primer problematičnosti *odsustva monarha*, vezan je za kraljevsku odluku o uvođenju represivnih mera u skladu sa Tridentskim saborom, str. 95-101. Poslednja je direktno vodila takozvanoj *zaveri plemića*, koja za svoj rezultat imala simultano ublažavanje oštre religijske politike *na terenu*, str. 122-130, uz pripreme za kraljev dilazak u *Madridu* i kraljeve tajne instrukcije regentu o pripremama za rat, str. 130-133.

⁵⁹⁶ Filipov odlazak u Madrid, Šiler prati sledećim rečima: “U ruke sveštenika i žene pala je opasna dužnost brige nad Nizozemskom, a kukavički tiranin je izbegao [...] zahteve, žalbe i želje svog naroda.” *Isto*, str. 59.

Suprotstavljenost između Španaca i Holandana, između krune i republikanaca, često je bila svodiva na borbu između centralizovane državne administracije i zapetljanosti plemićkih formi republike. Od 1531. godine, plemstvo Sedamnaest provincija bilo je zastupljeno u tri saveta od kojih se *de facto* sastojala administracija niskih zemalja. Tri saveta koji su uspostavljeni za vreme vladavine Karla V bili su *državni, tajni i finansijski savet*. Ovi saveti su se sastojali od predstavnika viđenije aristokratije, kao i o predstavnika državne administracije bez plemićkog porekla. Bez odobrenja saveta, monarh nije mogao mnogo toga da učini. Ipak, saveti nisu predstavljali samo glas plemstva, što ne znači da su bili glas naroda, a posebno ne mesto na kome su republikanski sentimentali bili sučeljeni sa tiranskom voljom vladara. Umesto toga, njihova kompozicija je reflektovala stalešku podelu društva, u njima su se pored plemića, nalazili istaknuti članovi sveštenstva, kao i ljudi koji su kroz obrazovanje izgradili sopstveni status, a koji su u pravilu zastupali interese krune.⁵⁹⁷ Razume se, bez moći plemstva i crkve, koja se nije temeljila u kraljevskom autoritetu, politički legitimitet saveta bio bi nepostojeći, no, u njemu plemići nisu nastupali u ulozi pojedinačnih suverena, već kao zastupnici sopstvenih interesa, kao i interesa staleža i provincija iz kojih su dolazili.

Ovakva politička organizacija omogućavala je ograničenje apsolutne moći habzburškog monarha i u isto vreme zauzdavala ambicije plemstva. U takvim okolnostima republikanski duh među plemstvom nije bio posledica saosećanja sa “narodom”, ili želje za “nacionalnom” nezavisnošću – umesto toga, plemstvo je bilo primorano na učestvovanje u ustanovama koje su imale izvesna republikanska obeležja, a koje im je nametala zavisnost od imperijalne krune. Pre 1531. godine, u Sedamnaest

⁵⁹⁷ Primer ovakvih *novih ljudi*, koji su se kroz obrazovanje uzdigli do vodećih pozicija u društvenoj hijerarhiji su kardinal Granvela i savetnik Viglius. Šiler ne propušta da primeti njihove kvalitete, no ipak, on ih u osnovi obeležava kao despotske slugе, Granvela se tako pojavljuje kao čovek koji je: “... imao sve specifičnosti potrebne za specifičnosti potrebne za potpunog državnika u monarhiji koja je bila bliska despotizmu, ali je bio potpuno bez sposobnosti za republike, koje imaju kraljeve.” *Isto*, str. 62. Za Vigliusa Šiler primećuje da je u datim okolnostima mogao da bude samo *sluga tiranije*, dok bi u drugačijem vremenu i pod drugačijim okolnostima, možda bio figura slična Tomasu Moru, str. 83. Interesantno je da Šiler ne zapaža kako Granvela i Viglius, predstavljaju primere novonastajućeg *birokratskog staleža profesionalnih političara*, sa interesima koji su daleko nadlivali služenje kruni zarad privilegija. Ovaj stalež, čiji poziv je politika, kod Šilera se pojavljuje samo kao *instrument tiranije*, dok se bitka za slobodu, ipak odvija pod zastavama heroja koji dolaze iz redova plemstva. Tiho rođenje moderne državne administracije u okvirima evropskih novovekovnih monarhija, ostaje gotovo nevidljivo iza bučne borbe za slobodu koja se vodi “u ime naroda.”

provincija je postojala samo *Staleška skupština* (osnovana 1464), koja se sastajala retko, uglavnom samo u vremenima krize, kada bi bilo potrebno prikupiti finansijska sredstva, što je često podrazumevalo i privilegije za subjekte koji su isplaćivali “zajedničko” pregnuće.

Ostavivši po strani zapetljanosti političkog života Sedamnaest provincija, i dalje je moguće ispravno tvrditi da su posledice administracije Filipa II bile katastrofalne. Ipak, traganje za figurom tiranina u kontekstu “ustanka” Niskih zemalja, krajnje je problematičan poduhvat. Takođe, vođe plemstva, navodno obožavane u narodu, u Šilerovoj pripovesti o nizozemskom ustanku, pojavljuju se kao krajnje nesigurni zastupnici “narodnih” interesa. Primera radi, Vilhelm Oranski, republikanski i revolucionarni heroj u borbi protiv “španske” tiranije, zahteva ukidanje tri saveta koje je uspostavio Karlo V, i formiranje jedinstvenog državnog saveta.⁵⁹⁸ Iako je ovaj zahtev moguće objasniti kroz Vilhelmovu težnju za *smanjenjem korupcije u savetima*, a zajedno sa tim i uticaja španske krune,⁵⁹⁹ neosporno je da bi takav korak podrazumevao slabljenje moći značajnog dela plemstva, kao i ostalih staleža zastupljenih u druga dva saveta. Razume se, poistovećivanje institucija formiranih od strane Habzburške imperije sa institucijama koje zastupaju isključivo interese španske krune predstavljalo bi preveliku generalizaciju, a samim tim, Vilhelmovo insistiranje na stvaranju *jedinstvenog saveta*, i centralizacijom institucija, teško je razumeti kao jednostavnu težnju za nezavisnošću od španske krune. Takav zahtev podrazumevao je i slabljenje uticaja suparničkog plemstva i što je još važnije, predstavnika državne administracije.

Formiranje jedinstvenog vladajućeg tela značajno bi povećalo uticaj krupne vlastele u Niskim zemljama, a ovakva koncentracija moći podrazumevala bi centralizaciju koja bi u lokalnom smislu odgovarala delovanju Filipa II na nivou carstva. Nenaplativi porezi, razbuktavanje jeresi, kao i nasilan i neadekvatan odgovor inkvizicije na reformaciju u niskim zemljama, teško da su bili dovoljan razlog za delovanje visokog plemstva.⁶⁰⁰ Barem ne razlog koji bi se mogao trasirati do bratskog odnosa Vilhelma

⁵⁹⁸ *Isto*, str. 87-88.

⁵⁹⁹ *Isto*.

⁶⁰⁰ O problematičnoj slici Vilhelma Oranskog kao “revolucionara”, kao o o motivima njegovog političkog delovanja, videti Swart, K.W., “William the Silent’s Statecraft” u Hermans, T; Salverda, R, *From*

Oranskog prema protestantima čija *ljudska prava* su bila ugrožena.⁶⁰¹ Ipak, nedaće podanika predstavljale su više nego validne argumente za pregovore sa kraljevskom administracijom o reformama i drugačijoj raspodeli političke moći. “Jeretici” i “narod” nisu imali svoju *reč* u bilo kom od *tri saveta*, ali su njihove *nedaće* kao *nedaće subjekata* predstavljale značajan politički argument. Šiler ipak ne prelazi preko ove činjenice, koja borce za slobodu pretvara u feudalne gospodare, pa tako primećuje kako su Vilhelm Oranski i grof Egmont, pošto su ostali bez titule *Statthaltera* Sedamnaest provincija, u osnovi sledili lične interese, koji su se poklapali sa interesima naroda: “Ipak, pobuna bi samo tromo i tiho puzala po zemlji da nije pronašla podršku od strane plemstva, sa kojom se strašno uzdigla.”⁶⁰²

No, ovakvo “poklapanje” interesa iza sebe krije žrtvu čiji karakter je gotovo mitološki. Poput Odiseja koji svojim žrtvama vara božanstva,⁶⁰³ Šilerov Vilhelm Oranski život podanika žrtvuje na oltaru njihove buduće slobode kada se u državnom savetu zalaže za sprovođenje represivnih mera protiv jeretika, prema preporukama Tridentskog sabora čija zasedanja su završena 1563. godine. Vilhelmovo zastupanje važnosti poštovanja carskog edikta, koji je zahtevao uvođenje represivnih mera prema jereticima, Šiler razumeva kao sračunatu odluku, koja bi konačno trebalo da ogoli prirodu Filipove tiranije.⁶⁰⁴ Interesantno je da Šilerova pripovest upućuje na slobodu koju je državni savet okupljen oko *Statthalter-a* Margarete od Parme imao u pogledu sprovođenja kraljeve volje. Na jednoj strani nalazi se Vilhelm koji zagovara poštovanje monarhove volje, dok se na drugoj strani pojavljuje Viglius van Ajta, kao prijatelj krune i političar bez

Revolt to Riches: Culture and History of the Low Countries, 1500-1700, UCL Press, London, 2017, str. 46-53.

601 Šiler piše kako je Vilhelm Oranski branio *ljudska prava* protestanata protiv *španske tiranije* – ne i njihovu veru, str. 50. Na istom mestu Šiler skreće pažnju na istoriju Vilhelmovog religijskog života. On je rođen kao protestant, konvertovan je u katolika, da bi na kraju postao kalvinista. Ovakva istorija, koja je uglavnom objašnjiva dinastičkom politikom, (videti, Swart, “William the Silent’s Statecraft”, str. 48-50.), kod Šilera biva iskorišćena za stvaranje slike humanističkog heroja, čija borba nadilazi ograničenosti vlastitog vremena – Vilhelm je tako kod Šilera *borac za prava čoveka*, gotovo dve stotine godina pre osamnaestovekovnih revolucija.

602 *Isto*, str. 63.

603 Ovakvo shvatanje epske žrtve kao prevare kojom heroj oduzima moć nepromenljivom mitološkom poretku, prvi put su izneli Adorno i Horkhajmer u *Drugom ekskursu Dijalektike prosvetiteljstva*, Adorno, Horkheimer, *Dialektik*, str. 62-100.

604 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 97-98.

plemićkog porekla, on zagovara umerenost. Vilhelmova argumentacija odnosi pobjedu i Margareta od Parme se odlučuje za striktno uvođenje restriktivnih mera, koje će rezultirati proširivanjem otpora španskoj kruni u Nizozemskoj, što je konačno vodilo organizovanoj pobuni plemstva. U ovoj priči Filip II se pojavljuje kao tiranin kome je uskraćena njegova moć, on gotovo da zauzima mesto samozadovoljnog epskog božanstva koje ne sluti da zahtevane žrtve smrtnika, u stvari u sebi kriju lukavstvo koje poništava njegovu apsolutnu moć. Šiler nam pripoveda još kako je Vilhelm Oranski, pošto je njegov argument odneo pobjedu, izustio reči: “I, sada će biti odigrana velika tragedija.”⁶⁰⁵

U epizodi o Vilhelmovom zalaganju za poštovanje edikta koji je propisivao oštrije religijske mere, u punom opsegu je vidljiva figura koja je poput Fieska odviše velika za prostor istorijske proze i suviše snažna za okvire drame. Tokom zasedanja saveta na kome je Vilhelm zagovarao uvođenje oštrih mera iz kraljevskog edikta, on se kod Šilera pojavljuje kao jedina osoba koja je sposobna ne samo da se suprotstavi volji tiranina, već i da manipuliše efektima tiranske volje – Vilhelm tako nije samo vođa vlastele, on je ličnost čija odluka usmerava tok istorije. Ovakvo suptilno otkazivanje lojalnosti kruni i spremnost na delovanje u skladu sa sopstvenim interesima, pojavljuju se kod Šilera kao specifična vrsta heroizma koji je proizveden okolnostima. No, važno je da pored ovog spoljašnjeg “herojstva”, postoji i Vilhelmov karakter koji je obeležen mogućnošću sudbinske odluke odstupanja od stabilnog poretka u kome je on svakako imao svoje značajno mesto, Vilhelmovo *odmetništvo* čini da njegova singularna pojava dopušta smrtnicima da odstupe od okrutnog poretka. Ukratko, Vilhelm je *vođa* bez čije nesputane lične slobode, aktualizacija slobode “naroda” nije moguća u okvirima Šilerove pripovesti o holandskom “ustanku.”

Postojanje heroja u Šilerovoj istoriji samo po sebi je već dovoljno problematično – ipak, činjenica da određeni karakteri pokazuju herojske dispozicije koje Šiler izlaže i pre njihovih konkretnih *herojskih dela*, čini odvajanje *poetskog* od *istorijskog* elementa još težim. Oranski vojvoda, pre nego što je postao vođa pobune, opisan je kroz kontrastiranje sa Filipovim nedostacima koji personifikuju rigidnost tiranskog poretka. Dok je Filip rigidan i udaljen, Vilhelm je fleksibilan i pristupačan. Filipovom uskom umu

⁶⁰⁵ *Isto*.

suprotstavlja se Vilhelmov neumorni duh, Filipova nedopadljivost stoji nasuprot Vilhelmovoj *sposobnosti da osvoji srca* itd.⁶⁰⁶ Pored insistiranja na Vilhelmovim ličnim kvalitetima, nasuprot Filipovim nedostacima, Šiler pažljivo ocrtava ono što je zajedničko njihovim ličnostima: Odnos sa imperatorom Karlom V. Figura Karla V određujuća je za Šilerov opis obe istorijske ličnosti. Upadljivo je kako Šiler insistira na Karlovom odsustvu u Filipovom obrazovanju, Filip je *obrazovan od strane monaha* – u isto vreme, Karlova naklonost prema Vilhelmu navodi se kao određujuće iskustvo u oblikovanju Vilhelmovih političkih sposobnosti. Karlo odabira Vilhelma kao *favorita* zbog toga što prepoznaje kvalitete njegove ličnosti, za uzvrat, kvaliteti njegovog favorita bivaju oplemenjeni iskustvom učestvovanja u visokoj politici.⁶⁰⁷ Po Šileru, Filip je svestan svoje sličnosti sa Vilhelmom Oranskim, koja se u značajnoj meri ogleda u sposobnosti za političku intrigu, ali je takođe svestan i Vilhelmove superiornosti koja proističe iz toga što su politiku učili od istotog mentora, Karla V. U pogledu sposobnosti za političku intrigu i vladalačku veštinu, karakter Vilhelma Oranskog je “među valjanim karakterima”, najbližnji Filipu II.⁶⁰⁸ Zbog svega toga Filip *mrzi* Oranskog vojvodu i odbija da mu ponudi mesto *Statthalter-a*.⁶⁰⁹ Filipova mržnja i Vilhelmova nepravedna uskraćenost formiraju lični antagonizam, kroz čije razvijanje dalje biva pripovedana istorija borbe između tiranina i slobodnog odmetnika. U ovoj borbi Filipova španska rezidencija, u koju povremeno odlaze izaslanici nizozemskog plemstva, pojavljuje se kao lokus mitske moći, kao mesto na koje plemići odlaze kako bi bili izigrani.⁶¹⁰ Dinamika između kraljevskog Madrida u kome stanuje “špansko lukavstvo” i prostodušnih “Flamanaca”,⁶¹¹

606 Lista pohvala na račun karaktera Vilhelma Oranskog prostire se na nekoliko stranica, *Isto*, str. 49-51.

607 *Isto*, str. 48; 50.

608 *Isto*, str. 50.

609 Ova Filipova sumnja koja se bazirala na karakternom nivou, navodno je potkrepljena njegovim saznanjem o Vilhelmovim ranim intencijama da zaštiti prava protestanata, *Isto*.

610 Navodno “špansko lukavstvo” koje Filip pokazuje prema nizozemskim ambasadorima, opšte je mesto Šilerove pripovesti, grof Egmont odlazi u Madrid da bi bio izigran lažnim obećanjima i Filipovim intrigama: “ [...] kralj je izigrao poštenog Flamanca...”, *Isto*, str. 93. Ambasador Montinji kasnije ne prolazi značajno bolje, biva dočekan uz laskanje, kojim kruna naprosto kupuje vreme neophodno za provođenje planova koji zaobilaze zahteve severnih provincija, *Isto*, str. 130-131.

611 Interesantno je da ocena Filipove politike kao “španskog lukavstva” biva izneta upravo od Vilhelma Oranskog, kao karaktera koji među severnim subjektima, jedini sagledava čitavu složenost situacije, *Isto*, str. 102. Reči o *španskom lukavstvu* kojim je bio zaveden grof Egmont, Vilhelm izgovara neposredno pre zagovaranja njegovog sopstvenog lukavstva: zagovaranja poštovanja carskih edikata, koji će voditi razbuktavanju nezadovoljstva kod naroda i plemstva.

predstavljala bi jednostavnu sliku nepopravljive nepravde, bez Vilhelma kao “građanina sveta”⁶¹² čije lukavstvo daleko nadilazi Filipovu sposobnost manipulacije:

[...] Filip je ovde imao posla sa glavom koja je bila dovitljivija od njegove. Oranski princ dugo je držao oko na njemu i njegovom tajnom savetu u Madridu i Segoviji, kroz armiju špijuna koji su mu javljali sve što je bilo od važnosti, a o čemu se ovde govorilo. Dvor ovog najtajnijeg od svih despota postao je otvoren njegovom intrigantskom duhu i novcu ...⁶¹³

Ovakav karakter Vilhelma Oranskog u Šilerovoj istorijskoj pripovesti se nalazi na tankoj granici između istorijskog opisa i epske fikcije, u istoj meri u kojoj je to slučaj i sa karakterom Filipa II. Da je Šiler pisao još jednu istorijsku *dramu*, Vilhelm iz *Istorije otcepljenja* bio bi gotovo savršena figura tragičnog heroja poput Fieska ili Don Karlosa. Protivnik tiranije, koji strada i služi kao personifikacija republikanskih vrednosti, savršeno se uklapa u kalup Šilerove istorijsko-dramske imaginacije. Život Oranskog vojvode pruža koordinate na čijim osnovama bi bilo moguće izvesti takvu dramsku heroizaciju. Vođa nizozemskog ustanka bio je ubijen 1581. godine, samo dve godine posle proglašenja nezavisnosti Holandske republike. Ubio ga je burgundijski katolik Baltazar Žerar, pošto ga je Filip II prethodno proglasio za odmetnika, i njegovu glavu učenio na 25.000 kruna. Heroj republike koji gine u odlučujućem momentu, neodoljivo podseća na Fieska koji u vladarskoj odori tone na dno reke. Šilerovog Vilhelma ubijaju katolički fanatici, čak isti oni koju sude Don Karlosu. Ovakve paralelizme teško možemo otpisati kao puku slučajnost pri odabiru predmeta istorijskog pripovedanja, preko koga je moguće ispričati univerzalnu priču o večno ponavljajućoj borbi između tiranije i slobode.

Šiler nikada nije napisao nijedan od narednih tomova *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske*. Čitav projekat ostao je na prvom tomu, u kome naizlazimo na često nejasno tkanje karakterologije, istorijskih okolnosti i događaja koji su prema sudu

612 Kontrastirajući karaktere Vilhelma Oranskog i grofa Egmonta, kao dve vodeće figure nizozemske krupne vlastele, Šiler ne propušta da primeti kako je Oranski princ ipak bio *građanin sveta*, dok je grof Egmont, ipak bio samo Flamanac, *Isto*, str. 52.

613 *Isto*, str. 149.

autora doveli do pobune protiv španske krune. No, u prvom tomu, kroz oslikavanje karaktera i ličnih istorija glavnih aktera, već su potpuno ocrtane demakracione linije na frontu borbe između tiranije i slobode. Predstojeći tomovi ne bi mogli da učine ništa drugo, do li da oslikaju činove predstojeće tragedije. No, pitanje je da li je takva eksplikacija bila neophodna, ili je već prvi tom, koji opisuje događaje u godinama koje su neposredno prethodile ustanku, ispunio cilj koji je autor postavio sebi, a to je, ne treba zaboraviti, da dalje produbi osećanje uzvišenosti koje je u njemu probudilo čitanje Votsonove *Istorije Filipa II od Španije*, i da saopšti drugima sadržaj svoje imaginacije. Nije li priča o tiraniji i slobodi već ispričana kroz karakterologiju koja se provlači kroz redove Šilerove istorijske proze? Nije li glavni motiv čitave priče iznet onda kada Šiler opisuje odlazak Filipa II iz Nizozemske i njegov nerazumni bes prema Vilhelmu Oranskom, koga hvata za ruku i srdito izgovara: “No, no los estados ; ma vos, vos, vos.”⁶¹⁴ Ovu problematičnu anegdotu o Filipovom ispadu, Šiler prepričava tako da je ona podešena prema figurama tiranina i slobodnog princa kroz čiji sukob biva prikazana priča o večno vraćajućoj borbi između tiranije i slobode:

[...] Dok se on [Filip II, prim. aut.] spremao da isplovi [...] zaboravio se toliko, da je princu [Vilhelmu Oranskom, prim. aut] grubo prišao i otvoreno ga optužio kako je on vinovnik flandrijskih nemira. Princ je srčano odvratio da se nije dogodilo ništa što države nisu učinile na njihove sopstvene zahteve i na legitimnim osnovama. Ne, rekao je Filip, grabeći ga za ruku nasilno je tresući, ne provincije, već ti! Ti! Ti! Princ je ćutečki stajao u čudu, i bez čekanja na to da kralj isplovi, poželeo mu je srećan put i vratio se u grad ...⁶¹⁵

Ova sumnjiva anegdota za Šilera nije samo priča o nemilom događaju, koji nije moguće ispratiti do primarnih izvora – onako kako je Šiler predstavlja, pripoveda o

614 O ovome videti Levie, S. H. et. al. *Het vaderlandsch gevoel*, Rijksmuseum, Amsterdam, 1978 – onlajn izdanje 2008. str. 82-83.

615 Schiller, *Geschichte des Abfalls*, str. 57.

samom korenu *mržnje* između *velikih istorijskih figura* njegove pripovesti, mržnje koja će rezultirati kasnijim političkim posledicama:

Tako je privatna mržnja konačno učinila neizlečivom gorčinu koju je Vilhelm u svojim grudima odavno nosio protiv ugnjetavača slobodnog naroda, i ovaj dvostruki poziv, konačno je doveo do zrelosti veliko pregnuće, koje je otrglo sedam najdragocenijih dragulja sa španske krune.⁶¹⁶

*

* *

Imajući u vidu ovde iznete specifičnosti Šilerovog pisanja istorije u *Istoriji ustanka ujedinjene Nizozemske*, možemo potvrditi zaključak koji se nameće na osnovu čitanja *Predgovora*, a to je da prvo Šilerovo istorijsko delo nije bilo napisano u maniru traganja za prošlim. Mnogo pre, Šiler pripoveda o prošlom kako bi kroz njega izneo univerzalno-istorijsku priču o večnoj sukobljenosti tiranije i slobode. Istorijski izvori ovde nisu samo mesto istraživanja, oni su građa na osnovu koje još jednom treba ispričati priču. Kritičko istraživanje izvora za Šilera nije podrazumevalo traganje za pričom koja je bila neispričana, već selekciju validnih izvora i njihovo povezivanje u jedinstvenu priču. Ovakav istraživački rad bio je usmeren na traganje za slikama prošlog koje pokazuju kritički potencijal u oku savremenog posmatrača. Ovakve slike, ne ostaju vrednosno ravnodušne, one direktno bivaju upotrebljene od strane istoričara u pokušaju pružanja još jedne perspektive za artikulaciju briga sadašnjosti. Na taj način, istorija Nizozemskog ustanka bila je od interesa za Šilera pre svega zbog toga što je on smatrao da pisanje o njoj u isto vreme podrazumeva i obraćanje brigama njegovih savremenika u godinama pre pada Bastilje. Kada nam Šiler saopštava kako čitava istorija nije ništa drugo do li stalno ponavljanje borbe između želje za gospodarenjem i slobode, njegova istorija dobija pragmatički karakter u kome eksplicitno savremene teme počinju da se pojavljuju na odabranim horizontima prošlosti.

⁶¹⁶ *Isto.*

No, na pitanje o tome da li se borba o kojoj Šiler govori zaista događa, nemoguće je odgovoriti polazeći od istorijskog pripovedanja – odgovor na ovo pitanje večno je usmeren na svet ideja i ideala, kome prozaični karakter istorijskog događanja i pripovedanja ne pruža gostoljubiv teren. Zbog toga Šilerova praksa pisanja istorije nije usmerena ka istorijskoj istini do koje se može doći samo kroz kritičko istraživanje izvora. Ovo poslednje, u strogom smislu, za Šilera je bilo nemoguće. Iako je Šiler odvajao poetsku od istorijske istine,⁶¹⁷ nemoguće je sprovesti striktno odvajanje istorijskog, poetskog i filozofskog elementa u njegovim istorijskim delima. Na osnovu čitanja *Istorije otcepljenja ujedinjene Nizozemske*, možemo dalje da zaključimo da za njenog pisca istina nije prebivala u prošlosti, niti se ogledala u slaganju našeg saznanja sa prošlom objektivnošću – istina, koja je za delatnost istoričara imala regulativni karakter, pojavljivala se na strani principa, uz pomoć kojih je filozofskoj glavi o kojoj je Šiler govorio u svom jenskom pristupnom predavanju, bilo moguće da razume prošlost.⁶¹⁸ No, večnost ovih principa, i njihova primenljivost na istorijsku empiriju, zavisila je od elemenata koji su daleko prelazili granice istorijske empirije – borba za slobodu je stvar koja je vidljiva samo filozofskoj glavi, no, traganje za njom u svakom kutku prošlosti, lako vodi stvaranju predstava čija konstitucija je moguća samo upošljavanjem imaginacije daleko van granica istorijske proze.

Ipak, ovde je važno izneti ogradu. Zaključci našeg čitanja prvog Šilerovog istorijskog dela teško se u potpunosti mogu ekstrapolirati na sva Šilerova istorijska dela. Neosporno je, njegov pristup istoriji u mnogo čemu se izmenio između pisanja *Istorije otcepljenja ujedinjenih Niskih zemalja* i kasnije *Istorije tridesetogodišnjeg rata*, i kasnijih istorijskih drama kao što su to *Vilijam Tel*, *Marija Stjuartka* i u prvom redu *Valenštajn*. Moglo bi se govoriti i o izvesnom zaokretu od slike istorije kao borbe za političku

617 O ovome opširnije videti u Muhlack, U., "Schillers Konzept der Universalgeschichte" u Dann, Oellers, *Schiller als Historiker*, str. 5-28, str. 7; Koopmann, H., "Das Rad der Geschichte, Schiller und die Überwindung der aufgeklärten Geschichtsphilosophie" u *Isto*, str. 59-76., str. 71-72; Dann, O., "Schiller der Historiker und die Quellen", str. 112; 124.

618 Ovde smo ovaj motiv tek naznačili onoliko koliko je bilo neophodno za našu tematizaciju, pošto smo Šileru pre svega pristupali kao istoričaru, njegova filozofska teorija istorije izneta je samo u nacrtu. O motivu "filozofske glave" opširnije videti, Riedel M., "Schillers Konzept der Universalgeschichte", str. 21; 27; 44; 54-56; Koopmann, H., "Das Rad der Geschichte", str. 60-66; Osterkamp, E., "Die Seele des Historischen Subjekts", str. 157-162; 178-180; Malter, R., "Schiller und Kant", str. 281-292, str. 287; Regine, O., "Schiller und Herder als Geschichtschreiber", str. 293-308, str. 304.

slobodu, ka istorijskim i dramskim delima koja problematizuju odnos lične moralne slobode i spoljašnjih istorijskih okolnosti.⁶¹⁹ U *Istoriji tridesetogodišnjeg rata*, akcent se premešta sa večne borbe između gospodarenja i robovanja, na dela istorijskih individua i istorijske posledice njihovih slobodnih radnji – ovakva problematika značajno je odgovarala problemu lukavstva uma na kakav nailazimo u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*. U tom duhu, Šiler već na početku dela o tridesetogodišnjem ratu primećuje kako je Evropa posle užasa iz tri decenije rata i razaranja izašla kao slobodna.⁶²⁰ No, kako god stajalo sa ovde tek naznačenim promenama u Šilerovom pristupu istoriji, odbijanje činjenične istorije kao isključivog horizonta istorijske istine ostaje konstanta. Ključ za razumevanje istorije Šiler je uvek tražio sa one strane dogođenog – već sam čin ponovnog pričanja priče, kao karakteristika svakog istorijskog pripovedanja, podrazumevao je stvaranje na osnovu činjenica, koje uvek nužno nadilazi dosezanje prošlosti kao činjenične datosti. Na kraju, problemi zbog kojih se Šiler obraćao istoriji nikad nisu bili problemi nastali iz proučavanja prošlosti – naprotiv, problemi političke slobode, gospodarenja i robovanja, sekularnosti itd. krajem osamnaestog veka, nisu se svodili na teme koje su mogle da se olako uzmu kao stvar od pukog historiografskog kurioziteta. Isto tako, ni problemi individualne slobode i njene tragične inkompatibilnosti sa spoljašnjim slučajem i složenom mrežom okolnosti u koju pojedinačna sloboda biva zapetljana, kao što je to prikazano u *Valenštajnu*, pa u krajnjem slučaju i njena inkompatibilnost sa ostvarenom političkom slobodom, nisu puki proizvodi Šilerove stvaralačke imaginacije.

S obzirom na takav problemski karakter sadašnjosti, koja se okreće izučavanju prošlosti, istorija se Šileru pojavljivala kao horizont kome se pisac ili filozof može obratiti zaradi istine, ali ona nikako nije predstavljala horizont koji pruža istinu. U tom smislu, u poznom eseju *O uzvišenom*, čak krajnje odstupanje od dogođenog i uviđanje nemogućnosti spoznaje istine pomoću pogleda usmerenog na istoriju, rezultira time da: „ [...] duševnost [*Gemüth*] neodoljivo bude izveden iz sveta pojava u svet ideja, iz

619 Dann, *Schiller as Historian*, str. 81; 86.

620 Schiller, F., *Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs*, Göschen, Leipzig 1802., str. 6.

uslovljenog u neuslovljeno.“⁶²¹ Ovakva stav, koji na istoriju upućuje samo radi skretanja pogleda ka onome što je nad-istorijsko, možda nije do kraja udaljen od Šilerovih pragmatičkih pokušaja pisanja istorije iz 1780-ih, kada je Šiler kroz pripovest o prošlosti, tragao za onim što je večno i nepromenljivo. Hegel je u svom *Uvodu* za predavanja 1822. godine, primetio kako pragmatička istorija postaje loša onda kada opšte veze zameni moralizatorskim refleksijama – Šiler ovo definitivno nije činio, prošlost nije mesto na kome stanuje moral – ipak, političke brige Šilerove pred-revolucionarne savremenosti, sublimirane u večnim pojmovima tiranije i slobode, predstavljaju tačku preseka prošlosti i sadašnjosti koju je nemoguće ocrtati bez upliva neistorijske imaginacije, poslednje pak ne rezultira lošom historiografskom praksom, već pisanjem istorije koje upućuje na nemogućnost da bude savršeni medijum u kome autor iznosi sadržaj sopstvene imaginacije. Za stanovnika idealne republike, čija politička realnost je proisticala iz realne političke nemoći njenih stanovnika, historiografija je mogla da se pojavi samo u njenom poetizovanom obliku.

2. Nibur i zaboravljena istorija

Kada je Nibur 1810. držao svoja prva predavanja o *Rimskoj istoriji*, želeo je da iznese *izvorne stavove rimskog naroda*⁶²² pišući istoriju zasnovanu na novootkrivenim činjenicama – ovakva ambicija nesamerljivo je drugačija od Šilerove želje da ojača i izloži sadržaj svoje imaginacije. Za Niburovu svest o sopstvenoj historiografskoj praksi kao nečemu što je novo, indikativan je način na koji on u *Predgovoru Predavanjima iz rimske istorije*, obazrivo markira polje istraživanja: S jedne strane on ne propušta da oda priznanje njemu prethodećim istoričarima i njihovom probuđenom interesu za *proučavanje izvora*,⁶²³ s druge strane dovodi u pitanje upravo *istinitost* priče koju oni prenose kasnijim generacijama:

621 Schiller, F., *Über das Erhabene* u *Sämtliche Werke, Band 5*. Hanser, München 1962., str. 803 – 804.

622 Niebuhr, B.G., *Römische Geschichte, Erster Theil*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1811., str. 3.

623 *Isto*, str. VIII; XII; XIII

Priznato je kako je istorija prva četiri veka Rima nepoznata i krivotvorena [...] mi moramo ili potpuno odustati od pisanja najstarije istorije Rima, ili izvesti posao drugačije nego što je to prepričavanje onih verovanja koja su rimski istoričari digli do ranga istorije...⁶²⁴

Tako omeđeno polje u kome treba da se kreće pripovedač antičke istorije, neizbežno ostavlja samo jednu mogućnost za njegovu delatnost. Ta mogućnost, koja ne bi smela da bude ponovno pripovedanje o onome što nam predaje sačuvana tradicija, nalazi se u traganju za onim što u dosadašnjim pripovestima nije rečeno, što je ostalo namerno ili slučajno skriveno i što je narativnom tradicijom neizbežno krivotvoreno. Interesano je kako Nibur traganje za izvornim pričama iznosi kao jedini mogući pravac istraživanja za pisca istorije koji ne želi da ponavlja već rečeno. Poput Polibija dve hiljade godina ranije, Nibur je svestan opasnosti ponavljanja već rečenog koju sa sobom nosi historiografska tradicija. Ipak, za razliku od Polibija koji se usmerava na političke činove koji su uvek novi, Nibur traga za zaboravljenim pričama koje kao nove mogu biti ponovo iznete na svetlost dana. Kritički istoričar tako ponavlja ono što je zaboravljeno, on ponovo osvetljava ono što je ostalo izgubljeno između redova postojećih izvora. On, prema tome: „[...] mora da otkrije, u najmanju ruku sa verovatnoćom, povezanost i verodostojniju pripovest umesto onih koje žrtvuje svojim ubeđenjima.“⁶²⁵ Povezanost o kojoj Nibur ovde govori, ne tiče se samo povezanosti istorijskih događaja, već povezanosti pripovesti, ona je premeštena sa nivoa objektivne istorije,⁶²⁶ na nivo konzistentnosti tekstualne tradicije, iza koje je bilo moguće otkriti izvorniju, još ne ispričanu priču.

Ono što je takav zadatak uopšte činilo zamislivim, bio je za tadašnju istorijsku svest nov i vrlo specifičan pristup istorijskim tekstovima. Tekstualni fragment zamenio je istorijski tekst na mestu osnovne jedinice istorijskog istraživanja. Čak i tekstovi koji su ostali očuvani u celosti, morali su metodski biti svedeni na fragmente koji tek u

624 *Isto*, str. IX

625 *Isto*, str. X

626 Za primere videti način na koji Nibur govori o epskim celinama rane rimske istorije, *Isto*, str. 178-179; Takođe odeljak o pričama o Tulu Hostiliju, str. 208-211.

konstelaciji sa ostalim fragmentima mogu voditi istraživača ka istini na koju tekst upućuje, a koja nikako sama po sebi nije sadržana u njemu. Za razliku od Šilera, Nibur ne stvara priču na osnovu datih izvora, sami izvori kod njega sačinjavaju integralni deo istorijskog pripovedanja. Kada čitamo Šilera, pored fusnota koje uglavnom upućuju na izvore na osnovu kojih je ispričana priča, ne nailazimo na mesta koja svedoče o kritičkom radu istoričara. Nibur, s druge strane, dokumentarni rad nije razumevao samo kao preduslov historiografske prakse, već i kao ono što treba da bude transparentno sadržano u istorijskoj predstavi. Tako, njegova pripovest nigde ne pristupa onome što je naučeno iz izvora kao materijalu na osnovu kog nastaje nezavisna predstava, već sami izvori govore za istoričara, ipak, oni govore uglavnom ono što nigde u njima nije eksplicitno rečeno. Za ovo je ilustrativan primer način na koji Nibur pripoveda o 78. godini od osnivanja grada, kao prvoj godini vladavine Tula Hostilija:

Čuvari Sibilskih knjiga su zabeležili da je prva sekularna svečanost posle proterivanja kraljeva bila proslavljena 298. godine, da se od tada pa u buduće ponavljala na svakih 110 godina, koliko je bilo trajanje sekuluma [...] Ukoliko se prema ovom pravilu vratimo unazad od ove prve sekularne epohe o kojoj je sačuvana istorijska beleška kraj prvog, ili pre, početak drugog sekuluma, pada u 78. godinu od osnivanja grada [...] Sada, prema sveštencičkoj hronologiji, ova godina je bila prva godina vladavine Tula Hostilija, prema sveštenicima, kažem, jer je njihova tablica bila usvojena od strane Polibija za njegovu rimsku hronologiju, a on je bio autoritet kojeg je Ciceron koristio za određivanje godina rimskih kraljeva. Prema tome, to su bili pontifici, koji su kao Scipion kod Cicerona, odredili Romulu trideset i sedam godina, Numi trideset i devet godina, između kojih pada godina između njihovih vladavina, dok Livije i Dionizije računaju četrdeset i tri godine Numine vladavine.⁶²⁷

⁶²⁷ Ovde, kao i drugde gde referišemo na neka od specifičnih Niburovih čitanja izvora, korišćemo izdanje iz 1827. u kojima su ona izložena u opširnijem i korigovanom obliku. Niebuhr, B.G. *Römische Geschichte, Erster Theil*, G. Reimer, Berlin, 1827. str. 267-269.

Do ove, naizgled arbitrarne 78. godine po A.U.C. računanju vremena, Niburu je neobično stalo zbog toga što je smatrao da predstavlja siguranu istorijsku činjenicu, na osnovu koje je moguće sa dozom velike verovatnoće odrediti pouzdan datum u vremenima čija hronologija je u izvorima uglavnom mitološkog karaktera. Prva godina vladavine Tula Hostilija, na taj način je omogućavala istorijsko mapiranje neistorijskog vremena, o kome su Livijevim rečima *rudem vetustatem* pripovedali samo *ut poetis*. Interesantno, stvaranje novog narativa o Rimu, za Nibura je podrazumevalo i ponovno ispisivanje hronologije. Ovakav zahvat bio je moguć samo udaljavanjem od jednostavne suprotstavljenosti između pouzdanih i nepouzdanih izvora. Sibilske knjige, sveštencički anali, Livije, Circeon, Polibije itd. Ukratko svi izvori za najraniju istoriju, Nibur je koristio kao skupinu fragmenata na osnovu kojih je bilo moguće sa većim stepenom jasnoće rekonstruisati verovatniju pripovest. Istina je tako bila proterana iz nasleđenih tekstova, ali to nije značilo da je ona potajno prebivala u dubinama filozofskih principa koji bi pragmatičkom istoričaru poput Šilera omogućili da nađe objašnjenje za stare fakte. Niburova istorija je doslovno tražila nove fakte, polazeći od pisanih izvora kao mesta na kojima nije bilo moguće naprosto preuzeti već poznato. Umesto toga, dokumentarni rad je tek proizvodio činjenice.

Nepoverenje prema prosvetiteljskoj viziji filozofske istorije, koja je istini za volju 1800-ih godina u Nemačkoj polako postajala stvar nekog drugog vremena, kod Nibura nije rezultiralo romantičnom verzijom iste. Ostavljajući po strani raspravu između uma i sentimenta, i njeno eventualno posredovanje, Nibur je posegao za nemuštim jezikom dokumenata. Mogli bismo da kažemo da je fragmentiranje istorijskih pripovesti, uz metodsko odbijanje daljeg prenošenja onoga što je u njima ispričano, rezultiralo nastankom dokumentarne prirode izvora. Proza koja je polazila od dokumenata predstavljala je radikalni otklon od pozivanja na principe koji bi izlazili izvan okvira čitanja izvora. Tako, kada Nibur pripoveda o 78. godini od osnivanja grada, on smatra neophodnim da dalje potvrdi dokumentarnu prirodu svoje hipoteze i položi račun o svom radu na kritičkoj obradi teksta:

Ono što je sada tako sigurno određeno, kada sam preduzeo ova istraživanja moralo je da bude pretpostavljeno, doduše uz nešto smelosti, na osnovu ne sasvim jasnog traga, Euzebijeovog *Hronikona* prevedenog od strane svetog Jeronima, gde je 240 godina određeno svim rimskim kraljevima zajedno, četrdeset Numi, trideset i osam Romulu [...] Zapažanje koje se u srećnom trenutku za mene pokazalo kao rasvetljavajuće u pogledu naizgled neobjašnjivih diskrepancija u rimskoj hronologiji, sastojalo se u tome da osnov po kome Fabije odstupa od Katona, leži u njegovom računanju 240 godina za vreme kraljeva: I za to ja mogu da zahvalim drugoj knjizi Euzebijeve hronike ...⁶²⁸

Dalje, Nibur na osnovu dostupnih izvora pokušava da potkrepi tvrdnju o 78 godina vladavine rimskih kraljeva pre Tula Hostilija.⁶²⁹ Ipak, iako je Nibur insistirao na dokumentarnom radu kao osnovi istorijske delatnosti, hipoteza koju je njome pokušavao da dokaže, izgleda da je daleko nadmašivala mogućnosti dokumentarnog rada. Sva briga oko datiranja jedne *sigurne* istorijske godine, naime 78. godine od osnivanja grada, kao prve godine vladavine Tula Hostilija, kod Nibura nije motivisana idejom konačnog formiranja pouzdane hronologije najranije rimske istorije. Naprotiv, Nibur je smatrao kako bi takvo datiranje bilo neizvodiv zadatak.⁶³⁰ Poslednje, ne samo zbog nedostupnosti izvora, već i zbog suštinski neistorijskog karaktera onoga što se često razumeva kao najranija rimska istorija. Priča o najranijim godinama Rima onako kako je sačuvana u istorijskim predanjima, za Nibura je bila potpuno mitskog karaktera. 78. godina, kao jedini siguran datum do koga je kroz čitanje fragmentarnih izvora bilo moguće doći, predstavljala je presek za koji je Nibur smatrao da je moguće konstatovati između mitskog, odnosno poetskog elementa u pripovesti o Rimu, i onoga što je video kao istorijsko-poetski element:

⁶²⁸ *Isto*, str. 269-270.

⁶²⁹ *Isto*, str. 270-274.

⁶³⁰ *Isto*, str. 282.

Sa Tulom Hostilijem počinje novi sekulum, i pripovest počiva na istorijskoj osnovi potpuno drugačije vrste od one iz prethodnog perioda. Između potpuno poetskog doba, koje stoji u potpuno iracionalnoj vezi sa istorijom, i čisto istorijskog doba, kod svih naroda se pojavljuje pomešano doba, koje može biti nazvano mitsko-istorijskim. Ono nema jasne granice: ali ono dolazi do tačke gde počinje savremena istorija; i njegov karakter je izraženiji, što je narod bio bogatiji herojskim spevovima, i što su manje kasniji pisci, zanemarujući ove pesme, i bez prisećanja u svom duhu na bilo koju određenu sliku prošlosti, popunjavali ovu prazninu pomoću spomenika i autentičnih dokumenata...⁶³¹

Dakle, tekstualna kritika, u Niburovoj istoriji Rima, nije trebalo da posluži samo za konstrukciju nove priče, već je trebalo i da dokaže specifične svetsko-istorijske koordinate takve priče. Konceptija tri doba rimske istorije, koju je Nibur smatrao univerzalnom za svaku istoriju,⁶³² davala je okvir u kome je njegovo specifično čitanje izvora bilo moguće. Priča o prvim rimskim kraljevima, Romulu i Numi, dobila je svoj istorijski datum, bila je smeštena u prvih 78. godina od osnivanja grada i označena kao narativ strogo mitskog karaktera i bez istorijskog osnova,⁶³³ dok su događaji od 78. godine, pa sve do pojave rimske prozne historiografije, kod Nibura podvedeni pod ono što je on nazivao poetsko-istorijskom epohom, koja je svoju osnovu ipak čvrsto imala u istoriji. Ne ustručavajući se od povlačenja analogija sa drugim tradicijama, Nibur je kao primere ovakve poetsko-istorijske epike, navodio helensku epiku o događajima Trojanskog rata, ali i epske pesme modernih naroda, između ostalog srpsku i grčku epiku, koja je 1800-ih postajala poznata njegovim savremenicima, a poslednju je opisivao kao *labudovu pesmu ubijene nacije*.⁶³⁴

Ipak, ovakva univerzalno-istorijska shema, a striktna podela na tri epohe to svakako jeste, kod Nibura nije mogla da se pojavi kao posledica filozofskih principa –

⁶³¹ *Isto*, str. 274.

⁶³² *Isto*, str. 274-276.

⁶³³ *Isto*, str. 275-276.

⁶³⁴ *Isto*, str. 285.

umesto toga, ovakvu tezu je trebalo dokumentovati. Nevolja je bila u tome što za njeno dokazivanje, nisu postojali, i još uvek ne postoje dovoljni dokazi u izvorima za rimsku istoriju.⁶³⁵ Nibur je bio svestan da je dokaz o postojanju epske tradicije kod Rimljana, nešto sasvim drugo od univerzalno-istorijske tvrdnje, koju bi bilo moguće potkrepiti samo pukim analogijama. Bilo bi pogrešno tvrditi kako se Nibur nije služio analogijama u dokazivanju, ipak, dokazi su na kraju krajeva morali da budu izvedeni isključivo iz izvora, a ovih je u slučaju rane rimske epike bilo premalo. No, Nibur je smatrao da ih poseduje u dovoljno meri, ma koliko oni bili skromni. Ovi dokazi uglavnom su se sastojali od sledećeg: 1) Jednog Ciceronovog upućivanja na tvrdnju Katona starijeg kako su postojale *carmina*, ili pesme koje su se izvodile pri gozbi, a koje su se pevale o velikim delima predaka; 2) Jednog Varonovog upućivanja na ovakve svečane pesme, koje su *pevali dobro vaspitani dečaci*; 3) Enijusovim i Lukrecijevim pevanjima, odnosno *spominjanjima* tradicije *pevanja o starima*.⁶³⁶ Razume se, nijedan jedini red rane latinske epske poezije nije ostao sačuvan, i po svemu sudeći, radilo se o usmenoj tradiciji o kojoj su pozniji rimski autori izveštavali sa dozom nesigurnosti.

Pored krajnje nesigurnih dokumentarnih osnova koji bi upućivali na postojanje rimske epike, Nibur je svoju tezu o rimskoj poeziji kao izvoru na osnovu kog je nastao značajan deo kasnije historiografske tradicije, smatrao ne samo dokazanom, već i temeljnom za njegov projekat ponovnog pisanja najranije istorije Rima. Na tom osnovu, epski elementi pripovesti poznatih istoričara starog Rima, po Niburu su jasno upućivali na postojanje poetsko-istorijske ili epske tradicije koja je poslužila kao građa najranijim istoričarima.⁶³⁷ Prema tome, za Nibura je sve upućivalo na rimsku epiku, no, njena rekonstrukcija je predstavljala zadatak koji je daleko izlazio van okvira njegovog projekta. Umesto rekonstrukcije epskih narativa, Nibur je pokušao da na osnovu pretpostavke koju je smatrao utemeljenom, iznova iščita izvore za najraniju rimsku istoriju i iznese priču koju je smatrao verovatnijom od etablirane istorijske tradicije.

635 O ovome opširnije videti, Momigliano, "Perizonius, Niebuhr...", str. 104-114.

636 Niebuhr, *Römische Geschichte* (1827), str. 283-284. Opširnije o izvorima videti Momigliano, "Perizonius, Niebuhr...", str. 104-114.

637 Niebuhr, *Römische Geschichte* (1827), str. 289-290.

Čitava stvar sa fragmentiranjem izvora, dokumentarnim istraživanjem, datiranjem 78. godine kao sigurnog istorijskog datuma, podelom rimske istorije na tri perioda itd. na prvi pogled izgleda krajnje nejasno: Zbog čega je Nibur upotrebljavao različite slojeve argumentacije, pozivajući se na analogije i nesigurne dokumente, samo kako bi dokazao krajnje sumnjivo postojanje značajne rimske epike? Zar jasan mitski karakter narativa o najranijoj istoriji na koji i Livije upućuje, ne svedoči dovoljno o istorijskoj nepouzdanosti najranijih tradicija? Zaista, istoričara koji bi bio zainteresovan za dokumentarnu izvesnost izvora takvo stanje stvari ni na koji način ne bi moglo da ohrabri da se upusti u istraživanje istorije na mestu koje je unapred označeno kao neistorijsko. Ne treba zaboraviti da Nibur nije smatrao najraniji period priče o Rimu istorijskim – u tom pogledu, on bi se čak potpuno složio sa Hegelovim stavovima o neistorijskom karakteru mitskih vremena. Ipak, Nibur je bio svestan značaja koji je slika najranije tradicije, zajedno sa zakonima koji su sa njom bili prenošeni,⁶³⁸ imala za kasnije formiranje rimskih institucija. Ideja republike kojom su nekada vladali kraljevi, nije bila puki apstraktum u svesti kasnijih generacija.⁶³⁹ Moguće je, premda za to nemamo valjane dokaze, da je dobar deo Livijeve istorije o počecima grada posredovan pesničkim tradicijama – ipak, izvesno je kako je Livije kada je pisao o počecima grada na umu imao događanja u Rimu koji je krajem prvog veka pre nove ere prestajao da bude tradicionalna republika. Zbog značaja koji je najranija tradicija imala za potonju historiografsku i političku svest, pitanje o njenom poreklu i karakteru, iz Niburove perspektive, nije moglo da ostane nerešeno. Dakle, centralno Niburovo pitanje o najranijoj istoriji Rima, ne bi trebalo razumeti kao faktografsku rekonstrukciju – povrh toga, radilo se o traganju za motivima koji su se krili iza mitskih i epskih tradicija, koje su prethodile pisanju istorije u čiju izvesnost je opravdano sumnjati, između ostalog, upravo zbog poetskih elemenata. Pozicija rane rimske historiografije na taj način je bila dvostruko omeđena poetskim granicama. S jedne strane, poezija je služila kao njena osnova, s druge strane, upravo asimilacija poetskih elemenata činila ju je krajnje sumnjivom.

638 Nibur pretpostavlja kako su najranije sveštene knjige u sebi sadržavale mešavinu poezije i zakona, čak primećuje kako je verovatno da su neki zakoni bili preneseni u poetskoj formi, str. 383.

639 Nibur specifično primećuje kako je uspomena na kraljeve bila kontinuirano negovana od najranijih dana republike, *Isto*, str. 284.

Ipak, ovaj odnos između poezije i historiografije, kod Nibura nije bio motivisan samo traganjem za saznanjem o istoriji za koju nisu ostavljeni sigurni izvori. Priča o najranijoj istoriji nije bila samo priča o onome što je drugačije ostalo nezapisano i izgubljeno, ona je pre svega bila priča o izgubljenim piscima i njihovim motivima. Poetska tradicija na osnovu koje je nastala najranija historiografija, za Nibura je bila plebejskog porekla, Momiljano primećuje: „Nibur je uveličavao važnost 'carmina' pošto je smatrao da su one predstavljale plebejsku tačku gledišta u kojoj su uglavnom dominirali patriciji.“⁶⁴⁰ poslednja činjenica umnogome rasvetljava političku dimenziju Niburovog pisanja, i ukazuje na nemogućnost ostanka pri izvorima kao imperativa čitavog Niburovog projekta.

Na kraju, shema poetskog, poetsko-istorijskog i istorijskog vremena, nije imala samo heurističku ulogu u pokušaju rekonstrukcije najranije priče o počecima Rima, preko koje bi se mogli razdvojiti pouzdani od nepouzdanih izvora. Umesto toga, dokazivanje teze o poetskom i poetsko-istorijskom vremenu i njihove veze sa istorijom, trebalo je da prikaže utemeljenost potonje istorijske tradicije u epici. Poslednje nikako nije bila stvar isključivo teorijske prirode, Nibur je smatrao da je rimska epika najviše podsećala na Nibelunge,⁶⁴¹ a epska poezija za njega je gotovo isključivo bila stvar plebsa. Momiljano je interesantno primetio kako je Nibur pored sve erudicije, u rimskom plebsu ipak video sliku seljaka i slugu njegovog rodnog Ditmaršena. Ovaj severni *narod*, nije negovao revolucionarne tendencije francuskog građanstva pred kojima je Nibur osećao samo jezu.⁶⁴² Rimski plebs za Nibura bio je politički ideal naroda koji je spontano formirao sopstvenu pravnu i političku tradiciju bez iskušenja revolucionarnog delovanja *pučkih* slojeva kasnije istorije.⁶⁴³ Brige plebejaca i njihova borba za političko priznanje, za Nibura su imale mesto katalizatora razvoja rimske istorije na čijem početku su se nalazila njihova narodna pevanja, a kasniji tok je donosio institucionalnu borbu za priznanje. No, ne treba izgubiti iz vida da ovaj deo *pravne istorije Rima* kod Nibura nije bio lišen idealizacija, isti plebs čija epska tradicija je kroz tihi inkorporaciju navodno bila

640 Momigliano, "Perizonius, Niebuhr", str. 113.

641 Niebuhr, *Römische Geschichte* (1827), str. 289.

642 Momigliano, "Perizonius, Niebuhr", str. 113.

643 Niebuhr, *Römische Geschichte* (1827), str. 448.

zaboravljena u potonjoj istoriji, početkom četvrtog veka pre nove ere započinjao je svoju borbu za političko priznanje kroz isključivo poštovanje postojećeg prava i institucija. Istorijska ukorenjenost potonjih u plebejskoj epskoj tradiciji, kod Nibura je bivala komplementarno nadopunjena reformističkim poštovanjem institucija republike na plebejskoj strani borbe za priznanje političke i pravne jednakosti.⁶⁴⁴

*

* *

Kontrast između Šilerove univerzalne pragmatike sa kritičkim elementima i Niburove kritike sa elementima univerzalno-istorijske pragmatike je upadljiv, moguće je sumirati ga kontrastom između filozofske imaginacije i dokumentarnog kriticizma. Doduše, videli smo, rigidne granice između kritičara i pragmatičara je teško uspostaviti, pošto Šilerova i Niburova historiografija upućuju na nužne transgresije okvira koje su ovi autori postavljali sopstvenom delu. Ovakve transgresije nisu metodski propusti, mnogo pre, one su posledice različito motivisanih pokušaja premošćavanja jaza između prošlog i sadašnjeg. Dok je Šiler kao građanin virtualne republike obrazovanih staleža, svoje istorijsko pripovedanje vezivao za večni karakter poznatih istorijskih događaja, Nibur je kao visoki državni službenik, u vremenima u kojima je samo postojanje institucija kojima je služio bilo dovedeno u pitanje senkom revolucije, tragao za izgubljenom istorijom najranije rimske tradicije. Za Šilera je revolucija bila u samom korenu istorijskog događanja, istorijski primer Holandskog ustanka samo je potvrđivao ovakvu gotovo nad-istorijsku istinu. Iz Niburove perspektive, svaka revolucija bi nužno predstavljala narodno samouništenje, pošto su institucije protiv kojih bi ona nastupala, bile ukorenjene u narodnoj tradiciji, one nisu predstavljale okove, već posledicu borbe za priznanje i političkog kompromisa. Ipak, neuzdrmanost i sigurnost takvog temelja možda nije bila nad-istorijska, ali je svakako imala karakter pred-istorijskog istraživanja, pošto je

⁶⁴⁴ O ovome videti, Bonacina, *Hegel il Mondo...* str. 28-30.

plebejski karakter rimske istorijske tradicije trebalo utemeljiti u vremenima bez istorijske naracije.

Ovakva, značajno drugačija motivisanost, doprinela je i značajno drugačijim kriterijumima onoga što je trebalo da važi za valjano istorijsko pripovedanje. Važno je primetiti da je u oba slučaja pripovedanje ipak bilo centralna kategorija. Kod Šilera je pripovedni momenat, čak do granice zamagljivanja razlikovanja između drame i istorije, jasno vidljiv. No, ni Niburovo istraživanje izvora, kako smo pokazali, nije odustajalo od pripovedanja. Nibur nije tragao za nenarativnim elementom u istoriji – za njega je, kao i kasnije za Hegela, istorija počinjala zajedno sa pripovedanjem, ali za prvog, pripovesti nisu morale biti zapisane i nisu nužno morale biti istorijske prirode. Posao istoričara odjednom više nije bila samo analiza postojećih istorijskih tekstova, već i rekonstrukcija izvornih priča.⁶⁴⁵ Iz perspektive tragača za *izgubljenim pripovestima* koje otkrivaju *istoriju kakva se zaista dogodila, osloboděnu svih potonjih krivotvorenja i nejasnoća*,⁶⁴⁶ istoričar *mašte* poput Šilera, koji svesno vrši transgresiju između dramskog i istorijskog elementa, morao je da izgleda kao laik. No, u odnosu na Nibura Šiler je predstavljao laika na sasvim drugačiji način nego u odnosu na Šileru savremene jenske istoričare krajem 1780-ih. Jedan od centralnih prigovora povodom Šilerovog angažovanja kao profesora koji će predavati istoriju, bio je nedostatak njegovog profesionalnog obrazovanja, i čak navodna nemogućnost da predaje na latinskom. Ipak, ono što se od istoričara od struke očekivalo, nije bila upućenost u tehnike istraživanja istorijskih izvora, već valjano umeće kompiliranja postojećih izvora u kojima je bila sadržana istorija. U tom smislu, Šilerova predavanja na narodnom jeziku, kao i odustajanje od uobičajene prakse kompiliranja, sačinjavali su čvorne tačke nerazumevanja sa tadašnjim jenskim istoričarima.⁶⁴⁷ Drugim rečima, za jenske istoričare Šiler je pre svega bio laik, jer nije

645 Hegel je ovo posebno naglašavao u svojim *Predavanjima* iz 1830, *VPWG (1830)*, 193 – 195. U tom smislu pretpostavka poput Niburove, o postojanju *izvornog* izgubljenog narativa, sa Hegelovog stanovišta spadala bi u subjektivne proizvoljnosti kritičkih istoričara, *VPWG II (1822)*, str. 12-13.

646 U pismu iz 1829. Dori Hansler Nibur primećuje kako je oslobodio rimsku istoriju: „[...] od godine 260. (490. pre Hrista) od svih krivotvorenja, i utvrdio spram svake sumnje i optužbe....“ Hansler, D. (hrsg.), *Lebensnachrichten über Berthold Georg Niebuhr aus Briefen derselben und aus Erinnerungen einiger seiner nächsten Freunde, Band 3.*, Perthes, Hamburg 1839., str. 248-249.

647 U pismu Kerneru od 10. novembra 1789. Šiler jasno upućuje na konflikt sa istoričarima. Schiller, F., Körner, C.G., *Schillers Briefwechsel mit Körner: Erster Theil: 1784 – 1792*, Veit und Comp, Leipzig 1878., str. 335 – 337. O ovom sporu videti i Andreas, W., „Schillers Berufung nach Jena“, u:

mogao da pripoveda onako kako bi to istoričar trebalo da čini, dok je za Nibura i kasnije istoričare bio laik zbog toga što nije bio metodički upućen u filološke minucioznosti proučavanja izvora.⁶⁴⁸ Dimenzija istorije koja se otvarala iza teksta, a koja je bila presudna za Niburovo pisanje, za Šilera naprosto nije postojala, a istorija je za njega svoju suštinu pokazivala na platnu večnih slika na osnovu kojih je istoričar mogao iznova da pripoveda priču o večitoj borbi između gospodara i podanika.

Dakle, Nibur je od Šilera bio drugačiji na nov način – kao rodonačelnik modernog kritičkog izučavanja istorijskih izvora, a time i kao neko ko je postavio osnove moderne istorijske nauke, on je za razliku od Šilera istinu video iza istorijskih pripovesti, a ne kao metafizičku pretpostavku za oblikovanje novih istorijskih pripovesti.⁶⁴⁹ Teško je prevideti značaj koji je za potonje oblikovanje historiografije i istorijske nauke imala pretpostavka da postojeći istorijski tekstovi ni u kom slučaju nisu sve na šta se možemo osloniti u pogledu građe za stvaranje novih istorija. Poslednje je omogućilo da istorija ne prepričava, već da priča neispričanu priču koju je moguće rekonstruisati na osnovu nesigurnih fragmenata prošlosti. Ovakva pozicija, striktno govoreći, u okvirima bavljenja istorijom bila je početkom devetnaestog veka radikalna i nova, čak u izvesnom smislu i radikalnija od postojećeg filozofskog pristupa istoriji, koji je bio komplementaran sa tradicionalnom praksom pisanja istorije kao pričanja ispričane priče. Dovođenje u pitanje istinosne vrednosti nasleđenih istorijskih pripovesti, uz direktno odbijanje njihove dalje reprodukcije, otvorilo je vrata za istoriju kao istraživačku delatnost o onome što se dogodilo, a što je ostalo nepoznato. To u isto vreme nije povlačilo sa sobom i raskidanje

Schweitzer Monatschrifte: Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur, 39 (1959-1960) 9, str. 907 – 913, str. 912. Kao i Pinkard, *Hegel*, str. 104. Takođe Alt, P. *Schiller: Leben, Werk, Zeit*, Beck, München 2009., str. 592.

648 Niburovi komentari o Šileru kao istoričaru, pre svega o *Istoriji tridesetogodišnjeg rata*, uglavnom su usmereni na kvalitet pripovedanja, tako se Nibur u pismu Adamu Moltkeu od januara 1809. čudi kako je „[...] jedan takav spis koji čak uopšte nije dobro napisan...“ dogurao do statusa klasika. Hansler, *Lebensnachrichten, Band 2*, str. 82. Kasnije će Ranke, iz slične perspektive, primetiti kako Šilerova dela o istoriji izazivaju *pogrešnu predstavu* kroz dodatak dramskog elementa. Schieder, T., „Schiller als Historiker“, *Historische Zeitschrift*, 190 (1960) 1, str. 31 – 54, str. 32 – 33. U svakom slučaju, nemački istorizam je u devetnaestom veku došao do konsenzusa da se Šileru kao istoričaru ne može verovati – o tome Dann, *Schiller as Historian*, str. 68 – 69.

649 Devetnaestovekovni istorizam je bio svestan Niburovog metodskog značaja. Ranke je svakako bio utemeljivač istorijskih seminara, ipak Niburu je dugovao *kritički metod*. Dilthey, *Aufbau*, str. 118. Takođe, Meinecke F., *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, München 1965., str. 164; 505; 588.

sa narativnim karakterom istorijskih izvora.⁶⁵⁰ Ipak, odlučujuća promena ogledala se u drugačijem oblikovanju horizonta istorijske istine, koja se sada nalazila iza priča, kao ono na šta istorijski tekstovi tek upućuju i do čega istoričar mora da dođe kritičkim proučavanjem preostalih izvora.

Samo petnaest godina pre Niburovih predavanja o *Rimskoj istoriji* u kojima je on prvi put izneo svoj pionirski pristup, Šiler je i dalje pisao tomome svoje *Istorije Tridesetogodišnjeg rata* i takođe predavao o *Rimskoj istoriji*,⁶⁵¹ bez vidljive kritičke metodologije koja ne bi samo obezbeđivala građu za istoriju, već i medijum izvora kroz koje bi se kretalo istorijsko pripovedanje – za Šilera, građa je bila u izvorima, a ne s one strane izvora, dok je istraživanje bilo usmereno ka istini uz pomoć istorije, umesto ka istoriji kao istini. Istorija je za Šilera i dalje bila u većoj meri pripovedanje o poznatom nego istraživanje nepoznatog. Upravo zbog toga je metafizička, društvena ili estetička dimenzija u Šilerovom pristupu bila merodavna za pitanje odnosa istine i istorije – filozofska glava se, po Šileru, razlikovala od istraživača od struke, ne time što je faktičko ostavljala po strani, već time što je pokušavala da pronađe njegovo mesto s obzirom na sistem, odnosno zgradu ideja (*Ideengebäude*).⁶⁵² U takvoj konstelaciji između činjenica na jednoj strani, i promišljanja koje računa sa njima na drugoj, nije ostajalo prostora za traganje za novim činjenicama. Ovo poslednje, pak, bilo je od centralnog značaja za istoričara kako ga je kasnije video Nibur, i vodilo je izvesnoj relaksaciji filozofske ili metafizičke dimenzije mišljenja o istoriji, koja je za uzvrat sa sobom povlačila nesvakidašnju posledicu: otkrivanje istorije kao mesta istine.

Ovakve razlike između pragmatičke i kritičke historiografije, imale su svoje mesto i u Hegelovoj pomalo neobičnoj oceni ovih historiografskih praksi. Pisati pragmatičku istoriju, kako smo već pokazali, za Hegela je značilo govoriti o sadašnjosti na nivou

650 Tek su za Teodora Momzenu, gotovo pola veka posle Niburovih istraživanja, *istorijski izvori* u širem smislu dobili svoj puni značaj. Ne tekstualni izvori su takođe postali fragmenti prošlosti koji pružaju materijal za istorijsku konstrukciju. Videti tekstove *Das Geld* (1863), *Die Katakomben Roms* (1871), *Die einheitliche Limesforschung* (1890) u Mommsen, T., *Reden und Aufsätze*, Weidmann, Frankfurt am Main 1905., str. 245 – 269; 294- 315; 344 – 350. Takođe, Stern, F. (ed.), *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, Macmillan, London i Basingstoke 1970., str. 191. i Gooch, G.P., *History and Historians in the nineteenth century*, Longmans, Green, and Co., London 1913., str. 463.

651 Dann, *Schiller and History*, str. 78.

652 *Isto*, str. 752.

opštih odnosa koji nadilaze savremeni trenutak. Ipak, način ovog približavanja kroz traganje za odgovarajućim *vezama* čiji karakter je zaista opšti, predstavlja značajan izazov, koji biva dopunjen najrazličitijim sredstvima koja zavise od autorove veštine. Moralizatorstvo u istoriji, na koje je Hegel posebno ogorčen, tako možda nije posledica želje autora da stvori veštačke aršine kojima bi prosudio sopstvenu savremenost – već predstavlja stvaranje mosta između prošlog i sadašnjeg preko autoru bliskih vrednosti. Šiler svakako da ne spada u moralizatore koje Hegel glasno kritikuje, ipak, priča o tiraniji i slobodi, zajedno sa karakterima i epskim zapletom, svakako da ne sačinjava most između prošlog i sadašnjeg koji ne odaje jasne tragove partikularnog karaktera sadašnjosti – pitanje je da li su takve opšte veze o kojima bi trebalo da pišu Hegelovi pragmatički istoričari, nešto što bi se oslobođeno od partikularnog pečata sadašnjosti moglo naći u empirijskoj praksi pisanja istorije. Jaz, kao što smo to već pokazali na primeru Livijeve historiografije, nije nešto što istoričar zatiče, on mora da bude prethodno stvoren kako bi istorijska pripovest mogla da bude ispričana. Istorijska udaljenost Holandskog ustanka, omogućava Šileru da brige sopstvene savremenosti liši singularnog i slučajnog karaktera, one se već pojavljuju u prošlosti kao večita borba između tiranije i slobode. Ovakva strategija traganja za opštim vezama, čak i onda kada je neadekvatna i kad zapada u navodnu moralizatorsku istoriju, ipak se ne pojavljuje kao nešto neobično u okvirima Hegelovih *Uvoda*. Ona za Hegela često nije sasvim dosledna, ali nikako nije neobična. S druge strane, Niburovo kritičko pisanje istorije za Hegela predstavlja nepoznanicu prema kojoj je on značajno rezervisan.

Hegelova *Predavanja iz filozofije svetske istorije* svedoče o tome u kojoj meri je ideja istorije kao kritičkog istraživanja izvora bila nesvakidašnja početkom devetnaestog veka. Ova ideja je postajala dominantna na polju historiografije, ipak, van ovog polja ona je predstavljala neobičnu novost. Za Hegela, Niburovo pisanje jedva da odgovara kriterijumima historiografije, on ga razume kao *istoriju o pisanju istorije*. Izlaganje koje svoju priču izlaže kroz neposredno čitanje izvora, Hegel je smatrao graničnim i specifičnim slučajem historiografije, koji nije odgovarao njenim glavnim strujanjima, uprkos trenutnoj popularnosti. Istorija iza samih tekstova, za Hegela se u prvom redu

pojavljivala kao istorija samih tekstova koji predstavljaju istorijske izvore, i kao takva se nije doticala istorijskog događanja.⁶⁵³ Ovakvi Hegelovi stavovi danas nam mogu delovati nejasno, pošto osnove moderne istorijske nauke počivaju na kritičkom interesovanju za izvore. No, u Hegelovo vreme ovakva rezervisanost je bila neuobičajena i svojstvena samo Hegelu, na slično čuđenje i čak nerazumevanje nailazimo kod Getea, u svom pismu Niburu, a povodom drugog toma *Rimske istorije*, on piše kako bi pravilniji naziv za to delo bio *Kritika pisaca koji su nas izveštavali o rimskoj istoriji*.⁶⁵⁴ Legitimnost propitivanja izvora, kao temeljna delatnost istoričara, ne pak filologa ili teologa, za svest s početka devetnaestog veka nije bila samorazumljiva, a zajedno sa tim ni koncept istorijske istine, kao istine u čiji posed može doći istorija kao znanje o dogođenom.⁶⁵⁵

VI Specijalna historiografija

1. Uvod: O odnosu između tekstualne kritike i pojmovne historiografije

Na osnovu transkripcija predavanja iz *Filozofije svetske istorije* iz 1822/23, moguće je primetiti kako je Hegel, odmah pošto je opisao proizvode nemačke kritičke historiografije kao proizvoljne konstrukcije, prešao na izlaganje *četvrtog načina pisanja reflektujuće istorije*, kome posvećuje samo još jedan kratak pasus, koliko i kritičkoj historiografiji. O *četvrtom načinu historiografije* nije rečeno previše. Za početak, Hegel primećuje da se takve istorije izdaju za nešto delimično apstraktno,⁶⁵⁶ ali i da one istovremeno sačinjavaju: “ [...] prelaz ka filozofskoj svetskoj istoriji.”⁶⁵⁷ One su kako

⁶⁵³ Hegel, *VPWG I (1822)*, str. 12 – 13.

⁶⁵⁴ Goethe, J.W.V., *Goethe's Werke, Weimarer Ausgabe, IV. Abteilung, Band 23.*, Böhlau, Weimar 1900., str. 163.

⁶⁵⁵ Iako je kritički pristup u sferi teologije Hegelu bio značajno bliži i poznatiji, ni prema ovakvoj kritičkoj metodologiji Hegel nije pokazivao značajnije poverenje, čak je smatrao da kritička egzegeza teksta često neopravdano zauzima mesto teološkom istraživanju, Hegel, G.W.F., *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*, Meiner, Hamburg, 1987., str. 29.

⁶⁵⁶ *VPWG I (1822)*, str. 13; *VPWG II (1822)*, str. 13.

⁶⁵⁷ *Isto*.

dodaje: "...specijalne istorije jedne opšte tačke gledišta, koje su iznete izvan celine zajedništva opštosti, izdignute iz bogatstva života jednog naroda. To je opet, takođe, nešto posebno."⁶⁵⁸ Hegelov izraz, ovde rekonstruisan na osnovu transkripcija, teško je razumljiv, četvrti način pisanja istorije je: *delimično apstraktan, on zahteva opštost, ipak, ova opštost sama po sebi predstavlja nešto posebno*. Tek primeri čine stvari značajno jasnijim, radi se o istorijama: " [...] umetnosti, nauke, ustava, prava, svojine i pomorske navigacije."⁶⁵⁹ Kako Hegel primećuje: "Naša obrazovana predstava, kada sebi projektuje sliku jednog naroda, sa sobom donosi više različitih tački gledišta, nego što su to činile istorije starih naroda."⁶⁶⁰ Dakle, četvrta vrsta historiografije, ili specijalna historiografija, posvećena je stvaranju predstava o specifičnim aspektima karakterističnim za život jednog naroda. No, ovde je od posebnog značaja da se ove istorije *pokazuju kao nešto apstraktno*, dok u svom izvođenju imaju smisla samo ukoliko su provedene sa obzirom na: " [...] celinu države i istorije."⁶⁶¹ Iako bi se stav o *apstraktnosti* i povezanosti sa državom i istorijom, verovatno mogao uzeti kao primenljiv na sve posebne vrste *specijalne istorije*, tekstovi transkripcija posebno naglašavaju *istoriju prava i ustava*: "U naša vremena posebno je omiljena i istaknuta istorija prava i ustava."⁶⁶² Ujedno, istorija prava i ustava je jedini način pisanja posebne istorije za koji Hegel navodi direktne primere, i to *Rimsku istoriju prava* Gustava Huga, i *Istoriju nemačkog prava*, C.F. Ajhorna. Usput primećujući kako je prva od ove dve primer *spoljašnje*, odnosno površne obrade materijala, dok druga donosi *bogatiji sadržaj*.⁶⁶³ Ovo, zajedno sa komentarom o tome kako su ovakve istorije valjane onda kada *pokazuju unutrašnju povezanost celine* umesto spoljašnjih veza, kompletira Hegelovo izlaganje o *posebnoj historiografiji*.⁶⁶⁴ Još samo na početku poglavlja o filozofskoj istoriji Hegel će skrenuti pažnju na razliku između posebne opštosti kojom se bavi specijalna istorija, i konkretne opštosti principa naroda kojim se bavi filozofija svetske istorije.⁶⁶⁵

⁶⁵⁸ *Isto.*

⁶⁵⁹ *Isto.*

⁶⁶⁰ *Isto.*

⁶⁶¹ *Isto*, str. 14; *Isto.*

⁶⁶² *Isto.*

⁶⁶³ *Isto.*

⁶⁶⁴ *Isto.*

⁶⁶⁵ *Isto*; *Isto*, str. 14.

Međutim, iako je izlaganje o *specijalnoj istoriji* u *Predavanjima* šturo, ovaj način pisanja istorije, zajedno sa kritičkom historiografijom, predstavlja historiografsku praksu sa kojom je Hegel sučeljavao svoje stavove daleko van okvira filozofije svetske-istorije. Veza između navodnih *izmišljotina kritičkih istoričara* i *apstraktnog pristupa* istoričara prava, bila je odlučujuća za novonastajuće istorijsko mišljenje prava, koje je Hegel smatrao krajnje problematičnim, pripisujući mu tendenciju objašnjenja na osnovu istorije. Ukoliko pogledamo samo sadržaj dela sa *bogatijim sadržajem*, koje Hegel navodi kao valjan primer *posebne historiografije*, Ajhornove *Istorije nemačkog prava*, primetićemo da su ključne reči ovog istraživanja *Quellen* i *Hilfsmittel*, dok autor u predgovoru primećuje kako je glavni problem sa proučavanjem *unutrašnje istorije privatnog prava* u tome što: “[...] svaki pojedinačni pravni stav mora da bude ponovo otkriven iz samih izvora.”⁶⁶⁶ Vredno je skrenuti pažnju da su ovo reči napisane 1808, dakle, četiri godine pre prvog izdanja Niburovih *Predavanja o istoriji Rima*. Istorija prava, kao posebna istorija, *delimično apstraktna*, a delimično *bliska filozofskoj*, bila je neraskidivo povezana sa istorijskim kriticizmom, a ovakva simbioza, zajedno sa pretenzijama na polje prava koje je Hegel video kao mesto koje zahteva filozofsku misao, predstavljala je polemički izazov koji je daleko nadilazio okvire filozofije svetske istorije.

Hegelova polemika sa *istorijskom školom prava* – ujedno polemika sa predstavnicima *kritičke* i *specijalne historiografije* – rasprava je koju je moguće pratiti na stranicama *Osnovnih crta filozofije prava*, ali koju bi bilo nemoguće potpuno razumeti bez referenci na Hegelovu tematizaciju historiografije tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. O značaju ove polemike za Hegelovo razumevanje historiografije, svedoči i činjenica da je *kritička*, odnosno *specijalna historiografija* bila jedina historiografska praksa sa kojom se Hegel direktno sučeljavao van okvira *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, i koju je smatrao za konkurentnu tendenciju filozofskom mišljenju.

⁶⁶⁶ Eichhorn, K.F., *Deutsche Staats und Rechtsgeschichte* 1., Bei Vandenhöch und Ruprecht, Göttingen, 1834. str. XI

2. Hegel, Tibo, Savinji: Legitimnost mišljenja savremenosti⁶⁶⁷

Istorijsko-pravna škola (*Historische Rechtsschule*) početkom devetnaestog stoleća predstavljala je najistaknutiju struju pravnog mišljenja u Nemačkoj. Takav istorijski pristup zakonodavstvu, insistirao je na *pozitivnom pravu* i isticao ga kao glavni predmet pravne nauke,⁶⁶⁸ u isto vreme pokušavajući da ga utemelji kroz rasvetljavanje njegove istorije.⁶⁶⁹ Ovakvo mišljenje bilo je suprotstavljeno revolucionarnim tendencijama koje

667 Predstojeće poglavlje sadrži delove rada Atanasković, L., "Filozofija, pravo, istorija: Hegel, istorijsko-pravna škola i Nibur" u *Arhe*, 14., 28., 2018., str. 53-70.

668 Gustav Hugo – kao određujuća figura za kasniji razvoj istorijsko-pravne škole – u svom *Udžbeniku prirodnog prava kao filozofiji pozitivnog prava, posebno privatnog prava*, već u prvom paragrafu određuje filozofiju i pozitivno pravo kao par suprotnih delatnosti, da bi skrenuo pažnju na to da filozofija prava, mnogo pre može da govori o tome *šta bi moglo biti pravedno*, nego da položi bilo kakav račun o onome što je legalno. Kasnije u paragrafu 5. naglašava da se njegova *filozofija* tiče *privatnog zakona*, a ne pak politike, od čega bi *privatno pravo* moralo da bude strogo odvojeno. Hugo, G., *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des Positiven Rechts, besonders des Privat Rechts*, August Mylius, Berlin, 1819. str. 3; 5. O tome do koje mere su Hugovi stavovi bili određujući za istorijsko-pravnu školu, odlično svedoči to što je Marks kritikujući istorijsko-pravni način mišljenja 1842. godine, svoju kritiku pre svega usmeravao na Gustava Huga, za koga navodi kako je: „Prirodni čovek istorijske škole, još uvek bez dodira romantičarske kulture...“ Marx, K., Engels, F., *Gesamtausgabe, Band 1*. Dietz Verlag, Berlin, 1975. str. 191. Ipak, Savinji je svakako odustao od značajnog dela Hugovih ideja, između ostalog, od ideje *prirodnog prava*, takođe, zaoštrio je neprijateljstvo prema *filozofiji prava*, K. Klecer tako piše: „Savinji je bio ubeđen da je filozofija prava, i sa tim takođe Hegelovi pokušaji u okviru tog polja, bila gubljenje vremena, da takav poduhvat može biti interesantan samo ljudima previše dokonim da bi se pozabavili zamršenostima pozitivnog prava *in concreto*. Za njega, prirodno pravo – i izgleda da je Savinji na čitav poduhvat filozofije prava gledao kao na podvrstu prirodnog prava, i vrlo je verovatno da je Hegela shvatao kao zagovornika prirodnog prava – nije bilo visoko kompleksna i večno validna emanacija uma, već prosta skraćena ili pojednostavljivanje pozitivnog prava“. Kletzer, K., „Custom and positivity: an Examination of the Philosophic Ground of Hegel-Savigny Controversy“, u A. Perreau-Sauissine, J.B. Murphy (eds.), *The Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 127-128.

669 Odlučujuća razlika između Savinjevog i ranijeg Hugovog pristupa, jeste postavljanje pitanja o utemeljenju *pozitivnog zakona*, ne samo na osnovu *istorijskog* objašnjenja, već i na osnovu razrade pojma *narodnog duha* (*Volksgeist*). Doduše, Savinji u svom određujućem spisu iz 1814. *O pozivu našeg vremena za zakonodavstvo i pravnu nauku*, ne spominje eksplicitno termin *Volksgeist*, ali zato nailazimo na mesta poput sledećeg: „Ali organska međuzavisnost između prava i bića i karaktera naroda, takođe se pokazuje u protoku vremena; i ovde ponovo, ona se može uporediti sa jezikom. Jer za zakon, kao i za jezik, ne postoji trenutak apsolutne nepokretnosti; on je subjekat istog pokreta i razvoja, kao i svaki drugi smer kretanja naroda, i takođe taj razvoj stoji pod istim zakonom unutrašnje nužnosti, kao i njegova najranija pojavljivanja.“ Savigny, F.C., *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814. str. 11. Kantorovic takođe navodi formulacije koje Savinji koristi u ovom spisu, a da pri tom ne upotrebljava termin *Volksgeist*, a to su *Gemeinsame Überzeugung des Volkes*, *Gemeinsame Bewusstseyn des Volkes*, i ovde citirano mesto koje govori o „organischen Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Charakter des Volkes“, takođe Kantorovic primećuje da Savinji prvi put u nekom spisu upotrebljava sam termin *Volksgeist* tek 1840. u njegovom delu *Sistem današnjeg rimskog prava*. Kantorowitz, H.U., „Volksgeist und historische Rechtsschule“, *Historische Zeitschrift*, Bd. 108, H.2, 1912., str. 295-325, str. 319. Takođe, interesantno je, kako to Berkovic primećuje, povodom bliskosti Hugovog pristupa i kasnijeg Savinjevog, da su se oba osnivala na mogućnosti *utemeljenja zakona u istorijskom*

su sa Napoleonovskim ratovima počele da se osećaju i na nemačkoj strani Rajne.⁶⁷⁰ Utoliko, nije začuđujuća Hegelova potreba⁶⁷¹ da jasno odredi svoj stav prema tada dominantnom istorijskom razumevanju prava. Tako, već u uvodu *Osnovnih crta filozofije prava*, nailazimo na sledeće mišljenje o ovakvom istorijskom pristupu:

Da bi se razmatralo pojavljivanje i razvijanje pravnih određenja koja su se pojavila u vremenu – ovo čisto istorijsko nastojanje, kao i spoznaja onoga što na osnovu razuma iz njega sledi, koja proizlazi iz njihovog upoređivanja sa pravnim odnosima koji već postoje, ima u svojoj vlastitoj sferi svoju zaslugu i svoju valjanost pa stoji izvan odnosa sa filozofskim promatranjem, ukoliko se, naime, sam razvoj iz istorijskih osnova ne zamjenjuje sa razvojem iz pojma i ukoliko se istorijsko objašnjenje i opravdanje ne proširuje do značenja opravdanja koje važi *po sebi i za sebe*. Ta razlika koja je vrlo važna i koju valja zapamtiti, istovremeno je vrlo jasna; jedno pravno

pravu, što je bilo omogućeno prethodno pogrešnim tumačenjem Lajbnicove (Gottfried Wilhelm Leibniz) dvostruke prirode zakona, od strane Gustava Huga. Berkowitz, R., *The Gift of Science*, Harvard University Press, Harvard, 2005. str. 110. Šire o ovome videti, *Isto*, str. 109-117.

670 Sigurno je da su se Hegelovi politički stavovi, zajedno sa razvojem njegove filozofije objektivnog duha, menjali, i u skladu sa tim mogli bismo da govorimo o nekoliko Hegelovih političko-filozofskih faza, koje se prepoznaju u političkim pozicijama koje je zauzimao u svojim političkim spisima, kako to naglašavaju M. Baum i K. R. Majst, videti Baum, V.M., Meist, K.R. „VII. Recht – Politik – Geschichte“ u O. Pöggeler (hrsg.), *Hegel Einführung in seine Philosophie*, Alber, Frankfurt-München, 1977. str. 106-126. str. 121. Ipak, s druge strane, vrlo je izvesno kako je francuska revolucija kao događaj koji je, po Hegelu, utvrdio *pojam prava*, imala određujuću ulogu kako u pogledu rane, tako i u pogledu pozne Hegelove misli – jasno je da uvek kada Hegel govori o državi, pa bio to Hegel *Sistema običajnosti* ili *Osnovnih crta filozofije prava*, nikako ne misli na državu određenu nasleđenim privilegijama i nejasnim pravnim normama, već na političku zajednicu utemeljenu na ideji slobode. U skladu sa tim Viveg naglašava: „Na osnovu tog teorijskog pledojea za slobodnu državu, Hegel mora biti viđen kao *Mislilac subjektiviteta, prava i slobode*.“ U *Einleitung des Herausgebers* za Hegel, G. W. F., *Die Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Fink, München, 2005. str. 15.

671 Ne smemo zaboraviti da su Hegelova predavanja iz filozofije prava bila održavana u post-napoleonovskoj Nemačkoj, u kojoj je duh restauracije bio opšte mesto, a samim tim su i tekovine francuske revolucije bile meta opšteg resantimana. Govoriti o *slobodi* u Nemačkoj do 1814. i u Nemačkoj posle 1814. godine, nikako nije bila ista stvar. Utoliko, možda je uputno obratiti pažnju na mesta iz Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava* koja se tiču direktne polemike sa teorijskim uporištima restauracije. Iz te perspektive, oštre ocene Hegelove filozofije prava kao *akomodacije, servilnosti ili denuncijacije revolucionarnih konsekvenci* njegove filozofije, morale bi izgledati značajno drugačije. O navedenim ocenama Hegelovih *Osnovnih crta*, i širem kontekstu videti odličan pregled u Baum i Meist, *Recht – Politik – Geschichte*, str. 107 – 109. Povodom poznih Hegelovih predavanja Bauer interesantno zapaža: „Označavamo li naravno borbu protiv radikalnih, nacionalno-revolucionarnih tendencija u Nemačkoj, kao restaurativnu, onda se Hegel može označiti kao poklonik restauracije, sa punim pravom.“ Bauer., *Das Geheimnis...* str. 49.

određenje može se na osnovu *prilika i postojećih* pravnih institucija, pokazati kao savršeno *obrazloženo i konsekvantno*, a po sebi i za sebe, ipak može biti nepravedno i neumno....⁶⁷²

Hegel ovde pre svega ukazuje na nespremnost istorijsko-pravne škole da razlikuje vremensko-istorijski poredak od pojmovnog poretka. Drugim rečima, on skreće pažnju na to da ukazivanje na istorijsko poreklo pravnih normi ili čitavih pravnih sistema, nije isto što i njihovo promišljanje i shvatanje. Primera radi, to što se mogu izložiti i objasniti specifične okolnosti usled kojih su nastali pojedini zakoni u okviru rimskog prava,⁶⁷³ ni na koji način se ne sme zameniti sa shvatanjem tih istih zakona – ukratko, istorijska ekspozicija nije isto što i poimanje.⁶⁷⁴ U tom smislu, Hegel je čak mnogo eksplicitniji, ciljajući direktno na Gustava Huga kao centralnu figuru za potonju istorijsku školu prava, on navodi sledeće:

Budući da su pak, istorijsko značenje, istorijsko pokazivanje i objašnjavanje nastajanja, i filozofski pogled, takođe o nastajanju i pojmu stvari, kod kuće u različitim sferama, zato oni utoliko mogu zadržati ravnodušan stav. No kako oni ni u onom što je naučno ne zadržavaju uvek taj ravnodušni stav, navodim još nešto što se toga tiče kako se javlja u *Udžbeniku istorije rimskog prava* (1799) gospodina [Gustava] *Huga*, odakle dalje može proizaći objašnjenje te vrste suprotnosti. Gospodin *Hugo* navodi tu [...] “da *Ciceron* hvali *dvanaest ploča s prekim pogledom* na filozofe, ali filozof *Favorin* obrađuje ih potpuno isto onako kao što su od onda već mnogi filozofi obradili pozitivno pravo.“ Jednom zauvek gotov odgovor na takvu obradu izražava tu gospodin *Hugo* u razlogu „što je *Favorin* isto tako malo razumeo *dvanaest ploča* kao ti filozofi pozitivno pravo.⁶⁷⁵

Ono što Hegel ovde direktno zamera Hugu, nije samo nedostatak razlikovanja vremenskog sledovanja od reda pojma, već i pokušaj da se na osnovu takvog nerazlikovanja filozofskoj refleksiji ukine pristup predmetu prava. U isto vreme, to bi

672 Hegel, G. W. F., *Grundlinien*, 35-36; *Osnovne crte filozofije prava*, str. 27.

673 *Isto*, str. 37; *Isto*, str. 28.

674 *Isto*, str. 36; *Isto*, str. 27.

675 *Isto*, str. 37-38; *Isto*, str 28.-29.

podrazumevalo i suvišnost filozofske refleksije o smislenosti konkretnih pravnih okvira i samim tim bi vodilo sakralizaciji trenutno važećih pravnih normi ili čak pokušaju restauracije zastarelih. Načelno govoreći, Hegel se nije suprotstavljao samoj istorizaciji pravnog fenomena.⁶⁷⁶ Međutim, ono što je karakteristično za istoriografsku praksu istorijsko-pravne škole, nije bilo samo postavljanje pravnog fenomena u istorijski horizont, već i njegovo svođenje na nepromenljivi fakticitet istorije. Takav pristup, bez racionalnog pokrića, vodi ka potrazi za *izvornim principima*, na osnovu kojih je moguće prosuditi o smislenosti potonjih pravnih normi.⁶⁷⁷ Problem sa ovakvim pristupom ogledao se u tome što je nesvakidašnja *istorijska potraga za principima*, dovodila u pitanje temeljno pravo savremenosti da legitimno promišlja nasleđene pravne institucije, bez rekursa na *okolnosti* i *principe* iz kojih one vode svoje poreklo. Ovakvo stanje stvari, Hegel je ocenjivao kao iracionalno i nasilno:

Jednoj obrazovanoj naciji ili njenom jurističkom staležu odreći pravo da napravi zakonik – jer ne može biti reč o tome da se napravi sistem novih zakona po njegovom sadržaju, nego da se spozna, tj. *misaono* shvati, postojeći zakonski sadržaj u njenoj određenoj opštosti – sa dodatkom primene na posebno – bila bi jedna od najvećih uvreda koje bi se mogle učiniti jednoj naciji ili onom staležu.⁶⁷⁸

Interesantno, ovde se nikako nije radilo o hipotetičkoj situaciji, ovakvo dovođenje u pitanje prava na donošenje zakonika ticalo se aktualne situacije u Nemačkoj posle oslobodilačkih ratova. Zato je važno skrenuti pažnju na događaje iz 1814. godine, koji su najjasnije pokazali podeljenost u tadašnjoj Nemačkoj povodom mogućnosti pisanja

⁶⁷⁶ *Isto*, str. 34, 407-409; *Isto*, str. 25, 378-379.

⁶⁷⁷ Savinji je insistirao na sopstvenoj nezainteresovanosti za istoriju kao hronologiju, pod *istorijskim* istraživanjem prava, on podrazumeva traganje za *originalnim principima*, koji su određujući, a koji su ostali izgubljeni – kako bi se tek na osnovu njih moglo reći šta je od originalnih zakona živo, a šta pada u istoriju, Savigny, *Vom Beruf...* str. 22. Takođe videti, Berkowitz, R., „From Justice to Justification: An Alternative Genealogy of Positive Law“, *UC Irvine Law Review*, 1/3, 2011. str. 621.

⁶⁷⁸ Hegel, *Grundlinien*, str. 363; *Osnovne crte filozofije prava*, str. 339.

opšteg građanskog zakonika. Anton Tibo je 1814. godine napisao esej naslovljen sa *O nužnosti jednog opšteg građanskog prava u Nemačkoj*, kao svoj zadatak, odredio je sledeće:

Moje zanimanje nije da sa jedne strane osvetlim budućnost političkih odnosa; ali pošto sam dovoljno dugo bio delatni pravnik [*Civilist* prim. prev], mogao bih da u ovom velikom, sudbinskom momentu, bez neskromnosti, iznesem moje želje za naše buduće građanske odnose. Tako je to zapravo strana koja zavređuje najviše pažnje. Jer u vezi sa političkim organizacijama, već je toliko toga urađeno, da izbor najsvrsishodnije mnogo više zavisi od dobre volje, nego od napora razuma; ali u građanskom, privatno-pravnom pogledu, nužno je da preko otvrdlih vladajućih pogleda pređe topli dah, kako bi ih omekšao i kako bi se razbukvalo u život sve što je u rukama nestručnih državnika pretezalo u odnosu na najviše sposobnosti građana.⁶⁷⁹

Ovaj poziv, ujedno je predstavljao napad na tradicionalno praktikovanje prava, koje je pitanje o zakonodavstvu držalo udaljeno od ruku građanstva. Dakle, radilo se o pozivu na presedan u vidu priznavanja političkom i pravnog legitimiteta građanskom društvu u Nemačkoj. Predlog je odmah naišao na uzburkani prijem, tako je Savinji ponudio odgovor pravno-istorijskog mišljenja. Njegov spis *O pozivu našeg vremena za zakonodavstvo i pravnu nauku*, bio je direktan odgovor na Tiboov predlog građanskog zakonika. U poglavlju koje je Savinji posvetio posebno Tiboovom predlogu, on piše:

Tibo uverava u uvodu u njegov spis, da on govori kao bliski prijatelj svoje otadžbine, i zaista, on ima pravo da tako govori. Pošto je za vreme Koda [*Code Napoleon*, prim. aut.] kroz mnoštvo recenzija držao do važnosti nemačke jurisprudencije, dok su neki sa budalastom radošću dočekivali novu mudrost, a neki drugi i vladavinu do koje je ona vodila. Takođe, cilj njegovog predloga, jače, unutrašnje jedinstvo nacije, potvrđuje ovu dobru nameru, koju ja sa zadovoljstvom priznajem. Do ove tačke mi smo

⁶⁷⁹ Thibaut, A.F.J., *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814. str. 10.

jedinstveni, i zato naša rasprava nije neprijateljska, obojici nam leži ista svrha na srcu, i mi se savetujemo i razgovaramo o sredstvima. Ali naravno, naši stavovi o tim sredstvima su suprotni. ⁶⁸⁰

Pozivanje na apstraktum *jedinstva Nacije*, jasno upućuje na krajnju suprotstavljenost Savinjevih i Tiboovih pogleda – reč, razume se, nije bila o idealnom cilju nacionalnog jedinstva, ma kako ono bilo zamišljeno, već o političkom pravu na donošenje zakona građana koji bi živeli pod „okriljem“ takve jedinstvene nacije. Svoje rezerve prema davanju prava građanstvu da uprkos istoriji ispiše sopstvene zakone, Savinji je istakao odmah posle pozivanja na „uzvišeni“ cilj nacionalnog jedinstva:

Tibo smatra da predloženi zakonik može biti sačinjen za dve, tri ili četiri godine, ne kao prosta improvizacija, već kao častan rad, koji bi kao svetinja mogao da bude nasleđen od strane dece i unučadi, i odakle bi u budućnosti mogao da bude poboljšan na pojedinačnim mestima. Ovaj posao on ne smatra lakim, već najtežim među preduzećima.⁶⁸¹

Ovakav posao Savinji nije smatrao samo teškim, već i nemogućim, jer složenost tradicije i razlike u jurističkom staležu, nisu dopuštale da *bilo ko bude njegov predstavnik*,⁶⁸² a popularni i transparentni karakter takvog zakonika ne bi odgovarao razlikama među onima koji bi trebalo da ga čitaju. Savinji na krajnje indirektan način priznaje legitimnost zahteva za popularnim zakonikom, ali ga i ubrzo zatim denuncira kao puki ideal⁶⁸³ Dakle, ostavivši po strani nesigurni ideal „domovine“, i skrećući pažnju na navodna „sredstva“ za ostvarenje „nacionalnog“ jedinstva, primetno je da dok je Tibo ciljao na značaj nemačkog građanstva kao zajednički imenitelj politički razdeljene Nemačke – i spram te političke podeljenosti nije imao konkretnih zamerki⁶⁸⁴ – Savinji je naglašavao organsko jedinstvo bića naroda, kao mesto na kome je trebalo tražiti izvore

680 Savigny, *Vom Beruf*, str. 155.

681 Isto, str. 155-156.

682 Isto, str. 156-159.

683 Isto, str. 159-160.

684 Thibaut, *Über die Nothwendigkeit*, str. 7.

prava. Pravo je tako za Savinija bilo *organski* sraslo sa narodom, kao što je to slučaj i sa jezikom, pa pišući o *poreklu pozitivnog zakona* on primećuje:

Tamo gde ponajpre nalazimo drevnu istoriju, građansko pravo je već steklo određeni karakter koji je odgovarajući osobenosti naroda, kao njihov jezik, običaji i ustav. Ove pojave nemaju odvojeno postojanje, one su samo posebne snage i dela određenog naroda, neodvojivo ujedinjeni u prirodi, i samo prividno se pojavljujući kao odvojena svojstva. Ono što ih vezuje u jednu celinu je zajedničko uverenje naroda, srodna svest unutrašnje nužnosti, isključujući svaki pojam o slučajnom i arbitrarnom poreklu.⁶⁸⁵

Iako Savinji nije propustio da primeti kako takvo razmatranje ne bi trebalo da utiče na pitanja o tome šta je nužno i korisno, a šta za izbegavanje,⁶⁸⁶ mnogo kasnije u zaključnim poglavljima naglašava vezu između savremenog prava i njegovih udaljenih izvora: „Kao što ne postoji pruski ili bavorski jezik, već nemački jezik, tako je i sa drevnim izvorima naših zakona i njihovim istorijskim proučavanjem.“⁶⁸⁷ Razume se, takvo proučavanja izvora zakona po Savinju nije smelo da bude ostavljeno *proizvoljnom izmišljanju*, već je moglo i moralo da se sprovede isključivo u već postojećim univerzitetskim okvirima.⁶⁸⁸ Nauka o *pravu*, tako je suštinski oduzimala pravo savremenom zakonodavstvu. Ilustrativan primer za ovakav stav, predstavlja način na koji Savinji tematizuje problem trenutno nesređenog stanja posebnih zakona u različitim pokrajinama. Na Tiboov predlog utemeljenja pojedinačnih zakona u opštem građanskom zakoniku,⁶⁸⁹ Savinji je odgovorio da priznaje da je dosadašnja pravna nauka u Nemačkoj uglavnom zaobilazila zakone pojedinačnih zemalja, ali i da smatra kako bi se i ovo polje moglo dalje proširiti *istorijskim studijama*, umesto da bude prepušteno na nemilost pobornika jedinstvenog zakonika, koji bi provincijske zakone učinio u njihovim rukama

685 Savigny, *Vom Beruf*, str. 8.

686 *Isto*.

687 *Isto*, str. 152.

688 *Isto*, str. 153.

689 Thibaut, *Ueber die Notwendigkeit*, str. 27-29.

predmetom *puke zanatske delatnosti*.⁶⁹⁰

Ovakvo shvatanje *organskog jedinstva naroda, institucija i jezika* koje je bilo suprotstavljeno navodnom mehanicizmu pobornika *Koda*, Savinji će kasnije nazivati *narodnim duhom* [*Volksgeist*].⁶⁹¹ *Narod i njegova istorija* tako su se pojavili kao virtualna dimenzija u kojoj je bilo moguće posmatrati implikacije sadašnjosti projektovane unazad. Sadašnjost je na taj način trebalo da položi račun o sopstvenoj nužnosti, uprkos čijem pravu su građanski zakonodavci dizali glas. No, Savinjieva usmerenost na *narod i istoriju*, u čijem okrilju je trebalo tražiti *izvore prava*, suštinski je vodila raspravu van okvira problema zatečenih pravnih okvira. Činjenica je, a od te činjenice je polazio Tibo, da su nepregledni i nesigurni pravni okviri ondašnje Nemačke predstavljali nasleđe beskrajnih modifikacija i kompromisa između rimskog prava i najrazličitijih formi običajnog prava, a ne promišljene forme pod kojima je život u građanskom društvu moguć. Savinji je jednako priznavao ovakvo stanje stvari, ali je u njemu video nužnost.⁶⁹² Za njega je arbitrarnost postojala samo s one strane istorije, pojedinačni zakonodavci su mogli da *greše*, dok je narod, u svom organskom jedinstvu sa jezikom i pravom, proizvodio pozitivne datosti koje je pravnik mogao još samo da proučava. U istorijskom

690 Savigny, *Vom Beruf*, str. 151.

691 Iako ovaj termin postoji i kod Hegela i kod Savinija, i nastao je u istom vremenu i intelektualnoj atmosferi, Hegelovo shvatanje narodnog duha je gotovo kontrastno suprotstavljeno Savinjevom, tako Avineri primećuje: „U *Filozofiji prava*, Hegel je tvrdio da *Volksgeist* obdaruje državu njenim jedinstvenim karakterom. Ali ispod identiteta termina, nalazi se razlika u sadržaju i principima. Za pravnike, *Volksgeist* je suština koja stvara zakon, moral, religiju i jezik. To je mitski kvalitet koji uzima različite forme i implicitan je u narodu, radeći skriven i nepoznat svima. Za Hegela, pak, *Volksgeist* ne stvara jedinstveni karakter naroda, već je *proizvod* njegovih konkretnih prilika u religiji, tradiciji, i njima sličnim sferama.“ Avineri, S., „Hegel and Nationalism“ u *The Review of Politics*, vol. 24. no. 4. 1962. str. 461-484. str. 476. Ovakva *iracionalna podloga*, bila je na meti i kasnijih kritičara, tako Maks Veber kritikujući ekonomsku-istorijsku školu, referiše na problem njene metodologije, koja je po Veberu, identična sa Savinjevom, i oslanja se na *Volksgeist*, koji je u stvari shvaćen kao: „[...] jedinstvena stvarna suština metafizičkog karaktera, i nije shvaćena kao rezultat nebrojenih kulturnih uticaja, već upravo suprotno, kao stvarna podloga svih pojedinačnih kulturnih ispoljavanja naroda, koje iz njega emaniraju“, Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922. str. 9-10. U pogledu porekla termina *Volksgeist* u istorijsko-pravnoj školi, nesumnjivo je njegovo zajedničko rodno mesto u nemačkom poznom prosvetiteljstvu i ranoj romantici, gde je centralna figura za ovaj pojam svakako Herder, ipak, ne sme se zaboraviti ni uloga francuskog prosvetiteljstva. O poreklu ovog pojma u istorijsko-pravnoj školi videti gore već citiran članak Kantorowitz, „*Volksgeist* und historische Rechtsschule“, kao i stariji članak, Bire, S., „*Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule*“, u *Archiv für Rechts – und Wirtschaftsphilosophie*, 2/1, Franz Steiner Verlag, 1908/1909. str. 1-10. gde autor sugerije na posredovanje Monteskejevih ideja kroz nemačko prosvetiteljstvo i romantiku, kao poreklo pojma *Volksgeist* u istorijsko-pravnoj školi. Takođe, o ovom pojmu videti Berkowitz, *The Gift of Science*, 109-117.

692 Savigny, *Vom Beruf*, str. 112.

fakticitetu običajnog prava, Savinji je video stalno promenljivu, ali za pravника suštinski nedodirljivu osnovu pozitivnog prava – takva jurisprudencija nije bila ništa drugo do li artikulisani i razvijeni jezik zakona čije biće je bilo mistično povezano sa karakterom naroda.

Radikalnost Savinjievog stava možda najbolje oslikavaju njegove reči povodom nemogućnosti pisanja njemu savremene jedinstvene zakonske kodifikacije: „Kod Rimljana je do vremena Papinijana [Aemilius Papinianus, 142-212, prim. aut.] bio moguć jedan zakonik, jer je njihova celokupna pravna literatura bila jedna organska celina...“⁶⁹³ Naravno, u skladu sa tim, posle vremena Papinijana, pošto je pregled takve *organske celine* postao nedostupan, svako pisanje opšteg zakonika, koje bi odudaralo od istorijskog nasleđa, bilo bi rizičan poduhvat. Za Savinija pravna nauka rimskih zakonodavaca je mogla da se poredi sa izvođenjima koja odgovaraju matematičkoj izvesnosti.⁶⁹⁴ Svako poznije zakonodavstvo više se nije nalazilo u povlašćenoj poziciji izvornih zakonodavaca, i moralo je da računa sa nesagledivošću istorijskih okolnosti koje sačinjavaju običajnosnu podlogu zakona. Samim tim, takvi zakoni bi bili neadekvatni i čak nasilni poput Napoleonovih. Nasuprot zakonodavstvu *Koda*, Savinji je postavio ideal *prava* kome nije bio *potreban zakonik*. Pojavu zakonskih kodifikacija u antičkom Rimu, on je razumevao kao posledicu dekadencije, svaka kodifikacija zakona, za Savinija je nosila pečat nasilja prema organskoj vezi između naroda i zakona, čiji skladan razvoj navodno nije iziskivao silu zakonika.⁶⁹⁵ U najkraćem, istorija prava za Savinija je bila temeljni razlog nemogućnosti stvaranja uspešnog građanskog zakonika, istorijski karakter prava postavljao je zakonodavce modernog vremena u poziciju tragača za već postojećim zakonima koji su se krili u unutrašnjosti *narodnog bića*, i čija priroda se nalazila u stalnom razvoju, što je nužno pružalo otpor svakom pokušaju konačne kodifikacije.

Istorijski gledano, u raspravi oko takozvane *Bürgerliche Gesetzbuch*, istorijska pravna škola je odnela trenutnu pobedu. U Nemačkoj, sve do ujedinjenja, ideja

693 Savigny, *Vom Beruf*, 157.

694 *Isto*, str. 29.

695 *Isto*, str. 34-36.

građanskog zakonika nije institucionalno bila sprovedena u delo,⁶⁹⁶ da bi tek 1900. na snagu stupio prvi opšti građanski zakonik. Ova istorijska činjenica, sama po sebi govori o prilikama devetnaestovekovne Nemačke, i daje dodatni značaj Hegelovoj polemici sa istorijskom školom prava. To nikako ne znači da bi Hegelovu ulogu u polemici sa Savinjievim idejama, i zajedno sa njima, važećom jurističkom naukom u Nemačkoj njegovog vremena, trebalo svesti na zalaganje za Tiboove ideje. Naprotiv, čak osnovna postavka od koje Tibo polazi, a to je ideja građanskog zakonika kao odvojivog od političkog uređenja, za Hegela bi bila neprihvatljiva. U skladu sa tim, dovoljno je jasno da je za Hegela funkcionalno građansko pravo moguće samo u okviru i u skladu sa ustavno uređenom političkom celinom, odnosno državom.⁶⁹⁷

U pogledu Hegelove motivacije za raspravu sa pravno-istorijskom školom, važno bi bilo istaći i tada aktualni pritisak kome je promišljanje prava bilo izloženo, a koji je bio ojačan čuvenim Karlsbadskim dekretima. U skladu sa tim, Hegelova kritika istorijske škole prava, mogla bi se posmatrati kao posredovana potrebom za iznošenjem gledišta koje bi oponirajući intelektualnom pristupu – koji je nesumnjivo išao u prilog konzervativnoj klimi restauracije u Nemačkoj – dovodilo u pitanje legitimnost takvog stanja. Načelno govoreći, jasno je da Hegel nije pokušavao da kritikuje istorijski pristup pravu sam po sebi. Naprotiv, kao što je ovde već naglašeno, jasan je Hegelov afirmativan stav prema istoriji prava.⁶⁹⁸ Ipak, ono što je iz takve perspektive izgledalo suštinski pogrešnim, ogledalo se u pretenzijama legitimacije pravog okvira pomoću istorije pozitivnih pravnih normi. Ovakva ideja prava koje ostaje samo pri pravu, potpuno je tautološka, i Hegel ne propušta da primeti njenu apsurdnost u svom polemičkom

696 Isto, str. 129. Naravno, ideja Nemačkog građanskog zakonika, kao što smo ovde primetili, postojala je od početka devetnaestog veka, Tiboov članak najbolje svedoči o tome. Ipak, interesantno je primetiti kako je *Code Napoléon* bio model upravo takvog zakonika, koji je za Nemačku na početku devetnaestog veka, pa sve do osnivanja Nemačke konfederacije 1871. godine, bio potpuno neprihvatljiv – možda pre svega zbog reakcije na francusku okupaciju, reakcije koja je ideju ujedinjene i velike države smatrala uglavnom suviše apstraktnom, ili kako to Tibo kaže *hladnom* (Thibaut, *Über die Nothwendigkeit* str. 7), a samim tim je i mogućnost osnivanja jedinstvenog tela koje bi bilo nosilac takvog zajedničkog zakonika bilo onemogućeno.

697 Hegel, *Grundlinien*, 42-43; *Osnovne crte filozofije prava*, str. 31-32.

698 Hegel naglašava da takav pristup, naravno, u okviru vlastitog polja *ima svoju zaslugu*, Hegel, *Grundlinien*, 35-37; *Osnovne crte filozofije prava*, str. 26-27.

odgovoru na Hugovu recenziju *Osnovnih crta filozofije prava*.⁶⁹⁹ Međutim, najproblematičnije mesto Savinjevih shvatanja iz Hegelove perspektive nije svodivo samo na nemogućnosti utemeljenja *prava na pozitivnom pravu*. Takvo utemeljenje je jasno nedovoljno i ostaje krajnje izloženo kritici pobornika građanskog zakonodavstva – drugim rečima *status quo* je sam po sebi neodrživ sa stanovišta racionalnog ispitivanja, a njegovo održavanje poseže za *prošlošću* kao argumentom. Tek posezanje za istorijom prava nudi nešto sigurniju poziciju konzervativnom pristupu pravnim okvirima, time što istorijska konstitucija u osnovi biva zamenjena sa istorijskom legitimacijom. Na taj način, mišljenje prava se neizbežno pojavljuje kao posebna istorija prava.

Takav poduhvat, istorijske refleksije o pravu, za Hegela je zapravo bio anahron i neizvodiv, pošto, ukoliko bi bilo šta, a u pojedinačnom slučaju pravo, trebalo da bude mišljeno, to bi značilo da bi filozofiji morao da bude otvoren put za pristup tom predmetu. *Misliti iz istorije* za Hegela nije bilo moguće – ukoliko se pod mišljenjem podrazumevao umski uvid. U tom smislu, pristup koji bi iz *istorije* pokušavao da govori o *pravu*, i samo na osnovu istorije, bio bi osuđen na to da objekat svog interesovanja suštinski promašuje. Filozofija prava, stoga je po Hegelu jedini način da pravo bude mišljeno: „Pravna je nauka *jedan deo filozofije*. Stoga ona *ideju*, koja je um nekog predmeta, mora da razvije iz pojma, ili, što je isto, da promatra vlastiti imanentni razvoj same stvari...“⁷⁰⁰

3. Filozofija, jurisprudencija ili historiografija?

Sa stanovišta *Osnovnih crta filozofije prava*, odgovor na istorijsko objašnjenje i legitimaciju trenutnih pravnih normi ogledao se u pokazivanju umskog karaktera same sadržine prava.⁷⁰¹ Poslednje je podrazumevalo jasno razlikovanje između *prava i istorije*.

⁶⁹⁹ *Isto*, str. 521-523; *Isto*, str. 476-477.

⁷⁰⁰ *Isto*, str. 30; *Isto*, str. 21.

⁷⁰¹ Ovo svakako nije prošlo bez gorčine, Hegel i Savinji su od vremena Hegelovog dolaska u Berlin bili oponenti, ne možemo reći da su u njihovim objavljenim delima česta međusobna spominjanja, ali korespondencija nam često otkriva više nego živopisne detalje – Opširnije videti Althaus, H., *Hegel und die Heroischen Jahre der Philosophie*, Karl Hanser Verlag, München-Wien, 1992. str. 328-334. T. Pinkard, *Hegel, a Biography*, str. 495-496. Takođe, Klecer navodi mesta iz voluminozne studije Kuna Fišera, *Hegel, Leben, Werke und Lehre*; Klecer, *Custom and Positivity*, str. 128.

Za Hegela, *istorija prava*, ukoliko i može da bude predmet refleksije, sama ne može reflektovati o suštini pravnih odnosa. Ipak, stvari postaju unekoliko komplikovanije ukoliko se obrati pažnja na nužnu posledicu ovakvog pristupa. Ukoliko je filozofska refleksija jedino valjano uporište ispravne pravne refleksije i ukoliko istorija sama po sebi nema utemeljujuću ulogu, onda i istorija sve dok ostaje *samo pri istoriji*, ostaje jednako neutemeljena. Stoga, je *svetska istorija* smeštena tek na kraj *Osnovnih crta filozofije prava* – njeno mišljenje trebalo bi da bude utemeljeno u filozofskoj refleksiji o pravu. Ovakva ideja pak, davanja filozofske podloge svetskoj istoriji, ne nalazi se na historiografskom tlu, jer historiografija, kako Hegel primećuje u rukopisu *Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije* (1830/31): nastaje kao *proza nedovršene sadašnjosti države*. Ukoliko je to tako, njoj nije potrebno *utemeljenje* u filozofskoj misli – no od nje se takođe ne može očekivati zamena za filozofsko promišljanje pravne i političke stvarnosti.

Ovde se može primetiti da iako nas Hegelovi *Uvodi u Predavanja iz filozofije svetske istorije* upućuju na to da nije moguće *misliti istoriju* s one strane istorijske proze – *Osnovne crte filozofije prava* i širi potezi *Filozofije svetske istorije*, ne ostaju nužno na ovom nivou posmatranja. Tako u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*, nailazimo i na pokušaj da dva područja, pravo i istorija, koje je istorijska škola prava po Hegelu na krajnje pogrešan način dovela u vezu, budu postavljena u odgovarajući odnos. Ovaj zahvat dobija na složenosti i time što je istorijska analiza pozitivnog prava od strane jurista istorijske škole prava bila najdirektnije povezana sa počecima izgradnje i institucionalizacije moderne historiografije u Nemačkoj, u prvom redu sa onim što je Hegel nazivao kritičkom historiografijom.⁷⁰²

Dakle, Hegelovim stavovima o nedovoljnosti istorijske tematizacije prava nisu

⁷⁰² Kada Vilhelm Diltaj navodi centralne mislioe za razvoj duhovnih nauka u devetnaestom veku: „Volfa, Humbolta, Nibura, Ajhorna, Savinija, Hegela, Šlajermahera, Bopa i Jakoba Grima“, Diltaj, *Aufbau*, str. 107. Interesantno je da su čak tri navedena mislioca neposredni pripadnici *pravno istorijske škole* (Grim, Savinji i Ajkhorn), iako pripadnici različitih struja, dok je Nibur, kako je ovde pokazano, a kako i sam Diltaj primećuje, baštiniio identičan način istraživanja rimskog prava. O značaju istorijsko-pravne škole, videti *Isto*, str. 107-115; Diltaj, V., *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, BIGZ, Beograd, 1980. prev. Dušica Guteša 161. – 167. Interesantno je kako Diltaj, u pogledu razvoja duhovnih nauka, nije pridavao preveliki značaj razlikama između istorijsko-pravne škole i Hegelovog stanovišta u pogledu istorije, tako da je njihov odnos video mnogo pre kao nadopunjavanje, nego kao isključujuću kritiku.

bili suprotni samo stavovi pojmovnih historičara historijske škole prava, već i ideje kritičkih historičara. Kod Savinija i Nibura, čak i ukoliko prvog označimo kao pravnika, a drugog kao historičara, pravo i historija su neraskidivo isprepleteni. Takođe, odnos bliskosti između proučavanja izvora i historije predmeta prava, dakle odnos između kritičke i pojmovne historiografije, gradio je tkanje na osnovu kog je konstituisana predstava o pravu karakteristična za historijsko-pravnu školu.⁷⁰³ Tako 1810/11, ohrabren od strane Savinija,⁷⁰⁴ Nibur je održao svoja prva predavanja *O najranijoj rimskoj historiji*. Veza između Savinjevih interesa za pravo i Niburovih aspiracija u pogledu rasvetljavanja najranije historije Rima postaje jasnija ukoliko obratimo pažnju na mesto koje je u tim predavanjima bilo rezervisano za historiju rimskog prava i rimskih institucija. Kako je tok predavanja odmicao Nibur je sve više govorio o pravnoj historiji, pa tako drugi tom sa sobom donosi odeljke koji bi mogli da se podvedu pod specijalnu historiju prava.⁷⁰⁵ Takođe, pozicionirajući svoje delo u odnosu na monumentalnu Gibonovu *Istoriju Rima*, u pogledu historije ustava Nibur primećuje: „Ono što u tom delu u pogledu ostalog vremenskog prostora nedostaje i možda je pogrešno, može se bez rivalstva dopuniti raspravama o ustavu, upravljanju i sličnim predmetima.“⁷⁰⁶ Naravno, pristup ustavu i pravu ovde nije bio samo metodološka prečica – pošto je najraniju historiju bilo moguće rekonstruisati mnogo pre kroz opšti govor o institucijama, nego kroz pouzdanost nasleđenih historijskih pripovesti. Ipak, Nibur je pristupao opsežnim istraživanjima rimskog prava i ustava i zbog toga što je smatrao kako je rimsko državno uređenje i rimsko pravo predmet od posebnog digniteta, kako s obzirom na historiju Rima, tako i s obzirom na potonju evropsku historiju.⁷⁰⁷ Odatle ne začuđuje bliskost između Niburovih i

703 O detaljima ovog odnosa na specifičnom primeru proučavanja rimskog agrarnog prava videti, Bonacina, *Hegel il Mondo...* str. 31-36.

704 U predgovoru za prvo izdanje njegovih predavanja, Nibur se zahvalio prijateljima na ohrabrenjima za nastavak njegovih, kako spominje, dugo zapostavljenih studija: „Zbog toga, ja blagosiljam dragu uspomenu na mog besmrtnog Spaldinga; zbog toga se javno zahvaljujem Savinjiu, Bultmanu i Hajndorfu, bez kojih, i našeg dragog prijatelja koji nas je napustio, ja se nikad ne bih osećao ohrabrenim za ovaj rad, bez čije srdačne podrške i oživljavajućeg prisustva, bi taj rad bio teško sproveden.“ Niebuhr, B.G., *Römische Geschichte*, Realschulbuchhandlung, Berlin, 1811. Predgovor, str. 14.

705 Niebuhr, *Römische Geschichte* (1811), str. 5-15; 107-161; 335-413.

706 Niebuhr, *Vorrede u Römische Geschichte*, str. 8.

707 O tome opširnije, Chrisz, K., *Von Gibbon zu Rostovtzeff: Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1979, str. 34. Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, str. 20 – 21.

Savinijevih pogleda. Ipak, postoji jedna bitna razlika koju je neophodno imati na umu: Istorijsko-pravna škola je posezala za istorijom kao sredstvom za objašnjenje prava koje se pojavilo kao pojam koji je bilo moguće rasvetliti u novonastalom horizontu istorije. Obrnuto od toga, Nibur je pravne institucije uzimao kao nit vodilju na kojoj je moguće govoriti o najranijoj istoriji.⁷⁰⁸ Drugim rečima, odnos prema problemu prava je upadljivo sličan kod Nibura i kod Savinija, ali je početna pozicija potpuno drugačija. Dok Savinji kao pravnik i pojmovni istoričar koristi kritiku kako bi iz istorijske perspektive osvetlio pojam prava, Nibur kao kritički istraživač izvora koji pokušava da rekonstruiše nenapisanu priču, pravo bira kao privilegovano mesto istraživanja, preko koga je takva rekonstrukcija moguća.⁷⁰⁹ Zbog toga, ukoliko je Hegelova filozofija prava skretala pažnju na sam predmet prava, to nikako nije bilo dovoljno kako bi se moglo utvrditi da istorijska refleksija ne može sa svoje strane da govori o pravu i njegovom istorijskom utemeljenju.

Niburova predavanja iz 1810. predstavljala su sintezu filologije, pravne nauke i istorije. No, sintezu sa jasnim političkim usmerenjem. *Državnik i filolog*⁷¹⁰ govorio je o istoriji rimskog ustava i rimskih institucija kao centralnom predmetu istorijskog istraživanja Rima, ukazujući na utemeljenost rimskog prava i institucija u jedinstvenoj narodnoj tradiciji, što je samo za sebe davalo legitimnost pravnom mišljenju koje je posezalo za istorijom kao horizontom legitimacije važećih pravnih okvira. Dakle, ukoliko je bilo moguće dovesti u pitanje istoriju kao legitimacijsku osnovu savremenih pravnih

⁷⁰⁸ Iako je pretpostavka najranije rimske tradicije u narodnoj epici odlučujuća za Niburovu rekonstrukciju najranije istorije Rima, mesta na kojima Niburova slika rane rimske istorije biva kristalisana, i s obzirom na koju teza o *plebejskom karakteru istorijske epike* tek dobija na težini, tiču se prava i državnog uređenja. *Istorijsko-poetsko vreme* koje otpočinje sa Tulom Hostilijem, ujedno je vreme u koje Nibur smešta I najranije rimske institucije počev od *Najstarijeg ustava Rima i načina na koji ga je Tarkvinije Stariji promenio*, Niebuhr, *Römische Geschichte* (1811), str. 219-240.

⁷⁰⁹ Tokom *Predavanja*, kako se Niburova pripovest kretala od mitskih početaka ka istorijskom vremenu, pravo postaje sve značajnija tema, tako da drugi tom *Rimske istorije* donosi klasična poglavlja o *Agrarnom pravu*, Niebuhr, *Römische Geschichte, Zweiter Theil*, Realschulbuchhandlung, Berlin, 1812. str. 349-393.

⁷¹⁰ Na osnovu Niburovog predgovora za njegovu *Rimsku istoriju*, u kome se osvrće na svoje prethodnike, mahom *državnike* ili *filologe*, jasno se da primetiti izvesna jednostranost koju im pripisuje – utoliko je interesantno zapažanje Frensis Libera, koji je u svojoj knjizi posvećenoj *Sećanjima na razgovore sa Niburom*, između ostalog naveo kako se seća Niburovog naglašavanja posebnog obrazovanja i veštine koju bi valjan istoričara Rima morao da poseduje, kako bi se poduhvatio pisanja o glavnom predmetu rimske istorije, a to je poznavanje *zakona*, on bi naime morao da bude kako *filolog*, tako i *državnik*. Lieber, F. *Reminiscences of an Intercourse with Mr. Niebuhr, the Historian: During a Residence with Him in Rome, in the Years 1822 and 1823*, Carey, Lea and Blanchard, Philadelphia, 1835. 62 – 63.

normi, bilo je nešto teže osporiti sigurnost istorijskog znanja o pravu. U duhu takve sigurnosti, Nibur je ocenjujući svoj rad na najranijoj istoriji Rima, primetio kako je rezultat njegovog rada to što je:

[...] oslobodio istoriju od godine 260. (490. pre Hrista) od svih krivotvorenja, i utvrdio spram svake sumnje i optužbe: sada ne postoji nijedan jedini jaz u toku razvoja ustava; čak mislim da nije ostalo nijedno jedino neodgovoreno pitanje, koje bi razumno promišljanje moglo postaviti.⁷¹¹

No, ovakav pristup samo je posredno isključivalo potrebu za filozofskim pristupom pravu na kakav nailazimo kod Hegela. Krička historiografija je pružala, manje ili više transparentno, celokupnu vremensku fenomenologiju predmeta kojim se drugde bavila filozofska refleksija. Na prvi pogled, moglo bi se čak učiniti kako ovakav pristup ima nečeg zajedničkog sa Hegelovim insistiranjem na *celovitosti istine*. No, stvari stoje sasvim drugačije. Pogotovo ukoliko obratimo pažnju na to da je razumevanje koje pruža takva istorijska refleksija ustvari traganje za izgubljenim izvorima i uspostavljanje nezapisanih hronologija. Takav poduhvat iz Hegelove perspektive, mogao bi da se pojavi samo kao zamena nemišljenoj fenomenologiji predmeta. Sa Hegelovog stanovišta, takva refleksija bi bila čak toliko problematična da ne bi nužno predstavljala ni valjanu hronologiju, već samo hronologiju utemeljenu na proizvoljno konstruisanoj tački koja pada s one strane istorijskog vremena, s one strane jezika i pisma, s one strane zapisanih i sačuvanih zakona i istorijskih pripovesti, pa tako i s one strane istorije uopšte.⁷¹² Tako, traganje za izvorima rimskog prava, na osnovu kojih bi bilo moguće rekonstruisati antičke pravne odnose ali i izvući zaključke o savremenim pravnim sistemima, iz Hegelove perspektive je izgledalo kao poziv na odustajanje od filozofskog promišljanja i

711 Hansler (hrsg.), *Lebensnachrichten*, Buch 3., 248-249.

712 *VPWG (1830)*, str. 193 – 195.

predavanje pozitivnom karakteru istorije.⁷¹³

Uzevši to u obzir, Hegelovo nepoverenje možda ne bi trebalo razumeti kao nepoverenje prema kritičkom pisanju istorije samom po sebi, već mnogo pre kao zebnju od njegovih indirektnih posledica.⁷¹⁴ Moguće je da je potreba za odvojenim kursom predavanja o filozofiji svetske istorije delom bila motivisana potrebom za formulacijom odgovora na narastajući značaj koji su istorijske studije dobijale sa razvojem kritičkog metoda. Ukoliko je filozofija prava stremila poimanju konkretnih pravnih odnosa, utoliko je filozofija svetske istorije pokazivala kako mišljenje istorije nije isto što i mišljenje na osnovu istorije. Bilo je neophodno pokazati na koji način je istorija zasnovana u državi i njenim institucijama i kako je ovakav odnos moguće razumeti samo kroz filozofski medijum pojma. Um je morao da bude potvrđen kao osnova istorije, uprkos stremljenjima savremenih istoričara i pravnika. Utoliko, Hegelov čuveni stav; „Onom ko svet posmatra umski, svet se takođe pokazuje kao umski.“⁷¹⁵ – ovde bi bilo moguće shvatiti i polemički. Iz Hegelove perspektive, shvatanje istorije kao temelj savremene stvarnosti, otvara vrata arbitrarnosti onog dogođenog kao merilu legitimnosti. U skladu sa tim, nemogućnost umskog utemeljenja istorijskog događanja garantuje nemogućnost prosuđivanja savremenog stanja – što bi išlo ruku pod ruku sa pristupom romanista istorijske škole prava.

Prema tome, za Hegela je istorijska škola prava, ali i Niburov istorijski kriticizam, u krivu ne samo u pogledu shvatanja prava, već i u pogledu očekivanih posledica istorijskog istraživanja.⁷¹⁶ Sa Hegelovog stanovišta gledano, istorijska škola prava se

713 Kako Peggeler primećuje, suprotno stavovima Eriha Rotakera o bliskosti između Hegela i istorijske škole: „...pisanje istorije od strane Savinija, Grima i Rankea, za Hegelovo filozofiranje je bilo puko rezonovanje, bez nužnosti pojmovnog napredovanja i bez poimanja suštinskog.“ Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik*, Fink, München, 1998. str. 85. Tome bi se moglo dodati, da je pristup istoriji, kakav nalazimo isprva kod Savinija i Nibura, za Hegela problematičan ne samo zbog toga što predstavlja jednostranu refleksiju i prema tome puko rezonovanje, već i zbog toga što usled nedostatka utemeljenja u umu, pribavlja eksterno utemeljenje u stvarnoj istoriji koja se nalazi s one strane poznate istorije. *VPWG (1830)*, str. 195.

714 Hegel posebno spominje Nibura, da bi zatim govorio o proizvoljnostima kritičke historiografije, *VPWG I (1822)* 12-13; *VPWG II (1822)*, str. 12-13.

715 *VPWG (1830)*, str.143.

716 Sa tim u vezi Klecer primećuje kako je Savinjievo stanovište, iz Hegelove perspektive, posledica apstraktnog pristupa povesti: „[...] pozitivnost zakona bi učinila suvišnom raspravu o umnosti njenog sadržaja, samo ukoliko bi bila negirana mogućnost i nužnost umske teorije istorije.“ Kletzer, *Custom and Positivity*, str. 144.

suštinski nije ni trudila da misli pravo na osnovu istorije, već da na osnovu negiranja mogućnosti filozofskog mišljenja istorije negira mogućnost konkretnog mišljenja prava. Samim tim, pravna refleksija o istoriji koja se uvek obraćala istorijskoj refleksiji o pravu, bila je temeljno dovedena u pitanje time što se istorijska refleksija pokazivala pre kao zabrana mišljenja istorije, nego kao mišljenje koje polazi od istorije. Ukoliko je Hegel predavanjima iz filozofije prava uporno pokušavao da pokaže kako je moguće misliti pravo uprkos njegovoj pozitivnosti, kroz predavanja na temu filozofije svetske istorije od 1822. pa sve do 1830. uvek je iznova skretao pažnju svojih slušalaca na to kako nije moguće pozivati se na istoriju kao samorazumljivo mesto utemeljenja i istine i kako mišljenje istorije podrazumeva odustajanje od njenog legitimatorskog potencijala. U tom maniru, direktno u pogledu istorije ustava, Hegel primećuje:

U slučaju ustava države, kasniji principi nisu već sadržani u ranijim. Iz tog razloga mi ne možemo naučiti ništa od antičke istorije; u antičkoj istoriji postojali su distinktni principi koji su bili inherentno statični. Princip umske države ogleda se upravo u tome što takvi principi nisu večni, već, uzeti u celosti, nestaju.⁷¹⁷

Dakle, svako istraživanje koje počinje u „noći duboke antike“⁷¹⁸ za koju važi da je „[...] noć sve što se pojavljuje u dugom nizu vekova...“,⁷¹⁹ svaki pokušaj osadašljenja prošlosti, otkrivanja izgubljenih principa, po Hegelu je pogrešan zbog toga što prolazi pored istorije i umesto nje nailazi na proizvoljne konstrukcije koje razumeva kao principe. Zbog toga, Hegel upozorava:

Između ostalog, mi ne smemo dozvoliti da budemo vođeni od strane istoričara od struke, čak ni od onih koji poseduju veliki autoritet, koji su značajno doprineli takozvanom izučavanju izvora, među kojima ima takvih koji čine upravo ono što prigovaraju filozofima, naime, pretvaranje istorije u

717 *VPWG I (1822)*, str. 81 – 82.

718 Niebuhr, *Römische Geschichte*, str. 1.

719 *Isto*.

Prema tome, kada Hegel govori o tome kako nam je istorija pre svega dostupna kroz radove izvornih istoričara, a koji dolaze iz naroda koji su *doveli svoje principe do svesti, i koji znaju ko su i šta čine*⁷²¹ to stoji u direktnoj suprotnosti spram Niburovog pokušaja da otkrije *temeljne stavove* rimskog naroda.⁷²² Dok bi izvorni principi rimskog naroda prema Niburu trebalo da nam daju odgovor o tome *ko su u stvari Rimljani*, i kakva je to *izvorna* ili *istinska* priroda njihovih institucija, pa onda povratno i savremenosti koja baštini te institucije, kod Hegela nasuprot tome nema reči o bilo kakvim originalnim i do kraja određujućim antičkim principima. Naprotiv, istorijski principi u pluralu, koji Hegela interesuju, a koji su jednako otelotvoreni u ustavnom poretku, interesantni su upravo na osnovu svoje prolaznosti i posredničke uloge – stanovište koje polazi od slobode kao jedinog istoriji inherentnog principa, samo po sebi isključuje traganje za principima u tami nepoznate istorije. Ono takođe isključuje i fokusiranje na partikularne i prolazne *likove* u kojima se ta sloboda javlja, kao i njihovo uzdizanje do apsolutno važećih principa. Ideja, kako je Hegel shvata, nikada se ne pojavljuje na početku, već je ono do čega se dolazi tek posredno i dugim radom duha na samom sebi.⁷²³ U skladu sa tim, Hegel posmatra istoriju iz perspektive njenog kraja – zadatak savremenosti tako se sastoji u prepoznavanju manifestacija vlastitog lika kroz prošlost – ono što bi predstavljalo direktnu suprotnost takvom pristupu jeste traganje savremenosti za vlastitim izgubljenim likom u dubinama zaboravljene prošlosti. Zaborav i ponovno otkriće, karakteristični za Savinjievo i Niburovo shvatanje istorije, za Hegela uopšte nisu istorijske kategorije.

Na kraju, ono što Hegel zamera istorijskoj školi prava – a to je, kao što je gore pokazano, nemogućnost utemeljenja pravne refleksije na apstraktnom karakteru

⁷²⁰ VPWG (1830), str. 142.

⁷²¹ VPWG (1828), str. 124.

⁷²² „Ja ću stremiti da otkrijem temeljne stavove rimskog naroda i države, na kojima je građeno i koji su skriveni, često pogrešno razumevani od nama dostupnih starih pisaca.“ Niebuhr, *Römische Geschichte*, str. 3.

⁷²³ VPWG I (1822), str. 36.

pozitivnog prava, što za svoju posledicu ima posezanje za *istorijskom refleksijom* – formalno identično Hegelovoj kritici ambicija istorijskog kriticizma kao pristupa istoriji koji bi mogao da pruži horizont otvoren za istorijsku, a pritom ne i filozofsku refleksiju. U tom pogledu istorija koja ostaje na faktičkim datostima, u onom momentu u kome želi da reflektuje, biva prinuđena da stvara konstrukcije. Tek time Hegelova kritika pravno-istorijskog pokušaja utemeljenja prava biva kompletirana pokušajem ukazivanja na to da istorija ne samo da ne može pružiti bilo kakvo utemeljenje pravnoj nauci, već čak to ne može da učini ni u pogledu vlastitih stremljenja ukoliko ostaje samo pri pozitivitetu dogođenog.

Moguće je da Hegel nije smatrao pogrešnim sam metod kritičke historiografije – doduše pitanje je u kolikoj meri je bio zaista upoznat sa njim – no, očigledno je da je njegova kritika *kritičke i specijalne historiografije* bila pre svega obojena problematičnošću motiva koji su vodili okretanju ka *izgubljenoj istoriji*. U pogledu istorije prava, takavo okretanje *izvorima* doprinosio je pomeranju fokusa sa izučavanja konkretnih istorijskih formi u kojima se pravna svest javljala, ka poreklu tih formi u istoriji koja nam je nedostupna – što je sa svoje strane otvaralo polje beskrajnih arbitrarnosti i konstrukcija.⁷²⁴ Ipak, posebno je interesantna činjenica da takav pristup istoriji uopšte, a istoriji prava i ustava posebno, početkom devetnaestog veka u Nemačkoj nije označavao samo nesiguran i ne sasvim utemeljen način istorijske refleksije – poseban problem se ogledao u tome što se pravna refleksija iscrpljivala u istorijskoj refleksiji kojoj je Hegel između ostalog zamerao antikvarnu usmerenost ka traganju za nepoznatim istinama kao merodavnim za razumevanje savremenosti.

⁷²⁴ *Isto*, str. 12.

*

* *

Pokazalo se da Hegelova kritika *specijalne istoriografije* istorijske škole prava nikako ne ostaje na stranicama i u striktnim problemskim okvirima *Osnovnih crta filozofije prava*, već biva prenetu u okvire *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, ali tu kao kritika pristupa koji je karakterističan kako za istorijsko-pravnu školu, tako i za novonastajuću nemačku istorijsku nauku, koja će vrlo brzo dobiti crte devetnaestovekovnog istorizma. Hegelova polemika upućuje nas na zaključak o nimalo apstraktnom karakteru Hegelovog pristupa, i njegovoj osetljivosti za misaone tokove vlastitog vremena. Ono što je omogućilo da filozofija svetske istorije dopunjava kritiku istorijsko-pravne škole provedenu u predavanjima iz filozofije prava, nikako nije nedorečenost potonjih predavanja, nego je to dinamika pristupa samom predmetu na strani Hegelovih savremenika. Kako je pristup pozitivnom pravu i njegovoj istorijskoj legitimaciji bio dvostruk – kao što smo pokazali sa jedne strane juristički, a sa druge strane istorijski – tako je i Hegelov odgovor pokrивao oba aspekta. U *Osnovnim crtama filozofije prava* Hegel izlaže zbog čega smatra da pravne norme ne mogu biti utemeljene na osnovu istorijskog objašnjenja i ukazuje na rascep koji postoji između takvog objašnjenja i refleksije o suštini prava. Ipak, tek tokom predavanja na temu filozofije svetske istorije, on će skrenuti pažnju na navodnu problematičnost samog metoda istraživanja izvora kojim su se služili predstavnici istorijsko-pravnog mišljenja.

Sada, na kraju, opravdano bi bilo postaviti sledeće pitanje: Ukoliko je u *Osnovnim crtama filozofije prava* Hegel blag, i čak benevolentan u pogledu čisto istorijskog objašnjenja koje ne pokušava da pruži surogat filozofskog mišljenja, zbog čega je tokom svojih *Predavanja iz filozofije svetske istorije* izrazito oštar prema istorijskoj refleksiji, posebno po pitanjima prava i ustava? Da li su se Hegelovi stavovi za samo nekoliko godina temeljno promenili, ili je pak po sredi nešto sasvim drugo? Na osnovu gore rečenog, izgleda da je upravo *nešto drugo* u pitanju, a to je činjenica formiranja istorije kao nauke. Ova novonastajuća naučna istorija u svom pojmovnom i kritičkom obliku,

pretendovala je na objektivnost. Ne samo to, sa takvim pretenzijama ona najčešće nije ostajala u okvirima istraživanja koje je bilo tu samo kako bi refleksiji pružalo građu. Naprotiv, i na to je ovde ukazano, kada bi se bavila pitanjima od odlučujućeg savremenog interesa, a takvima se uglavnom i bavila, nije se ustezala od toga da rezultate svojih refleksija razumeva kao znanje kome nije bila potrebna dalja provera i legitimacija. Za Hegela, to je podrazumevalo da je takva istoriografija često izlazila van sopstvenih okvira i problem je nastajao onog momenta kada bi umesto filozofske refleksije, i čak uprkos svakom pokušaju mišljenja konkretne stvarnosti – u ovom slučaju ni malo lagodnih i modernom društvu zapravo krajnje neprikladnih pravnih normi u nemačkim državama na početku devetnaestog veka – istorijska refleksija nudila konkurentno obrazloženje filozofskom poimanju. Tako je problem legitimisanja trenutnog shvatanja i primene prava bio nešto što se iznenada ticalo istoričara jednako koliko i pravnika. Ovaj poslednji problem Hegel je nedvosmisleno imao u vidu predajući o filozofiji svetske istorije, i o tome ne svedoče samo usputne opaske o jalovosti takvog pristupa pravu, već i krajnje artikulisana kritika pokušaja istorijske potrage za principima posredstvom kojih je moguće naučiti nešto o savremenom pravu i ustavu. Utoliko, vredelo bi i iz te perspektive ponovo promisliti značaj Hegelovih *Predavanja o filozofiji svetske istorije* – jer pored ozloglašenog, premda ne uvek i dovoljno reflektovanog suda o metafizici istorije kod Hegela, moglo bi se primetiti i kako ta predavanja sadrže kritiku shvatanja istorije kao horizonta legitimacije sadašnjosti. Ovo poslednje, razlikovanje između *konstitutivnog* i *determinišućeg* karaktera istorije, ima svoje značajno mesto u Hegelovom mišljenju, tek polazeći od ovakvog razlikovanja razumljiva je i njegova kritika specijalne istoriografije istorijske škole prava.

ZAKLJUČNA REČ

Ova disertacija je otpočela sa problemom susreta između Hegelove filozofije istorije i istoriografije. Bila je motivisana kuriozitetom koji se ogleda u činjenici da se Hegel ovim problemom najdirektnije bavi na mestima koja je u isto vreme označavao kao nefilozofska ili usputna. Ovakav navodno usputni tretman nije bio u skladu sa značajem problema pisanja istorije u Hegelovim *Uvodima za Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Filozofsko bavljenje istorijom za Hegela nikako nije bila samorazumljiva stvar, a o sudaru idealističke misli sa istoriografskom empirijom, jasno svedoči Hegelova tematizacija različitih načina pisanja istorije.

Čitajući *Uvode* iz 1822, 1828. i konačno 1830. svedočimo o vanrednoj brizi za problem istoriografije, koja u isto vreme biva filozofski relaksirana i oslobođena strogih zahteva sistemske misli – ovakvo oslobađanje pak predstavlja poseban interpretativni izazov. Nedostatak očekivane filozofičnosti i dijalektike, filozofskoj interpretaciji ne dozvoljava jednostavno uklapanje Hegelovih uvodnih izlaganja u anticipirane okvire njegove sistemske misli. Doduše, Hegelovi tekstovi nas ne upućuju na zaključak da je njihov autor ovakvo uklapanje smatrao potrebnim – no, u isto vreme uvodi za *Predavanja iz filozofije svetske istorije* obiluju filozofskom terminologijom: *izvornost, opažaj, predstava, refleksija, duh itd*; samo su neki od pojmova koji se upotrebljavaju u deklarativno *nefilozofskom razmatranju*.

Poslednje upućuje na ambivalentan karakter Hegelove tematizacije istoriografije i gotovo da nas poziva da pokušamo da uklopimo ova izlaganja u uobičajenu sistematiku. No, takav poduhvat nužno nailazi na značajne poteškoće, pošto filozofski pojmovi koje Hegel ovde koristi ne odgovaraju u potpunosti sistematici njegove filozofije. Naravno, moguće je iz perspektive sistema odgovoriti na pitanje o tome šta je to refleksija ili šta Hegel misli pod pojmom duha, no, takvi odgovori nisu dovoljni pri pokušaju objašnjenja nefilozofskih pasaža o istoriografiji.

Problem nikako nije olakšan kompleksnim karakterom Hegelovih osnovnih pojmova. Naprotiv, njihova sistematika ne obećava jednoznačan odgovor pri tumačenju ponekad krajnje neuobičajenih izraza kojima Hegel opisuje delatnost istoričara. Primera radi, gore smo pokazali da fraza *sadašnje u životu duha*, koju Hegel koristi kako bi delimitirao polje interesovanja reflektujućih istoričara, može biti razjašnjena kroz čitanje njegovih *Predavanja iz filozofije duha*, ali njeno značenje ne može biti sa sigurnošću situirano unutar sistematike koju nalazimo u tekstovima ovih predavanja. Ipak, i bez jasnog sistemskog mesta, eksplikativna vrednost ovog izraza ostaje značajna. Hegel njime objašnjava istorijsku usmerenost na aktualnost prošlosti. Upotreba ovakvog pojma upućuje na zaključak da Hegel ovde koristi vokabular svoje sistemske filozofije kako bi opisao ono što smatra za spoljašnje samoj filozofiji, a to dalje rezultira ambivalentim karakterom izlaganja o načinima pisanja istorije u deklarativno nefilozofskom delu uvoda za *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

Ovakvo prožimanje filozofskog i nefilozofskog elementa u tematizacijama historiografije, indikativno je u pogledu karaktera Hegelovog projekta svetske istorije. S jedne strane, svakako se radi o filozofiji sistema koja pretpostavlja filozofsko znanje – s druge strane, čitav poduhvat je oslonjen na nefilozofskim i filozofiji spoljašnjim temeljima. Pre nego što filozof istorije počne da govori o istoriji u objektivnom smislu svetske storije, već se nalazi u dvostruko zavisnoj poziciji u odnosu na historiografiju: 1) Njegov predmet je pre svega dostupan kroz tekstove istoričara; 2) Sam filozof istorije se pojavljuje kao još jedan od istoričara – doduše filozofski. Hegelovo bavljenje problemom pisanja istorije, jasno je svedočanstvo problematizacije ovog *nefilozofskog* i *spoljašnjeg* temelja o kome filozofija čak ne može da govori na uobičajen način. No, kako je onda moguće govoriti o historiografiji, a da takva tematizacija bude od značaja za filozofiju? Vidljivo je kako Hegelova dijalektika za trenutak staje i ustupa mesto deskriptivno-fenomenološkom pristupu. Premda, ne pristupu karakterističnom za Hegelovu *Fenomenologiju*, već fenomenologiju u krajnje doslovnom smislu opisa fenomena onako kako su oni dostupni zainteresovanom posmatraču. Jednostavno, potrebno je da filozofski autor položi prethodni račun o drugim vrstama historiografije. Međutim, nevolja je u tome

što je programski određeno nefilozofsko izlaganje bilo izvedeno krajnje filozofskim jezikom. Poslednje je dovelo do toga da se dijalektika uvek vraća u središte razmatranja tamo gde Hegel započinje sa izlaganjem nefilozofske tematizacije istorije.

Ipak, pokazali smo da se ovaj povratak dijalektike odvija u krajnje atipičnom maniru za Hegelovu filozofiju – dijalektika se sada pojavljuje kao fragmentarna i razlomljena kroz nenamerna upućivanja na mesta u sistemu putem kojih tek postaje razumljivija Hegelova deskripcija historiografije. Konceptije kao što su to *Mnemosine, čulna i duhovna predstava, sadašnje u životu duha* itd. koje Hegel upotrebljava u izlaganju o načinima pisanja istorije, postaju nešto jasnije uz paralelno čitanje mesta iz filozofije duha na kojima je podrobnije izloženo njihovo sistemsko mesto. No, ukoliko kao referentno mesto za komparaciju uzmemo takođe Hegelova predavanja – kao što smo to ovde učinili sa *Predavanjima iz filozofije duha* – primećujemo da su centralni pojmovi koje Hegel koristi kako bi okarakterisao delatnost istoričara, ujedno i pojmovi koji u toku *Predavanja iz filozofije duha* sami po sebi stvaraju poteškoće za dijalektičko mišljenje. Drugim rečima, pojmovi putem kojih Hegel razumeva historiografiju nikako nisu lako uklopivi u sistem i jednostavno dostupni dijalektičkom metodu.

Posledica ovakvog opisa su neizbežne nejasnoće. Naprosto, stavovi izneti 1822, 1828. i konačno 1830, ne odgovaraju potpuno jedni drugima. Takođe, unutar samih tekstova, posebno transkripcije iz 1822. i Hegelovog rukopisa *Uvoda* iz 1828. moguće je primetiti nedoslednosti koje se u prvom redu ogledaju u poteškoćama pri mišljenju jedinstva historiografske praske. U značajnoj meri, tekst *Uvoda* ostavlja nerazjašnjenim odnos u kojem se nalaze različite vrste historiografije – posebno je upadljiv problem odnosa između izvorne i reflektujuće istorije. Ipak, pokazalo se da termini kojima Hegel opisuje delatnost izvornih istoričara potpadaju pod ono što je u okvirima filozofije duha izneto kao dijalektika predstave. U tom pogledu, delatnost stvaranja predstava kroz koje zajednica oblikuje sliku o svom političkom identitetu, pokazuje se kao određujuća za Hegelovo shvatanje historiografije. No, pored veze sa dijalektikom i sistemom, koja se ovde incidentno pojavljuje kao spoljašnjost na koju je upućeno nefilozofsko izlaganje, značajna je i veza sa delima istoričara.

Komparativna analiza tekstova istoričara, pored upadljivih i značajnih razlika, pokazuje poklapanje sa linijama koje su ocrtavali Hegelovi *Uvodi* – bilo kakav pokušaj striktnog traganja za makar i jednim isključivim izvornim ili reflektujućim istoričarem, pokazuje se kao uzaludan zadatak, pošto faktička historiografska praksa sadrži heterogene elemente koji se jednako mogu podvesti pod različite vrste pisanja istorije. U tom smislu, uzevši u obzir jedinstveni element predstavljanja, koji je karakterističan za izvornu, kao i za reflektujuću historiografiju, i oslanjajući se na faktička preklapanja i neočekivane razlike u pripovestima istoričara, pokazali smo da je različite načine pisanja istorije moguće čitati kao specifične vrste pripovedanja i predstavljanja, a nikako ne kao klasifikaciju istorijskih dela i autora. Nasuprot takvoj klasifikaciji, ovde je pokazano kako čak pojedinačna istorijska dela u sebe nužno uključuju mnogostrukost spisateljskih strategija koje odgovaraju različitim načinima pisanja istorije.

Ovakvo čitanje nije samo integralno, ono ne pretpostavlja samo to da različiti načini pisanja istorije treba da budu promatrani kao delovi jedne jedinstvene celine, već ono ukazuje i na nemogućnost konsekventnog odvajanja razmatranja *načina pisanja* od specifičnih primera *dela i autora*. Poslednje ne samo da otklanja protivrečnosti unutar Hegelovog izlaganja, već i Hegelovu tematizaciju historiografije čini značajno fleksibilnijom i upotrebljivijom van strogih okvira njegovog sistema. U tom smislu, pomeranje akcenta na praksu istoričara je značajno, no, centralno je da sama praksa nikad u uniformnom i unapred određenom obliku ne ovladava specifičnim delom tako da ga je lako moguće svrstati u samo jednu od predviđenih rubrika zamišljene klasifikacije ili tipologije historiografskih praksi. Naprotiv, isti autor, u istom delu, može da se služi različitim strategijama obrade, a da je na njegovo delo i dalje moguće referisati kao na primer izvorne ili reflektujuće historiografije. Dobar primer za to su Polibijeve *Istorije*, koje Hegel određuje kao primer izvorne istorije, da bi na njih drugde referisao pripisujući im karakteristike koje odgovaraju pragmatičkoj historiografiji.

Međutim, pokazalo se da različite aspekte historiografske prakse nije prikladno razumevati kao različita methodska sredstva koja naprosto stoje na raspolaganju istoričaru. U okvirima Hegelove tematizacije historiografije, insistira se na paralelizmu između

političkog i istorijskog, a historiografija se pojavljuje kao *proza nedovršene sadašnjosti države*. Dakle, sve vrste pisanja istorije, uključujući i filozofsku, za Hegela se nalaze u neraskidivoj vezi sa političkim institucijama. Poslednje podrazumeva međusobnu uslovljenost između oblika političke zajednice i vrsta historiografije, kao i vezu između historiografskih i neistoriografskih načina pripovedanja. Ovakav odnos nije jednosmeran i redukcionistički, načini stvaranja pamćenja u medijumu jezika, a to jeste primarni način na koji nastaje pamćenje zajednice kod Hegela, povratno učestvuju u konstituciji i daljem oblikovanju ili promeni same zajednice u čijim okvirima nastaju. Značajno je naglasiti da veza između historiografije i politike ne podrazumeva jednostavnu političku involviranost istoričara ili svođenje istorije na političku istoriju, gde bi se poslednje iscrpljivalo u traženju elementa jedinstva u raznolikoj fenomenologiji pisanja istorije. Naprotiv, iz veze između političkog praksisa i vrste historiografije koja mu odgovara, ne može se zaključiti ništa značajnije o specifičnim temama istorijskih autora ili o njihovom faktičkom političkom delovanju.

Zaključak je ovde mnogo skromniji: *Različiti načini pisanja istorije, kao različite historiografske prakse, svoju formu duguju obliku političke zajednice u kojoj nastaju i povratno su konstitutivni za identitet te zajednice*. Dakle, moglo bi se reći da nepreglednost mogućih političkih organizacija dozvoljava nepreglednu varijabilnost formi pisanja istorije – ono što na kraju, ipak, svako pisanje istorije čini upravo istorijom i fundamentalno ga razlikuje od drugih formi u kojima se oblikuje pamćenje zajednice, jeste to što kroz historiografiju politička zajednica stvara predstavu o sopstvenom identitetu. Bez historiografije politička svest je nezamisliva. Takođe, historiografija predstavlja specifičnost politički organizovanih zajednica, ona se ne javlja tamo gde ne postoji politika. Ovo, pokazali smo, ne znači da neposredni predmet historiografije nužno mora da bude sama politička zajednica, čak u graničnom slučaju takozvane specijalne istorije njen predmet ne mora da bude politički određen. Veza između historiografije i politike ovde se odnosi samo na to da su strukture istorijskih tekstova – na nivou koji se tiče artikulacije odlučujućih koordinata istorijskog pripovedanja kroz stvaranje odnosa *prošlog i sadašnjeg, novog i starog, vrednog i bezvrednog itd.* – paralelne sa strukturama

političke svesti zajednice u kojoj nastaju. To takođe ne znači da istorijski tekst nužno preslikava strukture političke zajednice. Umesto toga može se reći da on predstavlja ono što je od značaja za život u određenoj političkoj zajednici, što je u svojoj formi često moguće samo na osnovu politike, ali što u svojoj sadržini ne mora biti političko.

U tom smislu, primer istorije prava u Nemačkoj početkom devetnaestog veka, koji smo ovde izneli kao ilustraciju Hegelovog shvatanja pojmovne istorije, može biti instruktivan. Debata o istoriji prava i posledično o filozofiji prava, bila je značajno određena političkim koordinatama Nemačke posle takozvanog francuskog perioda, ipak, oni koji su raspravljali o pravu, to su činili u eteru naizgled oslobođenom politike. Poslednje nije bio samo puki privid, ili izgovor za političke rasprave u Nemačkoj sputanoj pseudo-politikom karlsbadskih dekreta. Naprotiv, istoričari rimskog prava zaista su pokušavali da pravo odvoje od koncepta države kao političke zajednice – da ga zajedno sa ustavom vežu za narod i time konačno depolitizuju. No, živi interes za istoriju prava, imao je svoju jasnu podlogu i u dinamici političke zajednice koja se kolebala između konstitucionalizma i apsolutizma. Mržnja prema Hegelovom navodnom *etatizmu* i teza da i iznad države postoji pravo koje daleko nadilazi njen savremeni oblik, nalazila se u značajnoj vezi sa nad-političkim karakterom restauracije. Ipak, bilo bi neopravdano svesti čitavu pojmovnu istoriju nemačke istorijsko-pravne škole na političke pobude. Umesto toga, pristupiti ovakvom načinu pisanja istorije kao praksi sa političkim implikacijama, značilo bi konačno postaviti pitanje o vezi između istorijske temporalizacije specifičnih pojmova značajnih za političku svest zajednice i njene političke strukture. To bi značilo zapitati se zbog čega je u političkoj zajednici rascepljenoj između restauracije apsolutizma i tihog zagovaranja konstitucionalizma, pisanje istorije između ostalog dobilo formu *istorije značajnih pojmova* koji u temporalnom smislu značajno nadilaze trenutnu formu političke zajednice. U širem smislu, to bi isto tako značilo postaviti pitanje o tome u kojoj meri je politika kraja osamnaestog i početka devetnaestog veka bila odgovorna za stvaranje priča o istoriji značajnih pojmova. Videli smo, gotovo dva milenijuma ranije, mnogo pre istorijske škole prava, za Livija kao građanina pozne Rimske republike, kao značajan se pojavio odnos

između prošlosti i sadašnjosti i to specifično između prošlosti i sadašnjosti rimskih institucija. Mnogo kasnije, u periodu u kome je Livije možda po prvi put za dve hiljade godina konačno postao sumnjiv izvor, došlo je do nastanka istorije pojmova. Da li je dovoljno ovakve promene objašnjavati razvojem historiografske metodologije ili je na njih pak moguće gledati i s obzirom na posledice delatnosti istoričara u nesagledivo drugačije organizovanim političkim zajednicama? Na ova i slična pitanja gore nismo odgovarali, čak ih nismo uvek ni postavljali na direktan način. Razume se, svojom širinom odgovori na njih bi daleko prevazilazili okvire ove disertacije, a naš prevashodni cilj bilo je samo polagane osnova na kojima se ovakva pitanja mogu smisleno postaviti.

Literatura:

Primarna literatura:

Materijali za Hegelova *Predavanja iz svetske istorije* (1822/23; 1828/29; 1830/31) u okviru najnovijih izdanja materijala za Hegelova predavanja:

- Izdanja na osnovu transkripcija *Predavanja iz filozofije svetske istorije 1822/23*:

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015.

- Rukopisi uvoda za *Predavanja iz filozofije svetske istorije 1828/29, 1830/31*:

Hegel, G.W.F., *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828*, u G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121-137.

Hegel, G.W.F., *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31*, u G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 138-207.

- Ostala izdanja *Predavanja iz filozofije svetske istorije* u okvirima novog projekta izdavanja Hegelovih predavanja:

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte II, Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters 1824/25*, Felix Meiner, Hamburg, 2019.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte III, Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters 1826/27*, Felix Meiner, Hamburg, 2019.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte IV, Nachschrift zum Kolleg des Wintersemesters 1830/31*, Felix Meiner, Hamburg, 2019.

Ostala izdanja Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*:

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1848.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Reclam, Leipzig 1907.

Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Leipzig, 1917.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band II: Die orientalische Welt*, Felix, Meiner, Leipzig, 1919.

Hegel, G.W.F., *Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Leipzig, 1920.

Hegel, G.W.F., *Die griechische und die römische Welt*, Felix Meiner, Leipzig, 1920

Hegel, G.W.F., *Die germanische Welt*, Felix Meiner, Leipzig, 1920.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Fromann, Stuttgart, 1928.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Band 1: Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, Leipzig, 1955.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

Hegel, G.W.F., *Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/31)*, Fink, München, 2005.

- Ostala izdanja korišćenih Hegelovih dela:

Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Nicolai, Berlin, 1821.

Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, Hamburg, 1955.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Ästhetik 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.

Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.

Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Hegel, G.W.F., *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

Korišćeni prevodi Hegelovih dela:

Hegel, G.W.F., *Filozofija istorije*, Fedon, Beograd, 2006. prev. Božidar Zečević

Hegel, G.W.F., *Lectures in the Philosophy of World History*, Oxford University Press, Oxford, 2011. prev. R.F. Brown, P.C. Hodgson

Hegel, G.W.F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989. prev. Danko Grlić

Hegel, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827/28*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

Hegel, G.W.F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1987.,
str. Prev. Viktor D. Sonnenfeld

Hegel, G.W.F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd, 2005. prev. Nikola M. Popović

Hegel, G.W.F., *Estetika*, BIGZ, Beograd, 1987. prev. Nikola Popović

Ostala literatura:

Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin 1899/1900,
Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900.

Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag,
Frankfurt am Main, 2006.

Alt, P., *Schiller: Leben, Werk, Zeit*, Beck, München 2009.

Althaus, H., *Hegel und die Heroischen Jahre der Philosophie*, Karl Hanser Verlag,
München-Wien, 1992.

Amundsen, L., "Notes on the Preface of Livy" u *Symbolae Osloenses*, 25:1, 1947, str. 31-
35.

Andreas, W., „Schillers Berufung nach Jena“ u *Schweitzer Monatschrifte: Zeitschrift für
Politik, Wirtschaft, Kultur*, 39 (1959-1960) 9, str. 907 – 913.

Aquinas, T., *Summa Theologiae*, Ex Typographia Forzani Et S., Romae 1920.

Arendt, H., *Vita Activa*, R. Piper, München-Zürich, 1981.

Atanasković, L., "Filozofija, pravo, istorija: Hegel, istorijsko-pravna škola i Nibur",
Arhe, 14., 28., 2017., str. 53-70.

Atanasković, L., "Hegel i Livije, reflektujuća historiografija i etika pamćenja", *Arhe*, 26.,
32., 2019., str. 81-114.

Atanasković, L., "Povijest i tekst: Prilog morfologiji odnosa između istine i teksta"
Filozofska istraživanja, 38/4, 2018. str. 777-792.

Avineri, S., "Hegel and Nationalism" u *The Review of Politics*, vol. 24. no. 4. 1962. str.
461-484.

- Baronowski, D.W., *Polybius and Roman Imperialism*, Bristol Classical Press, Bristol, 2011.
- Bassi, K., *Traces of the Past: Classics Between History and Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016.
- Bauer, B., „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet von David Friedrich Strauß.“ u *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1835. Zweiter Band, Duncker und Humblot, 1835. str. 879-894; 897-912.
- Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 2 Bände, Wigand, Leipzig, 1841.
- Bauer, B., *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Schönemann, Bremen, 1840.
- Bauer, B., *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt*, 2 Bände, Dümmler, Berlin, 1838.
- Bauer, C.J. *Das Geheimnis Aller Bewegung ist ihr Zweck: Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner, Hamburg, 2001.
- Baum, V.M., Meist K.R., „VII. Recht – Politik – Geschichte“ u O. Pöggeler (hrsg.), *Hegel, Einführung in seine Philosophie*, Alber, Frankfurt-München, 1977. str. 106-126.
- Bautz, T., *Hegels Lehre von der Weltgeschichte*, Fink, München, 1988.
- Beck, H., „The Early Roman Tradition“ u J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Vol 1., Blackwell, Oxford, 2007, str. 259-265.
- Bejmanim, W., *Über den Begriff der Geschichte* u *Gesammelte Schriften I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- Benjamin, W., *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* u *Gessammelte Schriften*, bd. II-1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991.
- Berkowitz, R. *The Gift of Science*, Harvard University Press, Harvard, 2005.
- Berkowitz, R., „From Justice to Justification: An Alternative Genealogy of Positive Law“ u *UC Irvine Law Review*, 1/3, 2011.

- Bernard, J., "Portraits of Peoples" u B. Mineo (ed.) *A Companion to Livy*, Willey Blackwell, Oxford, 2015.
- Bloch, E., *Geist der Utopie*, Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1918.
- Bonacina, G., *Hegel il mondo romano e la storiografia*, La Nuova Italia, Firenze, 1991.
- Brie S., „Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule“ u *Archiv für Rechts – und Wirtschaftsphilosophie*, 2/1, Franz Steiner Verlag, 1908/1909. str. 1-10.
- Briggs, T., "Odysseus, Rome, and the First Punic War in Polybius' Histories" u N. Miltsios, M. Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, De Gruyter, Berlin, 2018. str. 381-399.
- Champion, C.B., „Livy and the Greek Historians from Herodotus to Dyonisius“ u B. Champion, C.B., *Cultural Politics in Polibys' Histories*, University of California Press, Berkley, 2004.
- Chaplin, J.P., *Livy's Exemplary History*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Christ K., *Von Gibbon zu Rostovtzeff: Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt, 1979.
- Cieszkowski, A., *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit, Berlin, 1838.
- Collins, P., *Reason and Existence*, Brill, Leiden, 1967.
- Cornell, T.J., (ed.) *The Fragmentsof the Roman Historians, Vol 1*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Cornell, T.J., (ed.), *The Fragments of the Roman Historians, Vol 1; Oxford University Press*, Oxford, 2013.
- Coxon, A. H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich Athens, 2009.
- D'Hondt, J., *Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966.
- Dann, O., „Schiller the Historian“ u S. D. Martinson (ur.), *A companion to the works of Friedrich Schiller*, Camden House, New York 2005., str. 67 – 86.

- Dann, O., „Schiller the Historian“, u: S. D. Martinson (ed.), *A companion to the works of Friedrich Schiller*, Camden House, New York 2005., str. 67 – 86, str. 73 – 74.
- Davis, J.P., *Romes Religious History – Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- De Mailla, J., *Histoire générale de la Chine : ou, Annales de cet empire; traduites du Tong-kien-kang-mou*, Paris, 177-1785.
- Delez, Ž., *Razlika i ponavljanje*, Fedon, Beograd, 2009. prev. Ivan Milenković
- Demostenes, *Orationes*, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1903.
- Demosthenes, *Demosthenes with an English translation*, William Heinemann Ltd., Cambridge, Harvard, London, William Heinemann, Ltd., 1926. prev. C.A. Vince, M.A. i J.H. Vince
- Dilthey, W., *Jugendgeschichte Hegels und Andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Berlin, 1990.
- Diltaj, V., *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, BIGZ, Beograd
- Dilthey, W., *Jugendgeschichte Hegels und Andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Berlin, 1990.
- Dilthey, W., *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.
- Drogula, F.G., „Imperium, Potestas, and the Pomerium in the Roman Republic“ u *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Franz Steiner, Stuttgart, 56, 4, 2007. str. 419-452.
- Droysen, J.G., *Historik, Band 1*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1977.
- E. Alexiou, „Τόπος ἐγκωμιαστικός (Polybius 10.21.8), The Encomium of Philopoemen and its Isocratic Background“ u N. Miltsios, M. Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, De Gruyter, Berlin, 2018. str. 241-255.
- Eckstein, A.M., „Livy, Polybius and the Greek East (books 31-45)“ u B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Willey-Blackwell, Oxford, 2015. str. 407-422.
- Eckstein, A.M., *Rome enters the Greek East*, Blackwell Publishing, Oxford, 2008.

- Eichhorn, K.F., *Deutsche Staats und Rechtsgeschichte 1.*, Bei Vandenhöck und Ruprecht, Göttingen, 1834.
- Elijas, N., *Proces Civilizacije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2001.
- Engels, F., *Dialektik der Natur*, Dietz, Berlin, 1962.
- Engels, F., *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*. Druck der Schweizerischen Genossenschaftsdruckerei, Zürich 1882.
- Errington, R.M., *Rome and Greece to 205. u A.E.* Astin, F.W. Walbank, M.W. Frederiksen, R.M. Ogilvie (eds.), *The Cambridge Ancient History, Second Edition, Vol 8, Rome and the Mediterranean to 133. B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989. str. 81-106.
- Erskine, A., „Making Sense of the Romans: Polybius and the Greek Perspective“ u *Dialogues d'histoire ancienne*, PUFC, 9, 2013, str. 115-129.
- Farrington, S.T., „Action and Reason, Polybius and the Gap between Encomium and History“ u *Classical Philology*, The University of Chicago Press, Chicago, 104, 5, 2011. str. 324-342.
- Fauerbach, L., *Das Wesen der Religion*, Wigand, Leipzig, 1849.
- Fauerbach, L., *Das Wesen des Christentum*, Wigand, Leipzig, 1841
- Fauerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Verlag des literarischen Comptoirs*, Zürich, 1843
- Feldherr, A., *Spectacle and Society in Livy's History*, University of California Press, Berkeley, 1998.
- Fichte, J.G., „Über den Grund unseres Glaubens an eine Göttliche Weltregierung“ u *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter*, 8 (1798) 1, str. 1 – 20
- Fichte, J.G., *Die Grundzuge Gegenwärtigen Zeitalters, Realschulbuchhandlung*, Berlin, 1806.
- Finley, M., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954.

- Fischer, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre, 1. Theil*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1901.
- Fischer, K., *Hegels Leben, Werke und Lehre, 2. Theil*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1901.
- Forsdyke, S., „Thucydides Historical Method“ u R. K. Balot, S. Forsdyke, E. Foster (eds.), *Oxford Handbook for Thucydides*, Oxford University Press, Oxford, 2017. str. 19-38
- Gans, E. *Vorrede* u G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837.
- Gans, E., *Das Erbrecht in weltgeschichtliche Entwicklung, eine Abhandlung der Universalgeschichte, Erster Band*, Maurerschen Buchhandlung, Berlin, 1824.
- Gans, E., *Das Erbrecht in weltgeschichtliche Entwicklung, eine Abhandlung der Universalgeschichte, 2-3.*, Maurerschen Buchhandlung, Berlin, 1825-1839.
- Gans, E., *Vorlesungen über die Geschichte der letzten funfzig Jahren* u W. Maurenbrecher, F. Raumer (hrsg.), *Historisches Taschenbuch 4*, Brockhaus, Leipzig, 1833. str. 283-326.
- Gans, E., *Vorrede* u Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Duncker und Humblot, Berlin, 1837.
- Gibson, B., „Praise in Polybius“ u N. Miltsios, M., Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, De Gruyter, Berlin, 2018. str. 75-101
- Gielis, G; Soen, V. “The Inquisitorial Office in the Sixteenth-Century Habsburg Low Countries: A Dynamic Perspective” u *The Journal for Ecclesiastical History*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 66,, Issue 1,, str. 47-66.
- Glare, P.G.W., (ed.) *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Goethe, J.W.F., *Goethe's Werke, Weimarer Ausgabe, IV. Abteilung, Band 23.*, Böhlau, Weimar 1900.
- Gooch, G.P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, Longmans, Green and Co., London – New York – Toronto, 1952.
- Görres, J., *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1810

- Grosier, J.B.G.A., *De Ia Chine; ou Description generale de cet Empire*, Pillet-Arthus Bertrand, Paris, 1818-1820.
- Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd, 2007. prev. Miloš Todorović
- Halbwachs, M., *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- Halbwachs, M., *On collective Memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.
transl. L.A Coser
- Hanse, F.P., *Ontologie und Geschichtsphilosophie Hegels in Hegels „Lehre vom Wesen“ der „Wissenschaft der Logik“*, Profil, München, 1991.
- Hartman, C., „Chinese Historiography in the Age of Maturity“ u S. Foot, C. F. Robinson
The Oxford History of Historical Writing 400-1400, vol. 2, Oxford University Press, Oxford, 2012, str. 37-57
- Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Olms, Hildesheim, 1962.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002.
- Helfreich, C., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1979.
- Herder, J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 2 Bände*, Aufbau, Berlin und Weimar 1965.
- Herodot, *Herodotova Istorija*, Dereta, Beograd, 2018. prev. Milan Arsenić
- Herodoti, *Historiae*, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Herodotus, *Histories*, Harvard University Press, Harvard, 1920. trans. A.D. Godley
- Hespe, F., „Hegels Vorlesungen „Zur Philosophie der Weltgeschichte“ u *Hegel-Studien*, 26., Felix Meiner, Hamburg, 1991.
- Hess, M., *Die europäische Triarchie*, Wigand, Leipzig, 1841.
- Hess, M., *Die heilige Geschichte der Menschheit*, Hallberger'sche Buchhandlung, Stuttgart, 1837.
- Hess, M., *Die letzte Philosophen*, Leske, Darmstadt, 1845.
- Hobbes, T., *Leviathan*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Hodgson, P.C., *Shapes of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Homer, *Homeri Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1920.
- Homer, *Ilijada*, Zavod za udžbenike, Beograd, 2002. prev. Miloš N. Đurić

- Homer, *Odiseja*, Beograd, Dereta, 2004. prev. Miloš N. Đurić
- Homer, *The Odyssey*, Harvard, Harvard University Press, 1919. trans. A.T. Murray
- Hoyos, D., "Livy on the Civil Wars (and After): Morality Lost?" u C.H. Lange, F.J., Varvaet (eds.), *The Historiography of Late Republican Civil War*, Brill, Leiden Boston, 2019. str. 210-238.
- Hüffer, W., *Theodizee der Freiheit*, Meiner, Hamburg, 2002.
- Hugo, G., *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privat Rechts*, August Mylius, Berlin, 1819.
- Humboldt, W.V., *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, u: W.V. Humboldt, *Gesammelte Werke, Band 1.*, G. Reimer, Berlin 1841.
- Hypollite, J., *Genesis and Structure of Hegel's „Phenomenology of Spirit“*, Northwestern University Press, Evanston, 1974. transl. Samuel Cherniak and John Heckman
- Hypollite, J., *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946.
- Hypollite, J., *Introduction à la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, Librairie M. Rivière et Cie, Paris, 1948.
- Isocrates, *Isocrates with and English translation in three volumes*, William Heinemann Ltd., Cambridge, Harvard, London, 1980. prev. George Norlin
- Jaeger, M., "Urban Landscape, Monuments, and the Building of Memory in Livy" u B. Jaeger, M., *Livy's Written Rome*, Michigan University Press, Michigan, 1997.
- Jaeschke, W., „Das Geschriebene und das Gesprochene: Wilhelm und Karl Hegel über den Begriff der Philosophie der Weltgeschichte“ u *Hegel-Studien*, 44, Felix Meiner, Hamburg, 2009. str. 13-44
- Jaeschke, W., *Hegel Handbuch, Leben, Werk, Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart, 2010.
- Janson, T., *Latin Prose Prefaces*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1964.
- Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Akademieausgabe, Band 8.*, Berlin, ab 1922.
- Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*, u *Akademieausgabe, Band 5.*, De Gruyter, Berlin, ab 1922.

- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* u *Akademieausgabe*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900.
- Kantorowicz, H.U., „Volkgeist und historische Rechtsschule“ u *Historische Zeitschrift*, Bd. 108, H.2, 1912., str. 295-325
- Kaulbach, F., „Die Zusammenhang zwischen die Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant“ u *Kant-Studien*, 56, 3-4/1965, pp. 430-451.
- Kletzer K., „Custom and positivity: an Examination of the Philosophic Ground of Hegel Savigny Controversy“ u A. Perreau-Sauissine, J.B. Murphy (ed.), *The Nature of Customary Law: Legal, Historical and Philosophical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge, str. 127-128.
- Kojève, A., *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.
- Koopmann, H., “Das rad der Geschichte, Schiller und die Überwindung der aufgeklärten Geschichtsphilosophie” u Dann O., Oellers N. (hrsg.), *Schiller als Historiker*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 59-76.
- Koselleck, R., Lutz, H., Rüssen, J., (hrsg.), *Theorie der Geschichte: Beiträge zur Historik, Band 4.*, DTV, München, 1982. str. 515-526.
- Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- Koster, S., “Tibi Tuaeque rei Publicae: Zur Praefatio Livius” u *Lenaika: Festschrift für Karl Werner Müller* (hrsg. C. Mueller-Goldingen; K. Sier), 89, Stuttgart, 1996, str. 253-263.
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, 1-2, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1961.
- Lasson, G., *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Meiner, Leipzig, 1920.
- Le Bohec, Y., „Roman Wars and Armies in Livy“ u Mineo, B. (ed.), *A Companion to Livy*, Willey-Blackwell, Oxford, 2015 str. 114-124.
- Levie, S. H. et. al., *Het vaderlandsch gevoel*, Rijksmuseum, Amsterdam, 1978 – onlajn izdanje 2008.
- Levit, K., *Hegelovska ljevica*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980. prev. Besim Ibrahimpađić

- Lianeri, A., „On Historical Time and Method: Thucydides' Contemporary History in Nineteenth-Century Britain“ u C. Lee, N. Morley, *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Wiley Blackwell, Oxford, 2015. str. 176-196
- Libe, H., (ur.), *Hegellovska desnica*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1980.
- Lieber, F. *Reminiscences of an Intercourse with Mr. Niebuhr, the Historian: During Residence with Him in Rome, in the Years 1822 and 1823*, Carey, Lea and Blanchard, Philadelphia, 1835.
- Liotar, Ž., *Raskol*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1991. prev. Svetlana Stojanović
- Livije, T., *Istorija Rima od osnivanja grada, prva dekada*, Službeni glasnik, Beograd, 2012. prev. M. Mirković
- Livius, T., *Ab urbe condita libri* (ed. W. Weissenborn, H. J. Müller), Teubner, Leipzig, 1898.
- Livius, T., *Ab urbe Condita/Römische Geschichte* (ausgew. und hrsg. Annette Pohlke), Reclam, Stuttgart, 2016.
- Livius, T., *Römische Geschichte* (hrsg. H. J. Hillen), Artemis & Winkler, Düsseldorf/Zürich, 2007.
- Livy, *Ab urbe condita* (ed. R. S. Conway; C. F. Walters), Oxford University Press, Oxford, 1914.
- Livy, *Books I and II with an english translation* (ed. B. O. Foster); Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1919.
- Livy, *History of Rome* (transl. Rev. Canon Roberts), Dutton and Co, New York, 1912.
- Livy, *The History of Rome, Books 1-5* (transl. W. M. Warrior), Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2006.
- Lukacs, G., *The Young Hegel*, Merlin Press, London, 1975. transl. Rodney Livingstone
- Maier, F.K., „Past and Present as paradoxon theōrēma in Polybius“ u N. Mlitsios, M. Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, De Gruyter, Berlin, 2018. str. 55-74.
- Majer, K., *Nastanak političkog kod Grka*, Albatros Plus, Beograd, 2010. prev. Slobodan Damjanović

- Malter, R, "Schiller und Kant" u Dann O., Oellers N. (hrsg.), *Schiller als Historiker*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 281-292
- Marks, K., Engels, F., , *Kapital, Knj. 1*, Prosveta, Beograd, 1970. prev. M. Pijade, Lj. Čolaković
- Marks, K., Engels, F., *Kapital, Erster Band*, Dietz, Berlin, 1962.
- Marks, K., Engels, F., *Werke, Band 29*, Dietz, 1978.
- Marks, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Duncker, Berlin, 1859.
- Marx K., Engels F. *Gesamtausgabe, Band 1.*, Dietz Verlag, Berlin, 1975.
- McGing, B.C., *Polybius' Histories (Oxford Approaches to Classical Literature)*, Oxford University Press, Oxford, 2010. str. 83-84.
- McGing, B.C., *Polybius' Histories*, Oxford University Press, Oxford, 2010.
- Meier, K., „Chronotopos. Erzählung, Zeit und Raum im Hellenismus“, u *Klio*, De Gruyter, Berlin, 98, 2016. str. 467–496.
- Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, München 1965.
- Meister, K., „Thucydides in Nineteenth-Century Germany“ u C. Lee, N. Morley, *A Handbook to the Reception of Thucydides*, Wiley Blackwell, Oxford, 2015. str. 187-217.
- Memoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages, etc. des Chinois, tomes I-XVI*, Chez Nyon, Paris, 1776-1791 i 1814.
- Miles, G., „Maires, Conditores, and Livy's Perspective on the Past“ u *Transactions of American Philologica Association*, 118, 1988, str. 185-209.
- Miltios, N., *The shaping of Narrative in Polybius*, De Gruyter, Berlin, 2013. str. 58-83.
- Mineo (ed.) *A Companion to Livy*, Wiley Blackwell, Oxford, 2015, str. 65-77.
- Mineo (ed.). *A Companion to Livy*, Willey-Blackwell, Oxford, 2015. str. 190-204.
- Mineo, B., „Livy's Political and Moral Values and the Principate“ u B. Mineo (ed.), *A Companion to Livy*, Willey-Blackwell, Oxford, 2015. str. 125-138.
- Mirković, M., „Tit Livije i njegovo delo“ u Livije, *Istorija rima od osnivanja grada*, Službeni glasnik, Beograd, 2012. str. 7-26. prev. M. Mirković

- Mohapatra, R., Ratore, A.S., *Hegel's India, a reinterpretation, with texts*, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- Moles, J. "Livy's Preface" u *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 39, 1994, 141-168 i Burton, P.J., "Livy's Preface and it's Historical Context" u *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 17/1, 1998; str. 17-91.
- Momigliano, A., "Ancient History and The Antiquarian" u *Journal of the Warburg and Courtland Institutes*; 13, ¾, 1950. str. 285-315
- Momigliano, A., "Perizonius, Niebuhr and the Character of Early Roman Tradition" u *The Journal of Roman Studies*, 47, ½, 1957. str. 104-114.
- Momigliano, A., *Alien Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Mommsen, T., *Reden und Aufsätze*, Weidmann, Frankfurt am Main 1905.
- Muhlack. U., "Schillers Konzept der Universalgeschichte zwischen Aufklärung und Historismus" u Dann, O und Ehlers N. (hrsg.) *Schiller als Historiker*, J.G. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 5-28.
- Nam-Seelmann, H., *Weltgeschichte als Idee der Menschliche Freiheit Hegels: Geschichtsphilosophie in der Vorlesung von 1822/23*, Universität Saarland, 1986.
- Nicolai, R., „τὰ καριώτατα καὶ πραγματικώτατα. A Survey on the Speeches in Polybius“ u N. Miltsios, M. Tamiolaki (eds.), *Polybius and his Legacy*, De Gruyter, Berlin, 2018. str. 118-130.
- Niebuhr, B.G. *Römische Geschichte, Erster Theil*, Realschulbuchhandlung, Berlin 1811.
- Niebuhr, B.G., *Lebensnachrichten, Band 3.*, Perthes, Hamburg 1839.
- Niebuhr, B.G., *Römische Geschichte*, G. Reimer, Berlin, 1827.
- Nipperdey, T., *Kann Geschichte Objektiv Sein?* u T. Nipperdey, *Historische Essays*, Beck, München 2013.
- Nissen, H., *Kritische Untersuchungen über die Quellen der Vierten und Fünften Dekade des Livius*, Weidemannsche Buchhandlung, 1863.
- Nuzzo, A., *Memory, History, Justice in Hegel*, Palgrave-Macmillan, New York, 2012.
- Ogilvie, R.M., *A Commentary on Livy, Books 1-5*, Oxford University Press, Oxford, 1965.

- Osterhammel, J., Savage, R., *Unfabling the East: The Enlightenment's Encounter with Asia*, Princeton University Press, Princeton, 2018.
- Patočka, J., *Katzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010.
- Perović, M., "Odnos Fenomenologije duha i Nauke logike kod Hegela", u *Arhe*, Filozofski fakultet u Novom Sadu, III, 5-6/2006. str. 23-49.
- Perović, M., „Der moderne Begriff der Zeit und der Begriff der Geschichte (Über das Fundament der Heidegger'schen Auseinandersetzung mit Hegel)" u *Synthesis philosophica*, No. 42. Zagreb, 2007. str. 141-156.
- Pinkard, T., *Does History makes Sense? Hegel on the Historical Shapes of Justice*, Harvard University Press, Harvard, 2015.
- Pinkard, T., *Hegel: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Pöggeler, O., „Konkurrenz in Sachen Gechichtsphilosophie, Friedrich Schlegel und Hegel" u E. Weisser-Lohmann, D. Köhler (hrsg.). *Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Felix Meiner, Hamburg, 1998.
- Pöggeler, O., *Hegels Idee einer Phaenomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1973.
- Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik*, Fink, München, 1998.
- Prole, D., "Hegelovo odbacivanje univerzalne povesti" u *Arhe*, III, 5-6, 2006. str. 79-109.
- Prole, D., "Povesnost: Hajdegerovo odvacivanje svetske povesti" u *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*, 120, Matica Srpska, Novi Sad, 2006. str. 147-173.
- Prole, D., *Um i povest: Hajdeger i Hegel*, Filozofski fakultet Novi Sad, Novi Sad, 2007.
- Regin, D., *Freedom and Dignity: The Historical and Philosophical Thought of Friedrich Schiller*, Springer, Hague 1965.
- Regine, O., "Schiller und Herder als Geschichtschreiber" u Dann O., Oellers N. (hrsg.), *Schiller als Historiker*, J.B. Metzler, Stuttgart, 1995. str. 293-308
- Richardson, J.S., „Polybius' View of the Roman Empire" u *Papers of the British School at Rome*, British School at Rome, London, 47, 1979. str. 1-11

- Riedel M., "Europa in Schillers Konzept der Universalgeschichte" u Dann O., Oellers N., *Schiller als Historiker*, J.B. Metzger, Stuttgart, str. 29-58.
- Rojek, T., *Hegels Begriff der Weltgeschichte, Eine wissenschaftstheoretische Studie*, De Gruyter, Berlin, 2017.
- Rosenkranz, K., *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Duncker und Humblot, Berlin, 1858.
- Rosenkranz, K., *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Duncker und Humblot, Leipzig, 1870.
- Rosenkranz, K., *Hegels Leben*, Duncker und Humblot, Berlin, 1844.
- Rosenkranz, K., *Kritik der Prinzipien der Strauss'schen Glaubenslehre*, Brauns, Leipzig, 1845.
- Rosenkranz, K., *System der Wissenschaft: ein philosophisches Enschairidion*, Borntäger, Königsberg, 1850.
- Rosenkranz, L., *Hegel's Leben*, Duncker und Humblot, Berlin, 1844.
- Rosenkranz, R., *Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre*, Unzer, Königsberg, 1836.
- Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München, 1920.
- Rowen, H., "The Dutch Revolt: What Kind of Revolution" u *Renaissance Quarterly*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 43. no 3., str. 570-590.
- Ruge, A., *Unsere letzten Zehn Jahren* u A. Ruge, *Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843-1845*, Zweiter Theil, Grohe, Mannheim, 1947.
- Rüsen, J., *Time and History: The Variety of Cultures*, Berghahn Books, New York, 2007.
- Rüsen, J., *Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens*, Fischer, Frankfurt Am Main 1990.
- Savigny, F.C. *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814.
- Schelling, G.W.J. *Vorlesungen über die Methode des akademisches Studiums u Werke. Band 2.*, Fritz Eckhardt, Leipzig 1907.
- Schieder, T., „Schiller als Historiker“ u *Historische Zeitschrift*, 190 (1960) 1, str. 31 – 54.

- Schiler, F., "Verbrecher aus Infamie, eine wahre Geschichte" u *Thalia*, Erster Band, Heft 2, G.J. Göschen, Leipzig, 1786. str. 20-58.
- Schiller, F., *C.G. Körner Schillers Briefwechsel mit Körner: Erster Theil: 1784 – 1792*, Veit und Comp, Leipzig 1878.
- Schiller, F., *Geschichte des Abfalls der Vereinigte Niederlande von der Spanischen Regierung*, Cotta'sche Buchhandlung, Stuttgart 1878.
- Schiller, F., *Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs*, Göschen, Leipzig 1802.
- Schiller, F., *Über das Erhabene*, u *Sämtliche Werke, Band 5.*, Hanser, München 1962.
- Schiller, F., *Was Heißt und zu Welchem Ende studiert man Universalgeschichte? U Sämtliche Werke, Band 4.*, Hanser, München 1962.
- Schlegel, F.V., *Philosophie der Geschichte in 2 Bände* u *F.V. Schlegels sämtliche Werke*, Klang, Wien, 1846.
- Schulin, E., "Schillers Interesse an Aufstandsgeschichte" u Dann O., Oellers N., *Schiller als Historiker*, J.B. Metzger, Stuttgart, 1995. str. 137-148.
- Simon, R., *Critical History of the Text of the New Testament*, Brill, London, Boston 2013. prev. Andrew Hunwick
- Steckeler-Weithofer, P., *Hegels Phänomenologie des Geistes, Ein dialogischer Kommentar, Band 1*, Felix Meiner, Hamburg, 2014.
- Stern, F. (ed.), *The Varieties of History: From Voltaire to the Present*, Macmillan, London, Basingstoke 1970.
- Strauß, D., *Schriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Osiander, Tübingen, 1837.
- Strauß, D.F., *Das Leben Jesu*, Osiander, Tübingen, 1835.
- Strauß, D.F., *Das Leben Jesu, Zweiter Band*, Osiander, Tübingen, 1836.
- Swart, K.W., "William the Silent's Statecraft" u Hermans, T; Salverda, R, *From Revolt to Riches: Culture and History of the Low Countries, 1500-1700*, UCL Press, London, 2017, str. 46-53.
- Syme, R., "Livy and Augustus" u *Harvard Studies in Classical Philology*, 64, 1959, str. 27-87.

- Šmit, K., „Pojam političkoga“ (prev. D.N. Basta) u *Treći program*, Beograd, 102, 1995. str. 26-78.
- Thibaut, A.F.J., *Über die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814.
- Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942.
- Thucydides, *The Peloponesean War*. Oxford University Press, Oxford, 2009. trans. Martin Hamond
- Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar
- Ungern-Sternberg, J. „Livy and the Annalistic Tradition“ u B. Mineo (ed.), *Companion to Livy*, Willey-Blackwell, Oxford, 2015. str. 167-177
- Vesally, A., *Livy's Political Philosophy: Power and Personality in Early Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Vidal-Naquet, P., *Grčka demokracija u historiji*, Gradac, Čačak, 2003. prev. Frano Cetinić
- Wallbank, F.W., „Symploke it's Role in Polybius' Histories“ u D. Kagan (ed.), *Studies in the Greek Historians*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010. str. 197-212.
- Wallbank, F.W., *Polybius, Rome and the Hellenistic World, Essays and Reflections*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.
- Walsh, P.G., “Livy's Preface and the Distortion of History” u *The American Journal of Philology*, 76, 4, 1955. str. 369-383.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Verlag von J.C.B. Mohr, Tübingen, 1922.
- Weisser-Lohmann, E., „Die Vorlesungen der Hegel-Schüler an der Universität Berlin zu Hegels Lebzeiten“ u *Hegel-Studien*, 26. Felix Meiner, Hamburg, 1991. str. 193-211.
- Winter, M., *Hegels formale Geschichtsphilosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.
- Wolf, W.F., *Prolegomena zu Homer* (H. Muchau übertr.), Reclam, Leipzig, 1908. prev. Hermann Muchau

Woodman, A.J., *Rhetoric in Classical Historiography*, Routledge, London and New York, 1988.

Xenophom, *Xenopontis opera omnia, vol. 1.*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes, 2.*, William Heinemann Ltd., Harvard, Cambridge, London, 1920.

Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes, 1.*, William Heinemann Ltd., Harvard, Cambridge, London, 1918.

Žunjić, S., *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984.