



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSEK ZA FILOZOFIJU

**HEGELOVA KRITIKA
ROMANTIČARSKOG POIMANJA
RELIGIJE**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Milenko A. Perović

Kandidat: Stanko Vlaški

Novi Sad, 2018. 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	Stanko Vlaški
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Milenko A. Perović
Naslov rada: NR	Hegelova kritika romantičarskog poimanja religije
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2018.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2
Fizički opis rada: FO	(tri poglavlja / 280stranica / 233 reference)
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Filozofija religije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	filozofija religije, Hegel, romantizam, religija, Šlajermaher, Šlegel, Novalis

UDK	1 Hegel G. 2-1 321 : 2
Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna Biblioteka
Važna napomena: VN	Nema
Izvod: IZ	str. 8
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	16. septembar 2016. godine
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

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	Stanko Vlaški
Mentor: MN	Milenko A. Perović, PhD, full professor
Title: TI	Hegel's Critique of Romantic Concept of Religion
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	2018
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2
Physical description: PD	(three chapters / 280 pages / 233 references)
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Philosophy of Religion
Subject, Key words SKW	Philosophy of Religion, Hegel, Romanticism, Religion, Schleiermacher, Schlegel, Novalis
UC	1 Hegel G. 2-1 321 : 2

Holding data: HD	Faculty of Philosophy, Central Library
Note: N	None
Abstract: AB	p. 9
Accepted on Scientific Board on: AS	16 th September 2016
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

Za savete koji su određivali tok ovom istraživanju, za strpljenje s kojim je pratio moj rad, ali i za godine predavanja i razgovora koje su odredile čitav moj put u filozofiji, svom mentoru, prof. dr Milenku A. Peroviću, dugujem zahvalnost koja se ne može meriti.

Prof. dr Željku Kaluđeroviću zahvaljujem na višegodišnjoj velikoj podršci. Zahvalan sam i svim nastavnicima i saradnicima Odseka za filozofiju koji su za ovaj rad pokazivali interesovanje i upućivali mi reči podsticaja.

Tati i mami sam zahvalan za snagu koju su mi davali onda kada mi je bila najviše potrebna. Mojoj Branki zahvaljujem jer mi je bila motiv da istrajem.

SADRŽAJ

Sažetak	9
Abstract	10
I HEGEL I SAMOOSPOLJENJE ROMANTIZMA: UVODNO RAZMATRANJE	11
II ROMANTIČARSKO POIMANJE RELIGIJE	23
1. SADRŽAJ I FORMA ROMANTIČARSKE RELIGIOZNOSTI	23
1. 1. ROMANTIČARSKI PROGRESIVNI BOG	23
1.2. ZRENJE UNIVERZUMA KAO SUŠTINA RELIGIJE	43
1.2.1. Pojam zrenja u transcendentalnoj filozofiji	46
1.2.2. Šlajermaherov pojam zrenja univerzuma.....	53
1.2.3. Šlajermaher i Šeling: estetički karakter zrenja.....	62
2. ROMANTIČARSKO POIMANJE ODNOSA RELIGIJE I PRAKSISA	70
2.1. PREVLADAVANJE MORALNOG STANOVIŠTA	70
2.2. GOVOR KAO MEDIJUM DRUŠTVENOSTI RELIGIJE	80
2.3. RELIGIJA I POLITIKA	95
2.3.1. Vera i politička fikcija	95
2.3.2. Religija kao centripetalna i centrifugalna politička sila.....	108
3. POVESNA ULOGA ROMANTIČARSKE NOVE RELIGIJE	121
3.1. KAKO VREDNOVATI ULOGU POZITIVNIH RELIGIJA?.....	122
3.2. NOVA RELIGIJA I UMETNOST	132
3.3. KAKO SE NOVA RELIGIJA TREBA POSTAVLJATI PREMA FILOZOFIJI DA BI OSTVARIVALA SVOJU POVESNU ULOGU?	142
III HEGELOVA KRITIKA	146
1. KRITIKA ONTOLOŠKIH OSNOVA ROMANTIZMA I PROBLEM RELIGIJSKE NEPOSREDNOSTI.....	146
1.1. <i>Učenje o nauci</i> kao ontološki osnov romantizma	146
1.1.1. Hegelova kritika Fihteove rane filozofije	148
1.1.2. Romantizam jeste ne-filozofski zaokret Fihteove filozofije	158
1.2. PROBLEM FORME RELIGIJSKE SVESTI	169
2. ROMANTIZAM JESTE OBLIK „ATEIZMA OBIČAJNOSNOG SVETA“	191
2.1. KOD ŠLAJERMAHERA IZOSTAJE ZOR UNIVERZUMA KAO DUHA.....	191
2.2. RELIGIJA I PRAKSIS U HEGELOVIM RANIM SPISIMA	198

2.3. FILOZOFIJA PRAVA KAO KRITIKA ROMANTIČARSKE RELIGIOZNOSTI	213
2.3.1. Romantičarska religioznost ne reflektuje razliku države i građanskog društva	213
2.3.2. Postojanje države jeste „kretanje boga u svetu“	226
3. (NE)MOGUĆNOST JEDNE RELIGIJE UMETNOSTI.....	245
3.1. POTREBA ZA PRIVIDOM	247
3.2. ROMANTIČNA UMETNOST KAO PARADOKS	252
3.3. ROMANTIČARSKO SMEŠENJE KROZ SUZE	257
CITIRANA LITERATURA.....	265

SAŽETAK

Istraživanje tematizuje Hegelovo kritičko vrednovanje ranoromantičarskog poimanja religije kao centralni aspekt Hegelove kritike romantičarskog duhovnog strujanja uopšte. Autor polazi od načina na koji Hegel određuje pojam filozofije religije. Saglasno tom pojmu, poimanje religije kod romantičara propituje se s obzirom na način na koji su vodeći predstavnici tzv. jenske romantike (Šlajermaher, Šlegel, Novalis) pristupali pitanju o pojmu boga, problemu forme religijske svesti, pitanju o odnosu religije prema onome praktičkom i pitanju o odnosu religije prema umetnosti i filozofiji. Romantičarski pojam religije manifestovaće se pre svega kao programsko depotenciranje pitanja o pojmu boga i božjem postojanju, favorizacija formi neposrednosti svesti kao formi koje jesu autentično religijske, razgraničenje religije od sfere ljudskog praksisa i nagovor na kreiranje nove religije. Hegel ovakvom pojmu religije kritički pristupa kao obliku duhovnosti koji je u ontološkom pogledu zasnovan Fichteovim filozofskim stanovištem. Kritika romantičarskog pojma religije kod Hegela biva konkretizovana kao kritika apsolutizacije formi neposrednosti religijske svesti, kao kritika promišljanja odnosa religije i države koje nije reflektovalo razliku onoga što jeste država i onoga što jeste građansko društvo i kao opozivanje mogućnosti da se moderna religioznost revitalizuje u liku romantičarske *nove* religije umetnosti.

Predmetna odrednica i ključne reči: filozofija religije, Hegel, romantizam, religija, Šlajermaher, Šlegel, Novalis

ABSTRACT

The investigation thematizes Hegel's critical evaluation of the concept of religion of the Early German Romanticism as the central aspect of Hegel's critique of the romantic spiritual movement in general. The author starts from the way in which Hegel defines the concept of philosophy of religion. In accordance with this concept, the romantic concept of religion is examined considering the way in which leading representatives of the Jena Romanticism (Schleiermacher, Schlegel, Novalis) approached the question of the concept of god, the problem of the form of religious consciousness, the question of the relation between religion and praxis and the question of the relationship of religion to art and philosophy. The romantic concept of religion manifests itself as the programmatic depotentialization of the question of the concept of god and god's existence, the favoring of the forms of the immediacy of religious consciousness as the authentically religious forms, the demarcation of religion from the sphere of praxis and the persuasion on creating the new religion. Hegel critically approaches that concept as the form of spirituality, which is ontologically based on Fichte's philosophical standpoint. The critique of the romantic concept of religion is being concretized as the critique of the absolutization of the forms of the immediacy of religious consciousness, the critique of the understanding of the relation between religion and state which didn't reflect the difference between state and civil society and as the recall of a possibility of revitalisation of modern religiosity in the form of the romantic *new* religion of art.

Subject and Keywords: Philosophy of Religion, Hegel, Romanticism, Religion, Schleiermacher, Schlegel, Novalis

I HEGEL I SAMOOSPOLJENJE ROMANTIZMA: UVODNO RAZMATRANJE

Govor o filozofskoj kritici jedne duhovne orijentacije najčešće počiva na pretpostavci postojanja principa za koji se smatra da je presudan da duhovni radnici jedne epohe suštinu sopstvenog stvaralaštva posredno ili izričito mogu reflektovati u onome što dele s drugim stvaraocima kulture tog doba. Nije manje česta ni situacija da se filozofska kritika određenog duhovnog pokreta zasniva na onome što je povešću kulture izobraženo kao njegov lik, iako je katkad kod predstavnika tog pokreta izostajala spremnost da u tom liku zaista prepoznaju sebe. Govor o Hegelovoj (Hegel) kritici romantizma ne može sebe opravdati ni na prvi, niti na drugi način.

Umetnički, ali i filozofski zenit ranog romantičarskog duhovnog pokreta, dostignut je u radu tzv. *jensko* romantičarskog kruga. Taj zenit je dosegnut tragom želje da se ospori nužnost zahteva za zasnivanjem duhovnog rada epohe na jednom, jedinstvenom i najvišem principu. Za vodeće jenske romantičare poput Avgusta (August Schlegel) i Fridriha Šlegela (Friedrich Schlegel), Fridriha fon Hardenberga – Novalisa (Hardenberg – Novalis) i Fridriha Šlajermahera (Schleiermacher) sâmo je odsustvo takvog načela poprimilo karakter osnovnog duhovnog stava. Protivrečnost tvrdnje o odsutnom principu kao jedinom principu čije se prisustvo dopušta, kod romantičara nije sagledana kao posledica slabosti njihovog misaonog uporišta, nego, naprotiv, kao vrelo njegove snage. Kako su romantičari od najvišeg principa ljudskog znanja zahtevali da istovremeno sadrži najviši paradoks, baš do takvog paradoksa dovodi i pitanje o najvišem principu romantičarske duhovne delatnosti kao takve. Taj princip bi, prema rečima Novalisa, trebalo da bude stav „koji prosto ne bi davao mira, koji bi neprestano privlačio i odbijao, neprestano postajao nerazumljiv, ma koliko da smo ga već često shvatali.“¹ Život jenske romantike u dva veka dugoj povesti tumačenja njenih misaonih domašaja upravo je takav. Uprkos nebrojenim pokušajima da se odgovori na pitanje šta jeste romantizam, ali i zahvaljujući tim pokušajima, romantizam iznova postaje nerazumljiv. On se interpretatorima nudi kao „jedinstvo i mnogostrukost (...) vernost pojedinačnom (...) ali i misteriozna primamljivost neodređenosti obrisa (...) snaga i slabost, individualizam i kolektivizam, čistoća i pokvarenost, revolucija i reakcija, mir i rat, ljubav prema životu i ljubav prema smrti.“² Ako sebe i potom primoravamo da odgovorimo na pitanje o tome šta

¹ Novalis, *Fragmenti*, u *Izabrana dela*, Nolit, Beograd 2010., prev. B. Živojinović, frag. br. 83, str. 342.

² Berlin, I., *Koreni romantizma*, Službeni glasnik, Beograd 2012., prev. B. Gligorić, str. 33.

romantizam *jeste*, jedino dosledno će biti dopustiti romantizmu da se pokazuje kao *samosvesni, permanentni paradoks*.

Na koji način se ispoljava samoosvešćenost i permanencija romantičarskog paradoksa?

Nešto pre nego što će Hegel nastupiti s tezom da je protivrečnost [contradictio, Widerspruch] merilo onoga što je istinito, a neprotivrečnost, kao prazna jednakost sa samim sobom, kriterijum onoga što je u stvari lažno³, Novalis je promovisao potrebu za koncipiranjem jedne *više* logike, koja će na koncu morati da razvlasti tradicionalni logički zakon protivrečnosti: „Uništiti stav protivrečnosti, to je možda najviši zadatak više logike“.⁴ Taj zadatak je paradigmatičan za pokušaje sagledavanja celovitosti romantičarskog duhovnog strujanja, premda *viša* logika romantizma – logika koja denuncira stav kojim se van zakona mišljenja stavlja istovremeno potvrđivanje i poricanje iste stvari⁵ – svoju aktualizaciju neće pronaći u medijumu pojmovnog mišljenja.

O skučenosti misaonog horizonta formalno-logičke racionalnosti romantičarima verno svedočanstvo nudi njegova nemogućnost da istrpi ozakonjenje protivrečnosti kao suštinske crte kako ljudske svesti, tako i čitavog ljudskog sveta. Zazor pred onim protivrečnim na taj je način predstavljao negativni podsticaj za oblikovanje poetike romantizma. Umesto podozrenja i odbojnosti prema onome što je protivrečnog karaktera, jenski romantizam će kontradiktornost promovisati kao ono što intenzivira ljudske stvaralačke potencijale i pri tom će isticati značaj uvida u to da svaki istinski stvaralački ljudski čin za postojeći duhovni poredak znači svojevrstan eksces kojim se razgrađuje ionako krhka uniformnost tog poretka. Romantizam živi od mogućnosti da izaziva takav eksces. Kako su, prema rečima Fridriha Šlegela, „sve najviše istine svih vrsta posve trivijalne“, izvor potrebe za romantizmom *jeste* potreba da se te istine „uvijek iznova i gdje god je moguće“ izražavaju „što paradoksalnije“, da se ne zaboravi da one još postoje „i da zapravo nikada ne mogu biti posve izražene“.⁶ Romantizam kao *čin* romantizacije, a tek u izvedenom smislu kao nešto „romantično“, stalno je obelodanjivanje paradoksije ljudskog sveta.

Kako se romantičarski paradoks odnosi prema religijskom fenomenu?

Smernicu za odgovor na ovo pitanje mogao bi dati uvid u prirodu jednog od načina na koji se aktualizovalo ono što su romantičari nazivali zajedničkim filozofiranjem,

³ Prema: Hegel, G. W. F., „Teze za habilitaciju“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 387-388.

⁴ Novalis, *Fragmenti*, frag. br. 89, str. 342.

⁵ Up. npr. Marić, S., *Filozofski rečnik*, Dereta, Beograd 2004., str. 73.

⁶ Schlegel, F., *O nerazumljivosti*, u *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006., str. 174.

simfilozofiranjem. Taj način je delatan u dva fragmenta iz romantičarskog glasila *Ateneum*. Jedan fragment potiče iz Novalisovog pera, dok drugi potpisuje Fridrih Šlegel. U zbirci fragmenata koja je ponela naslov *Polen* [Blüthenstaub], Novalis tako *samoospoljenje* [Selbstentäußerung] određuje kao „izvor [Quelle] sveg poniženja [Erniedrigung]“, ali i kao „osnov svakog pravog uzvišavanja“ [der Grund aller ächten Erhebung].⁷ Bez ispoljavanja sebe, bez čina, nije moguće ni poniženje, niti uspinjanje, ali *viša* logika romantizma stupa na scenu tek kada je duh u stanju da prizna da jedino istinsko poniženje sopstva može postati njegovo pravo uzdizanje, odnosno da je istinsko uzdizanje nužno i najveće poniženje. Otelovljenje takvog logiciteta bard nemačkog romantizma neće videti u saznavno-teorijskoj delatnosti ljudskog duha. On to otelovljenje u produžetku istog zapisa sagledava u *glumačkom* pozivu. Glumac [Darsteller] kao glumac ne može postići ništa izvrsno „ako ne želi da prikaže ništa dalje od svojih iskustava, od svojih omiljenih predmeta“, ako nije u stanju „da savlada sebe“ i da se prepusti onome što mu je isprva potpuno strano i neinteresantno. Glumac mora biti u stanju da stalno protivreči sebi. U fragmentu koji je dodao nakon ovog Novalisovog zapisa, Šlegel ideji artističkog permanentnog samoprotivrečenja i izrekom daje znatno obuhvatniji, ontološki smisao:

„Gaji li netko ljubav prema apsolutnome i ne može odustati od toga, onda nema drugoga izlaza nego sam sebi stalno protusloviti i povezivati suprotstavljene ekstreme. Načelo protuslovlja prestaje bezuvjetno vrijediti, i preostaje samo izbor hoće li se to otpjeti ili se hoće nužnost uzdići u status plemstava priznajući je slobodnim djelovanjem.“⁸

Artističko iskustvo protivrečenja sebi i objedinjavanja krajnosti svog života umetničkim sredstvima, jedino je iskustvo onoga apsolutnog koje je čoveku moguće, jer za romantičare i ono apsolutno jeste na način protivrečenja sebi i sakupljanja elemenata u koje se raspada. Da li je za romantičare to događanje imalo i svoj neposredniji religiozni smisao? Naš odgovor na to pitanje jeste potvrđan. Rad na preliminarnom opravdanju ove teze ne zahteva da se zakorači daleko van granica koje su određene sadržajem sama dva spomenuta romantičarska fragmentarna zapisa. Potrebno je najpre uočiti prirodu i poreklo pojmovnih i terminoloških rešenja koja su romantičari prihvatili u ovim fragmentima. Pojam i termin *Selbstentäußerung*, koji Novalis misli kao uslov mogućnosti svakog unižavanja i uzdizanja, pojam je kojim je u tradiciji nemačkog protestantizma artikulisan religiozni smisao. Tačnije,

⁷ Novalis, „Blüthenstaub“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, Frag. Nr. 24, S. 423.

⁸ Schlegel, F., „Fragmenti *Cvjetni pelud*“, u *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, frag. br. 133, str. 133.

u Luterovom (Luther) prevodu Biblije pojmom *Selbstentäußerung* se nastojalo preneti smisao grčkog pojma *kenosis*⁹. Pojam i termin *kenosis* – u značenju „ospoljenja“ kao naše reči koja odgovara luterovskom „Ent-äußerung“, ali i kao „poniženje“, „poništenje“, „orobljenje“¹⁰ – izražavao je pak događaj na kojem se temelji čitava hrišćanska vera: postajanje boga smrtnim čovekom. U Pavlovoj Poslanici Filipljanima o Hristu se govori kao o onom koji je – iako „u obličju Božijem“ – sebe „ponizio uzevši obličje sluge“ [*entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an*]. *Unizivši sebe* [*Er erniedrigte sich selbst*] i dočekavši smrt u najvećem poniženju, zaslužio je da bude *visoko uzdignut* od strane boga [*Darum hat ihn auch Gott erhöht*] (Flp 2, 6-9).¹¹ *Selbstentäußerung* u hrišćanskoj tradiciji *jeste* poniženje onoga božanskog kao njegovo protivrećenje vlastitoj božanskoj suštini, kao što upravo u tom poniženju ono božansko nalazi i svoj viši, duhovni smisao. To je poniznost koja uzvišava, kao što će za hrišćanstvo svako uzvišavanje kojim se izbegava poniženje ostajati lažno i preokretaće se u sopstvenu suprotnost. Ako se ima u vidu takvo religijsko-teološko zaleđe pojma *Selbstentäußerung*, kao pojma kojim je mišljeno naizmenično unižavanje [*Erniedrigung*] i uzvišavanje [*Erhöhung*], u drugačijem svetlu će sebe moći da pokazuje i presudno određenje suštine romantizma kao *čina romantizovanja*, i to kao čina u kojem se međusobno prožimaju artistički, ontološki i religijski stav.

Srž romantizma *kao čina* najpregnantnije je izražen u fragmentu u kojem Novalis zahteva romantizaciju sveta: „Na taj način što, konačnom, prostome pridajem uzvišen smisao, običnome tajanstven izgled, poznatome dostojanstvo nepoznatoga, *konačnome beskonačan privid* [*dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe*], ja ga romantizujem.“¹² U odnosu na ono što je već „uzvišeno, nepoznato, mistično, beskonačno“ operacija romantizovanja ima suprotan smer: ona tada unižava, čini poznatim i konačnim. Totalni izraz smisla romantizujućeg akta sada se mogao uobličiti. Romantizovanje je, prema Novalisovom rečima, *naizmenično uzvišavanje i unižavanje* [*Wechselerhöhung und Erniedrigung*].

⁹ Up. sadržaj odrednice „Kenose“ koju je za *Historisches Wörterbuch der Philosophie* napisao M. Sajls (Seils); prema Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007, SS. 813-815.

¹⁰ Reč je o rešenjima koja u svojim prevodima Novog zaveta prihvataju Karadžić, Šarić i Dretar. Uoprednu analizu prevoda Flp 2, 6-9 sprovedi smo uz pomoć portala <http://biblija.biblija.govori.hr/> (poslednji put posećeno 9.1.2018. godine)

¹¹ Navedeno prema *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014., str. 1438-1439. S Luterovim prevodom poređeno prema izdanju Biblije iz 1912. godine koje je dostupno na <http://www.bibel-online.net/> (poslednji put posećeno 9.1.2018. godine)

¹² Novalis, *Fragmenti*, frag. br. 1788, prev. B. Živojinović, str. 465 (podvukao S. V.); prema originalu Novalis, „Logologische Fragmente“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965., Frag. Nr. 105, S. 545.

Prisustvo religijskog impulsa u takvom određenju smisla romantizovanja ne potvrđuje se samo kao dug duhu protestantskog hrišćanstva u kojem stasava romantičarski pokret. Religijsko značenje tog određenja još pregnantnije izražava njegova suštinska povezanost s načinom na koji je religija pojmljena u delu za koje se još u decenijama nakon njegovog nastanka ustalio sud da je oblikovalo čitavu epohu¹³, u Šlajermaherovim *Govorima o religiji* iz 1799. godine. U toj knjizi Šlajermaher, tadašnji blizak prijatelj Fridriha Šlegela, religiju određuje kao zrenje univerzuma, kao smisao i ukus za beskonačno, odnosno kao zrenje onoga beskonačnog unutar onoga konačnog. Religijsko zrenje jeste zrenje kojim se uzdiže ono konačno, i to kao zrenje koje u onome konačnom sagledava ospoljenje onoga beskonačnog. Zadatak religije jeste povezivanje suprotstavljenih polova sveta. Religija jeste *prihvatanje svega kao samoospoljenja onoga beskonačnog*.¹⁴ S druge strane, Šlajermaher metodski opovrgava domete uniformizacije zrenja onoga beskonačnog u onome konačnom, kao i njegove pozitivizacije. Biti autentični *virtuoz u religiji* i formirati sopstveno zrenje univerzuma nameću se kao imperativi šlajermaherovske religioznosti, koja je i sama u permanentnom stanju nastajanja. Romantičarsko poimanje religije zbog toga nije moguće misliti odvojeno od plediranja za sam pojam romantičarske religije.

Naše stanovište jeste da je romantičarska duhovna delatnost, uprkos heterogenosti koja su uz njeno ime s pravom vezuje, proces kojem je imanentan specifičan religiozni smisao¹⁵. To je ujedno horizont na kojem, kako smatramo, Hegel kritički reflektuje romantizam. U spisima iz perioda života u Jeni (1801-1807), Hegel u središte tog procesa postavlja Šlajermaherove *Govore* i dolazi do zaključaka koji će biti produbljavani u godinama izgradnje zrelog sistema filozofije. Njihovo produbljivanje će na nov način osvetliiti konstantno prisutnu, implicitnu tezu o religioznom smislu kako najviših dometa romantičarskog akta, tako i njegovih bitnih ograničenja. Zbog toga pojam kritike ne možemo razumeti samo kao polemičko poništavanje kritikovanog principa i njegove ograničenosti, nego i kao čin koji, za Hegela, jedini može značiti istinsku afirmaciju i određenje tog principa. Romantičarski pojam religije, kao ono kritikovano, biva sagledan u svetlu svoje upravljenosti ka istinitoj nauci filozofije.¹⁶ Nastojimo, prema tome, da debatu o poimanju religije propitamo kao centralno poprište Hegelovog kritičkog sučeljavanja sa romantizmom.

¹³ Up. Rosenkranz, K., *G. W. F. Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977., S. 133.

¹⁴ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Naklada Breza, Zagreb 2011., prev. Ž. Pavić, str. 32.

¹⁵ Srodan stav je zastupan u instruktivnoj studiji Ridigera Zafranskog (Safranski) *Romantizam. Jedna nemačka afera* (Adresa, Novi Sad 2011., prev. M. Avramović).

¹⁶ Prema: Hegel, G. W. F., „O biti filozofske kritike“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 135.

Početni uvid u prećutnu srodnost načina na koji proces romantizacije sveta razume Novalis i Šlajermaherovog poimanja religije, ali i uvid u religijsko poreklo ključnih pojmovnih određenja onoga što romantizam kao akt jeste, čini nužnim dalje ispitivanje stava o bitnoj religioznosti rane nemačke romantike. S druge strane, letimičnom pogledu na sadržaje Heglovih spisa ne mora biti prozirno zašto se za samog Hegela romantizam pokazuje značajnim pre svega s obzirom na svoju religioznu karakteristiku i zašto uopšte romantizam na čitavom Hegelovom misaonom putu uvek biva susretan u blizini sfere onoga religijskog. Istraživanju se kao putokaz nudi ono što Hegel prepoznaje kao duhovnu potrebu čitave epohe: *pomirenje (Versöhnung)* posebnosti koje su sebe razvile do ekstrema. Romantičarsko poimanje religije kod Hegela je kritički mišljeno s obzirom na odnos romantičarske religije prema mogućnosti mišljenja pomirenja suprotnosti.

Najraniji sačuvani Hegelovi spisi, koji potiču iz vremena njegovog boravka u Bernu, određuju ljudsku moralnost kao „svrhu i bit svih istinskih religija“¹⁷. Svaka istinska religija svojom je suštinom usmerena na ono što čovek, kao moralno biće, tek *treba* da bude i što zbog toga *može* da bude. Dom istinskih religija je beskonačnost moralnog napredovanja, a ne konačne forme istorijskih crkava. Sve istinske religije moraju očuvati žar otpora protiv svega onoga ljudskog što se hoće nasilno održati u obliku u kojem objektivno *jeste* i što svojom faktičnošću nastoji da ovlada budućnošću čovečanstva. Sukobljavanje onoga što bi hrišćanstvo trebalo da bude i onoga što hrišćanstvo faktički jeste, kantovski je sukob Hegelove rane problematizacije religijskog pozitiviteta. U nešto docnijim frankfurtskim skicama kod Hegela sazreva stav da apsolutizacija moralne slobode i negiranje determinisanosti objektivitetom zapravo jeste naličje straha subjektivnosti pred sopstvenim ostvarenjem. Zahtev za uništenjem objektiviteta pokazuje se kao nedostatan. Već od tog doba Hegel počinje da biva okupiran problemom kako – umesto favorizacije jednog pola i apstraktne negacije onog drugog – misliti pomirenje slobode i nužnosti, delanja i teorije, subjektiviteta i objektivnog sveta, onoga što postavlja i onoga postavljenog, Ja i prirode, neposrednosti i posrednosti, beskonačnosti i konačnosti. U frankfurtskim godinama je Hegel, po svoj prilici, već poznavao i sadržaj Šlajermaherovih *Govora*¹⁸.

Prvi štampani Hegelov tekst, jenski spis *O razlici između Fihtheovog i Šelingovog sistema filozofije*, odsustvo moći sjedinjavanja sukobljenih ekstrema vidi kao izvor potrebe filozofije. Moć više sinteze koju udelotvoruje filozofija nije ispoljena kroz negiranje

¹⁷ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, u *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 77.

¹⁸ Prema Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998, S. 146.

razdvajanja konačnosti, nego kroz negaciju njegovog apsolutnog važenja koje je utvrđeno razumskom refleksijom. Takvom negacijom ono konačno biva postavljeno u beskonačno, što za Hegela jeste suština filozofskog akta.¹⁹ Istinska beskonačnost sebe saznanje u sopstvenom postojanju onim drugim, konačnim. Njen bitak jeste živi proces pomirenja s onim drugim nje same. Samo je korak tu od enciklopedijske zabeleške zrelog Hegela, koji „najvišu krajnju svrhu znanosti“ vidi u spoznaji podudaranja uma sa stvarnošću. Ta spoznaja bi proizvela „izmirenje uma, koji je svjestan samoga sebe, s umom koji bitkuje, sa stvarnošću“²⁰.

Ako je frankfurtskim skicama Hegel – u maniru tada raširene apologetike nediskurzivnih duhovnih formi – ostavio otvorenom mogućnost prevladavanja filozofije religijom, jenske godine izražavaju rađanje drugačijeg pojma *pojma*, koji neće biti sputan razumskim oponiranjem onome što, navodno, nije diskurzivnog karaktera. Spekulativno, filozofsko znanje moglo je tada biti označeno kao istinski put mišljenja pomirenja oprečnosti. No, to nije značilo da osnovna ideja religije može biti bilo šta osim pomirenja, i to pomirenja beskonačnosti spekulativne ideje i ograničenosti empirijskog postojanja.²¹ U perspektivama teme koju istražujemo, važno je što je Hegel već u *Spisu o razlici* religiju Šlajermaherovih *Govora* mislio s obzirom na način na koji se ona nameće kao odgovor na epohalnu potrebu pomirenja oprečnosti. Istost sadržaja filozofije i religije omogućava da se *Govori*, čak i pod pretpostavkom odsustva neposredne spekulativne motivisanosti, afirmišu kao simptom potrebe jedne *filozofije* „kojom se priroda isceljuje od zloupotreba koje trpi u Kantovom i Fihteovom sistemu, a um se sam dovodi do podudaranja s prirodom“.²² „Prirodom“ je ovde nazvano sve ono što je različito od moralne subjektivnosti, čitav postojeći svet. *Govori* nastoje da prevladaju poziciju moralne svesti, dok etički idealizam Kanta i Fihtea, naprotiv, jeste dovršeni izraz trajne i programske opstrukcije čovekovog pomirenja sa svojim svetom. On izražava večito moralno delanje kome nedostaje – delo sâmo!²³

Spis *Vera i znanje* i samu moralnu svest, kao dominantu vodećih filozofskih koncepcija epohe, poima kao manifestaciju specifične religijske nastrojenosti moderne subjektivnosti. Nju Hegel naziva *protestantskom subjektivnošću*. Subjektivizacija sveta koju donosi protestantizam, u Kantovoj, Jakobijevoj i Fihteovoj filozofiji doseže tačku u kojoj se

¹⁹ Prema: Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 87.

²⁰ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, „Veselin Masleša“ – „Svjetlost“, Sarajevo 1987, prev. V. D. Sonnenfeld, par. 6, str. 34.

²¹ Prema Rosenkranz, K., *G. W. F. Hegels Leben*, S. 134.

²² Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 10.

²³ Prema: Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*, Nolit, Beograd 1980., str. 43.

subjektivnost odriče mogućnosti svog ozbiljenja, a taj permanentni nesporazum sa zbiljnošću glorifikuje kao svoje najviše dostignuće. Šlajermaherovi *Govori* su vrednovani kao vrhunac protestantskog principa. Hegel taj uvid ne obrazlaže činjenicom da religija ovog romantičarskog spisa naprosto zaoštrava rat protiv objektiviteta. Naprotiv, *Govori* produbljuju bezdan između postojećih oprečnosti time što misao o pomirenju čoveka i univerzuma samosvesno promovira isključivo kao lično pitanje! Ono je, prema Šlajermaheru, stvar „virtuoznosti“ pojedinačnih „religioznih umetnika“. Hegelov sud da je u takvoj individualizaciji pomirenja reč o ideji u kojoj ostaje nemoguć *zor univerzuma kao duha*²⁴, ostaće filozofovo polazište pri svakom budućem kritičkom sučeljavanju sa romantizmom. Taj sud je *implicite* važeći i kada se samerava s načinom na koji romantičarski pokret sebe razume u spominjanom Novalisovom fragmentu. Romantizam je tu shvaćen kao akt koji namerava da miri suprotnost onoga beskonačnog i onoga konačnog, ali tako što će tome konačnom *svesno* pridavati *privid, izgled* nečeg beskonačnog.

Fenomenologija duha će navedeni kritički sud zaoštriti utoliko što će Hegel ovim prelomnim delom medijum istinskog pomirenja čoveka i univerzuma staviti u *pojmovnost*. Jedino je u pojmovnom mišljenju istina sposobna da bude „svojina svakog samosvesnog uma“²⁵, da bude na način sopstvene, istinske i sveopšte subjektivizacije. Tek od tog trenutka je Hegelu bilo moguće da potpuno eksplicira smisao kritike romantičarskog poimanja religije iz *Vere i znanja*. Kritika navodne apsolutne neposrednosti istinskog znanja položena je tako na tlo koje je u velikoj meri raskršćeno prevladavanjem partikularizma Šlajermaherovog „religioznog umetnika“ i njegovog pomiriteljskog zrenja onoga beskonačnog u onome konačnom. *Predavanja o filozofiji religije* će razvijati taj motiv još jednom stavljajući do znanja da filozofski pojam religije za svrhu ima pomirenje uma sa religijom. Princip neposrednog znanja ne ostaje naspramnost filozofskog pojma religije, nego taj pojam nastoji da element neposrednosti povede „k njegovu *istinskom širenju u samome sebi*“²⁶.

O naličju tog procesa će svedočiti Hegelova dalja kritička recepcija romantičarskog – pre svega Šlegelovog – poimanja ironije. Romantičarsko htenje pomirenja u religiji uz svest o njegovoj prividnosti i delimičnosti, istog je korena kao romantičarska ironija.²⁷ Zbog toga ne

²⁴ Prema Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 286.

²⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. M. Popović, red. M. Todorović, str. 36.

²⁶ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov, str. 54.

²⁷ Prema Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad 1989., str. 109.

može mnogo da začudi što Hegelovo razmatranje romantičarske filozofije iz *Predavanja o povesti filozofije* religiju prepoznaje kao „najvišu taštinu“ romantičarske subjektivnosti.²⁸

Hegelove jenske primedbe o artizmu *Govora* i njihovoj umetnosti, koja istrajava *bez umetničkog dela*, naslutile su neraskidivu, uzajamnu povezanost romantičarske religije i romantičarske umetnosti. Fridrih Šlegel je Šlajermahera shvatio na isti način. Za Šlegela religijska virtuoznost i umetničko stvaralaštvo jesu neraskidivo povezani. Uvid u prirodu takvih romantičarskih pozicija vodi ka hipotezi kojom bi se tvrdilo da se u Hegelovom jenskom promišljanju geneze i razvoja „protestanske subjektivnosti“ naziru konture kasnijeg radikalno proširenog pojma romantičnog iz *Predavanja o esteticima*. Tim pojmom filozof kao prve romantičare prepoznaje prve *hrišćanske* umetnike.²⁹ Njime je povesna sudbina umetnosti mišljena s obzirom na njen najdirektniji odnos prema pitanju o povesnoj ulozi religije. Ispitivanje plauzibilnosti tog pojma mora pretpostaviti ne samo pitanost o tome na koji su način svoj odnos prema hrišćanstvu reflektovali oni koji su sebe zaista nazivali romantičarima, već i razmatranje odnosa romantizma prema religiji uopšte.

Pretpostavka o filozofiji religije kao središnjem poprištu Hegelovog kritičkog sučeljavanja sa romantizmom ne sme biti propitivana na način koji bi svojim polazištem ostao stran Hegelovom filozofskom mišljenju. Stalo je do toga da se pojam filozofije religije nipošto ne shvati u svom recentnijem smislu, koji filozofiju religije nudi kao jednu među brojnim filozofskim disciplinama: kao što filozofija za svoj predmet može da uzme saznanje, pravo, moralni fenomen, državu, umetnost, povest, tako bi i religija mogla biti jedan od predmeta koji su na raspolaganju filozofskoj refleksiji. Proizvoljnost takvog pristupa bitno je antifilozofska. Pojmu filozofije *kao filozofije* imanentno je da sebe izlaže kao sistem, kao što je svaka filozofska znanost celina filozofije u posebnom elementu.³⁰ Filozofija religije za Hegela, prema tome, jeste *celina sistema* filozofije sa stanovišta religije. Tu celovitost mora naznačiti romantičarsko poimanje religije ukoliko Hegelova kritička recepcija tog pojma za filozofa može imati sistemski karakter. Sistemsko značenje te kritike za Hegela ne može biti osporavano pozivanjem na činjenicu da romantičari i u pogledu poimanja religije opstruiraju ideju sistema kao takvu i nude pretežno fragmentarne priloge o njoj, premda istraživanje mora imati u vidu metodski smisao romantičarske fragmentarnosti.

Smisao Hegelove kritike romantičarskog poimanja religije moći će se obuhvatiti samo ukoliko se taj pojam sagleda iz vizure onoga što je kao predmet filozofije religije određeno

²⁸ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 504.

²⁹ Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, IKZS, Novi Sad – Sr. Karlovci 2013., str. 226.

³⁰ Prema: Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 15, str. 44.

njenim mestom u Hegelovom enciklopedijskom sistemu filozofije. Time će, najzad, pod lupu filozofskog pojma biti izvedena i sama ideja nove, romantičarske religije kao religije umetnosti.

Filozofija religije, prema Hegelu, mora spoznati „logičku nužnost u toku određenja bića koje se zna kao apsolutno“. Zadatak filozofije religije je i saznanje toga „kako principu koji sačinjava supstanciju religije odgovaraju svjetovna samosvijest, svijest o onome što je najviše određenje u čovjeku,“ i to kao svest koja pripada običajnosti nekog naroda, principu „njegova prava, njegove zbiljske slobode i njegova uređenja“. Ona mora pojmiti i način na koji se se princip religije odnosi prema umetnosti i nauci tog naroda. Kako u svim tim oblicima sebe uspostavlja *jedinstven* duh, povest religije će se moći pojmiti u njenom saglasju sa svetskom povešću samom³¹.

U skladu s takvim određenjem predmeta spoznaje filozofije religije, neophodno je *kao prvo* postaviti pitanje o načinu na koji je u romantizmu mišljen pojam boga i na koji način je ovaj pokret pristupio problemu mogućnosti shvatanja onoga apsolutnog uopšte. *Drugim* pitanjem treba problematizovati praktičku dimenziju romantičarskog pojma religije, dok će *treće* pitanje pažnju posvetiti problemu odnosa romantičarski pojmljene religije prema umetnosti i filozofiji. Finale istraživanja će moći da osvetli povesni smisao romantičarskog pojma religije i povesnu ulogu koju romantičari namenjaju novoj religiji na kojoj čovečanstvo mora da radi.

Prvo, Hegelova zrela filozofija Šlegelovu, Šlajermaherovu i Novalisovu misao poima kao momente koji stoje u vezi sa Fichteovom filozofijom. Ta veza će se pokazati suštinskom i kada je reč o romantičarskoj problematizaciji pitanja o pojmu boga i božjem postojanju. Pojam religije koji će biti zasnovan takvom problematizacijom, sebe će graditi na nediskurzivnim duhovnim formama kao formama koje će biti u stanju da aktualizuju *višu* logiku romantizma. Takve forme su pre svega zrenje i osećaj. Potrebno je istražiti smisao pridavanja primata religijske neposrednosti koju zagovaraju jenski romantičari.

Drugo, pitanje posredovanja romantičarske religiozne neposrednosti vodi k pitanju o eksplicitnijem praktičkom značenju romantičarskog pojma religije. Već Šlajermaherovi *Govori* pokušavaju da religiju postave ne samo na transmoralno stanovište, nego i na pozicije koje transcendiraju sferu ljudskog praksisa u celini. Temeljnost Šlegelovih i Novalisovih razmatranja pitanja o odnosu religije i praksisa, i to u prvom redu odnosa religije prema

³¹ Isto, par. 562, str. 468.

onome političkom, ovu će temu nametnuti kao jedan od vodećih i još uvek aktuelnih aspekata romantičarskih promišljanja religijskog fenomena.

Treće, istraživanje praktičke dimenzije romantičarskog pojma religije mora se uputiti i u pravcu pitanja o prirodi odnosa romantičarske religije prema umetnosti i prema filozofiji, jer se jedino na taj način može osvetliti povesna uloga koju religiji namenjuje jenska romantika. Mogućnost da se religija shvati kao sintetička delatnost ljudskog duha podsticala je rad ranog romantizma na zasnivanju *nove religije*. Samosvesna resakralizacija sveta jeste modus pomirenja koji bi ona trebalo da donese čovečanstvu. Prema Novalisovim rečima, s tom religijom će početi nova svetska povest.

Tematizacija Hegelove kritike romantičarskog poimanja religije mora svom pitanju pristupiti sa istom strogošću i obuhvatnošću koju predviđa Hegelov pojam filozofije religije. S obzirom da Hegel romantizam u njegovom ontološkom smislu poima kao duhovno kretanje koje vodi poreklo iz Fihteovog *učenja o nauci*, kritika ontoloških osnova romantičarskog pojma religije istovremeno će se graditi i kao kritika jednog uobličjenja Fihteovog filozofskog programa. O statusu formi neposrednosti kao medijumu dodira svesti i onoga apsolutnog račun polaže *Fenomenologija duha*. Njene uvide dalje će razvijati Hegelova *Predavanja o filozofiji religije*. Hegelove vlastoručne margine na materijalima koje je pripremao za ova predavanja svedoče o tome da je Šlajermaherovo poznije *Glaubenslehre* spis koji je vrlo često na meti Hegelovih kritičkih opaski. Iako je reč o delu za koje nije nesporno da li se može uvrstiti u ono što se u opštijem potezu može shvatiti kao romantizacija religije, može se prihvatiti sugestija da je neposrednost koju zagovara *Glaubenslehre* za Hegela samo nova etapa na utabanoj stazi kojom je među prvima pošla rana, jenska romantika.³² Isto se može zaključiti i na osnovu oštrog kritičkog stava koji prema „religiji osećaja“ zauzima Hegelov predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije. Kritika neposrednosti je za Hegela uvek već i praktičko pitanje³³ – utoliko pre što je filozof od najranijih, bernskih dana, i to nezavisno od romantičarskih podsticaja, zaokupljen idejom o religiji kao stožeru zajedničkosti. Duž istog puta se rađa Hegelovo vlastito poimanje ljubavi. No, geneza tih ideja bi trebalo da bude osvetljena samo s obzirom na značaj koji one imaju ukoliko se ravnaju prema postavkama Hegelove zrele filozofije objektivnog duha. Ni zaključno razmatranje pitanja o opojnoj romantičarskoj zamisli o zasnivanju nove religije kao religije umetnosti i o njenoj povesnoj ulozi ne bi trebalo da svoj fokus podešava u osvrtnu na pojedine rane Hegelove zapise u

³² Videti Jensen, K. E., „The Principle of Protestantism: On Hegel’s (Mis)Reading of Schleiermacher’s *Speeches*“, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 71, No. 2 (Jun., 2003), pp. 405-422.

³³ Up. Lukač, Đ., *Mladi Hegel: o odnosima dijalektike i ekonomije*, Kultura, Beograd 1959., pred. M. Damnjanović, str. 473.

kojima je primetna stanovita bliskost s takvom idejom. Ako parafraziramo Hegelove reči koje napominju da duh jeste duh razvijajući se, odsustvo razvića izvesnih fragmentarnih zamisli (poput onih koje o novoj religiji promoviše za interpreatore večito intrigantni tzv. *Najstariji program sistema nemačkog idealizma* ili Hegelov navodni zaključak *Sistema običajnosti*) ometa iole ubedljivije opravdanje veličanja i uveličavanja njihovog značaja, a koje bi ostalo u dosluhu sa Hegelovim pojmom filozofije. Hegelovo određenje prema potencijalima buduće, po svojoj suštini artističke religije najpregnantnije se može tematizovati po analogiji sa Hegelovim stavom prema budućnosti religiozne umetnosti. Povesna snaga religiozne umetnosti i umetničke religije nije okopnela zbog toga što Hegel proizvoljno ističe prvenstvo filozofske duhovnosti u odnosu na njih. Njihova povesna moć je usahla zbog toga što su one u novoj formi duhovnosti – filozofskom pojmu – ostvarile sopstvene, najdublje težnje ka izmirenju uma i zbiljnosti, ka samoozbiljenju uma i samorefleksiji zbilje. Jedino se u filozofskom pojmu može pronaći njihova istinska *nóvost*.

To je smisao Hegelove teze o *filozofiji* kao služenju bogu.

II ROMANTIČARSKO POIMANJE RELIGIJE

1. SADRŽAJ I FORMA ROMANTIČARSKE RELIGIOZNOSTI

1. 1. ROMANTIČARSKI PROGRESIVNI BOG

Razmatranje ranoromantičarskog poimanja boga od samog početka mora uzimati u obzir svojevrstni paradoks koji odlikuje to poimanje: pitanje o pojmu boga i božjem postojanju u poetici ranog nemačkog romantizma poprima programsko značenje time što se u glavnim romantičarskim zapisima s područja filozofskog promišljanja religije često izričito *osporava* programski značaj tog pitanja. Ako se makar i letimice osvrnemo na povest moderne kulture, a pogotovo ako nastojimo da ostanemo u misaonom dodiru s nekim od vodećih strujanja savremene duhovnosti, ne bi trebalo da nas naročito iznenadi to što bi se u jednoj filozofskoj koncepciji ili umetničkom svetonazoru pitanje o pojmu boga proglašavalo pitanjem od drugorazrednog značaja. Ne bi nas začudilo ni ako bi se to pitanje ćutke guralo na margine određenog duhovnog kretanja. Uprkos svemu, znatno više podozrenja još uvek mora izazivati pomisao da se zasnivanje religioznosti sprovede nezavisno od pojma boga koji bi se polagao u njen osnov. Kako je moguće misliti religiju bez raspravljanja o pojmu boga i božjem postojanju? Da li je uopšte moguća jedna *religija bez boga* [religion without God] o kojoj raspravljaju savremeni duhovi?¹ Prema Fridrihu Šlajermaheru, inicijatoru ranoromantičarskog rada na preosmišljanju uloge religije, odgovor na to pitanje ne samo što je potvrđan, nego je razrešenje religije od diskusija o poimanju boga *nužno* za njeno istinsko zasnivanje. Tematska delegitimizacija pitanosti o tome „šta su bogovi“, odnosno „šta je bog“, bitni je činilac odgovora na pitanje *šta je religija za romantičare*.² Za romantičarsku religioznost suštinski je značajno opovrgnuti tezu o suštinskom značaju pitanja o pojmu boga.

¹ O ideji jednog religioznog ateizma u recentnijoj publicistici raspravljaju i studije R. Bilingtona (Billington) i R. Dworkina (Dworkin). Videti Billington, R., *Religion Without God*, Routledge, London and New York 2002 i Dworkin, R., *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2013.

² Odeljak koji je u *Govorima o religiji* posvećen razmatranju onoga što će biti osvetljeno kao sama srž religijskog fenomena Šlajermaher otvara opaskom da je pitanje „šta je religija“ *daleko veće i obuhvatnije* u odnosu na pitanje „šta su bogovi“ (prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, str. 25). Primera radi, spomenuti Ronald Dworkin svoju studiju *Religija bez boga* započinje tako što naglašava da njena teza jeste da je religija „dublja od Boga“ [deeper than God], te da je vera u boga samo jedna „moguća manifestacija“ religije kao „dubokog, posebnog i sveobuhvatnog svetonazora“ (Dworkin, R., *Religion without God*, p. 1).

Takvo nastojanje Šlajermaher gotovo lakonski sažima rečima da „neka religija bez Boga može biti bolja od neke druge s Bogom“.³

Pre nego što bismo mogli pokušati da odgovorimo na pitanje kakvu to aksiološku skalu ima u vidu Šlajermaher, pa mu postaje moguće da o „nekoj“ religiji sudi kao o „boljoj“ ili „goroj“ od neke druge, treba napomenuti da je romantičarski autor i pre publikovanja spisa u kojem je ova misao dovedena do reči bio potpuno svestan koliko nepovoljan može biti odjek na koji će ona naići. I sama situacija je odisala paradoksijom: perspektivni reformisani propovednik berlinskog *Charité*, što je Šlajermaher u tom trenutku bio, tvrdi da bog religiji nije neophodan?! Poslavši tekst *Govora o religiji* cenzoru Fridrihu Zaku (Sack), uticajnom dvorskom propovedniku koji je dotad protežirao njegov rad, Šlajermaher u jednom pismu na simptomatičan način izražava bojazan za sudbinu svog spisa. Tu bojazan naročito izaziva sadržaj njegovog drugog odeljka. Finale drugog „govora“ bi, prema sudu samog pisca, cenzoru moglo *izgledati ateističko* skoro onoliko koliko je to bio slučaj s Fihteovim spisom *O osnovu naše vere u božanski poredak sveta*. Zak je povodom spornog Fihteovog dela Šlajermaheru već bio potvrdio da se – u slučaju da je bio njegov cenzor – ne bi libio da filozofu uskrati *imprimatur*.⁴ Kako će se pokazati ubrzo nakon što je Šlajermaher izrazio svoju strepnju, u tzv. *sporu o ateizmu* za Fihtea na kocku nije bila stavljena samo dozvola za štampanje jednog spisa, niti njegov tiraž. Senka ateizma je pala na celokupan Fihteov naučni i pedagoški rad. Da li se ta senka nadvila i nad romantičarskim poimanjem religije? Da li u tome što Šlajermaher sadržaj svojih *Govora* dovodi u vezu s Fihteovim „ateizmom“ treba sagledati išta više od ukazivanja na karakter duhovnih prilika u Nemačkoj u kojima romantičar želi da uzme učešće?

Romantičari su s punom pažnjom pratili tok spora koji će se okončati tako što će Fihte, ostavši bez profesorskog zaposlenja na univerzitetu, napustiti Jenu.⁵ Reči kojima

³ Isto, str. 61.

⁴ U pismu Henrijeti Herc (Herz) od 22. februara 1799. godine Šlajermaher doslovce piše: „... prvi govor bi mu se (Zaku – op. S. V.), doduše, mogao dopasti, ali kako će biti s krajem drugog? Bojim se da će ga izbaciti, jer kad je sa mnom razgovarao o Fihteu, rekao je da i te kako jeste protiv konfiskovanja neke ateističke knjige, ali da ju je on dobio na cenzurisanje, ipak bi mu (Fihteu – op. S. V.) uskratio *imprimatur*, a ovaj (kraj drugog „govora“ – op. S. V.) će mu izgledati skoro toliko ateistički“ [dies wird ihm wohl so gut als atheistisch vorkommen] (prema *Aus Schleiermachers Leben. In Briefen*, Erster Band, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1860, S. 197). Vredi spomenuti da je tiraž *Filozofskog žurnala* (*Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*), časopisa koji je Fihte uređivao s F. I. Nithamerom (Niethammer) i u čijem je jesenjem broju za 1798. godinu, pored ostalog, objavljen i tekst *O osnovu naše vere u božanski poredak sveta*, po odluci saksoskih vlasti zaplenjen krajem novembra te godine (o tome detaljnije u Estes, Y./Bowman, C. (ed.), *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798 – 1800)*, Ashgate Publishing, Farnham-Burlington 2010, pp. 77-82). Ovaj događaj je isprovocirao Fihtea da u januaru 1799. publikuje *Apel publici* (*Appellation an das Publikum*).

⁵ O neposrednom povodu spora o ateizmu i njegovom toku detaljnije u Estes, Y./Bowman, C. (ed.), *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798 – 1800)*, kao i u Smiljanić, D., „Problemi Fihteovog zasnivanja vere. Uvodna reč

Šlajermaher odvrća „obrazovane preziratelje religije“ od pomisli da se on u *Govorima* boji izreći „neku urednu riječ o božanstvu“ pre nego što je „na svjetlo iznesena i u njemačkome Carstvu sankcionirana jedna definicija o Bogu i opstojanju koja je izdržala i pravo i sud“, mogu biti shvaćene kao ironična posveta onima koji su Fihtea zbog pitanja o poimanju boga u to vreme izvodili pred sud.⁶ Stavove koji direktnije staju u odbranu Fihtea isprva čitamo u romantičarskim beleškama koje nisu bile namenjene očima javnosti. Iz Novalisove korespondencije saznajemo i da je ovaj bard rane nemačke romantike pozivao na pažljivo čitanje spisa kojim se Fihte obratio „publici“ pod teretom optužbe za ateizam. Prema Fihteovim oponentima se nije distancirao ništa manje odlučno nego što je to učinio Šlajermaher.⁷ U prepisci romantičara pronalazimo i sasvim neposredan izraz podrške tvorcu učenja o nauci. Avgust Šlegel tako Novalisu 12. januara 1799. godine piše: „Hrabri Fihte se zapravo bori za sve nas, a ako on poklekne, lomače će ponovo biti sasvim blizu“ [Der wackere Fichte streitet eigentlich für uns alle, und wenn er unterliegt, so sind die Scheiterhaufen ganz nahe herbeigekommen].⁸

Nije teško odgonetnuti kakve uspomene iz evropske povesti evocira pominjanje lomača koje bi se ponovo mogle paliti u slučaju Fihteovog poraza. Ako bi filozof bio proglašen krivim zbog ateizma, nijedan naučnik ubuduće ne bi mogao pristupiti proučavanju stvari religije bez straha da će njegovo istraživanje biti prokazano kao jeretičko. Hod evropske duhovnosti bi na taj način promenio svoj smer i krenuo bi unatrag, ka vremenima svemoći inkvizitorskih sudova. No, kada reči da se Fihte „zapravo bori za sve nas“ izgovori jedan od vodećih predstavnika rane nemačke romantike, njihovo značenje ne može iscrpeti ni tako snažna, dramtizovana asocijacija. Njih nije dovoljno shvatiti kao izraz solidarnosti s intelektualcem koji se bori za slobodu istraživanja i govora o pitanjima vere i religije. Fihteova borba za romantičare nema samo formalnu važnost. Filozof se bori *i u ime romantičara* samim jezgrom onoga što su njegovi kritičari i tužioci stigmatizovali kao ateizam. Romantičarsku delegitimizaciju pitanja o pojmu boga i božjem postojanju treba, naime, shvatiti kao *radikalizaciju Fihteove borbe protiv tradicionalno-metafizičkog načina*

o tzv. *sporu o ateizmu*“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina IX, br. 18/2012, str. 73-77.

⁶ prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 60.

⁷ Novalis tako 6. februara 1799. godine piše Ditrihu fon Milčiču (von Miltitz): „Molim Te da pažljivo pročitaš *Fihteov* „Apel publici“. To je jedan izvrsni pamflet [ein vortreffliches Schriftchen] koji će Te upoznati s jednim tako neobičnim *duhom* i planom naših vlada i popova [Pfaffen], s planom za gušenje javnog mnjenja čije je sprovođenje delimično u toku [mit einem zum Teil in der Ausführung begriffenen Unterdrückungsplane der öffentlichen Meinung] – da pažnja svakog umnog čoveka iziskuje da se ti koraci prate i da se iz tih premisa izvuče važan zaključak“ (prema Novalis, *Werke. Vierter Band: Briefe und Dokumente*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954, S. 449).

⁸ Isto, S. 433.

pristupanja ovim pitanjima. Poblize, romantičarski poziv da se religija razreši od uslova vezanih za diskusije o pojmu boga i božjem postojanju moguće je tumačiti kao zaoštavanje procesa delegitimizacije mišljenja koje počiva na uverenju u primat pitanja o bitku bića. Reč je o postupku koji jeste ključ čitavog Fihteovog filozofskog angažovanja i utoliko je jasno da je poenta *spora o ateizmu* za romantičare bila vezana za ontološko, a ne za tradicionalno, u užem smislu teološko pitanje.⁹ *Romantičari će taj postupak intenzivirati u želji da pokažu autohtonost religijskog fenomena u odnosu na nasleđe metafizičke pojmovnosti*. Fihteovo učenje se gradilo i u pravcu tvrdnje da se religija može istinski zasnovati samo ako se prihvati ono što je na prvi pogled neprihvatljivo – da bog *nije*. Ta tvrdnja se može shvatiti kao implicitna misao-vodilja romantičarskog pokušaja oblikovanja religioznosti koja bi bila nezavisna od pitanja o božjem postojanju. Kako tu tvrdnju razumeti?

Na misaonom horizontu tradicionalne, metafizičke *theologia rationalis* morala je blasfemičnom izgledati odbrana od optužbe za ateizam koja se temeljila na poricanju bitka boga. S druge strane, učenje koje počiva na stavu da „*svaki bitak znači ograničenost slobodne delatnosti*“ [*Alles Sein bedeutet eine Beschränktheit der freien Tätigkeit*]¹⁰ u svojim bi očima činilo još veću blasfemiju ako bi pristalo da bogu kao onome apsolutnom i beskonačnom prirekne – bitak. Pojmom bitka ne može biti mišljeno ono beskonačno i delatno, kao što ni pojmom kao takvim ne može biti obuhvaćeno ništa osim onoga *što jeste*. Za Fihtea¹¹, dogmatsko veličanje nepromenljivosti onoga postojećeg, koje svoj dovršeni izraz pronalazi u metafizičkoj tvrdnji o primatu pitanja o biću kao biću, odnosno o biću s obzirom na sâm njegov bitak, nužni je ishod poimajućeg rada razuma koji povrh sebe ne priznaje nikakvu drugu moć. Kako pak razum, kao pojmovna moć, kod Fihtea nije shvaćen kao moć produkcije, već je određen – „*ma šta se s vremena na vrijeme pripovjedalo o njegovim radnjama*“ – kao moć pukog zadržavanja¹², najviši domet razumskog mišljenja upravo je pojam kojim se misli ono *jeste* kao večito i nepromenljivo. Takav je pojam bitka. Ukoliko je dosledna, razumska pojmovnost je na svom najvišem stupnju dogmatska baš kao što je pojmovna artikulacija sukus dogmatizma kako ga shvata Fihte. Svojevrsno srastanje

⁹ Prema Prole, D., „Kant i romantičarska ontologija“, u *Filozofija i društvo*, XXVI (1), 2015., str. 63.

¹⁰ Fihte, J. G., „Drugi uvod u učenje o nauci za čitaoce koji već imaju filozofski sistem“, u Fihte, J. G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976., izabrao i preveo D. Basta, str. 160; prema originalu Fichte, J. G., *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Velix Meiner, Hamburg 1967, S. 82.

¹¹ Naše dalje razmatranje Fihteovog shvatanja boga oslonjeno je na rezultate i sadržaj opsežnijeg istraživanja iste teme koje smo naučnoj javnosti prvi put predstavili u članku „Fihteova ideja boga“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 25/2016, str. 93-110.

¹² Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga, str. 170. Fihte se ovakvim stavom udaljava od Kanta koji je razum pojmiio kao moć spontaniteta. Prema kenigzberškom filozofu, razumsko mišljenje u sferi mogućeg iskustva jeste produktivno (up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović, str. 86).

dogmatske metafizike i pojmovnog mišljenja ne mora biti bolno za empirijsku subjektivnost. Ono, čak naprotiv, jeste garant izvesnog komfora u svakodnevnom životu. No, takvim srastanjem se sprečava razvoj onoga po čemu čovek istinski jeste čovek. Prema Fihteu, čovek jeste čovek po onome što tek može i treba da bude, a ne po onome što već jeste, niti po onome što se prosuđuje kao njegova večna suština. Čovek se istinski rađa u potrebi za prevladavanjem onoga „kako stvari jesu“ i onoga što mu se pokušava nametnuti kao njegovo trajno određenje. Varljiva je i neodrživa koegzistencija čoveka koji je dorastao do takve samorefleksije i njegovog pojma o postojećem bogu. Ona je osuđena na propast kako s pozicija načina na koji Fihte shvata čoveka, tako i sa stanovišta onoga što za filozofa religija istinski jeste. Kako to bliže protumačiti?

Prema Fihteu, sve što se pojmovno može saznati kao bivstvujuće, saznaje se kao ono što ono jeste. Samim tim što jeste to što jeste, to što se zna istovremeno nije nešto drugo. Prihvatajući spinozističku identifikaciju određenja i negacije, Fihte zaključuje da je pojmovno određenje *nečeg* isto tako negiranje svega onoga što ono nije, pa tako i onoga što bi *moglo* ili bi *trebalo* biti¹³. Slobodna delatnost se, međutim, nastanjuje upravo u sferi onoga što treba da bude. Uvek kada to što bi *trebalo biti* stupi u regiju onoga *što jeste*, slobodna delatnost trpi ograničenost u korist mogućnosti pojmovnog saznanja. Pojmovno saznanje, kao saznanje nečeg postojećeg, moguće je samo kao istovremena suspenzija životnosti onoga saznatog. Ono jeste opredmećujuće. Nije naročito teško utvrditi kakve bi, prema Fihteu, mogle da budu konsekvence priznanja pojmovnog saznanja kao najvišeg oblika svesti o bogu. Pojam boga *kao pojam* moguć je samo uz priricanje bitka bogu, to jest kao pojam o nečem postojećem. Promovisati, s druge strane, taj pojam kao mišljenje onoga apsolutnog i beskonačnog čist je *contradictio in adjecto*. Tu nema bitne razlike da li će se boga zvati najvišim bićem ili zasebno supstancijom¹⁴. Uzimajući u obzir ono što pojmovni aparat ljudskog razuma jedino može misliti kada za nešto misli *da jeste*, učenje o nauci će naprosto morati da poriče bitak boga.¹⁵ U tom je pogledu Fihteu potrebna samo elementarna doslednost da bi podrio važenje predikata svesnosti i personalnosti kada se sudi o bogu, jer je za njega pitanje o klasifikaciji božjih predikata od marginalnog značaja. Stvari su, za nemačkog filozofa, otišle u pogrešnom pravcu čim se ispoljila želja da se bogu pririče bilo šta. Fihte je tu izričit: „bog nije ni jedan, ni množven, ni čovek, niti duh; svi ti predikati odgovaraju samo za konačna bića, a ne za ono nepojmljivo, beskonačno (...), usled toga što je

¹³ Prema Vlaški, S., „Fihteova ideja boga“, str. 97.

¹⁴ Isto, str. 98.

¹⁵ Up. Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin 1960, S. 101.

nešto pojmljeno, ono prestaje da bude bog; i svaki onaj pretvorni [vorgebliche] pojam boga nužno je pojam kumira¹⁶.

Pojmovni rad razuma nam može isporučiti samo *mrtvog* boga.¹⁷ „Živi bog“ se kod Fihtea ne dokučuje u pojmovnom mišljenju, niti kao pojam, nego kao *ideja*.¹⁸ Na tragu Kantovih zaključaka, Fihte ideju boga osvetljava tako što ističe da se njena aktualizacija ne dešava u saznajnom odnosu čoveka prema svetu, nego u *moralnom delanju*. Postupajući moralno, čovek sebe razrešava odnosa prema fakticitetu sveta. Moralno postupanje, kao samoodnos čoveka, istodobno je njegovo življenje u bogu, kao što jeste i život u skladu sa samozakonodavstvom vlastitog Ja. Bog slobodnog čoveka sloboda je sâma, kao što i sloboda, kao proces sveopšteg i permanentnog samooslobađanja čovečanstva, jeste bog kojeg Fihte naziva *moralnim poretkom sveta* [moralische Weltordnung]. Bog, prema Fihteu, nije metaforični izraz za moralno samooslobađanje, već taj proces *jeste* način na koji jeste bog. Kao takvo, ono je osnov svake religioznosti. Ono božansko za nas postaje živo i stvarno kroz „radosno i neusiljeno izvršavanje onoga što nalaže dužnost“¹⁹, ali tek u takvom držanju i mi u strogom smislu postajemo *za nas same* – umesto da ostajemo *za nešto* ili *za nekog drugog, po nečem drugom* ili *po nekom drugom*.

Učinjeni osvrt na središnje aspekte Fihteove problematizacije metafizičkog i tradicionalnog teološkog poimanja boga omogućuje da se detaljnije ispita stav po kojem se romantičarsko shvatanje boga može interpretirati kao radikalizacija Fihteovog postupka. Šta bi nam to značilo? Šta je zajedničko Fihtevom učenju i romantičarskom depotenciranju pitanja o pojmu boga i božjem postojanju?

Šlajermaherova primedba da religija s „bivstvujućim i zapovijedajućim Bogom“ [mit dem seienden und gebietenden Gott]²⁰ nije u stanju ništa da stvori ostaje neprozirna ako se iz vidokruga izgube rezultati procesa delegitimizacije teze o primatu pitanja o bitku bića za koje su romantičari mogli da zahvale načinu na koji je Fihte eksplicirao duh transcendentalne

¹⁶ „Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus. Herausgegeben von J. G. Fichte. [1799] – J. G. Fichtes als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgebers des phil. Journals *Verantwortungsschrift*“, in *Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit*, herausgegeben von Hans Lindau, München bei Georg Müller 1912, S. 228.

¹⁷ U predavanjima o učenju o nauci iz 1804. godine Fihte naglašava da „učenje o nauci može za ateizam optužiti (...) samo onaj ko želi nekog mrtvog Boga; mrtvog iznutra u korenu, bez obzira na to što je on obdaren prividnim životom, vremenskom egzistencijom, a često upravo i slepom samovoljom“ (prema Fihte, J. G., *Učenje o nauci (1804)*, Službeni glasnik, Beograd 2007., prev. D. Đurić, str. 69-70).

¹⁸ „Nema pojma boga, samo ideje“ (Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994, S. 107).

¹⁹ Fihte, J. G., „O osnovu naše vere u božanski poredak sveta“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odeak za filozofiju, Novi Sad, godina IX, br. 18/2012, prev. D. Smiljanić, str. 83.

²⁰ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 63; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 130.

filozofije. Isto tako tamnom ostaje i na prvi pogled potpuno hermetični Novalisov iskaz iz *Allgemeine Brouillon*-a kojim on napominje da je bog „ponekad 0 (nula – op. S. V.)“.²¹ Romantičarevo poigravanje s ovom „opasnom stvari“²² i kod savremenih interpretatora izaziva brojne nedoumice. Ako pokušamo da po strani ostavimo aršine religijske ortodoksije, Novalisovo odbijanje da prizna večiti bitak bogu, koje je izraženo poistovećivanjem boga s ništicom, ne može na adekvatan način biti shvaćeno ako se o njemu sudi kao o „najoštrijoj ivici“ romantičareve ireligioznosti. Rodno mesto ovog nesporazuma jeste u tome što takve interpretacije zanemaruju da u koncepcijama u kojima pojam bitka nema sakralni karakter – i koje čak programski karakter pridaju upravo desakralizaciji tog pojma – poricanje božjeg bitka nipošto ne može slovit za „najoštriju“ formulaciju ireligioznosti!²³ Bitak ne izražava apsolutno svojstvo, niti se njime može misliti ono apsolutno. Bitak jeste „puki pojam sadašnjosti“.²⁴ Tu lekciju su romantičari mogli da nauče studirajući projekat koji su i sami shvatili kao jednu od najvećih tendencija čitave epohe²⁵, Fichteovo *Wissenschaftslehre*! Da je dobro ovladao temeljnom mišlju transcendentalne filozofije Šlajermaher demonstrira i time što pri kraju drugog „govora“ napominje da među istinski religioznim ljudima „nikada nije bilo fanatika, entuzijasta ili zanesenjaka za božje postojanje“ [Schwärmer für das Dasein Gottes].²⁶ Ako se uzima u obzir da romantičarska misao stasava u transcendentalnom okrilju,

²¹ prema Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, Frag. Nr. 933, S. 448.

²² Takvom je naziva Karl Bart (Barth): „Koncept ‘0’ je opasna stvar za igru (...) on označava najradikalnije cepanje pojma ‘Bog’ (prema Barth, K., *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, Harper & Brothers, New York 1952, p. 249).

²³ Paradigmatičan primer interpretativne struje u čitanju Novalisovog nabačaja o bogu koji je „ponekad nula“ i kojoj se ovde suprotstavljamo jeste inače vrlo instruktivna studija Arktendera O’Brajen (O’Brien) pod naslovom *Novalis. Znaci revolucije*. Analiza fragmenta iz zbirke Novalisovih beleški posvećenih učenju o nauci (tzv. *Fichte-Studien*) u kojem romantičar odbacuje mogućnost da se bogu predicira sloboda i moralnost (up. Novalis, „Fichte-Studien“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, Frag. Nr. 126, S. 154), O’Brajen primorava da razmišlja o svrstavanju Novalisa među zastupnike kroz povest teoloških i filozofskih promišljanja o bogu već dobro poznate tzv. *negativne* teologije. Prepoznajući, ipak, da bi poistovećenje boga s ništicom moglo biti i finalno Novalisovo svedočanstvo o bogu, O’Brajen odbacuje tezu o Novalisu kao predstavniku takve orijentacije u filozofsko-teološkom mišljenju. On ovako razmišlja: „Unutar tradicije negativne teologije, moglo bi se reći da Hardenberg samo sugeriše da Bog prevazilazi sve attribute: Bog nije ‘stvar’ i stoga je ‘ništa’ ili ‘nula’. Ipak, negativna teologija uvek insistira da Bog – iako ne može adekvatno biti ni zamišljen [imagined], niti predstavljen – uprkos svemu *jeste*“ (O’Brien, A., *Novalis. Signs of Revolution*, Duke University Press, Durham & London 1995, pp. 220-221). Faktum da se romantičarska misao o bogu oblikuje u okolnostima u kojima je transcendentalna filozofija već istupila sa stavom da se istinska religioznost ne može zasnivati tako što bi se i dalje fokusiralo to *jeste* ostaje izvan okvira pažnje „negativne teologije“, ali i izvan horizonta ovog istraživača.

²⁴ Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 454, 456, S. 247.

²⁵ Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, u Šlegel, F., *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Zepter Book World, Beograd 1999., izabrao i preveo D. Stojanović, frag. br. 216, str. 54.

²⁶ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 63; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 130. *Schwärmerei* je jedan od vodećih polemičkih pojmova u Kantovim istraživanjima s područja onoga što on naziva filozofskom teologijom. Odrednice koje je u gore citiranoj rečenici nabrojao Šlajermaher mogu dobro poslužiti da se opiše spektar mogućih prevoda tog termina na naš jezik: *Schwärmerei* tako može značiti

neće biti toliko šokantno ni to što jedan protestantski propovednik napominje da će istinski religiozan čovek „s velikom opuštenošću“ gledati pored sebe „to što se naziva ateizmom“. On zna da je uvek bilo „nečega što se činilo nereligioznijim“ od ateizma.²⁷ Šta je nereligioznije od ateizma? Za romantičare je to, rečju, *svaki teizam* koji pokušava da apsolutizuje pozicije s kojih nastupa! Iz vizure romantičara, baš kao i za Fihtea, dogmatski teizam je uhvaćen u pokušaju da na pijedestal sveg ljudskog znanja uzdigne razumski pojam o bogu kao zasebnoj supstanciji i biću koje postoji nezavisno od sveta. Mislilac kojeg će pozdraviti jedan romantičar radije će pristati uz gledišta koja se u koordinatama razumske pojmovnosti lociraju kao ateistička, nego što će tražiti kompromis s takvim „teizmom“. Takvu misaonu hrabrost su, prema predstavnicima rane nemačke romantike, pokazali autori koji bi inače trebalo da personifikuju dva posve oprečna filozofska pola – Spinoza (Spinoza) i Fihte. Za Šlajermahera, Spinoza je na najbolji način pokazao da intenzivnost smisla za ono beskonačno – a to prema romantičarskom propovedniku i jeste religija – ne zavisi od prihvatanja teističke koncepcije boga. Utoliko je o Spinozi tu moguće govoriti kao o „začetniku i majstoru jedne od-boga-slobodne religioznosti“ [Anfänger und Meister einer gottfreien Religiosität].²⁸ Šlegel se pak ogorčeno obraća onima koji su osuđivali Fihtea zbog ateizma, ali i samozvanim tužiteljima ateizma kao takvog: „Slepici, koji govore o ateizmu! Zar već postoji neki teista? Da li je ikad dosad neki ljudski duh ovladao idejom božanstva?“²⁹ U granicama diskurzivne spoznaje, boga, prema romantičarima, možemo učiniti prisutnim samo time što ćemo svesno *odustajati* od pokušaja da ga učinimo prisutnim u našoj refleksivnoj svesti! Ako takvo shvatanje boga shvatimo kao ustupak tezi o *Deus Absconditus*-u, odsutnom bogu, moramo imati u vidu specifičan smisao koji bi ta teza mogla imati za romantičare. Odsustvo boga za njih ne znači indiferentnost boga prema svetskim prilikama. U romantičarskoj poetici je odsustvo boga mišljeno znatno radikalnije. Odsustvujući iz pojmovnog saznanja, bog odsustvuje iz bitka kao takvog, jer pojmovno saznanje jeste saznanje onoga *što jeste*, kao što i

„fanatizam“, „entuzijizam“, „zanesenjaštvo“, ali i „sanjarstvo“ i dr. Naročito važna uloga mu je namenjena u Kantovom spisu *Religija unutar granica samog uma*. *Schwärmerei* se tu dovodi u vezu s filozofsko-teološkim doktrinama koje počivaju na uverenju u tobožnju mogućnost neposrednog unutrašnjeg svedočanstva o božjem postojanju (up. Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990., prev. A. Buha, str. 48). Uprkos tome što ćemo nastojati da pokažemo da se zasnivanje religioznosti kod romantičara nikako ne može bez ostatka svesti na momente koje su oni već poznavali kao misaone rezultate dotadašnjeg transcendentalnog filozofiranja – pa i nezavisno od mišljenja pojedinih uglednih komentatora koji smatraju da se terminom *Schwärmerei* može prikazati baš Kantovo neprijateljsko raspoloženje prema rađajućoj romantici (up. Berlin, I., *Koreni romantizma*, str. 81) – način na koji se Šlajermaher distancira od *Schwärmer*-a ukazuje na činjenicu da u romantičarskom promišljanju religioznog fenomena u pitanje nije doveden vodeći misaoni motiv transcendentalne filozofije – depotenciranje pojma bitka!

²⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 63.

²⁸ Nowak, K., *Schleiermacher und die Frühromantik*, Herman Böhlau Nachfolger, Weimar 1986, S. 178.

²⁹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, u Šlegel, F., *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Zepter Book World, Beograd 1999., izabrao i preveo D. Stojanović, frag. br. 118, str. 118.

statičnost toga *jeste* jeste po razumskoj diskurzivnosti i za razumsku diskurzivnost. Zbog toga Novalis može biti tako direktan: „Gde je bitak, tu mora biti i saznanje“.³⁰ Apsolutnost možemo spoznati samo prihvatajući da spoznaja o njoj nije moguća. Nije reč o nedostatnosti našeg spoznajnog aparata koji se zatiče pred onim apsolutnim. Ta nedostatnost *jeste* naša nedoraslost onome apsolutnom. Time što je dovodimo do svesti, istovremeno postajemo dorasli onome apsolutnom. Još preciznije: na taj način *jesmo* na način onoga apsolutnog.³¹ Dobrovoljnim odricanjem od apsolutnoga nastaje, prema Novalisu, *beskonačno slobodna delatnost u nama*, i to kao „jedino moguće apsolutno koje nam može biti dato i koje nalazimo samo našom nemogućnošću da ga dosegemo i spoznamo“.³²

Kritika shvatanja boga koje se temelji na nepropitanom poverenju u pripisivost bitka bogu Fihtea je odvela ka afirmisanju beskonačno slobodne ljudske delatnosti kao istinskog načina na koji bog jeste.³³ Beskonačno slobodna delatnost za Fihtea je bila isključivo moralna delatnost. Da li taj pojam na isti način misle i romantičari kada pokušavaju da se o bogu izraze afirmativno?

Nije zgoreg još jednom naglasiti da teza o ne-bitku boga kod romantičara nema značenje rezultata jednog sazajno-teorijskog kretanja koje se dovršilo u tvrdnji da „bog ne postoji“. Takva tvrdnja, pretendujući na apodiktičnost, za romantičare ostaje dogmatska. Romantičarsko promišljanje boga na taj način ponovo priznaje koliko toga duguje angažmanu transcendentalne filozofije. Kant je uložio naročit napor da pokaže kako teorijsko znanje o postojanju ili nepostojanju boga ostaje iluzorno ako nastoji da se nametne kao ono što jeste istinsko znanje. Reflektovanje iluzornog karaktera teorijskog znanja o bogu, kako smo videli, i Kantu i Fihteu jeste služilo kao instrument uz pomoć kojeg bi se kako filozofiju, tako i teologiju uverilo u to da se istinska aktualizacija ideje boga može dešavati samo u sferi koja prevazilazi okvire teorije. Smisao ideje boga s one je strane sfere mogućeg iskustva i otkriva se kroz delanje. Fihte je bio beskompromisan: svaka misao o bogu koja je drugačije

³⁰ Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 463, S. 249.

³¹ Kako primećuje D. F. Krell (Krell), ono apsolutno kod Novalisa jeste „naša apsolutna nemogućnost da mislimo ili postupamo u skladu s apsolutnim“ (Krell, D. F., *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005, p. 63).

³² Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 566, SS. 269-270.

³³ I u Fihtevom pokušaju da afirmativno govori o bogu ogleda se homonimnost pojma bitka koja je karakteristična za čitavo učenje o nauci. Na nju ukazuje D. Prole: „S jedne strane, bivstvovanje je mišljeno sinonimno sa principijelno neuslovljenom i neograničenom delatnošću inteligencije. S druge strane, ono je pojmljeno i kao produkt te inteligencije, čiji pojam počiva na osamostaljivanju, apstrakciji od apsolutnog izvora, tj. na svojevrstnom iskorenjivanju u kojem se uslovljeni izraz apsoluta fiksira kao da je i sâm apsolutan“ (Prole, D., „Entzweiung Fihtevog pojma bivstvovanja“, u Basta, D. (prir.), *Fihtev idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 167).

usmerena jeste ona koju bi trebalo smatrati ateističkom!³⁴ Zbog toga treba obratiti pažnju na birane reči koje povodom ovog problema koristi Novalis. Bard jenskog romantizma podvlači da bi *dogmatski* bilo ako bi se reklo „ne postoji bog“. Na tragu opozicije dogmatskog i kritičkog orijentisanja u filozofiji koju su osvetlili Kant i Fihte, Novalis dodaje da se *kritički* može reći samo da „za mene sada ne postoji takvo biće – osim nekog *izmišljenog* [Erdichteten]“. Da li se stavom o bogu kao izmišljotini romantičar hteo narugati religioznosti kao takvoj? Ovo pitanje je ostalo „između redova“ fragmenta koji komentarišemo. Da je ono prisustvo potvrđuje i način na koji Novalis zaključuje svoje razmišljanje. Taj zaključak daje smernicu i za naše dalje istraživanje. Umesto da konstatacijom izmišljenosti jednog entiteta dovrši postupak njegove diskvalifikacije, romantičar saopštava da je *sva* iluzija „za istinu suštinska kao [što je to] telo duši“, kao i da je zabluda „nužni instrument istine“ [Irrthum ist das noth[wendige] Instrument d[er] Wahrheit].³⁵ Iluzornost navodnog znanja o bogu je Kantu i Fihteu bila suštinska da bi poslužila *praktičkoj* istini: čovek istinski jeste kroz delanje, a što čovek može znati – ali i što ne može da zna – u službi je onoga što treba da čini. Da li tako razmišlja i Novalis?

Do istog pitanja se dospeva i ako se prati tok razmatranja o shvatanju boga koje je sproveo Fridrih Šlegel. Predvodnik jenskog romantičarskog kruga odlučno brani tezu Kantove i Fihteove transcendentalne misli po kojoj diskurzivno mišljenje nije u stanju da obuhvati ono božansko. Ako ih uporedimo sa sadržajem maločas tumačenog Novalisovog fragmenta, možemo steći utisak da Šlegel po ovom pitanju manje bira reči. No, one upravo kao takve plastično izražavaju misaonu srodnost s koncepcijama Kanta i Fihtea. Prema Šlegelu, svaki pojam o bogu jeste „prazno brbljanje“, ali „ideja božanstva“ jeste „ideja svih ideja“. ³⁶ Pre nego što nešto više kažemo o tome šta bi moglo da nam sugeriše Šlegelovo terminološko diferenciranje onoga što se tiče boga [Gott] i onoga što se odnosi na božanstvo [Gottheit], valja spomenuti da je zbirka fragmenata iz koje potiče ovaj zapis ponela naziv *Ideje*. Ta zbirka je nastala pod snažnim uticajem proučavanja Šlajermaherovih *Govora*. Ideje (Šlegel o njima govori u množini!) su tu shvaćene kao „beskonačne, nezavisne, u sebi uvek pokretne bogolike misli“. ³⁷ Ako ideje imaju princip svog pokretanja u sebi, da li ideja božanstva, kao ideja svih ideja, jeste njihovo kretanje sâmo? Na koji način se aktualizuje ta

³⁴ Šlegel je to dobro razumeo: „Fihte je, dakle, tobož napao religiju? – Ako je interes za natčulno suština religije, onda je čitavo njegovo učenje religija u formi filozofije“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 105, str. 116).

³⁵ Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 601, S. 372.

³⁶ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 15, str. 107.

³⁷ Isto, frag. br. 10, str. 107. U *Predavanjima o transcendentalnoj filozofiji* Šlegel ideju određuje kao znanje celine, tj. totaliteta (prema Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, S. 4).

dinamika? Da li se aktualizacija ideje boga – u skladu s geslom „što ne mogu da realizujem teorijski, to treba da realizujem praktički“³⁸ – dešava u sferi moralnog delanja?

Moguće je nedvosmisleno odgovoriti na ova pitanja: kod romantičara, aktualizacija ideje boga *nije* posmatrana kao ono što se odvija kroz moralni praksis. *Romantičari ideju boga afirmišu kao pitanje slobodne delatnosti fantazije*. Umesto etičkog, ideja boga u ranoj nemačkoj romantici poprima *estetički* smisao.

Sada je neophodno detaljnije razmotriti ovu tezu!

Romantičari, kao i Kant i Fichte, svojim stvaralaštvom nastoje da reflektuju ljudsku težnju za onim što je povrh svega statičnog, dovršenog i konačnog. Za tu suštinsku težnju posve je neprihvatljiv pojam boga kao zasebno postojeće supstancije. Delegitimizacija takvog pojma o bogu ne može ugroziti faktum da misao o bogu jeste generator težnje da se iznova prevladava ono „kako stvari jesu“. To za romantičare *jeste* afirmativni aspekt misli o bogu. S njim u budućnosti treba pažljivo postupati. O toj pažljivosti svedoče Šlajermaherove reči koje zaslužuju da se navedu u celini:

„*Predočiti* [vorstellen] sve događaje u svijetu kao radnje jednoga Boga, to je religija, to izražava njezin odnos prema beskonačnoj cjelini, ali mozgati o bitku toga Boga prije [stvaranja] svijeta i izvan svijeta, to može u metafizici biti dobro i nužno, ali to je u religiji također samo prazna mitologija, neko daljnje uobličavanje onoga što je samo pomoćno sredstvo prikazivanja, kao da bi samo to bilo važno“.³⁹

Od čega zavisi da li će svetski događaji biti predstavljeni kao radnje boga? Prema romantičarima, sasvim je jasno da mogućnost takvog predstavljanja nije uslovljena stepenom koji je čovečanstvo dostiglo u razvoju svojih naučnih potencijala. Da je karakter razvića ljudske duhovnosti isključivo linearan, misao o bogu bi davno bila stvar prošlosti. Ona bi bila eliminisana kao relikv primitivnosti u razvoju ljudske svesti. Mogućnost da se svetska kretanja predstave kao radnje boga ne zavisi ni od intenziteta naše odlučnosti da sledimo ono što nam nalaže moralni zakon. Tu mogućnost očitno nije osetnije uzdrimala Kantova opaska da „moralu, ukoliko je zasnovan na pojmu čovjeka kao slobodnog bića (...) nije potrebna ideja nekog drugog bića nad njima da bi spoznao svoju dužnost“.⁴⁰ Zašto? Zbog toga što ideja boga, za romantičare, nije ni stvar teorije, niti stvar prakse. Ideja boga pitanje je fantazije,

³⁸ Stav koji najsažetije izražava centralnu misao celine transcendentale filozofije Kanta i Fichte formulisao je – rani Šeling (Šeling, F. V. J., „Nova dedukcija prirodnog prava“, u Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd 1988., izbor i prevod: D. Basta, str. 131).

³⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 33 (podvukao S. V.); prema originalu: [Schleiermacher, F. D. E.], *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin 1799, SS. 57-58.

⁴⁰ Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 5.

odnosno mašte! Fantazija je kod romantičara shvaćena kao „ljudski organ za božanstvo“⁴¹ i od njenog usmerenja zavisi da li će se u religiji kao odnosu prema „beskonačnoj celini“ naći i bog.⁴² Učinivši svest o bogu zavisnom od rada fantazije, romantičari su još neposrednije nastavili da krče sopstveni put ka smislu transcendentalne filozofije. I taj potez se može razumeti kao jedan od ishoda romantičarskog filozofskog dijaloga s Fihteovim učenjem o nauci.

Kod Fihtea, mogućnost da za subjektivnost uopšte bude *nečeg određenog*, tj. postavljenog koje kao takvo ipak neće trajno ograničavati beskonačno sebestavljanje subjektivnosti, osvetljena je osvrtom na delatnost moći koja se udelovljuje kao *lebdenje* [Schweben] između određivanja i onoga određenog, delatnosti i dela, produkcije i produkta, postavljanja i onoga postavljenog. Tu moć Fihte naziva *uobraziljom* ili maštom [Einbildungskraft].⁴³ Čitav ljudski svet za Fihtea jeste po takvom lebdenju i kroz takvo lebdenje koje *kao takvo* ne dospeva do svesti. Kao moć koja produkuje realitet, ali kojoj se istovremeno realitet kao produkt ne pojavljuje pre nego što razum fiksira njeno delovanje, uobrazilja je, izrekom, temelj mogućnosti „naše svijesti, našeg života, našeg bitka za nas“.⁴⁴

Kada se okrenemo romantičarima, ispravno je govoriti o fihteovskom poreklu njihovog veličanja fantazije. Identične provenijencije jeste i njihovo sagledavanje sveta kao produkcije fantazije. Isto je tako ispravno reći da je Fihteov pojam uobrazilje-mašte podvrgnut estetizaciji kroz koju je prolazio svaki lik duhovnosti koji je postao vredan pažnje romantičara.⁴⁵ Upravo tim povodom na ovom je mestu potrebno ukazati na izvesnu terminološku i pojamovnu nediferenciranost koja prati romantičarski pojam fantazije. U

⁴¹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 8, str. 107. Prema originalu: „Die Fantasie ist das Organ des Menschen für die Gottheit“ (Schlegel, F., „Ideen“, in *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, 3. Bd., 1. Stück, Berlin 1800, S. 5).

⁴² Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 62.

⁴³ Presudni podsticaj za Fihteovu tematizaciju uloge moći uobrazilje potiče od Kantove *Kritike čistoga uma*. Načelno zamišljena kao moć čijim se pojmom osvešćuje mehanizam posredovanja između receptiviteta čulnosti i spontaniteta razuma, uobrazilja je u prvom izdanju čuvenog Kenigzberžaninovog dela (1781.) određena kao moć čiji princip jedinstva čak i pre transcendentalne apercepcije – onog *Ja mislim koje mora moći da prati sve moje predstave* – jeste „osnov mogućnosti svega saznanja, a naročito iskustva“ (Kant, I., *Kritika čistoga uma*, dodatak iz izdanja iz 1781. godine, str. 432). Martin Hajdeger (Heidegger) u studiji *Kant i problem metafizike* (videti Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd 1979., prev. M. Stanisavac) najopsežnije raspravlja o mogućnosti da bi upravo uobrazilja mogla biti onaj tajnoviti „jedinstveni zajednički koren“ iz kojeg niču čulnost i razum kao „dva stabla ljudskoga saznanja“ (*Kritika čistoga uma*, str. 66) od čije je eksplikacije Kant odustao u drugom izdanju *Kritike čistoga uma* (1787).

⁴⁴ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 164.

⁴⁵ Up. Grove, P., *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, de Gryter, Berlin/New York 2004, SS. 362-363, 367. Da romantičarska teza o fantaziji kao uslovu mogućnosti vere u boga i onome što je u čoveku najizvršnije jeste „aluzija“ [Anspielung] na ulogu produktivne uobrazilje iz učenja o nauci upućuje već i Rihard Kroner (Kroner). Analizirajući filozofske izvore *Govora o religiji*, Kroner isto tako naglašava da je ovaj „Kant-fihteovski pojam“ kod romantičara estetizovan (prema Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1921, S. 61).

prethodnim redovima smo termine „mašta“ i „fantazija“ koristili sinonimno. Fihtea se pak s pravom smatra prvim misliocem koji je insistirao na njihovoj bitnoj razlici.⁴⁶ Ta razlika se ogleda u tome što je mašta – kao *Einbildungskraft* – „proizvodilačko-stvaralački organ, koji stvara iz ničeg“ i stoga jeste „proizvođenje nečega *bitno novoga*“. Fantazija bi, s druge strane, predstavljala „mehaničko i izvanjsko-površno spajanje nečega *već poznatoga* (...) te se ti njeni 'predmeti' dadu i *pojmovno* odrediti i iskazati“.⁴⁷ S obzirom da ih je moguće pojmovno odrediti, produkti fantazije se mogu oponašati, dok s radom mašte to nije slučaj. U ranoj nemačkoj romantici nije dosledno sprovedeno pojmovno i terminološko razgraničenje mašte-uobrazilje i fantazije. Ono naročito izostaje kod Fridriha Šlegela.⁴⁸ Novalisov pristup je nijansiraniiji. On o fantaziji govori kao o jednom modusu uobrazilje: uobrazilja je tako „delujući princip“ [das wirkende Prinzip] koji se naziva fantazijom time što deluje na pamćenje [Gedächtniß].⁴⁹ Takav pojam fantazije odgovara ocrtanom fihteovskom razlikovanju, ali nimalo ne objašnjava kako bi se i dalje moglo opravdano govoriti o njenoj stvaralačkoj ulozi. Ipak, način na koji romantičari na svetlo izvode značenje teze do koje nam je ovde najviše stalo – teze prema kojoj vera u boga zavisi od fantazije – u potpunosti je saglasan s ulogom koju Fihte namenjuje pojmu mašte-uobrazilje. *Romantičarska fantazija jeste stvaralačka, fihteovska*. Ništa u njoj nije podložno imitaciji, baš kao što se, za romantičare, ne može oponašati ni način na koji se veruje u boga!

Nije bilo neočekivano da Šlajermaher potencijalno sumnjičavim čitaocima *Govora* saopšti da se tvrdnja prema kojoj vera u boga zavisi od smera fantazije ne treba protumačiti kao pokušaj da se tu veru degradira. Osvetliti veru u boga kao manifestaciju duhovnosti koja je uslovljena fantazijom za jednog romantičara zapravo znači pokazati da vera u boga zavisi od onoga što je u čoveku najizvrsnije. Prema rečima romantičarskog propovednika, fantazija je moć koja *stvara svet*.⁵⁰ Šlegel daje plodotvorno, jezgrovito objašnjenje razloga zbog kojeg se fantaziji mora priznati takav značaj: fantazija „isteruje ono konačno u ono beskonačno, pri čemu prestaje sve zakonsko“ [das Endliche ins Unendliche hinaustreibt, wobey alles

⁴⁶ Na tu razliku ukazuje M. Kangrga u knjizi *Spekulacija i filozofija*; up. Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010., str. 136.

⁴⁷ Isto.

⁴⁸ To napominje K. Ešjanu (Eşianu); prema Eşianu, C., „Und so führt die Philosophie zur Poesie“ – *Systematische Forschungen zu Friedrich Schlegel*, Lit Verlag, Wien 2016, SS. 190-191. Takav uvid potkrepjen je, primerice, i Šlegelovim 250. fragmentom iz *Ateneuma* u kojem romantičar navodi je fantazija „istovremeno oduševljenje i uobrazilja“ [Fantasie ist zugleich Begeisterung und Einbildung] (navedeno prema Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 250, str. 61; prema originalu: „Fragmente“, in *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, 1. Bd., 2. Stück, Berlin 1798, S. 68).

⁴⁹ Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 327, S. 298. Novalis dodaje da delovanjem uobrazilje na razum nastaje moć mišljenja [Denkkraft].

⁵⁰ U jednom od Šlajermaherovih fragmenata iz *Ateneuma* čitamo da „bez fantazije nema spoljašnjeg sveta“ (prema Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 350, str. 80).

Gesetzliche aufhört].⁵¹ Vera u boga jeste jedan od načina na koji fantazija ostvaruje svoj zadatak. Treba pri tom obratiti pažnju na to kako romantičar navedenim rečima brusi svoju misao. Nije, naime, stalo do toga što bi fantazija progonila iz onoga konačnog-svetskog, čime bi čoveka selila u magle transcendencije. Takav nije ni bog za kojeg pitaju romantičari. Zadatak fantazije je složeniji: ona omogućuje onome konačnom da u svojoj konačnosti iskorači ka onome beskonačnom. *Fantazija je medijum romantizovanja kao kvalitativnog potenciranja!* „Bog“ je u tom pogledu znatan iskorak u njenom radu. Stvarajući boga, fantazija istovremeno stvara čoveka. Bog tu nije shvaćen samo kao projekcija poboljšanog čoveka, nego je reč o tome da kroz misao o bogu čovek u svojoj konačnosti prevladava konačnost sâmu. Stvaranjem boga mašta deapsolutizuje sve ono konačno koje je gajilo pretenzije ka obogotvorenju. Zbog toga Šlegel može da naglasi da je čovek slobodan onda kada „proizvodi ili čini vidljivim boga i time postaje besmrtn“. ⁵² Da li se sada hoće prikriti paradoks koji neminovno nastaje? O kakvoj je to slobodi reč kada oslobađanje od svega konačnog prerasta u najbolniju potvrdu nepremostive konačnosti ljudskog bića?! Šta bi drugo potreba za idejom boga uopšte bila?! Tom idejom biva deapsolutizovan i sam čovek. No, upravo taj paradoks za romantičare ima suštinski značaj! Deapsolutizacija jeste način na koji čovek postaje apsolutnim. Njegov život jeste lebdenje između beskonačnosti i određenja. On beskonačnost dostiže krajnjom konačnošću.

Na ovom mestu je potrebno ukazati makar na dve stranputice u razumevanju romantičarske problematizacije ideje boga. S jedne strane, vredi još jedanput istaći da teza prema kojoj vera u boga zavisi od naše fantazije ne znači da bi bog mogao negde da „postoji“, a da bi naša vera u njega bila uslovljena time da li „imamo“ ili „nemamo“ mašte. I kod romantičara – kao i kod Fihtea – mašta jeste moć koja stvara svet. Ona je organ koji se ne može amputirati, kao što ne predstavlja ni privilegiju koja se može „steći“, „imati“ ili „izgubiti“. Umesto toga, mašta može poprimiti razumsko usmerenje. Svet pojedinca u tom slučaju ostaje lišen personifikovanog boga⁵³ ali ne nužno i religije kao smisla za ono beskonačno. Sa romantičarskog stanovišta, čak i takvo odsustvo boga moguće je shvatiti kao način njegove prisutnosti. Na to nas upućuje Novalisova misao o bogu koji je „ponekad nula“. Ako je odsustvo vere u boga uslovljeno razumskim usmerenjem fantazije, kod Šlajermahera je vera u boga kao ličnost posmatrana kao rezultat usmeravanja fantazije na ono praktičko u čoveku. Slobodna delatnost se poima kao slobodna delatnost slobodne ličnosti.

⁵¹ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 84.

⁵² Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 29, str. 108.

⁵³ „... ovisi li ona (fantazija – op. S. V.) o razumu (...) tada ćete svakako imati neki svijet, ali nećete imati nikakvog boga“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 63).

Fantazija koja se vodi svešču o slobodnoj delatnosti mora stoga oblikovati boga kao svesnog⁵⁴ i slobodnog delatnika u kojeg *mora* verovati. Šlajermaher je jasan: „Vi ne možete vjerovati u njega samovoljno ili zato što biste ga htjeli za utjehu i pomoć, već zato što morate“.⁵⁵ Kako to shvatiti? Tako što ćemo prihvatiti da za romantičare *fantazija stvara slobodno, ali da ono što jeste kroz njeno stvaranje* – a to je u ovom slučaju ideja boga – *obavezuje čoveka snagom koja nadjačava svu zakonomernost koja je čoveku poznata!* Time neposrednije možemo upozoriti i na drugi sporni pravac u interpretiranju romantičarskog shvatanja boga.

Sada znamo da u delatnosti fantazije – kao u delatnosti od koje zavisi naša vera u boga – prestaje da važi sve ono što se tiče zakona. Sadržaj 116. fragmenta romantičarskog glasila *Ateneum*, fragmenta oko čijeg programskog značaja za poetiku ranog romantizma gotovo da postoji konsenzus kod istraživača, upućuje i na to da samovolja pesnika – a možemo sada reći: i njegova fantazija – „ne trpi nad sobom nikakav zakon“.⁵⁶ Da li je romantičarska problematizacija ideje boga bila samo poligon za demonstraciju raspomamljene moći romantičarskog umetnika? Da li bi uopšte moglo biti većeg značenja pobjede umetničke fantazije od boga koji bi bio njeno delo? Ima li većeg trijumfa subjektiviteta od onog koji se ostvaruje nad onim što se nazivalo bogom? Prilikom odgovaranja na ova pitanja ne sme se zanemariti centralni aspekt teze o fantaziji kao moći koja uslovljava veru u bogu. Ta teza je osmišljena u duhu projekta učenja o nauci utoliko što je s Fihteom saglasna da se delatnost fantazije odvija kao lebdjenje povrhu statične razlike onoga subjektivnog i onoga objektivnog. Rečju, bog nije samo produkt fantazije, nego istovremeno i sama njena delatnost! „Bog“ jeste ideja koju kreira fantazija, ali fantazija tom mišlju ne može ovladati kao što to može učiniti razum sa svojim pojmovima. Vladajući idejom boga, fantazija samu sebe prepušta njenoj vlasti. Bog tako jeste i „beskrajna punoća“ i „ponor individualnosti“.⁵⁷ Bivajući stvaran od strane fantazije bog stvara sebe i to je jedini način na koji on za romantičare jeste. Njegovo *jeste* njegovo je *nastajanje* za fantaziju. Ono suštinsko ideje boga, kao ideje svih ideja, kod romantičara je ono suštinsko romantične poezije uopšte. „Pravo biće“ romantične vrste pesništva za Šlegela jeste u tome „što večno može da nastaje, a da nikad ne bude dovršena“.⁵⁸ Kao progresivna, romantična poezija nije

⁵⁴ U *Transcendentalnoj filozofiji* Šlegel „čisti pojam božanstva“ određuje kao povezanost onoga beskonačnog sa svešču, tj. kao beskonačno kojem je prediciрана svest (prema Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 21, napomena).

⁵⁵ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 64.

⁵⁶ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 116, str. 39.

⁵⁷ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 6, str. 106.

⁵⁸ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 116, str. 39.

mišljena i kao u jednom linearnom smislu napredujuća, jer bi priznanjem da nešto u njenom manifestovanju može slovit fiksiranom prošlošću u odnosu na koju se napreduje, podrivala sopstvenu progresivnost. Bivajući progresivna, romantična poezija je univerzalna. Progresivnost, prema tome, nije samo svojstvo romantičnog pesništva, nego je uvek i njena supstancija. *Na istovetan način je progresivan i romantičarski bog.* Sada je neophodno podrobno razmotriti značenje ovog stava!

Opisani način prisustva boga za fantaziju, kao i njegovo odsustvo iz razumski usmerene fantazije, moguće je shvatiti kao etape u progresivnom procesu koji za romantičare jeste bog. Proces postajanja boga jeste bog sâm! U inspirativnoj analizi Novalisovog zagonetnog iskaza čiji smo jedan deo gore tumačili, iskaza prema kojem je bog „čas $1 \times \infty$ (beskonačno – op. S. V.), čas $1/\infty$, čas 0“, Karl Bart beleži da je u prva dva dela ovog stava „sadržana čitava ideologija čistog romantizma“, dok se u dodatom „čas 0“ sadrži „čitav njegov problem“.⁵⁹ Ovaj autor tačno primećuje da matematičkim simbolima izraženo naizmenično beskonačno umnožavanje individualnosti ($1 \times \infty$) i njeno beskonačno umanjivanje ($1/\infty$) jeste progresija sâmog akta romantizovanja kao akta naizmeničnog uzvišavanja i unižavanja koju ovde Novalis misli kao boga. No, mišljenja smo da ta progresija – taj, prema uspelom Bartovom izrazu, romantičarski „bog-plesač“ – ne obuhvata samo prva dva aspekta ovog stava, nego i ono „čas nula“ koje Bart smatra dodatkom. Momenat progresije boga jeste i ono što se za refleksiju manifestuje kao njegova potpuna stagnacija. Tek tada se može поближе tumačiti pojmovno najizobraženija romantičarska tvrdnja o bogu. Nju pronalazimo u Šlegelovim predavanjima o transcendentalnoj filozofiji: božanstvo, prema romantičaru, može biti mišljeno „samo u postajanju“ [Die Gottheit kann nur *im Werden* gedacht werden].⁶⁰ Romantičarski postajući bog prisustvuje i tako što je odsutan, on sebe gradi i tako što sebe razgrađuje. Novalisova ničica nije oprečna bogu, već jeste preka u njemu samom kao postajućem! Ona je momenat diskontinuiteta u njegovom procesu. Po tom momentu proces jeste proces. Šlegel taj momenat naziva *otporom* koji sabotira našu nameru da o bogu sudimo kao o postojećem ili nepostojećem.⁶¹ Otpor ometa *identifikaciju* boga!⁶² Sugestija koju formuliše Šlegel – da je, s obzirom na postajanje,

⁵⁹ Barth, K., *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, p. 247.

⁶⁰ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 53.

⁶¹ „U pojmu *postajanja* leži uslov nekog otpora – inače bi božanstvo bilo, ili ne bi bilo“ [Es liegt in dem Begriff *Werden* eines Widerstandes – sonst würde die Gottheit seyn, oder es würde nichts seyn] (Isto, str. 54).

⁶² Ne čudi onda što romantičarski bard Novalis – pa makar i u formi šture zabeleške – upućuje na „die Religion des *unbekannten* Gottes zu Athen“ (Novalis, „Fragmente und Studien 1799 – 1800“, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, Frag. Nr. 11, S. 557).

primerenije govoriti o božanstvu ili o onome božanskom nego o bogu⁶³ – nije kod romantičara uvek dosledno uvažavana, ali je važna upravo zbog toga što računa sa svešću o nemogućnosti da se misli dovršeni identitet boga.⁶⁴ S obzirom na ono na šta nas upućuju romantičarska istraživanja, *već i samim tim što nešto nazivamo bogom* na delu je fiksiranje rada fantazije koje sprovodi razumska refleksija.⁶⁵ Šlajermaher zbog toga može da kaže da izvan same delatnosti fantazije sve jeste tek *refleksija* o njoj.⁶⁶ Kao što smo videli, za romantičare nije problematično to što do takvog fiksiranja dolazi. Ono se, štaviše, treba posmatrati kao nužno da bi se moglo govoriti o zbiljski *stvaralačkom* radu fantazije. Problematično je to što je ljudski duh kroz svoju povest tako teško odolevao želji da jedno od bezbrojnih mogućih uobličena rada fantazije silom nameće kao jedino postojeće i istinito. Šlegel će zato napomenuti da je misli o postajućem božanstvu saglasnije kada se reč „bog“ koristi u množini⁶⁷, ali i da bi jedan određen odnos prema božanstvu morao biti nepodnošljiv kao što je to i „neki određeni vid ili pojam božanstva“⁶⁸. Šlajermaher još izričitiije odgovara na pitanje da li je primereniji govor o bogu ili o bogovima. Za romantičarskog propovednika, greška je napravljena već time što se ravan kvantifikacije prihvatila kao poprište govora o onome božanskom. Prema njegovom mišljenju, naprotiv, u religiji ništa nije vredno prezira „toliko koliko broj“.⁶⁹ To pitanje pripada samo „praznoj mitologiji“ jedne religije.

S pravom se može zaključiti da je romantičarskom religioznošću *obogotvoren razvoj*.⁷⁰ Obogotvorenje razvoja jeste afirmativni aspekt romantičarskog razračunavanja s

⁶³ Up. npr. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 78. Priređivač ovih Šlegelovih jenskih univerzitetskih predavanja M. Elzesser (Elsässer) na istom tragu tvrdi da bi kod Šlegela božanstvo, odnosno ono božansko bilo ono što je neraspoloživo i neopredmetivo. „Bog“, s druge strane, uvek jeste „rezultat individualne, perspektivistički restringirajuće refleksije“ (Elsässer, M., „Einleitung“, in Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. XXVI).

⁶⁴ Povest razlikovanja termina „božansko“ i „bog“ seže do presokratske misli o bogu. Prema S. Žunjiću, prelaz sa reči „bog“ (theos) ili bogovi (theoi) na supstantivirani pridev „božansko“ (to theion) zapravo opisuje prelaz od mita na filozofsko mišljenje (prema Žunjić, S., „Bog filozofa u antici“, u Perović, M. A. (prir.), *Pojam boga u filozofiji*, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1996., str. 24). U okvirima naše teme, shvatljiv je suživot romantičarskog upućivanja na ono božansko i njihovog – i to pre svega Šlegelovog – poziva da se stvori nova mitologija. Nova mitologija, prema Šlegelu, ne može revitalizovati stare mitološke obrasce poput onoga helenskog, nego mora počivati na idealizmu kao vodećoj *filozofskoj* tendenciji doba (up. Schlegel, F., „Govor o mitologiji“, u Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, str. 185).

⁶⁵ Novalis tako podvlači da je bog za čoveka ono što čovek *fiksira*: „Tamo gde čovek postavlja svoj realitet, ono što *fiksira*, to je njegov bog“ (prema Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 396, S. 233).

⁶⁶ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 63. Zauzimajući kritički stav prema toj tezi, Oto Pflajderer (Pfleiderer) potvrđuje da je za Šlajermahera pojam boga statuiran pre svega kao produkt refleksije (up. Pflajderer, O., *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Akademische Verlagbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg 1891, S. 48).

⁶⁷ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 54.

⁶⁸ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 40, str. 109.

⁶⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 61.

⁷⁰ To čini Đerđ Lukač (Lukács). Up. Lukač, G., „Prilog romantičarskoj filozofiji života: Novalis“, u *Duša i oblici*, Nolit, Beograd 1973., prev. V. Stojić, str. 90.

tradicionalnom pitanošću o pojmu boga i božjem bitku. Romantičari su tim razračunavanjem krčili sopstveni put u transcendentalnoj filozofiji. Pojmom se može obuhvatiti bitak, ali ne i razvoj, postajanje. Bog pak jeste postajući. Obogotvorenje razvoja ujedno je i najkorenitija istorizacija ideje onoga božanskog. Namera romantičara nije bila da odbrane pozicije površnog istorijskog relativizma time što bi apelovali na činjenicu da shvatanje boga „ima“ svoju povest i da se pojedinačni momenti te povesti uvek moraju sagledavati uz obzir prema njihovoj specifičnosti u odnosu na sve ostale momente. Postajući bog romantičara *nema* povest. Kao proces sopstvenog uspostavljanja on *jeste* povest sama. Takav bog se ne menja, jer jeste na način promene.⁷¹ No, iz romantičarske vizure, razmatranja onoga božanskog kao postajućeg ne bi se mogla smatrati valjanim ako bi se zadržala pri čistoj misaonoj odredbi boga kao postajućeg. Vredi ponoviti: bog, prema romantičarima, jeste postajući za fantaziju, a ne za diskurzivno mišljenje.⁷² Uprkos svom nesumnjivom preimućstvu u odnosu na pojmove o bogu koje prisvaja metafizička i teološka tradicija, za rad fantazije bi i sâm određene boga kao postajućeg bilo od sekundarnog značaja ako bi ostalo svedeno na jednu apstraktnu odredbu. Zbog toga je nužno postaviti pitanje o tome kako se romantičari odnose prema zbiljskim, konkretnim povesnim uobličenjima postajućeg boga. To pitanje nas indirektno vraća u blizinu onog koje smo na početku našeg izlaganja samo nagovestili: šta romantičarima dopušta da o jednoj religiji govore kao o boljoj ili goroj od druge u pogledu shvatanja boga? Da li progresivnost romantičarskog boga nadilazi ovakvu vrednosnu lestvicu?

Opšti uvid u karakter sporova koji su krajem XVIII veka vođeni u Nemačkoj i čiji su glavni vinovnici bili mislioci s kojima su romantičari bili u direktnijem ili posrednom dodiru, objašnjava zašto je za romantičarske autore od središnjeg značaja bilo da se odrede prema opoziciji „panteizam – personalizam“ u shvatanju boga. Vladajući stav intelektualne javnosti po ovom pitanju u Nemačkoj je tada obrazovan po krajnje jednostavnoj matrici: ko osporava personalističko shvatanje boga, zastupnik je panteizma. Denuncirati nekog kao pobornika panteizma bilo je pak gotovo isto što i prišiti mu na leđa oznaku „ateist“.⁷³ Romantičari su

⁷¹ Šlegel naglašava da je jedina konstanta romantičarskog pojma religije identična onome što je jedino stalno u romantičarskom božanstvu – to je promena! U zbirci fragmenata *Ideje* tako čitamo da je religija „doduše po sebi večna, sama sebi jednaka i nepromenljiva kao božanstvo“ i da se upravo stoga ona pojavljuje „uvek u novom obliku i preobražena“ (prema Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 50, str. 111).

⁷² Up. Zovko, J., *Schlegelova hermeneutika*, Globus, Zagreb 1997., prev. Ž. Pavić, str. 86-87.

⁷³ *Atheismusstreit*, čiji je glavni akter bio Fihte, može biti shvaćen kao zaoštravanje nešto ranije započetog tzv. *spora o panteizmu*. U Jakobijevoj (Jacobi) i Mendelsonovoj (Mendelssohn) raspravi o validnosti poznog svedočanstva najcenjenijeg predstavnika nemačkog *Aufklärung*-a G. E. Lesinga (Lessing) o spinozističkom *hen kai pan* svetonazoru kao jedinom koji je za njega ostao prihvatljivim, prikriveni ulog je bio nemerljivo veći. On se ticao pitanja da li je spinozistički panteizam, kojeg se u to vreme poistovećivalo s ateizmom, zapravo nužni

ulagali velike napore da ospore bezuslovno važenje rezonovanja koje je po automatizmu isključivalo mogućnost pojavljivanja smjera mišljenja koje se ne bi moglo redukovati na jedan od činilaca postojeće suprotnosti.

Kod Fridriha Šlegela i Novalisa preovlađuje želja da se pokaže kako je moguće pomiriti personalizam i panteizam u shvatanju boga. Bog koji bi bio shvaćen kao istinsko *sve* najvišu konkretnost svog postajanja ima u postajanju pojedinačnom ličnošću. Personalizam, odnosno antropomorfizacija boga utoliko jeste neophodna⁷⁴, ali potencijalni nosioci procesa antropomorfizacije su bezbrojni. Novalis tako opreku monoteizma i panteizma tumači kao sukob oko pitanja da li „organ božanstva“ može biti samo jedan ili takvim organom, tj. posrednikom može biti sve. On mogućnost izmirenja ovih doktrina vidi u pokušaju da se monoteistički posrednik sagleda kao *jedino istinsko* ozbiljenje mogućnosti da *sve* postaje takvim posrednikom.⁷⁵ Takav posrednik postaje centrom totaliteta, ali pri tom ne sme zanemariti da je središte i u ovom slučaju progresivnog karaktera. Centar totaliteta se pomera stalno postajući nečim pojedinačnim. Romantičari su podršku za takve stavove tražili u hrišćanskoj religiji. Vrelo epohalne vrednosti hrišćanskog shvatanja boga oni nalaze u učenju o inkarnaciji. Za razliku od drevnih religija, hrišćanstvo je, prema Šlegelu, *religija budućnosti*. Time se, dakako, ne misli da hrišćanstvo, za razliku od drugih poznatih religija, ima dobre izgleda da u budućnosti čovečanstva sačuva ili stekne odgovarajući status, nego da je budućnosna orijentacija ono što je hrišćanskoj religiji inherentno. U hrišćanskoj religiji, ono božansko se posmatra kao „zbijski događajuće, i kao zbiljski postajuće“.⁷⁶ Hrišćanstvo se ne smatra lomom u svetskoj povesti zbog toga što je pomoglo da čovek sebe reflektuje kao sliku božju. To je, uostalom, spoznato već s Knjigom postanja koja uči da je bog prvog čoveka stvorio „po svojem obličju“ (1 Moj 1, 26). S obzirom da Šlegel prirodu određuje kao „sliku postajućeg božanstva“⁷⁷, čovek Starog zaveta – kao slika boga – i jeste biće prirode. Njegova prirodnost se ispunjava i prekoračuje u momentu kada on shvata da nije samo slika boga. U hrišćanskoj religiji čovek *postaje bogom kao što i bog postaje čovekom*. Šta je temelj izvesnosti ovog učenja? Šta nam garantuje da nije reč samo o igri mašte? Romantičarsko stanovište dozvoljava da se ovakvu pitanost usmeri protiv nje same! Ako je zaista reč

ishod svakog filozofiranja koje se zasniva na stavu o supremaciji racionalnosti. O toku spora i njegovom značenju detaljno u Beiser, F. C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1987, pp. 44-126 i dalje.

⁷⁴ „Religija stoga mora, ako hoćemo da je proizvedemo u nama, biti nužna ograda, naime na nas, na naš život, ona će, stoga, uvek biti antropomorfna. Religija će primiti našu formu, biće simbol svega što je jednako“ (Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 53).

⁷⁵ Prema Novalis, „Blüthenstaub“, in Frag. Nr. 74, S. 441, 443

⁷⁶ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 79.

⁷⁷ Isto, S. 54.

isključivo o igri mašte, Hrist jeste ono što Šlajermaher naziva *najizvesnijim božanstvom*: „S tom vjerom u samoga sebe, pa tko se može čuditi što je bio siguran da je On ne samo posrednik za mnoge, nego i da iza sebe ostavlja jednu veliku školu.“⁷⁸ Njegova mašta je uspjela da učini ono što nije pošlo za rukom nijednoj imperiji u svetskoj povesti. Ona je uspjela da podeli povest čovečanstva⁷⁹ na ono što je bilo pre nje i ono što s njom počinje. Šta to s njom počinje? Počinje da se shvata univerzalnost individualnog i individualnost univerzalnog, i to kao potreba da sakralizovanom povešću čovečanstva i Biblijom može postajati povest – svakog čoveka!⁸⁰ Hrist je utoliko za romantičare *romantizujući element*.⁸¹

Dok je pitanje o Hristu kao posredniku između onoga konačnog i onoga beskonačnog za Šlajermahera imalo ključni značaj⁸², romantičarski propovednik manje važnosti pridaje mogućnosti da promišljanje Hristove uloge obezbedi model za pomirenje personalizma i panteizma. Pomirenje personalizma i panteizma nije bilo u centru Šlajermaherove pažnje. On, na temelju problematizacije nastanka relata koji je čine, osporava da ova opozicija ima suštinski značaj za religioznost. Prema Šlajermaheru, kako smo videli, svako predstavljanje svetskih događaja kao radnji boga jeste religija, ali ne važi i obratno. Ne uključuje svaka religija takvo predstavljanje, već ono zavisi od usmerenja fantazije u njoj. Ako fantaziju usmerava svest o slobodnoj delatnosti, svet se osmišljava kao polje delatnosti ličnog boga. Da li je moguća drugačija predstava boga osim personalističke? Prema Šlajermaheru, za onoga kome je čovečanstvo *sve*, drugačija predstava nije moguća. Sâm romantičar sebe nije svrstavao u takve: dok većina „prema tomu što smatraju svojim događajima i zaslugama određuju osjećaje i bit svojega Boga“, Šlajermaher naglašava da ljudski rod nije njegovo *sve* i da njegova religija „teži za univerzumom“.⁸³ Fridrihu Zaku, spominjanom recenzentu *Govora o religiji*, takav stav je bio dovoljan da njihovog autora optuži da je za boga, u panteističkom

⁷⁸ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 140.

⁷⁹ Komentar koji potpisuje Oskar Vajld (Wilde) verno izražava šta bi jednom romantičarskom autoru moglo biti ključno kada razmišlja o Hristovoj povesnoj ulozi: „Hrist zaista spada u pesnike. Celokupno njegovo razumevanje čovečanstva iznedrila je upravo njegova mašta i samo se tom maštom čovečanstvo može i shvatiti (...) Pre njega bilo je bogova i ljudi, ali se on (...) nazivao čas Sinom Božjim, čas Sinom čovekovim, kako mu volja. Više od bilo koga u istoriji on u nama pobuđuje naklonost ka čudesnome, nalik romansi. Za mene još uvek postoji nešto gotovo neverovatno u zamisli jednog mladog galilejskog seljaka da može poneti na svojim plećima teret celokupnog sveta“ (Vajld, O., *De Profundis*, Karpos, Loznica 2011., prev. D. Maljković, str. 123-124).

⁸⁰ Up. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 104; Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 433, S. 321; Novalis, „Fragmente und Studien 1799 – 1800“, Frag. Nr. 77, S. 566.

⁸¹ Up. Novalis, „Ergänzungen zu den Teplitzer Fragmenten“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, Frag. Nr. 425, S. 616.

⁸² O tome detaljnije u Osthövenner, C.-D., „Die Christologie der Reden“, in Schreurs, N. F. M. (Hg.), „*Welche unendliche Fülle offenbart sich da... Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“*“, Royal van Gorcum, Assen 2003, SS. 61-78.

⁸³ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 61.

i spinozističkom maniru, uzeo univerzum. Šlajermaherove strepnje na koje smo na početku ukazali nisu, dakle, bile neopravdane. No, on nije naročito oklevao da odgovori na ovaj tako tipični prigovor. Greška onih koji mu pribegavaju je dvostruka. Prvo, to da li o bogu govorimo kao o ličnosti ili bogom smatramo univerzum, jeste bitno za razumsku refleksiju i za metafiziku koja se zasniva na njoj, ali ne i za religioznost. Nećemo biti ni više, ni manje religiozni kada posegnemo za tim određenjima!⁸⁴ Drugo, to što se univerzum može predstavljati bogom za Šlajermahera ne znači da se univerzum i bog na ontološkom planu mogu poistovetiti. Bog nije *sve* u religiji.⁸⁵ Ono što se naziva bogom *način je zrenja* [Anschauungsart]⁸⁶ univerzuma. Kao takvo, ono jeste način na koji univerzum pokazuje sebe, a ne *sve* univerzuma sâmog. Totalnošću univerzuma, međutim, ne gospodari nijedno zrenje, pa se to ne može smatrati specifičnom nedostatnošću ideje boga, niti opravdanjem uspostavljanja hijerarhije zrenja u kojoj bi bog kao pojedinačni način zrenja ostao podređen u odnosu na druge moduse. Pa kako bi za romantičara i moglo biti prihvatljivo da se za bilo šta kaže da *jeste bog* kada ni bog, u strogom smislu, *nije*?! Bog, kao način zrenja, jeste *postajući*. Umesto da se smatra nedostatkom, odsustvo celovitosti ima biti podstrek za građenje i razgrađivanje svakog zrenja, pa tako i onoga koje se predstavlja uz pomoć ideje boga. Osvešćenjem odsustva celovitosti, zrenje se njoj istinski prepušta. Kao svojevrsni *genus proximum* ideje boga i ono što za Šlajermahera jeste forma religijske svesti uopšte, ono zaslužuje da bude podrobnije razmotreno.

1.2. ZRENJE UNIVERZUMA KAO SUŠTINA RELIGIJE

Među autorima koji su činili duhovni krug rane nemačke romantike Šlajermaher je bio onaj koji je uložio najviše misaonih napora u istraživanje prirode religijske svesti. Taj angažman bio je vođen željom da se odgovori na pitanje o tome kako je moguće da u ljudskoj duhovnosti opstaje jedan fenomen poput onoga religijskog. Na životnost religije nije uticalo vekovima dugo formulisanje naučnih prognoza o njenom skorom povesnom kopnjenju. Pokazati da religija nastanjuje zaseban rejon svesti za romantičarskog propovednika je

⁸⁴ Zakovo pismo i Šlajermaherov odgovor, kao i prateće objašnjenje okolnosti u kojima se dešava njihova rasprava dostupno je u Blackwell, A. L., „The Antagonistic Correspondence of 1801 between Chaplain Sack and His Protégé Schleiermacher“, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1981), pp. 101-121.

⁸⁵ „Bog nije Sve u religiji, već Jedno, a univerzum je više“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 64).

⁸⁶ Up. Isto, str. 61. R. Zafranski beleži da se univerzum kod Šlajermahera može nazvati „bogom“ uz uslov da se misli „na duh beskonačnog, a ne na neki duh s one strane beskonačnog“: „Kako bi s one strane beskonačnog postojao još neki transmudani bog? Beskonačno, dok ga saznajemo, na nas deluje u uzdižućem, pojačavajućem smislu koji ukida granice“ (Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 107).

istovremeno značilo potvrditi samostalnost religije u odnosu na metafiziku i etiku. S obzirom da Šlajermaher metafiziku shvata pre svega kao pojmovnu artikulaciju saznavno-teorijske nastrojenosti subjektiviteta, kao i da pojmom etike, odnosno morala u kantovskom maniru sprovodi implicitnu redukciju celine korpusa praktičke filozofije na filozofiju morala, potvrđivanje samostalnosti religije u odnosu na metafiziku i etiku mora se shvatiti kao potvrda samostalnosti religije u odnosu na filozofiju kao takvu. Religija se ne ispoljava u teorijskom mišljenju, niti u delovanju. Nije dovoljno reći ni da ona prebiva u sferi onoga što se tokom stoleća poznavalo pod imenom vere. Prema Šlajermaheru, specifične forme religijske svesti jesu *zor* [Anschauung] i *osećaj* [Gefühl]. U njegovom učenju karakteristično je to što ove forme svesti ne bivaju posmatrane kao nešto spoljašnje onome što bi mogla da bude sadržina religijskog fenomena. *Zor* i *osećaj*, naprotiv, jesu sama suština religije.⁸⁷ *Šta religija jeste* jeste ono *kako* se religija manifestuje u svesti. Pokušaj da se suština religije odredi nezavisno od prirode funkcionisanja njoj svojstvenih formi, to jest nezavisno od *bivanja religioznim*, neminovno završava, prema Šlajermaherovom mišljenju, na tlu koje je religiji strano. To je tlo saznanja ili tlo delanja. Religija se, rečju, može razumeti „jedino putem same sebe“.⁸⁸

U spisu na čiji podstrek je neposrednije formiran romantičarski pojam religije, u *Govorima o religiji*, pojam zora je postavljen u prvi plan promišljanja suštine religije. Šlajermaher će svoje čitaoce moliti da se *sprijatelje* s pojmom *zrenja univerzuma* [Anschauen des Universums], jer taj pojam jeste „najopćenitija i najviša formulacija religije“. Na temelju pojma *zrenja univerzuma* mogu se najtačnije odrediti suština i granica religije.⁸⁹ Suština religije će se pokazati i kao njena granica. Ta granica jeste granica *zrenja sâmog*. Ako smo u prethodnom koraku našeg istraživanja romantičarsko shvatanje boga mogli da osvetlimo tek nakon što smo objasnili razloge zbog kojih je pitanje o pojmu boga i božjem postojanju za romantičare moralo da ima samo drugorazredni značaj, tematizacija Šlajermaherovog shvatanja prirode religijske svesti će morati da se uhvati u koštac s drugačijom vrstom paradoksa. Šlajermaherovo nastojanje da tezom o *zrenju univerzuma* kao suštini religije izrazi autohtonost religije i njenu samostalnost u odnosu na filozofiju imalo je, umnogom, upravo suprotan ishod. Ono je omogućilo da se postavi pitanje o jednoj dubljoj vezi religije i filozofije, vezi koja je ostala van domašaja pažnje tradicionalne metafizike i teologije, ali i izvan dohvata transcendentnog filozofiranja. Uvid u važnija interpretativna čvorišta

⁸⁷ „Njezina bit nisu niti mišljenje, niti djelovanje, već zor i osjećaj“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 30).

⁸⁸ Isto, str. 132.

⁸⁹ Isto, str. 32.

dvovekovnog proučavanja *Govora o religiji* to gotovo nedvosmisleno potvrđuje. Religija, čija je suština zrenje univerzuma, ne želi da dopusti da bude razumevana izvan samog religioznog zrenja, ali interpretatori nisu propustili priliku da posumnjaju da šljajermaherovsko *religiozno zrenje nije bilo isključivo religiozno*. Svako *filozofsko* istraživanje Šljajermaherovog poimanja religije *kao filozofsko* već pretpostavlja da se mogu prepoznati filozofska izvorišta ili filozofski odjeci *Govora o religiji*. Kod pojedinih istraživača filozofska dimenzija ovog spisa ne ostaje implicitna pretpostavka, već se odlučno ističe da se Šljajermaher pri opisivanju religiozne svesti „poslužio učinkom filozofske refleksije na svest“, odnosno da su implikacije teze o zrenju univerzuma po svojim domašajima znatno premašivale okvire religijsko-teoloških debata.⁹⁰ One su uzele učešće u utiranju novog, postkantovskog puta filozofskog mišljenja.⁹¹ Filozofska tematizacija koja bi htela da u potpunosti odbaci ovakve sugestije potkopavala bi tlo na kojem hoće da stoji! Ne može, stoga, da iznenadi to što u proučavanju *Govora* preovlađuju nastojanja da se na svetlo iznese filozofska zaleđina stava o zrenju univerzuma kao suštini religije. Filozofski tonovi čije odjeke u ovoj tezi čuju interpretatori potiču iz vrlo širokog spektra modernih filozofskih koncepcija. Naročito vredi istaći da skoro da i nema značajnijeg učenja koje se obuhvata filozofsko-istorijskom odrednicom „klasični nemački idealizam“ a koje kod tumača nije dovođeno u direktnu ili indirektnu vezu s načinom na koji Šljajermaher izražava suštinu religijskog fenomena. U takvim okolnostima smatramo izlišnim, pa i varljivim, pokušaj da se detemporalizuje smisao ideje o zrenju univerzuma i da se nju apstrahuje od njene vlastite – da upotrebimo izraz H.-G. Gadamera (Gadamer) – delatne povesti. Umesto toga, daleko je plodotvornije pokušati sučeliti Šljajermaherovo shvatanje zrenja s filozofskim stanovištem u kojem je zrenje kao forma svesti imalo središnje mesto i koje je sabiralo rezultate dotadašnjih filozofskih rasprava o prirodi i statusu te forme. Takvo suočavanje može biti putokaz pri potrazi za preciznijim odgovorom na pitanje o tome kako romantičari sagledavaju odnos religije i filozofije. Traženu, paradigmatičnu teoriju zora pronalazimo u filozofskom programu mislioca koji je i sam bio živo uključen u romantičarska duhovna strujanja, F. V. J. Šeling (Schelling). Šeling je,

⁹⁰ Prema Panenberg, V., *Teologija i filozofija. Njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, Plato, Beograd 2003., prev. E. Peruničić, str. 182. A. Arnt (Arndt) smatra činjenicom to da je „neposrednost religijske svesti“ kod Šljajermahera bila „filozofski posredovana“ (Arndt, A., *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, de Gruyter, Berlin – Boston 2013, S. 241).

⁹¹ Prema Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, SS. 53-54. Kroner i Panenberg s pravom ističu da je filozofskom recipiranju *Govora* važan podsticaj među prvima dao Hegel. U predgovoru svom prvom objavljenom delu, tzv. *Spisu o razlici*, Hegel je uputio pohvalu *Govorima* kao publikaciji koja se, doduše, ne tiče neposredno „spekulativne potrebe“, ali ipak ukazuje na potrebu jedne nove filozofije, filozofije koja se ne bi mogla redukovati na Kantova i Fichteova filozofska stanovišta (Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 10). Naše izlaganje će i u svojim narednim etapama nastojati da osvetli smisao i da ukaže na različite aspekte ove Hegelove ocene.

štaviše, neretko određivao pravac tih strujanja. Njegova teorija *intelektualnog zora* [intellektuelle Anschauung] upravo je na taj način uticala na celinu ranoromantičarske misli.⁹² Da li zaista Šlajermaherov *zor univerzuma* „najjače podseća“ na Šelingov intelektualni zor, kao što to tvrdi jedan od najcenjenijih istraživača moderne nemačke filozofije Rihard Kroner?⁹³ Da bismo odgovorili na to pitanje i detaljnije propitali domašaje Kronerovog stava, moramo napraviti sažet osvrt na bitne momente diskusije s tradicijom filozofije koju Šeling vodi uz pomoć zamisli o jednom intelektualnom zoru. Potrebno je pitati šta je u filozofiji uopšte rodilo potrebu za učenjem o zoru koji bi bio intelektualnog karaktera, a potom i kako se prema toj potrebi postavlja Šlajermaher!

1.2.1. Pojam zrenja u transcendentalnoj filozofiji

Premda povest termina i pojma „zor“, odnosno „zrenje“ [Anschauung] dopire do želje nemačkih mističara da na autentičan način imenuju akt neposrednog saznanja boga⁹⁴, presudni uticaj na to kako će mislioci iz generacije kojoj su pripadali Šeling i Šlajermaher shvatiti ovaj pojam bio je istorijski neposredniji. Reč je Kantovom uticaju. Kantova transcendentalna filozofija je čitavoj generaciji nemačkih filozofa s kraja XVIII veka obezbeđivala misaonu vizuru iz koje su sagledavali svaki pojam koji je iznedrila povest ljudskog duha. Da li će otklon od kantovskih polazišta biti osetniji ili tek neznatan, nije ništa menjalo povodom činjenice da ishodi rada kenigzberškog filozofa *jesu* slovili za takva polazišta. To neposredno potvrđuje način na koji se u to vreme postavljalo pitanje o statusu zrenja kao forme svesti. U Kantovoj teorijskoj filozofiji, zoru se priznaje status medijuma posredstvom kojeg svest stupa u neposredni dodir s predmetom.⁹⁵ Prema Kantu, zor postoji

⁹² Up. Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo*, str. 220. Prema mišljenju S. Đivonea (Givone), delo u kojem je Šeling najtemeljnije razmotrio smisao ideje intelektualnog zora, *Sistem transcendentalnog idealizma*, od strane romantičara je čitano „kao teorijski manifest pokreta“ (Đivone, S., „Intelektualac“, u Fire, F. (prir.), *Likovi romantizma*, Clio, Beograd 2009., prev. V. Pavlović i dr., str. 248).

⁹³ Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, SS. 57-58.

⁹⁴ Prema Petrović, S., *Negativna estetika. Schellingovo mesto u estetici nemačkog idealizma*, Gradina, Niš 1972., str. 242.

⁹⁵ Na ovom mestu je uputno obrazložiti zašto se u tekstu za termine „Anschauung“ i „Anschauuen“ koje razvijaju Kant, Šeling i Šlajermaher prihvataju prevodilačka rešenja „zor“ i „zrenje“, a ne neke od ostalih opcija koje predlažu naši prevodioci. Imenice „zor“ i „zrenje“, čije poreklo seže do dana koji su prethodili diferenciranju slovenskih jezika, etimološki su bliže nemačkim terminima „Anschauung“ i „Anschauuen“ nego što je to slučaj s imenicama „opažaj“ i „opažanje“ koje povodom dotičnog izvornog nemačkog oblika često preferiraju naši prevodioci. Zašto smatramo da je slučaj takav? Imenice „zor“ i „zrenje“ etimološki su vezane za imenicu „zora“, kojom se u slovenskim jezicima imenuje nastupanje onog doba dana (svanjivanje, *zorenje*) u kojem je moguće jasno videti, gledati, zoriti, odnosno *zreti* (up. Skok, P., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika III*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1973., str. 660). Zora je doba dana kada stvari postaju pro-zirne. Dospevši na svetlo, one nam se pokazuju, sijaju, to jest *pojavljuju se* u svojoj punoći. Upravo na takvo etimološko poreklo nemačkog ekvivalenta „Anschauung“ ukazuje i autor istoimene

„samo ukoliko nam je predmet dat“, što je – „bar nama ljudima“ – moguće jedino tako što „predmet aficira dušu na neki način“. ⁹⁶ Naša moć zrenja jeste u podređenom položaju u odnosu na predmet. Zrenje je, prema Kantu, isključivo receptivnog, odnosno *čulnog* karaktera. Ako se zna da, za kenigzberškog filozofa, saznanje kao takvo nužno uključuje takvo zrenje, po čemu bi se njegovo stanovište razlikovalo od empirističkih gnoseoloških pozicija? Reč je o tome da *zrenje kao takvo* polazi od datosti predmeta koji ga aficira, ali za *zrenje* uopšte nije prisutan jedan jedinstveni predmet koji bi pokretao taj proces. Ako parafraziramo poznatu Kantovu izreku, čulno zrenje je naprosto *slepo* za takvu mogućnost. S obzirom da je suštinski receptivno, sâmo zrenje nije sposobno da ono što onome koji zre stoji nasuprot objedini u predstavu o jednom i jedinstvenom predmetu. Ono što se za zrenje pojavljuje kao datost jednog predmeta zapravo je ono što je delatnošću intelekta uvek već prethodno sintetizovano u predstavu o jednom predmetu. Vremenski tok spoznaje, koja zaista počinje čulnim zrenjem, omogućen je prethodnim logičkim tokom spoznaje ⁹⁷ u kojem je primaran aktivitet intelekta. Pre nego što se jedan predmet za čulno zrenje pojavljuje kao dat i kao onaj koji aficira našu dušu, delatni intelekt („razum“) je već sproveo sintezu čulne raznovrsnosti i omogućio taj predmet kao jedan i jedinstven. ⁹⁸ Saznanje je moguće jedino na taj način. No, za kenigzberškog filozofa je od odlučujućeg značaja bilo da naglasi da ono što subjektivitet pred-meće u sadejstvu intelekta i čulnosti, nije poistovetivo sa stvari kakva ona jeste sama po sebi. Ono što delatnošću intelekta može biti objedinjeno potiče od čulnog dodira svesti i stvari kao jedine vrste neposrednog odnosa između svesti i stvari koji je „nama

odrednice iz *Historisches Wörterbuch der Philosophie* F. Kaulbah (Kaulbach). „Anschauung“ – koje se uobičajeno prevodi kao „gledanje“, „razgledanje“, „pogled“, pa i „mišljenje“ – jeste izvedeno iz glagola „erscheinen“ koji svojim poreklom ukazuje na izlazak stvari na svetlost dana, na njihovo pojavljivanje ili izlaganje pogledu – na njihovo iz-gledanje (up. Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie I*, S. 340). „Anschauung“ na taj način – baš kao i „zor“ – pažljivo osluškuje jedan od temeljnih termina i pojmova helenskog filozofskog vokabulara, termin i pojam *theoria*. Dodatni oprez zahteva i činjenica da nemačka filozofska terminologija, i to naročito Kantova, razlikuje reči „Anschauung“ i „Wahrnehmung“. Odrednice iz *Historisches Wörterbuch der Philosophie* sugerišu da bi se odnos ovih imenica u nemačkom jeziku izvorno mogao posmatrati kao odnos grčkih termina „theoria“ i „aisthesis“, i to u smislu misaonog, neposrednog motrenja bića kao takvog s jedne i čulnog gledanja s druge strane. Prema onome što predlažu pojedini naši autora, tu razliku bi mogli izraziti naši termini „zor“ i „opažaj“ (up. npr. Marić, S. *Filozofski rečnik*, str. 95 i 140). Kod P. Skoka čitamo da glagol „paziti“ iz kojeg se izvode reči „spaziti“, „opaziti“, „opažanje“ i dr. i sâm prvobitno znači „gledati“, „motriti“ ili „videti“, a onda i „biti upozoran“, „čuvati“ i sl. (Skok, P., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika II*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1972., str. 626). Za glagolsku imenicu „opažanje“ je već Vukovim *Srpskim rječnikom* kao nemački ekvivalent bilo predloženo „Wahrnehmen“ (prema *Srpski rječnik, istolkovan njemačkim i latinskim rječma, skupio ga i na svijet izdao Vuk Stefanović*, Gedruckt bei den P. P. Armeniern, Beč 1818., str. 510).

⁹⁶ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 69.

⁹⁷ Prema Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad 2003/2004., str. 198.

⁹⁸ Kako beleži Hajdeger, ono „puko zorno 'spram' [Gegen] još nije predmet [Gegenstand – prim. S. V.], ali ni ono samo pojmovno opšte mišljeno kao na taj način stajno [Standiges] još nije predmet“ (Hajdeger, M., „Pitanje o stvari“, u Hajdeger, M., *Pitanje o stvari. Kantova teza o bitku*, Plato, Beograd 2009., prev. M. Todorović, str. 132).

ljudima“ moguć. Zbog toga možemo govoriti o dvostrukoj ulozi zrenja u Kantovoj teorijskoj filozofiji. Zrenje, s jedne strane, omogućuje intelektu da se aktualizuje kao delatna moć tako što ga upućuje na sopstvenu haotičnu raznovrsnost afekcija koje potiču od stvari kako nam se ona pojavljuje. S obzirom da je stvar uvek nešto više od onoga kako nam se pojavljuje i kako je zremo, zrenje je forma svesti koja se istovremeno isprečuje između intelekta i same stvari. Prema Kantu, intelekt koji bi se prema stvari odnosio bez posredovanja čula – svojevrsni *arhetipski intelekt* – nije raspoloživ čoveku kao konačnom biću. Ljudskoj konačnosti na raspolaganju nije ni zrenje koje bi bilo delatno, a ne samo receptivno.⁹⁹ Reflektujući na taj način teorijske kompetencije ljudske svesti, Kantov kritički idealizam poriče mogućnost apsolutnog poistovećenja saznanja i stvari kakva je ona po sebi. Za Kanta, u teorijskoj sferi nema drugog legitimnog odgovora na najveće pitanje filozofije, na pitanje o odnosu mišljenja i bitka.

Fichteov samostalni put u transcendentalnom filozofiranju obeležen je glasnom primedbom o neodrživosti dualizma koji je ustanovljen Kantovom doktrinom. Integrisanje mišljenja i onoga što jeste istinski bitak čoveka teorijska je nužnost koja će omogućiti izgradnju jedinstvenog sistema znanja: „Ako ne treba da postoji samo jedan ili više fragmenata sistema (...) ili više sistema (...) nego ako u ljudskom umu treba da postoji dovršen i jedinstven sistem, onda mora da postoji (...) najviše i apsolutno-prvo načelo.“¹⁰⁰ Ako se pažljivo čita ovaj navod, postaje jasno da izvođenje na svetlo takvog, apsolutno prvog načela, načela koje će izražavati bezuslovnu istost onoga „misliti“ i onoga „biti“, nije samo pitanje čvrstog objedinjenja teorijskih aktivnosti ljudskog duha u formu jednog sistema znanja. Ono je uvek istovremeno jedan praktički zahtev, nešto čega bi *trebalo* biti. Osvetliti apsolutno prvo načelo – to je uvek ujedno i moralni imperativ! Vođeni njime, u stanju smo da čitav *svet*, a ne samo svest u teorijskom smislu, mislimo i ozbiljujemo kao jedinstven povesni proces samoodređenja čovečanstva. Da kod Kanta takvo načelo nije mišljeno iz svog korena ukazuje i rani Šeling. Devetnaestogodišnji Šeling u jednom od svojih pisama Hegelu ističe da

⁹⁹ Kant pojmove i termine „Wahrnehmung“ i „Anschauung“ eksplicitno razgraničava tako što glagolskom imenicom „Wahrnehmung“ označava empirijsku svest, odnosno svest u kojoj se „istovremeno nalazi i oset [Empfindung]“ (prema Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974, S. 208). Termin „Anschauung“ je na istom mestu u *Kritici čistoga uma* korišćen da bi se imenovali prostor i vreme kao čisti zorovi. No, Kant odmah ističe da prostor i vreme kao takvi – tj. kao „reine Anschauungen“ – ostaju nešto „puko formalno“, dok pojave [Erscheinungen] pored forme uključuju i materiju oseta. Intelektualni *Anschauung* – kao neposredni identitet forme i sadržine/materije, zrenja i onoga zrenog – ostaje, prema Kantu, nešto što je nedostupno za ljudsku svest.

¹⁰⁰ Fichte, J. G., „O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije“, u Fichte, J. G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976., izabrao i preveo D. Basta, str. 22.

zaključcima kritičkih istraživanja kenigzberškog filozofa nedostaju – premise.¹⁰¹ Koji zaključak se pre ostalih mogao naći u centru Šelingove pažnje? Jedan od zaključaka kojim se eksplicira smisao čitavog Kantovog kritičkog projekta jeste onaj kojim se tvrdi da ono što zna teorijski nastrojena, konačna subjektivnost zna isključivo posredovanjem pasiviteta čulnog zora, dok ono znano jeste samo pojava stvari, a ne njeno noumenalno biće. Za Šelunga se – kao, uostalom, i za Fihtea – takav zaključak pokazuje ispravnim. Iskorak u filozofskom mišljenju neće doneti njegovo opovrgavanje, kao što to neće učiniti ni pokušaji da se ode korak dalje u eksplikaciji značenja tog zaključka. Potraga za nedostajućom premisom Kantovih zaključaka ukazuje na to da se treba zahtevati ono suprotno: umesto da se, na Kantovom tragu, ode korak dalje u filozofiji, znatno je potrebniji *korak unatrag* u odnosu na misao kenigzberškog filozofa. Taj *korak unatrag* neće implicirati povratak pretkantovskoj metafizici, nego će, naprotiv, omogućiti transcendentnom idealizmu da upotpuni svoj trijumf nad dogmatizmom metafizike. Kakva bi mogla biti premisa koja bi omogućila da se to dogodi?

Kritičko razdvajanje mišljenja i bitka, kao i njihovo potencijalno *post festum* sjedinjenje, jesu rezultati kretanja filozofske refleksije. Oni jesu zaključci do kojih refleksija dolazi, ali ne i sâm izvor mišljenja kao takvog. Razlika mišljenja i bitka se razumskoj refleksiji pojavljuje kao diferencija koja postoji sama po sebi i koja na taj način određuje granice sveg ljudskog znanja. Filozofsko mišljenje je sposobno da se odvaži na uvid da razlika mišljenja i bitka nije ono izvorno, već da je sama moguća zahvaljujući onome što *jeste* izvorno iskustvo ljudskog duha. U svom izvoru, mišljenje i bitak apsolutno su identični! Po tom izvornom, apsolutnom identitetu moguće je njihovo razdvajanje, kao i traganje za njihovom sintezom. Fihte i Šeling su se odvažili na takav misaoni uvid. Izraz izvornog identiteta onoga „misliti“ i onoga „biti“, onoga subjektivnog i onoga objektivnog, zrenja i onoga zrenog etc. i za Fihtea i za Šelunga jeste apsolutno prvo načelo filozofije kao nauke svih nauka. Taj apsolutni identitet izražava ono *Ja*. O onome Ja, kao o apsolutno prvom načelu filozofije, nije moguće misliti nezavisno od procesa njegovog uspostavljanja. Misleći Ja, mi postavljamo Ja, to jest: Ja postavlja sebe bivajući mišljeno. Njegovo *biti* njegovo je *biti-mišljen* naprosto, pri čemu ono jeste kako ono mišljeno, tako i ono misleće. *Biti* onoga Ja njegovo je mišljenje kao sebe-postavljanje!¹⁰² Ja – kao proces samoosvešćivanja¹⁰³ –

¹⁰¹ Prema Todorović, M., „Fihteovo učenje o intelektualnom zoru“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 190 i dalje.

¹⁰² Na taj način bi trebalo tumačiti reči uz pomoć kojih Fihte artikuliše misao o apsolutnom načelu sveg znanja: „*Ja postavlja samoga sebe* i on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe; i obratno: *Ja jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka. – On je ujedno ono što djeluje i produkt djelovanja; ono djelatno i ono što

permanentno je kreiranje razlike između onoga *ko je svestan* i onoga *što biva osvešćeno*, i to kao razlike koja zapravo – *nije razlika!* Po ovoj razlici, *koja nije razlika*, moguće je svako razlikovanje svesti i njenog predmeta, iako se razumskoj refleksiji upravo razlika svesti i predmeta pojavljuje kao izvorno iskustvo svesti. S obzirom da je začeto u dinamici samog Ja kao akta samosvesti, to razdvajanje jeste nužno. No, ono nije izvorno iskustvo svesti, niti se refleksijom, koja po svom pojmu sprovodi takvo razdvajanje, može misliti ono što svest u svom izvoru jeste. Ja, kao ono što omogućava svaku predmetnu svest, ne dopušta da i sâmo bude shvaćeno kao predmet, odnosno kao stvar.¹⁰⁴ Refleksivna svest kao takva svoju naspramnost može shvatiti samo kao stvar, kao što je i svako znanje konačne subjektivnosti samo predmetno, postvarujuće znanje. To je bio i Kantov zaključak. Razmotrivši predmetni i opredmećujući karakter naše svesti i našeg znanja, Šeling se u ranim godinama svog filozofskog stvaralaštva suočio s pitanjem kako je uopšte moguće da u znanju bude prisutno ono Ja kao ono što jeste samosaznanje i ništa drugo. Kako je moguće znanje o onome apsolutnom i beskonačnom kada je pojmom apsolutnog opovrgnuta mogućnost da se *o njemu* zna bilo šta što već ne bi bilo znanje *u njemu* i *njim sâmim*? To znanje ne sme pokušavati da izbegne primedbu da je pribeglo jednom *circulus vitiosus*-u. Ono, naprotiv, zna da je znanje o apsolutnom jedino moguće kao znanje onoga apsolutnog o sebi. Šelingovom izrekom, da bismo dospeli do najvišega, nije nam potrebno „ništa više doli to Najviše sâmo – apsolut može biti dat samo pomoću apsoluta.“¹⁰⁵ Oprisutnjenje onoga apsolutnog u znanju koje je istovremeno njegovo samooprisutnjenje jeste *intelektualni zor*.

Zašto Šeling govori o zoru, a ne o nekoj drugoj formi svesti?

Da bi se valjano odgovorilo na ovo pitanje, potrebno je najpre ponovo se osvrnuti na odlike filozofskog ambijenta u kojem stasava Šelingova misao. Kao i čitava generacija mislilaca kojoj je pripadao – generacija koja je svoja filozofska stanovišta formirala kroz proces kritičkog recipiranja Kantovog transcendentnog idealizma – Šeling je u svojim razmatranjima pojma saznanja mogao poći od razlikovanja dve forme saznanja na koje je

se djelatnošću proizvodi, radnja i djelo su jedno te isto“ (Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 46).

¹⁰³ Ovde uvažavamo sugestiju redaktora prevoda *Osnove cjelokupne nauke o znanosti* M. Kangrge koja je u ovom izdanju štampana kao jedna od napomena (u Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 41, napomena 1a)

¹⁰⁴ Šeling svoju argumentaciju potkrepljuje filozofsko-etimološkom analizom pojma jedne neuslovljene stvari, tj. stvari po sebi. On primećuje da ono apsolutno neuslovljeno [unbedingtes] po svojoj suštini ne može biti stvar [Ding]. Uslovljavanje [Bedingen] nije ništa drugo nego radnja kojom nešto postaje stvar [Ding], pa bi pojam neuslovljene stvari [ein unbedingtes Ding] za transcendentnog filozofa morao biti čist *contradictio in adjecto* (prema Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije ili O onome što je u ljudskom znanju neuslovljeno“, u Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd 1988., izbor i prevod: D. Basta, str. 50).

¹⁰⁵ Isto, str. 47.

ukazao kenigzberški filozof. Prema Kantu, saznanje jeste *ili zor ili pojam* (intuitus vel conceptus).¹⁰⁶ Intelekt se kao moć pojmovnog saznanja, doduše, manifestuje kao delatni aspekt svesti, ali je njegova spontanost i produktivnost ograničena kapacitetima zrenja. Ljudsko zrenje, prema Kantu, jeste isključivo čulnog karaktera i upravo kao takvo jeste nužni posrednik između intelekta i stvari koja se saznaje. Šta bi intelektu doneo pokušaj isključenja zorne medijacije, odnosno pokušaj neposrednog motrenja stvari? Za Kanta, takav pokušaj u sazajnno-teorijskom pogledu ne može imati nikakav afirmativan ishod. Povest metafizičkih sukoba oko prirode saznanja bića kao takvog pouzdan je dokaz da takva nastojanja ne proširuju horizonte ljudskog saznanja. Istinsko saznanje je moguće jedino kao odnos diskurziviteta intelekta i čulnosti zrenja. Prekoračenje sfere onoga što biva uslovljeno prirodom našeg zrenja vodi intelekt u regiju u kojoj on biva primoran da se sukobljava sa samim sobom, i to bez nade da bi ti sukobi za ishod mogli da imaju saznanje toga kakva je stvar sama po sebi. Ako je Kant zastupao stav o delimičnoj produktivnosti pojmovnog saznanja¹⁰⁷, Šeling će – poput Fichtea – radikalizovati Kantov zaključak utoliko što će poricati *svaku* produktivnost i spontanost kada je reč o pojmovnom saznanju. Pojmovno saznanje se ispoljava tako što fiksira odredbu onoga što ono saznato jeste. Ono to saznato razgraničava od onoga što to saznato nije. Njegovo razgraničenje istovremeno je njegovo ograničavanje, uslovljavanje. Šeling, stoga, može da istakne da je pojam kao saznajni oblik moguć „samo u sferi onoga što je uslovljeno“.¹⁰⁸ No, traganje za načinom saznanja onoga neuslovljenog od Kanta se ne distancira time što bi se tražio put da se sazna stvar kakva je ona po sebi. Ono istinski neuslovljeno uopšte *nije* na način stvari! Pojmovno saznanje jeste uslovljavajuće. Time što uslovljava, ono po-stvaruje [bedingt] ono saznato. Ukoliko se pojmovno saznanje shvati kao jedini mogući lik saznanja, sasvim bi dosledno bilo i to što bi takvo, po-stvarujuće saznanje, promovisalo *stvar* po sebi kao ono što prevazilazi njegove kapacitete. Šelingov zahtev, prema tome, nije da se – nasuprot Kantu – pokaže mogućnost saznanja stvari u njenoj neuslovljenosti. Kada bi to zahtevao, on bi prihvatio aršine pretkantovske metafizike! Šeling zahteva da se napuste okviri mišljenja u kojem je moguće da se stvar postavi kao ono što bi imalo biti neuslovljeno. Potrebno je iskoračiti iz obrazaca po-stvarujućeg, pojmovnog saznanja i na taj način dovršiti Kantov filozofski projekat. Što jeste istinski neuslovljeno,

¹⁰⁶ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 209.

¹⁰⁷ Hegel u *Spisu o razlici* skreće pažnju baš na tu delimičnost. Ona je omogućila da se kod Kanta dvojnost postavi kao apsolutno načelo: „Ovdje biva jasno na kom podređenom stupnju je bio shvaćen identitet subjekta i objekta (...) Izvan objektivnih određenja kategorijama ostalo je ogromno empirijsko područje čulnosti i percepcije, jedna apsolutna aposteriornost (...) što znači da se neidentitet uzdiže u apsolutno načelo“ (Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 8).

¹⁰⁸ Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije“, str. 65-66.

uopšte nije prezentno na način *nečeg*, to jest na način stvari. Ono što apsolutno jeste, jeste *naprosto*. Ne postoji mogućnost da se onome apsolutnom predicira bilo šta osim predikata samosvesti.¹⁰⁹ Svaki drugačiji pokušaj određenja onoga šta apsolutno jeste činio bi nužnom potragu za onim što ono nije, kao za onim što bi ga uslovljavalo. Samosvest nije njegov predikat u smislu proste akcidencije, nego taj predikat izražava sâm način na koji ono apsolutno jeste. Ono ne dopušta da bude posredovano bilo čim što nije ono samo, jer, u strogom smislu, sve što jeste – sebe-postavljanje je onoga Ja. Onome što nije na način stvari ne može se pristupiti saznanjem koje je jedino u stanju da ono mišljeno fiksira kao dovršenu stvar. Takvo je pojmovno saznanje. Stojeći i u blizini Jakobijeve kritike diskurzivnog saznanja¹¹⁰, Šeling odlučuje da propita karakter neposrednog, zornog dodira svesti i onoga neuslovljenog. Za razliku od Kanta, Šeling tvrdi da je moguće zrenje u kojem svest ne bi ostajala podređena u odnosu na tamnu naspramnost koja bi je aficirala („Ne-ja“), nego bi se aktualizovala kao zrenje koje slobodno produkuje ono zreno.¹¹¹ Takvo zrenje prekoračuje razliku između sebe i onoga zrenog. Šeling čak ističe da je takav – *intelektualni* – zor zapravo pretpostavljao i sam kenigzberški filozof u svom kritičkom radu.¹¹² Atribut „intelektualno“ taj način zora stiže zahvaljujući pre svega tome što u kantovskom pojmovnom registru intelekt jeste bio shvatan kao spontana i produktivna moć ljudskog duha. Nosilac tog produktiviteta intelekta, prema Šelingu, nije razumska pojmovnost, nego *zor*.¹¹³

Intelektualni zor, kao jedini mogući način našeg znanja o Ja, *način je na koji Ja jeste*. Ono nije znanje o objektu kao o nečem datom što bi aficiralo dušu, jer „pomoću znanja jastva o samom sebi tek nastaje sam Ja“ kao objekat.¹¹⁴ Kao delatnost permanentnog postajanja

¹⁰⁹ Up. Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965, prev. V. Sonnenfeld, str. 38.

¹¹⁰ Manfred Frank (Frank) zavisnost Šelingove rane filozofije od Jakobijevog uticaja označava čak kao frapantnu (up. Frank, M., „*Unendliche Annäherung*“: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 691). Prema Franku, taj se uticaj ne ogleda samo u emfatičnim izrazima poštovanja poput onog u kojem se Šeling čitaocima poverava da bi želeo „Platonov jezik ili jezik njegovog duhovnog srodnika Jakobija“ kako bi mogao da razlikuje ono apsolutno „od svake uslovljene, promenljive egzistencije“ (Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije“, str. 100), nego i u samoj argumentaciji.

¹¹¹ Up. Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 39.

¹¹² O tome Šeling piše: „Sasvim dobro znam da je Kant osporavao svaki intelektualni opažaj; ali znam i gde je to činio, u jednom istraživanju koje *apsolutno* Ja svuda samo *pretpostavlja* i iz pretpostavljenih viših principa određuje samo empirijski uslovljeno Ja, a Ne-Ja određuje u sintezi sa Ja“ (Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije“, str. 66).

¹¹³ Prema Frank, M., „*Unendliche Annäherung*“: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, S. 696.

¹¹⁴ Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 39. Vredi primetiti da je Šeling u svom ranom spisu *O Ja kao principu filozofije* nastojao da apsolutno isključi mogućnost postajanja objektom apsolutnoga Ja. U tom tekstu Šeling poima svest isključivo kao ograničavajuću. Kao takva, svest jeste moguća samo kao svest o objektu kao onome uslovljenom i ograničenom, i tu se ništa bitno ne menja ako svest za objekt uzima samu sebe. Šeling na tom tragu izvodi radikalni zaključak kojim se tvrdi da apsolutno Ja uopšte ne može biti prisutno u svesti, pa tako ni kao samosvest. Prema filozofu, samosvest „pretpostavlja opasnost da se izgubi Ja“. Dok Ja jeste „samo pomoću svoje slobode“, samosvest za Šelinga nije „nikakav slobodan akt“, nego iznuđena težnja

objektom onoga što nikad nije samo objekt, intelektualni zor za Šelinga jeste organ svakog transcendentalnog mišljenja. Zadatak sistema transcendentalnog idealizma upravo je da pokaže kako ono subjektivno sâmo sebi postojano postaje objektom.¹¹⁵ Kako je to moguće? Samim tim što ono subjektivno i ono objektivno u izvornom aktu intelektualnog zrenja za filozofsku svest uvek već jesu jedno i isto. Transcendentalna filozofija zbog toga jeste *tekuća povest samosvesti*, a svi njeni pojmovi – može se reći: svi oblici ljudskog znanja – za Šelinga jesu samoograničenja intelektualnog zora.¹¹⁶ Čitav sistem transcendentalnog idealizma tako samo pokušava da izloži sukcesivno ono što je apsolutnom sintezom postavljeno „i istodobno i najedanput“.¹¹⁷ S druge strane, Šeling u umetnosti vidi ospoljenje, odnosno objektivaciju intelektualnog zora. U umetničkom delu se objektivira ono što se u unutrašnjem životu subjektivnosti zna kao njeno stalno postajanje objektom za nju samu i prevladavanje te objektivnosti ujedno.

1.2.2. Šlajermaherov pojam zrenja univerzuma

Spomenuti zaključak o bliskosti koja postoji između Šelingovog shvatanja intelektualnog zora i Šlajermaherovog određenja zrenja univerzuma Kroner je formulisao razmišljajući pre svega o dva aspekta koja je prepoznao kao zajedničke karakteristike koncepcija dvojice mislilaca. S jedne strane, Šlajermaher – kao što je to Šeling činio tokom čitavog svog filozofskog puta – pozicionira zor i zrenje iznad pojma i mišljenja.¹¹⁸ S druge strane, pojam zora je, prema Kroneru, kod oba autora *estetički* orijentisan. Da li je ovakav

promenljivoga Ja koje, uslovljeno onim Ne-Ja, teži da spase svoj identitet i da se u uskovitlanoj reci promene ponovo dokopa samog sebe“ (Šeling, F. W. J., „Ja kao princip filozofije“, str. 64). U duhu ideje čiji će smisao nešto kasnije objasniti Fihte, i za Šelinga je sredinom poslednje decenije XVIII veka intelektualni zor slovio za akt koji omogućava svaku delatnost svesti i samosvesti, ali koji sâm nije ni svest, niti samosvest (up. Todorović, M., „Fihteovo učenje o intelektualnom zoru“, str. 231). U *Sistemu transcendentalnog idealizma*, koji je iz štampe izašao 1800. godine, Šeling akt intelektualnog zrenja ne distancira na takav način od akta samosvesti. To se može objasniti pre svega time što bi se uzimala u obzir činjenica da je Šeling u vremenskom intervalu koji je delio spis *O Ja i Sistem transcendentalnog idealizma* smisao samog akta samosvesti distancirao od načina na koji postupa predmetna svest. Težnja da spekulativno misli pojam prirode Šelingu je omogućila da i o samosvesti govori kao o onome što se može *nesvesno* aktualizovati. Upravo je priroda taj *besvesni akt samosvesti* (prema Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 187-188). Kada je pojmljena mogućnost da se samosvest misli kao ono što se može udeloviti kako sa svešću, tako i nesvesno, Šeling je mogao smatrati da je time izbegao opasnost svodenja intelektualnog zora na samosvest koja bi bila samo modifikovani tip predmetne svesti. Utoliko se delatnost samosvesti ipak mogla shvatiti kao intelektualno zrenje.

¹¹⁵ Up. Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 18.

¹¹⁶ Up. Isto, str. 40.

¹¹⁷ Isto, str. 56.

¹¹⁸ Prema Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, SS. 54. Za ovog istraživača to je i „postulat i program šelingovske filozofije, njen temeljni nazor koji se obznanjuje u svim njegovim spisima, od prvih do poslednjih“. Očito je da teza o prioritetu zrenja nad mišljenjem počiva na pretpostavljenom suženom pojmu mišljenja kojim se ono shvata kao saznanjno-teorijska nastrojenost subjektiviteta. Kroner je takvo stanovište mogao zasnivati na načinu na koji je mišljenje određeno kod samog Šlajermahera.

interpretatorski sud prihvatljiv? Da li bi se bliskost Šlajermaherove i Šelingove teorije zora iscrpljivala baš s obzirom na momente koje ističe Kroner? Šta bi se pak razlikovalo u ova dva učenja? Da li je Šlajermaherova teza o zrenju univerzuma kao suštini religije zaista srodnija sa Šelingovom doktrinom o intelektualnom zoru nego sa stanovištima drugih mislilaca koji obično bivaju svrstani u duhovni krug onoga što se naziva klasičnim nemačkim idealizmom?

Teško je sporiti da je Šlajermaherovo preosmišljanje uloge jedne forme neposrednosti svesti nastalo na talasu nabujalog nezadovoljstva dometima diskurzivnog mišljenja. Na tom talasu raste poetika čitavog ranog nemačkog romantizma. Isto nezadovoljstvo je podsticalo i mislioce poput Fihtea, Jakobija i Šelinga. Za Šlajermahera se u prvom planu nalazilo nezadovoljstvo onim što može biti ishod razumskog, reflektivnog pristupa religijskom fenomenu. Prema romantičarskom propovedniku, rezultati takvog pristupa jesu *mrtvi pojmovi*.¹¹⁹ Pojmovno mišljenje je i kod Šlajermahera shvaćeno kao mišljenje koje nas lišava životnosti zrenja. No, čini se da način na koji Šlajermaher inicijalno objašnjava smisao teze o zrenju univerzuma uopšte ne ide u prilog Kronerovog zaključka o misaonoj bliskosti tog stava i Šelingovog učenja o intelektualnom zoru. Šta nam daje za pravo da posumnjamo u verodostojnost Kronerovog tumačenja? Romantičarski propovednik u jednom od centralnih izvođenja iz *Govora o religiji* religiozno zrenje ne dovodi u neposredniju vezu s onim kako su Šeling i Fihte promišljali intelektualni zor. Da bi se osvetlilo šta znači zreti univerzum, neophodno je, prema Šlajermaheru, potražiti oslonac u u osvrtnu na strukturu i funkcionisanje *čulnog* zrenja. Za romantičara, zrenje kao takvo nužno polazi od nekakvog uticaja „onog što se zre na onoga koji zre, od izvornog i nezavisnog delovanja onoga zrenog koje onda onaj koji zre prihvata, sažima i poima u skladu sa svojom prirodom.“¹²⁰ Za razliku od ostalih vrsta zrenja, religiozno zrenje ne polazi od uticaja nečega pojedinačnog na duševnost. U religioznom zrenju se polazi od delatnosti univerzuma. Naročitu pažnju treba obratiti na činjenicu da Šlajermaher delatnost ne shvata kao jednu od mogućih akcidencija univerzuma. Univerzum, naprotiv, *jeste* u stalnoj delatnosti. Bitak univerzuma *jeste* delatnost. U tom smislu univerzum za Šlajermahera *jeste* „u neprekidnoj delatnosti“. Religija, kao zrenje te delatnosti, želi da „pobožno osluškuje“ univerzum u svim njegovim „vlastitim prikazima i radnjama“. Ako se suština religije misli posredstvom tako shvaćenog pojma zrenja, jasnije je i to zašto bi ona, prema Šlajermaheru, trebalo da želi da s

¹¹⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 94.

¹²⁰ Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 55 (prev. S. V.).

dečjom pasivnošću [in kindlicher Pasivität] bude obuzeta uticajima univerzuma.¹²¹ Istinska religija pri tom brine i o činjenici da ono što se zre nije priroda stvari, nego *njeno delovanje na nas*.¹²²

Ono što religija jeste, nije ni mišljenje, niti delovanje. Njen smisao se ne krije ni u teorijskoj, ni u praktičkoj ravni. Njenu suštinu, iz perspektive iz koje Šlajermaher posmatra religijski fenomen, nije mogao izraziti ni Šelingov pokušaj da intelektualnim zorom, kao svojevrsnim stvaralačko-delatnim mišljenjem čijim aktom jeste jastvo i koje jeste sam taj akt, prevlada opreku teorijskog i praktičkog. Romantičar ne ostavlja mogućnost da bi se zrenje u religiji moglo shvatiti kao delatni, odnosno kao samodelatni lik svesti. Zrenje svojim pojmom obelodanjuje pasivizaciju duše koja se prepušta uticaju univerzuma. Ono nije akt neposredne, stvaralačke samorefleksije subjekta. Kao forma svesti u kojoj i za koju religija jeste na način svoje suštine, zrenje nije apsolutno slobodna radnja sebe-stavljanja Ja. Religija, uostalom, uopšte ne bi smela imati ambiciju „da postavlja bića“ [Wesen zu setzen].¹²³ Ako se to zna, da li se može potvrditi da je naše izlaganje stiglo do svojevrsne prekretnice? Da li je, zapravo, reč o tome da je ideja religioznog zrenja kao zrenja univerzuma kod Šlajermahera osmišljena u duhu Kantovog, a ne Šelingovog, niti Fihteovog pojma zrenja? Da li je isto tako kantovskog porekla i potez kojim Šlajermaher tako upadljivo razdvaja delovanje onoga zrenog na nas od prirode same stvari koju se zre?¹²⁴

Da se ne bi pribeglo ishitrenim odgovorima na ova pitanja, neophodno je detaljnije razmotriti strukturu religioznog zrenja kako je ona mišljena kod Šlajermahera, kao i prirodu pasivizacije subjekta koju predviđa religija zasnovana na ovakvom pojmu zrenja.

Prema mišljenju Volfharta Panenberga, zrenje je i kod Šlajermahera i kod Kanta, ali i u empirističkoj gnoseologiji uopšte, shvaćeno u svojoj pobuđenosti uticajem predmeta koji se zre na duševnost. Romantičarevo shvatanje zrenja se, prema tvrdnji ovog interpretatora, od Kantovog poimanja zrenja razlikuje po tome što je kod Kanta zrenje moglo zreti samo ono konačno, dok je za Šlajermahera „predmet religioznog zora (...) ono beskonačno“.¹²⁵ Prema našem mišljenju, Šlajermaherov otklon od Kanta se ne ispoljava primarno u tome što bi predmet religioznog zrenja bilo ono beskonačno, nego u tome što je religiozno zrenje

¹²¹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 30; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 50.

¹²² Isto, str. 32; upoređeno s originalom Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 56.

¹²³ Isto, str. 27; *Über die Religion*, S. 43.

¹²⁴ T. Vijal (Vial) tako, za razliku od Kronera, zaključuje da Šlajermaher „prilično eksplicitno signalizira da termin 'zor' [intuition] koristi u kantovskom smislu“ (prema Vial, Th., *Schleiermacher. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London – New York 2013, p. 68).

¹²⁵ Panenberg, V., *Teologija i filozofija*, str. 181.

usmereno na ono što principijelno ne može biti samo predmet, objekt, niti stvar! Romantičarski propovednik tezom o zrenju univerzuma hoće da prevlada razumsku diferencijaciju onoga subjektivnog i onoga objektivnog koja u Kantovoj kritičkoj filozofiji još uvek ima važnu ulogu. Kako to shvatiti? U prvom redu tako što bi se od samog početka imalo u vidu da univerzum – kao ono zreno, to jest kao „predmet“ i „objekt“ religioznog zrenja – uvek istovremeno jeste i subjekt tog zrenja. Važi i obratno: univerzum jeste subjekt zrenja time što postaje ono zreno. Zašto je slučaj takav? Zbog toga što Šlajermaher univerzum shvata kao ono apsolutno, beskonačno. Univerzum ne može biti objašnjavan ni samo kao objekt, niti samo kao subjekt zrenja, jer bi u oba slučaja bio ograničavan onim što nije. Time bi protivrečio sopstvenom pojmu. Šta tada preostaje pri interpretiranju glavne Šlajermaherove zamisli iz njegovog ranog, romantičarskog perioda? Preostaje to da se razlika subjekta i objekta s obzirom na ideju o zrenju univerzuma posmatra kao pseudorazlika i da se prihvati mogućnost da u pojedinačnom religioznom zrenju univerzuma univerzum, zapravo, zre sebe!¹²⁶ Još preciznije rečeno, *zrenje* jeste način na koji univerzum jeste. Kako će to već Hegel sasvim jasno izraziti, šlajermaherovskim zrenjem univerzuma porušena je „pregrada između subjekta (...) i apsolutnih nedostižnih objekata“.¹²⁷ S druge pak strane, univerzum upravo kao delujući, kao istinski subjekt religioznog zrenja, mora biti objektivnim polom u ovoj relaciji. Zašto? Zato što univerzum, prema Šlajermaheru, *jeste delujući*, ali njegovo delovanje nije gospodarenje nad onima koji bi njime bili omađijani, *nego samo njegovo stalno dopuštanje da bude ono zreno*.¹²⁸ „Dečja pasivnost“ koja odlikuje zrenje univerzuma isto tako postavlja dušu u „neograničenu slobodu“, jer razrešava čoveka od svake empirijske uslovljenosti.¹²⁹ Zrenje univerzuma utoliko uvek istodobno jeste i jedan viši lik samorefleksije ljudske svesti. Kao što ono beskonačno nije onostrano svesti, tako ni svest nije

¹²⁶ Tako zaključuje i E. Šic (up. Schütz, E., *Schleiermachers Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern*, Hauptseminar im Sommersemester 1993, Universität zu Köln, SS. 33-36; dostupno na <https://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/de/allgemeine/egon-schuetz-archiv/verzeichnis-der-unveroeffentlichten-schriften> (stranica posećena 09.04.2017)). Da Šlajermaherov pojam zrenja jeste „medijum slamanja ograde između subjekta i objekta“ tvrdi i K. Novak (prema Nowak, K., *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, S. 103).

¹²⁷ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 285.

¹²⁸ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 63.

¹²⁹ Isto, str. 36. Željko Pavić to objašnjava rečima da u zrenju univerzuma „dolazi do potpunoga sebegubitka u tom beskonačnom“. Prepuštajući se onome beskonačnom, čovek „prestaje biti (novovjekovnim) subjektom svojega svijeta, izvan kojega više nema ničega“. Osvrt na Šlajermaherov pojam zrenja Pavić zaključuje primećujući da je to „čista ovisnost o beskonačnom“ kako Šlajermaher očito shvaća 'religio', i to ne „ovisnost kao puka uvjetovanost, već ovisnost koja uvodi u carstvo bezgranične slobode, onkraj svih kauzalnih uvjetovanosti i 'ropskoga bitka'“ (Pavić, Ž., „Schleiermacherova kritika metafizičkog, moralnog i teologijskog shvaćanja religije“, pogovor u citiranom izdanju Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 147).

izvan onoga beskonačnog¹³⁰ i u zrenju univerzuma zre sebe na najviši način koji joj je uopšte moguć i lišava se pri tom svih subjektivističkih ograničenja¹³¹. Na taj način treba shvatiti Šlajermaherovu zamisao da se dovršenje idealizma može dogoditi samo ukoliko mu religija pomogne da nasluti „neki viši realizam“!¹³²

Kako sada shvatiti da mogućnost da je univerzum kod Šlajermahera hipostaziran ipak postoji, i to utoliko što je romantičarski propovednik napomenuo da zor kao takav karakteriše činjenica da delovanje onoga zrenog na nas nije poistovetivo s prirodom same stvari? Ne pokazuje li nam to da se univerzum i pored svega ipak može misliti kao stvar čija se posebičnost („priroda“) skriva ispod vela koji zrenje ne može strgnuti?¹³³ Strogo govoreći, šlajermaherovska religija na ovo pitanje ne može sa sigurnošću da odgovori ni potvrdno, ni odrično. Ona zrenje ne želi da razmatra kao još jednu od formi po-stvarujućeg mišljenja, nego, baš suprotno, kao lik svesti koji izmiče logici po-stvarivanja. Šta univerzum po svojoj prirodi jeste mimo delovanja na nas i da li je njegovo šastvo moguće saznati, pitanje je za metafizičko saznanje čiji je fokus određen pojmom bitka, a ne za religiozno zrenje. Za religiozno zrenje univerzum, ponovo, jeste *delujući*, kao što i delovanjem univerzuma jeste moguća religija kao zrenje.¹³⁴ Uvid u to dopušta da se zaključi da se zrenje univerzuma kod Šlajermahera može shvatiti kao specifična samoreflektivnost univerzuma koja prethodi svakoj svesnoj refleksiji.¹³⁵ Ono se na taj način oblikuje kao nastojanje da se artikuliše misao

¹³⁰ Šlegel u svojim predavanjima o transcendentalnoj filozofiji zaključuje na donekle drugačiji način: „Ali kada mi sada postavimo ono apsolutno, i time ukinemo [aufheben] sve što mu je suprotstavljeno, nama još uvek ostaje nešto, naime ono *apstrahujuće*, ili *postavljajuće*. Izvan *beskonačnog* stoga ostaje još *svest beskonačnog*. Svest je takoreći *fenomen* pri beskonačnom [ein *Phänomen* bey dem Unendlichen] (prema Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 5).

¹³¹ U poznijem *Glaubenslehre*-u Šlajermaher će pojam osećaja [Gefühl] misliti kao neposrednu samorefleksivnost [das unmittelbare Selbstbewußtsein] ljudskog duha. Propovednik tu razlikuje pojam osećaja kao neposredne samosvesti od forme samorefleksivnog akta koja može nastupiti kao pratnja naših različitih misaonih i voljnih činova. Potonji pojam samosvesti Šlajermaher shvata kao oblik predmetne svesti (prema Schleiermacher, F. D. E., *Der christliche Glaube*, Erster Theil, Verlag von O. Hendel, Halle 1897, SS. 6-7).

¹³² „Pa kako će se dogoditi trijumf spekulacije, dovršenoga i zaokruženoga idealizma, ukoliko mu religija ne drži protutežu i ukoliko mu ne dopušta da nasluti neki viši realizam od onoga koji on sebi tako smiono i s punim pravom podređuje? On će uništiti univerzum tako što će stvoriti privid da ga stvara, on će ga uniziti u jednu puku alegoriju, u ništavnu sjenu vlastite ograničenosti“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 31-32).

¹³³ Kod interpretatora koji su skloni da istaknu prioritet Kantovog uticaja na formiranje Šlajermaherovog pojma zrenja izražena je sklonost da se Šlajermaherov pojam univerzuma na direktan ili indirektan način dovede u vezu s Kantovim pojmom stvari po sebi. Vijal tako tvrdi da Šlajermaher „ne misli da mi zrijući nešto probijamo kantovski veo i da stupamo u neposredni dodir sa stvari-po-sebi“ (prema Vial, Th., *Schleiermacher. A Guide for the Perplexed*, p. 68). Komentar Ž. Marine (Mariña) o Šlajermaherovom pojmu zrenja je gotovo istovetan: „Što je obuhvaćeno [apprehended], nije stvar po sebi, već pre stvar u njenom odnosu prema nama, to jest, kako nas ona aficira“ (Mariña, J., *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, Oxford 2008, p. 118). Naše dalje izlaganje će nastojati da pokaže u čemu je nedostatak ovakvih tumačenja.

¹³⁴ Šlegel ovaj zaključak razvija time što naglašava da se univerzum ne može „ni objasniti ni pojmiti“, nego samo *zreti i otkrivati* (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 150, str. 122).

¹³⁵ Arnt povlači paralelu između ovako shvaćenog zora kod Šlajermahera i tematizacije neposrednosti iz Novalisovih tzv. *Fichte-studija*. O tome u Arndt, A., *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, SS. 42-50.

o identitetu onoga subjektivnog i onoga objektivnog koja bi omogućila da se prevlada subjektivizam učenja o intelektualnom zoru. Pojedini interpretatori stoga s pravom ukazuju na to da se Šlajermaherova koncepcija zrenja univerzuma može tumačiti kao pokušaj da se izmire spinozistička¹³⁶ *scientia intuitiva*¹³⁷ i shvatanje supstancije na kojem ona počiva s jedne strane i, s druge strane, misao o apsolutnoj subjektivnosti koja prožima transcendentalnu filozofiju¹³⁸. Premda će i sâm Šeling nakon *Sistema transcendentalnog idealizma* u svojoj tzv. filozofiji apsolutnog identiteta razvijati srodne misaone motive¹³⁹, nužno je još neposrednije istaći razlike koje su između Šelunga i Šlajermahera postojale *od samog početka*, i to kada je reč o načinu na koji su ovi mislioci sagledavali uloge intelektualnog zora i zrenja univerzuma u svetlu pitanosti o celovitosti ljudskog duha.

Kao i Fihte, Šeling izgrađuje učenje o intelektualnom zoru tako što polazi od namere da pokaže kako je moguće postojanje jednog, apsolutnog načela ljudskog znanja i kako je moguće znanje o tom načelu koje ga ne bi redukovalo na prosti predmet znanja, na *nešto* znano. Ako bi taj pokušaj bio neuspešno okončan, ljudski duh bi u beskrajnoj potrazi za višim i višim načelom znanja bio osuđen da ostaje pri *fragmentima* jednog potencijalnog

¹³⁶ Neposredno uoči ključnog pasaža u kojem će objasniti zamisao o zrenju univerzuma kao suštini religije, Šlajermaher u drugom „govoru“ upućuje himničnu pohvalu Spinozi. *Govori o religiji* jesu, doduše, pisani u filozofskoj atmosferi u kojoj je Spinozina filozofija već deceniju i po bila u središtu pažnje naučnih raspravljajanja, ali su i dalje u osetnoj manjini bili mislioci koji su se afirmativno izražavali o amsterdamskom filozofu. Uprkos svemu, romantičarski propovednik je spreman da uputi ovakav poziv: „Žrtvuje sa mnom s poštovanjem jedan trenutak manima svetoga i izopćenoga Spinoze! Njega je prožimao uzvišeni svjetski duh, beskonačno je bilo njegov početak i kraj, univerzum njegov jedina i vječna ljubav, u svetoj nevinosti i dubokoj pokornosti on se ogledao u vječnome svijetu i promatrao kako je i on bio Njegovo, ljubavi dostojno ogledalo; on je bio pun religije i pun Duha Svetoga; pa on zbog toga i stoji tu, sam i nedostižan, majstor u svojem umijeću, ali uzvišen iznad profanoga ceha, bez učenika i bez građanskoga prava“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 32).

¹³⁷ Arnt, na primer, upućuje na terminološku i strukturnu povezanost Šlajermaherove i Spinozine koncepcije, ali i primećuje da *scientia intuitiva* kod Spinoze nije mišljena kao neposredna i prerefleksivna forma kao što je to slučaj kod romantičarskog propovednika koji namerava da na njoj zasnuje tezu o autohtonosti religije, već kao figura „poimajućeg dokučivanja jednog filozofskog pojma boga“ (Arndt, A., *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, S. 70).

¹³⁸ Tako, na primer, zaključuje Diltaj (Dilthey): „U originalnom kontekstu [Zusammenhang] svog sistema Šlajermaher povezuje Fihteovo sebezrenje [Selbstanschauung] i Spinozin zor univerzuma“ (Dilthey, W., *Leben Schleiermachers I*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1870, S. 354).

¹³⁹ Kroner naglašava Spinozin uticaj na Šlajermaherovo shvatanje univerzuma, ali i dodaje da se o tome može govoriti kao o pounutarnjenju spinozima i njegovom oduhovljenju uz pomoć apsolutnog Ja, i to „u smislu šelingovskog spajanja [Verschmelzung] Spinozine i transcendentalne filozofije“ (Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, S. 62). Ovde ipak vredi spomenuti da Šelingov odnos prema Spinozinoj filozofiji nije bio monolitan. U spisu *O ja kao principu filozofije* Šeling tako uopšte ne govori o potrebi „spajanja“ Spinozine filozofije i transcendentalne misli, nego o želji da se „ideji postavljanja suprotnosti Spinozinoj *Etici*“ da realnost (Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije“, str. 45). Stanovište filozofije prirode će potom Šelingu dozvoliti da integriše Spinozin filozofski stav u okvire svog poimanja filozofije, pa čak i da *Naturphilosophie* odredi kao svojevrsni *spinozizam fizike* (prema Šeling, F. V. J., *Uvod u nacrt sistema filozofije prirode ili o pojmu spekulativne fizike*, u Šeling, F. V. J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci – Novi Sad 2009, prev. D. Prole, str. 317). No, o istinskom dovršenju „Verschmelzung“-a može se govoriti tek s obzirom na Šelingova nastojanja da uobličí misao o tački apsolutne indiferencije transcendentalne filozofije i filozofije prirode. Ta nastojanja hronološki pripadaju vremenu u kojem su Šlajermaherovi *Govori* već bili vrlo dobro poznati u nemačkoj naučnoj javnosti.

sveobuhvatnog sistema znanja. On ne bi dospevao do sistema samog. Ni ovde nije zgorog ponoviti da pitanje o jedinstvenosti znanja i za Šelingu i za Filtea uvek jeste i pitanje o jedinstvenosti i kontinuiranosti povesnog aktivizma čovečanstva. Pitanje o sistemu na isti je način ujedno teorijskog i praktičkog karaktera. Kod Šlajermahera, naprotiv, zrenje univerzuma – i pored svog suštinskog značaja za pojam religije kao takve – nije sagledano kao jedinstveni princip na kojem bi se gradila jedinstvenost i sistematičnost religije. Prema Šlajermaheru, religiji je sasvim oprečan duh sistema! U prvom „govoru“ on ističe da je religija „prema čitavoj svojoj biti upravo onoliko udaljena od svega sistematskoga koliko filozofija od prirode teži k tom sistematskom“. ¹⁴⁰ U tom je pogledu o zrenju univerzuma, kao o izrazu suštine religije, uvek primerenije govoriti u množini. Zrenje univerzuma, kao i intelektualni zor, jeste najsvojstvenija manifestacija čovečnosti koja se ne može oponašati, niti je bilo ko može preduzeti umesto nekoga drugog, ali se iz religioznog zrenja, po Šlajermaherovom uverenju, niti šta može izvesti, niti se na njega išta može nadovezati. U religiji je sve neposredno istinito: „U njoj su neposredno i za sebe istinite ne samo neka pojedinačna činjenica ili radnja koje bi se mogle nazvati njezinom izvornom i prvom (kao što je to slučaj s radnjom kakva je intelektualni zor – op. S. V.), nego i sve.“ ¹⁴¹ Povezivanje zorova kao onoga neposrednog, odvojenog i pojedinačnog u celinu nije posao čula, nego apstraktnog mišljenja. ¹⁴² Vrlo blisko načinu na koji će Šlegel – bivajući vođen pojmom ironije kao svesti „beskrajno punog haosa“ ¹⁴³ – u svojim predavanjima o transcendentalnoj filozofiji problematizovati ideju sistema ¹⁴⁴, Šlajermaher zaključuje da bi beskonačni *haos*, u

¹⁴⁰ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 20.

¹⁴¹ Isto, str. 33.

¹⁴² Up. Isto. Reč je o stavu koji zaslužuje da se navede i u originalnom obliku: „Anschauung ist und bleibt immer etwas einzelnes, abgesondertes, die unmmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts; sie zu verbinden und in ein Ganzes zusammenzustellen, ist schon wieder das Geschäft des Sinnes, sondern des abstrakten Denkens. So die Religion“ (Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 58). Ovaj stav zavređuje dve dodatne primedbe. Prvo, reč je o jednom od sedam mesta iz prvog izdanja *Govora o religiji* na kojima Šlajermaher koristi termin „Wahrnehmung“. Pavić ga prevodi rečju „zamjedba“. Iako je u prvom „govoru“ reč „Wahrnehmung“ korišćena u kontekstu nemogućnosti egoističnih pojedinaca da se uzdignu „iznad neposrednih opažaja [Wahrnehmungen]“ (str. 8 originalnog izdanja), jasno je da se religiozno zrenje ne može neprijateljski postaviti prema takvim opažajima. Njen zadatak jeste da osluškuje univerzum i u najnezatnijim njegovim pojavama poput onih koje su na delu u pojedinačnim čulnim opažajima. U svojoj beskonačnosti, čulni opažaji su vredni makar kao nagoveštaji „neke druge i više beskonačnosti“ (S. 54). Dakako, osluškivanje „više“ beskonačnosti mora pri tom ometati pokušaje apsolutizacije pukog partikulariteta. Drugo, premda nema sumnje da je primarna namera ovog stava bila da ojača tezu o antisistemskom karakteru religije, ne bi trebalo izgubiti iz vida da u njemu romantičar napominje da sinteza opažaja nije posao čula. Ako uzimamo u obzir da zrenje univerzuma kod Šlajermahera nije moglo biti shvaćeno kao manifestacija suštinski statičnog odnosa svesti i stvari, te da on ovde poredi, a ne poistovećuje religiju („So die Religion...“) s funkcionisanjem neposrednog *Wahrnehmung*-a, možemo reći da je romantičarski propovednik na ovaj način ispisao posvetu kantovskom razgraničavanju receptiviteta zrenja i spontanosti intelekta koji svojom delatnošću sjedinjuje zorove u predstavu jednog predmeta.

¹⁴³ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 69, str. 113.

¹⁴⁴ Šlegel zahteva da se filozofija okrene k celovitosti čoveka i zbog toga napominje da forma filozofije jeste apsolutno jedinstvo. To jedinstvo, međutim, nije jedinstvo sistema. Prema Šlegelu, čim nešto jeste sistem, ono

kome *svaka tačka predstavlja jedan svet* [jeder Punkt eine Welt vorstellt], bio „najprikladnija i najuzvišenija čulna slika religije“. ¹⁴⁵ U toj slici istinito je samo ono pojedinačno i ona kao takva ne pristaje da se podredi bilo kakvoj „prividnoj povezanosti“. ¹⁴⁶ Kao što je izgradnja sistema celokupnog ljudskog znanja kod Šelinga i kod Fihtea uvek bila i praktički zadatak, Šlajermaher delegitimizaciju sistemskog mišljenja na tlu religije promišlja kao bitni momenat u procesu samoemancipacije čovečanstva. Za Šlajermahera, težnja ka mišljenju na način sistema rađa mržnju i isključivost koja je sklona da odbacuje ono tuđe, jer će ga uvek prepoznavati samo kao faktor koji remeti celovitost i sklad sistema. ¹⁴⁷

Čini se da uverenju u apsolutnu neuporedivost religioznih zrenja oponira to što je u *Govorima* znatan prostor posvećen onome što na prvi pogled biva shvaćeno kao svojevrsna tipologizacija načinâ na koji se može zreti univerzum. Svako poopštavanje religioznih zrenja bi ukazivalo na to da je, uprkos svemu, njih moguće klasifikovati. Tvrdnja da u religiji svako može imati „svoj vlastiti poredak i svoje vlastite rubrike“ ¹⁴⁸ na taj način bi bila dovedena u pitanje. O čemu je tu reč? Romantičarski propovednik, naime, razlikuje *tri* osnovna načina zrenja univerzuma. U svom rudimentarnom obliku, religiozno zrenje se ispoljava kao zrenje haotičnog, nediferenciranog jedinstva, odnosno: *univerzum* se onome koji zre obraća u liku takvog jedinstva. Univerzum se može zreti i kao mnoštvo bez jedinstva, ili pak kao jedinstvo u mnoštvu – kao totalitet. Svaki od ova tri načina zrenja univerzuma načini su na koji univerzum zre sebe. Oni mogu biti predstavljeni uz pomoć ideje boga baš kao što mogu ostati

nije apsolutno. Apsolutno jedinstvo bi moglo biti „haos sistemâ [ein Chaos von Systemen]“ (prema Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 5).

¹⁴⁵ Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 60. Ova tvrdnja se jednim svojim delom može protumačiti kao eho Lajbnicovog (Leibniz) pojma monade. Prema Lajbnicu, svaka stvorena monada predstavlja „čitav svemir“ (Leibniz, G. W., „Monadologija“, u Leibniz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., prev. M. Mezulić, par. br. 62, str. 271). No, kod Lajbnica pojam haosa nema metodski smisao koji ima kod romantičara: „I kao što jedan te isti grad, promatran sa različitih strana izgleda sasvim drugačije i kao da je umnogostručen, tako se može dogoditi da se zbog beskonačnog mnoštva jednostavnih supstancija čini kao da ima isto toliko različitih svetova, koji su ipak samo jedan jedini svijet, gledan s različitih gledišta svake monade“ (par. br. 57, str. 269-270).

¹⁴⁶ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 34.

¹⁴⁷ Šlajermaher piše: „Težnja za sistemom odbacuje dakako ono tuđe, bilo ono još toliko zamislivo i istinito, zato što bi ono pokvarilo dobro zaokružene nizove vlastitoga i moglo poremetiti lijepu povezanost time što bi zahtijevalo svoje mjesto“ (*O religiji*, str. 35). Drugi „govor“ uključuje i Šlajermaherovo problematizovanje mogućnosti jednog progresivnog, beskonačnog sistema zorova [ein System von Anschauungen] onoga beskonačnog. Ta zamisao ostaje na marginama Šlajermaherovih izvodenja, ali je romantičarski propovednik artikuliše na vrlo intrigantan način. On „obrazovanim prezirateljima religije“ objašnjava zašto se od ideje takvog sistema moralo odustati. Izgradnja jednog progresivnog sistema zorova bila bi beskonačan posao koji ne može biti uspešan. Razlog za neuspeh jeste u tome što ne postoji navika da se „pojam o nečem beskonačnom povezuje s izrazom sistem“, već „s nečim ograničenim i s nečim što je dovršeno u svojem ograničenju“ (*O religiji*, str. 33-34; *Über die Religion*, SS. 58-59).

¹⁴⁸ Isto, str. 34.

religioznim zrenjima i ukoliko takvo predstavljanje izostane.¹⁴⁹ No, iako dopušta da se o ovim načinima zrenja govori kao o vrstama religije, Šlajermaher naglašava da ovakva diferencijacija religioznih zrenja ne govori gotovo ništa o tome kakvog je karaktera individualna religioznost. Religiozna zrenja se mogu organizovati u vrste, ali *sâmo svrstavanje* ostaje posao prema kojem religija *kao religija* uvek ostaje ravnodušna. Individualno religiozno zrenje ostaje isto onako unikatno kao što je to bio slučaj i pre ove analize. Produblјivanje te analize može dovesti do novih opštih pojmova, ali ono i dalje neće biti u stanju da otključa vrata religioznog zrenja kao onoga što je, prema Šlajermaheru, najunutrašnjije u ljudskoj duhovnosti. Zašto je onda spomenuta podela uopšte bila potrebna? Prema romantičarskom propovedniku, podela zrenja univerzuma na zrenja haotične jednosti, mnoštva i totaliteta važna je pre svega kao *uobičajena deoba pojma zora kao takvog*.¹⁵⁰ Ta podela se „svugde ponavlja“, i to na beskrajno raznolike načine! Svako od tih ponavljanja jeste slučaj *sui generis* i kao takvo je apsolutno istinito i apsolutno nužno. Kao što je pokazao zašto pitanje o pojmu bogu i božjem postojanju principijelno ne može biti prvorazredno pitanje religije, Šlajermaheru je sada postalo moguće da ukloni oznaku ekskluziviteta s još jednog pojma koji je imao poseban status u teološkim raspravama. Reč je o pojmu otkrovenja [Offenbarung]. Za romantičara, rečju, svaki novi zor univerzuma zasluđuje da se nazove otkrovenjem¹⁵¹, kao što se *bilo koji* pojedinačni zor univerzuma „slobodnom samovoljom“ može učiniti „središnjom tačkom čitave religije“. ¹⁵² Šta odlučuje da li će jedno individualno otkrovenje slovi otkrovenjem i za druge individue? Još preciznije rečeno, šta jedno individualno otkrovenje mora da uključuje da bi baš ono postalo elementom koji podstiče druge da i sami „oslušnu univerzum“? Šta je nužno da bi *jedno religiozno zrenje* postalo središtem *čitave jedne religije*?¹⁵³

Pre nego što podrobnije ispitamo kako šlajermaherovska religija pristupa problemu odnosa pojedinačnosti i kolektiviteta, valja naglasiti da se za Šlajermahera religija ne može redukovati na pitanje o originalnosti jednog religioznog zora. Religioznost pojedinca zavisi i

¹⁴⁹ Up. Isto, str. 61-62. Ako svetske radnje bivaju predstavljene kao radnje boga, stupnjevanje religioznih zrenja jeste stupnjevanje po etapama „fetišizam“ – „politeizam“ – „monoteizam“. Kako primećuje O. Pflajderer, reč je o klasifikaciji koja je bila uobičajena za Šlajermaherovo vreme (prema Pflajderer, O., *Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, S. 50).

¹⁵⁰ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 119.

¹⁵¹ „Što znači objava? – svaki izvorni i novi zor univerzuma jest jedan, a ipak svatko mora svakako najbolje znati, što je za njega izvorno i novo, pa ako je i vama novo nešto od toga što je u njemu prvobitno bilo, onda je i za vas njegova objava jedna [objava – prim S. V.], pa vam savjetujem da je svakako razmotrite“ (Isto, str. 58).

¹⁵² Isto, str. 121.

¹⁵³ Panenberg s pravom ističe da za Šlajermahera izolovano zrenje univerzuma još uvek nije čitava religija (prema Pannenberg, W., *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, S. 55).

od snage *osećaja* koji prati njegovo religiozno zrenje. Šlegel će Šlajermaherovu analizu u *Idejama* dopuniti time što će naglasiti da religija može „izbiti u svim oblicima osećaja“. U njoj se neposredno međusobno graniče „divlji gnev i najslađi bol, proždiruća mržnja i detinji osmeh vesele smernosti“. ¹⁵⁴ Religiozni zor i religiozni osećaj se u zbilji religioznog iskustva, zapravo, nužno pojavljuju zajedno. Tek se za *refleksiju* oni javljaju kao odvojeni. Jasno je da je tu refleksiju Šlajermaher morao shvatiti kao *nužnu*, jer bi svaka drugačija sugestija obesmišljavala pokušaj da se religiji dopusti da samu sebe prevede u logos, i to kao pokušaj koji stoji u osnovi kako svakog „govora o religiji“, tako i svakog religioznog govora uopšte. Iako se jedinstvo zora i osećaja logosu ne otvara sasvim, pa se ono ne može „uzdići do jasne svesti“, romantičar napominje da „zor bez osećaja nije ništa i ne može imati niti pravi izvor niti pravu snagu“, kao i da osećaj bez zora ni sâm nije ništa: „oboje su nešto samo zato što su i samo kada su izvorno jedno i nerazdvojeni“. ¹⁵⁵ Kod istinskih *virtuoza u religiji* na delu je zrenje koje pobuđuje osećajnost na takav način da se u trenutku briše razlika između zrenja i onoga zrenog, između onoga koji oseća i onoga što se oseća.

Idejom virtuoznosti u religiji objedinjuju se svi dodiri religije i *aisthesis*-a na koje je ukazao Šlajermaher. Razmatranje te ideje omogućuje da se pažljivije ispita ono što je više interpretatora prepoznalo kao bitnu odliku *Govora o religiji*. Tu je reč o *estetizaciji* religijskog fenomena.

1.2.3. Šlajermaher i Šeling: estetički karakter zrenja

Naše izlaganje je u svom prethodnom koraku pokazalo da je Šlajermaherov pojam zrenja univerzuma blizak Šelingovom poimanju intelektualnog zora po tome što izražava specifičnu samoreflektivnost koja prethodi svakoj svesnoj refleksiji i na taj način nadmašuje razumski posmatranu subjekt-objekt relaciju. Romantičar se od teorija intelektualnog zora distancira načinom na koji osmišljava tu samorefleksivnost. Ona se odriče subjektivno-aktivističkog smisla, ali i ambicije da postane stožer bilo kakvog sistema. Interpretacija *Govora o religiji* s kojom smo i dosad diskutovali, ona koju potpisuje Rihard Kroner,

¹⁵⁴ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 151, str. 122.

¹⁵⁵ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 39. Šic (up. Schütz, E., *Schleiermachers Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 50) dobro primećuje da Šlajermaher na ovom mestu parafrazira poznati i važni Kantov stav iz *Kritike čistoga uma* prema kojem „misli bez sadržaja jesu prazne“, a zorovi bez pojmova „jesu slepi“ (*Kritika čistoga uma*, str. 86; *Kritik der reinen Vernunft*, S. 98). S obzirom da istinsko, iskustveno saznanje za Kanta jeste očulotvorenje misli i logicizacija zora, šlajermaherovsko prožimanje zora i osećaja dozvoljava da se o njemu govori kao o religioznom *iskustvu*. To religiozno iskustvo jeste sebe-iskušavanje univerzuma, ali i sâm način na koji se za univerzum može reći *da jeste*.

insistirala je, kako smo to već spomenuli, i na tvrdnji da Šlajermaherovo učenje o zrenju univerzuma odlikuje ista, estetička orijentacija kao što je to slučaj i sa Šelingovim pojmom intelektualnog zora. Da bismo mogli da valjano ocenimo validnost i ovog interpretativnog stava, moramo najpre makar u osnovnim potezima ocrtati konture razloga zbog kojih se može govoriti o estetičkom usmerenju intelektualnog zora kod Šelinga. Ti potezi će ujedno pomoći da se jače i iz novog ugla osvetli Šlajermaherova zamisao o zrenju univerzuma.

Prema Šelingu, filozofija *kao takva* ima estetički smisao. Filozofija je *produktivna*.¹⁵⁶ Kako shvatiti tu produktivnost? Reč je o produktivnosti koja se odvija ispod radara refleksije. Dok tzv. obična, razumska svest po svom pojmu mora pristajati na determinisanost konačnim produktima, objektima ili stvarima nad kojima kroz proces saznanja naknadno pokušava da zagospodari, filozofija – kao tekuća povest samosvesti – svoju pažnju usmerava na osvešćenje produkcije, to jest delovanja zahvaljujući kome produkti i stvari uopšte jesu mogući. Šeling stoga napominje: „U običnom djelovanju zaboravlja se kraj objekta djelovanja *samo djelovanje*; filozofiranje je također *djelovanje*, ali ne samo djelovanje, nego ujedno stalno *samopromatranje* [Selbstanschauen] u tom djelovanju.“¹⁵⁷ Sve što jeste, jeste način sebe-stvaranja Ja, kao onoga čiji bitak jeste produkcija.¹⁵⁸ Saznanje koje jeste sebe-proizvođenje Ja jeste, kako smo videli, intelektualni zor. Samostalnost filozofskog mišljenja kod Šelinga je zasnovana na intelektualnom zoru kao na postulatu jedne optike „koja iz svoje vlastite subjektivnosti poima sve konačne oblike iz perspektive beskonačnosti.“¹⁵⁹ Filozofiji koja se gradi na intelektualnom zoru i koja je stalno svesna da njeni objekti – dakle: svi objekti koji svesti kao svesti mogu biti naspramni – kao objekti uvek već jesu objektivacije onoga subjektivnog i da „uopšte ne egzistiraju osim ukoliko se slobodno produciraju“, biva dopušteno da govori o *iščeznuću* zbiljskog sveta koji je bio pred nama.¹⁶⁰ Tako radikalna formulacija kod Šelinga nije odabrana da bi se ohrabrilo prerastanje filozofije u nekakav mistični, ekstatični doživljaj. Intelektualni zor, kao i čitava transcendentalna filozofija kako je poima Šeling, ne nastupa naknadno, niti omogućava da iščezne zbiljski svet kao ono što je nama naprosto naspramno („Ne-ja“). Ona je, naprotiv, uvek već nastupila *pre* svakog znanja i pre svega znanog. Transcendentalni idealizam zahteva da refleksivna svest postane svesna da

¹⁵⁶ Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 23.

¹⁵⁷ Isto, str. 18.

¹⁵⁸ „Što je Ja, doznaje se samo na taj način da se on proizvede, jer je samo u njemu identitet bitka i produciranja iskonski“ (Isto, str. 40).

¹⁵⁹ Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo*, str. 221.

¹⁶⁰ Prema Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 23.

zbiljski svet *pred njom* uvek istovremeno jeste *i u njoj samoj*.¹⁶¹ Produkcija, prema Šelingu, ipak ne ostaje samo unutrašnja i u užem smislu filozofska. Ukoliko se produkcija usmerava prema spolja, na delu je *umetničko* stvaranje. Umetničko stvaranje za Šelinga nije nešto što je filozofskom znanju spoljašnje, već ono jeste jedini način na koji se filozofija može ostvariti. U čitavoj dotadašnjoj povesti filozofskog mišljenja umetnosti je upravo u filozofiji ranog Šelinga priznat najviši dignitet. Intelektualni zor u umetnosti biva delatnim i izvan okvira onoga što se obično poima kao filozofska svest. Estetički zor, odnosno umetnost, jeste *objektivitet* intelektualnog zora¹⁶² i kao takav, prema Šelingovim rečima, jeste jedini istinski *organon i dokument* filozofije. Kao objektivitet intelektualnog zora, estetički zor jeste pospoljenje apsolutnog identiteta zrenja i onoga zrenog, produkcije i bitka. S obzirom da transcendentalni idealizam celokupno ljudsko znanje shvata polazeći od izvornog estetičkog smisla svakog znanja, estetički zor niti može, niti treba da polaže pravo na ekskluzivitet koji Šeling uočava kao odliku filozofske aktualizacije intelektualnog zora kao izolovanog čina. Za razliku od intelektualnog zora koji predstavlja privilegiju filozofa i koji se ne javlja u „običnoj“ svesti, estetički zor se može javiti u svakoj svesti.¹⁶³ Prema Šelingovom mišljenju, nijedan čovek „nije od prirode tako lako bez poezije“. ¹⁶⁴ I u samom uživanju u umetničkom delu ispoljava se ono po čemu je estetički zor objektivacija intelektualnog zora. Umetničko delo nije umetničko delo samo po tome što ostaje prisutno kao trag grafita na hartiji koji je jednom za svagda određen. Umetničko delo istinski jeste umetničko time što podstiče onog ko u njemu uživa da iznova i iznova proširuje granice smisla tog dela. Svakom reprodukcijom, svakim ponovljenim gledanjem, slušanjem ili čitanjem, umetničko delo nalazi makar po jedan dotad nepoznati fragment beskrajnog mozaika svojih mogućih značenja. Umetničko delo, stoga, jeste na način sopstvene re-produkcije. U središtu Šelingovih razmatranja nije, ipak, ovaj primarno receptivni aspekt estetičkog zora, čiju produktivnost tek filozofija umetnosti dovodi do svesti, nego je u centar pažnje postavljen najviši stepen umetničkog stvaralaštva samog. Njega Šeling vidi u stvaralaštvu *genijalnog umetnika*. Genijalni umetnik ne samo što može upotpunjavati postojeći univerzum značenja, već je u

¹⁶¹ Na prvi pogled posve opskurna ideja jenskih romantičara o dovršenju i prevladavanju filozofije *magijom*, može se, u osnovi, razumeti kao radikalizacija filozofskog skandalona poput ovog koji je Šeling hteo da proizvede kod razumskog mišljenja tako što je o transcendentalnoj filozofiji progovorio kao o znanju koje je sposobno da dovede do iščeznuća zbiljskog sveta (up. npr. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 105; Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 137, SS. 266-267).

¹⁶² „Taj opće priznati objektivitet intelektualnog zora, koji se nipošto ne da poreći, jest sama umjetnost. Jer, estetički zor je upravo intelektualni zor koji je postao objektiv“ (Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 269).

¹⁶³ Up. Isto, str. 273.

¹⁶⁴ Isto, str. 263.

stanju da svojom umetnošću kreira čitav novi univerzum. S te strane posmatrano, njegovo stvaralaštvo – a ne, kao što je to bio slučaj kod Kanta i kod Fihtea, moralni praksis – jeste zbiljnost apsolutne slobode subjektivnosti. No, s druge strane, umetničko delo, kao ono stvoreno, svojim karakterom prevazilazi svaku svesnu, slobodnu nameru od koje je pošao njegov tvorac. Genijalni umetnik sa svešću, to jest slobodno, stvara ono čiji spektar smisla ne može iscrpiti njegova svest. Sasvim blisko romantičarskom sagledavanju romantične poezije kao beskonačno postajuće i progresivne¹⁶⁵, Šeling naglašava da umetničko delo genija, kao konačni produkt, predstavlja ono beskonačno i na taj način i krije i otkriva beskonačni smisao. Prema njegovim rečima, u svakom pravom umetničkom delu kao da leži „beskonačnost namera“. Ono ne samo da je „sposobno za beskonačno tumačenje“, nego se pri njegovom interpretiranju ne može sa sigurnošću reći čak ni to „da li je ta beskonačnost ležala u samom umjetniku, ili leži li samo u umjetničkom delu.“¹⁶⁶ U umetnosti genija, fragilnom postaje razlika između subjekta i objekta umetničkog stvaranja. Moguće je, naime, da je umetničko delo pravi subjekt umetničkog stvaranja na čiji se poziv ne može oglušiti genijalni umetnik.¹⁶⁷

U godinama koje su usledile nakon objavljivanja *Sistema transcendentalnog idealizma*, Šeling je odlučnije stišao subjektivistički ton veličanja umetničke genijalnosti. U jenskim predavanjima o filozofiji umetnosti postaje jasno da filozof estetskom fenomenu pristupa da bi osvetlio kako u umetničkom stvaralaštvu univerzum zapravo konstruiše sebe u obliku umetnosti.¹⁶⁸ Kod Šlajermahera, pak, virtuoz religioznog zrenja nije shvaćen kao virtuozni stvaralac, nego u prvom redu kao virtuozni *recipijent!* Pre nego što će na temelju autentičnog religioznog zora obrazovati religiju, virtuoz religije još jednom iznosi na svetlo ono šta religija jeste: „*prihvatiti* [hinnehmen] tako sve pojedinačno kao jedan dio cjeline, sve

¹⁶⁵ Šlegel, primerice, u *Idejama* sebi postavlja pitanje „Na šta sam ponosan i smem da budem ponosan kao umetnik?“ Njegov je odgovor: „Na odluku koja me zauvek odvaja i izoluje od svega niskog; na delo koje božanski prekoračuje svaku nameru i čiju nameru niko neće naučiti do kraja“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 136, str. 120).

¹⁶⁶ Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 264. E. Bouvi (Bowie) ispravno primećuje da umetničko delo za Šelunga jeste objektivitet intelektualnog zora kao njegova svojevrсна ne-objektivna iskustvena objektivacija, tj. kao produkt koji uvek jeste i produkcija sama: „Određujući objekat, nauka takođe isključuje sve ostale njegove mogućnosti; umetničko delo ne produkuje takvu vrstu zaključenja jer ono otkriva svet na način koji ne može biti konačno kontrolisan“ (Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, Routledge, London and New York 2001, p. 53).

¹⁶⁷ Novalis dodatno zaoštrava ovakvu mogućnost: „Sa svakim potezom usavršavanja delo beži od majstora (...) U trenutku kada je trebalo da postane sasvim njegovo, delo je postalo više no on, njegov tvorac, a on je postao nesvesni organ i svojina neke više sile. Umetnik pripada delu, a ne delo umetniku“ (Novalis, *Fragmenti*, u *Izabrana dela*, frag. br. 1110, str. 410).

¹⁶⁸ Up. Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti. Opšti deo*, Nolit, Beograd 1984., prev. D. Basta, str. 75-76.

ograničeno kao jedan prikaz beskonačnoga, to je religija.¹⁶⁹ Virtuoz religije, prema tome, ne pokušava da teorijski *objasni* ono delimično i konačno, niti želi da ono delimično i konačno konstruiše po merilima vlastitog svetonazora. On je znatno prisniji s tim delimičnim i konačnim, on ga naprosto *prihvata*. Kada se, međutim, hoće podrobnije osmotriti kakve je prirode taj gest, postaje jasno da je religiozno prihvatanje o kojem govori romantičar teško zatamiti unutar ograda koje bi toj zamisli namenila zdravorazumska svest. Za reflektivni razum, Šlajermaherov apel bi bio shvatljiv jedino kao podstrekivanje na prostodušnu zadovoljnost stvarima „onakvim kakve one jesu“. S jedne strane, poimanjem religioznog zrenja i religije kao umeća prihvatanja, romantičarski propovednik čini vrlo jasan otklon od filozofskih pozicija koje pozivaju na aktivizam subjektivnosti. Uprkos obazrivosti koja bi trebalo da prati tumačenje njegovih najranijih filozofskih zamisli kao subjektivističkih, Šeling će upravo na tragu produbljanja ideje transcendentalne subjektivnosti godinu dana nakon izlaska iz štampe *Govora o religiji* uobličiti doktrinu o estetičkom zoru kao objektivitetu intelektualnog zora, odnosno o umetnosti kao ozbiljenju filozofije. Religija se za Šlajermahera pak ispoljava kao prihvatanje, a ne kao produkcija i utoliko je moguće reći da je romantičar svojom tezom o zrenju univerzuma prevladao unutrašnje protivrečje na kojem je, prema mišljenju pojedinih cenjenih istraživača nemačkog klasičnog idealizma, od samog početka počivala Šelingova i Fichteova zamisao o zrenju koje bi bilo produktivnog karaktera.¹⁷⁰ Zašto onda ipak nalazimo za shodno da tvrdimo da religiozno zrenje ne ostaje pri prostodušnoj zadovoljnosti nečim kakvo ono jeste? Pre svega zbog toga što se u religioznom zrenju kako je ono shvaćeno kod Šlajermahera *sâmo jeste* – bitak – ne otkriva na način koji je preovlađivao u pretkantovskoj metafizici. U religioznom zrenju, sve što jeste istinski jeste *prevazilazeći* svaku fiksiranu odredbu svog bitka. Ono jeste deo *celine* i prikaz onoga što prekoračuje svaku konačnu odredbu. Kao konačno, ono suštinski jeste nešto što ide povrh svoje konačnosti. Ono je prikaz beskonačnoga, tj. univerzuma. Prihvatiti ono delimično kao manifestaciju celine, odnosno ono konačno kao prikaz onoga beskonačnog, znači ukinuti njihova vremenska i prostorna ograničenja.¹⁷¹ Na taj način poriče se

¹⁶⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 32; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 56.

¹⁷⁰ Kangrga tako ističe da je Šeling idejom o umetnosti kao ozbiljenju filozofije iskoračio daleko van okvira koji su omeđeni samim pojmom zrenja: „Nikakvo 'zrenje', pa ni intelektualno (...) ne može iskazati samu mogućnost *proizvođenja* svijeta u cjelini i njegovoj pojavnosti. Zrenje zrije i može nazrijeti (zamijetiti!) samo nešto neposredno već dato kao proizvedeno“ (Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, str. 259).

¹⁷¹ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 32. Pozicionirajući Šlajermahera po pitanju određenja religije kao prihvatanja između Spinoze i Kanta, Rudolf Hajm (Haym) zaključuje: „Na mesto dogmatske tvrdnje: u svemu konačnom jeste ono beskonačno kod njega stupa religiozni zahtev da se u svemu konačnom ugleda ono beskonačno (...) On je zaoštrio Kanta, on je pounutarnjio Spinozu“ (Haym, R., *Die Romantische Schule: ein*

samodovoljnost onoga konačnog, ali ne i njegova nužnost. *Romantičarska religioznost se kod Šlajermahera pokazuje kao istovremeno obscenijvanje i afirmisanje onoga konačnog!*¹⁷²

O čemu je tu reč?

Šlajermaherova teza o zrenju univerzuma jeste jedan, i to specifični vid manifestovanja onoga što je Novalis osmislio kao romantizovanje sveta. Fragment u kojem Novalis naglašava da svet mora biti romantizovan smisao tog poziva objašnjava i time što se njim predviđa da se onome konačnom da privid, tj. izgled [Schein] onoga beskonačnog. Specifičnost šlajermaherovskog zrenja univerzuma treba tražiti u tome što ono ne poziva religioznog virtuozu da taj privid naprosto kreira, nego da sopstvene vidike otvori za to da sve konačno istinski upravo jeste prikazivanje onoga beskonačnog. Zbog toga je opravdano govoriti o tome da je istinski subjekat religioznog prikazivanja – univerzum.¹⁷³ Zašto je nužno sebe-prikazivanje univerzuma u liku onoga konačnog? Šlajermaher za nesumnjivu obmanu smatra pokušaje da se ono beskonačno traži izvan onoga konačnog. Izvorni smisao te primedbe ne treba tumačiti kao kantovski motivisanu refleksiju ograničenja ljudskog zrenja koje nije sposobno da obuhvati ono što transcendirira konačnost. Reč je o tome da bi ono beskonačno, koje bi zaziralo od svog prikazivanja, odnosno postajanja onim konačnim, ostajalo praznom hipostaziranom apstrakcijom! Kao takvo, ono beskonačno bi tu i sâmo bilo uslovljeno svojom drugošću. Da Šlajermaher u religiji traga za višim pojmom beskonačnog dokazuje i to što romantičar čitaocu na spekulativni način skreće pažnju na to da je potraga za beskonačnim koja bi išla s onu stranu konačnoga jednako varljiva kao što je to i želja da se ono suprotno nađe izvan onoga čemu se to suprotno suprotstavlja.¹⁷⁴ Ono konačno, dakle, nije, niti može biti nešto suštinski drugo u odnosu na ono beskonačno, ali se pri tom ne sme zaboraviti ni to da ništa konačno ne iscrpljuje smisao univerzuma.

Naše istraživanje stiže pred raskršće. S jedne strane, religiozno zrenje koje sve što delimično jeste prihvata kao delimičnost celine i koje sve konačno prihvata kao prikaz onoga beskonačnog, ne može ni sâmo polagati pravo da bude prihvatano na drugačiji način. Kao takvo, ono mora biti prihvaćeno kao jedan od beskonačno mnogih načina na koji se

Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Zweite Auflage, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1906, S. 425, 427).

¹⁷² Zamisao ovakve „virtuoznosti u religiji“ otvara put ka promišljanju mogućnosti prevladavanja opozicije religije i umetnosti poput one na koju je pažnju skrenuo Aleksandar Kožev (Kojève) u svojim predavanjima o Hegelovoj *Fenomenologiji duha*. Kožev, naime, zaključuje na ovaj način: „Ako obscenijvanje *datog* stvarnog karakterizira religiozan stav, pozitivno ocjenjivanje *datog* tipično je za umjetnički stav“ (Kojève, A., *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1990., prev. A. Habazin, str. 205).

¹⁷³ Šic o tome piše: „Šlajermaherov ‘trik’ je sledeći: on uopšte ne govori da *mi* prikazujemo univerzum – nego da univerzum prikazuje sebe *u nama*. Prikazivač univerzuma je *on sam*“ (Schütz, E., *Schleiermachers Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 33).

¹⁷⁴ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 69-70.

univerzum može obratiti pojedincu. Univerzum se nužno prikazuje u onome konačnom, ali posve neodređeno ostaje šta sve može biti ono konačno koje će podstaknuti buđenje „smisla i ukusa za beskonačno“¹⁷⁵, kao i kako bi sve nešto pojedinačno moglo ojačati taj smisao kod različitih ljudi. Prema Šlajermaheru, *lepa religiozna skromnost* zahteva da svako bude svestan „da je njegova religija samo jedan deo cjeline, da o istim onim predmetima koji ga religiozno aficiraju postoje nazori koji su jednako tako pobožni a ipak potpuno različiti od njegovog.“¹⁷⁶ Fridrih Šlegel ispravno tumači *Govore* kada nam ukazuje na neophodnost toga da se prihvatanje onoga konačnog kao prikaza onoga beskonačnog, koje zapravo znači žrtvovanje njegove konačnosti, mora, na koncu, dovršiti istim takvim žrtvovanjem samog virtuozu religije.¹⁷⁷ No, virtuoz religije ne nalazi beskonačnost – uprkos navodima iz *Govora o religiji* koji katkad imaju takav prizvuk – u mističnom, ekstatičnom prepuštanju univerzumu. Beskonačnost religioznog zrenja se iznova nalazi u njegovom pristajanju da upozna i upotpunjuje sebe tako što će upoznavati – načine na koji *drugi* grade svoju religioznost! Za Šlajermahera, religija kao beskonačna jeste *društvena*. Društvena religija se i sama formira u duhu središnje ideje čitavog ranog nemačkog romantizma o romantičnoj poeziji kao univerzalnoj i progresivnoj. Upravo takvu religiju je nagovestio Šlegel u jednom od fragmenata iz *Ateneuma*.¹⁷⁸ Uvid u takav karakter romantičarskog pojma religije obavezuje nas da pitanje o estetizaciji religijskog fenomena sagledamo iz vizure pitanosti o odnosu onoga pojedinačnog i kolektiviteta kao o socijalnom aspektu religioznosti. Ta pitanost će se konkretizovati kao opsežnije istraživanje odnosa romantičarskog pojma religije prema modernim porecima društvenosti.

S druge strane, više interpretatora ukazuje na činjenicu da je Šlajermaher, nedugo nakon prvih odjeka na koji je naišla teza o zrenju univerzuma kao suštini religije, na više načina izrazio nezadovoljstvo mogućnošću da bi njegov pojam zrenja više mogao doprineti daljem razvoju transcendentalne filozofije, nego odbrani stava o autohtonosti religijskog fenomena. U tom kontekstu treba sagledati i fakat da se već u narednim izdanjima *Govora o religiji* težište osvetljavanja religijskog fenomena pomera s pojma zora, kao pojma koji je

¹⁷⁵ Isto, str. 31.

¹⁷⁶ Isto.

¹⁷⁷ U jednom od fragmenata iz zbirke *Ideje* Šlegel navodi da „tajni smisao žrtve“ jeste „uništenje konačnog zato što je konačno“. Najviša žrtva, prema romantičaru, jeste čovek, ali čovek kao čovek ne može biti samo objekt žrtvovanja. Kao slobodno biće, čovek jeste večiti proces samoodređenja, te mu ostaje da sam prinese sebe kao žrtvu. Za predvodnika jenskog romantičarskog kruga, nadahnutog čitanjem *Govora*, ta samonegacija jeste smisao umetničkog stvaranja: „Svi umetnici su Decijusi, i postati umetnik ne znači ništa drugo do posvetiti se podzemnim božanstvima (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 131, str. 119).

¹⁷⁸ Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 231, str. 58.

očito bio preopterećen filozofskim značenjem, na pojam osećaja.¹⁷⁹ Iako će pojam osećaja koji je Šlajermaher razvijao u svojim poznijim teološkim istraživanjima, a pre svega u monumentalnom *Glaubensehre*-u inkorporirati više aspekata koji su predstavljali odlike pojma zrenja iz prvog izdanja *Govora*¹⁸⁰, naše istraživanje će ostati fokusirano na one elemente rada berlinskog propovednika koji su neposredno uticali na poimanje religije u epohi ranog nemačkog romantizma. Poslednja etapa našeg izlaganja o romantičarskom poimanju religije će, stoga, nastojati da osvetli implikacije koje je Šlajermaherovo shvatanje zrenja imalo po način na koji se u poetici rane romantike pokušavao odrediti odnos religije prema filozofiji, ali i prema umetnosti.

¹⁷⁹ U ovome sledimo Panenberga koji zaključuje da je neodrživ bio suživot teze o principijelnoj različitosti religije u odnosu na sve znanje i pojam zora koji je „kako se to u tim godinama pokazalo kod Šelunga i kako će se to uskoro takođe pokazati i kod Hegela, stao preblizu filozofskom znanju“ (prema Pannenberg, W., *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie*, SS. 64-65).

¹⁸⁰ O tome npr. Arndt, A., *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, S. 23.

2. ROMANTIČARSKO POIMANJE ODNOSA RELIGIJE I PRAKSISA

Odnos romantičarskog poimanja religije prema svetu ljudskog praksisa i praktičke filozofije mora se posmatrati iz vizure vekovnog procesa suštinske redukcije slobodnog delanja na moralno delanje i praktičke filozofije na etiku. Ta redukcija je do pojma dovedena u filozofijama Kanta i Fihtea. Kako je jedan od ključnih aspekata romantičarskog pojma religije obuhvatao opovrgavanje kantovske teze o svodivosti religije na moral, transmoralno stanovište tog pojma postepeno je zahtevalo njegovo sve odlučnije sučeljavanje s porecima delanja koji i sâmi transcendiraju pozicije moralne svesti. Romantičarski pojam religije tako dopušta da ga se sagleda i kao instancu na kojoj se začinje kritičko vrednovanje moderne ekonomije, premda se takva kritika kod romantičara u svojoj važnosti pojavljuje pre svega s obzirom na njeno značenje za eksplikaciju njihovih političkih gledišta. Naše izlaganje će zbog toga najviše pažnje posvetiti tumačenju prirode romantičarskog, i to u prvom redu Šlajermaherovog nastojanja da se do svesti dovede samostalnost religije u odnosu na moral, ali i romantičarskog pokušaja da izvrše revalorizaciju odnosa religije i politike u modernoj epohi.

2.1. PREVLADAVANJE MORALNOG STANOVIŠTA

Religija i moral su, prema Šlajermaheru, upućeni na isti predmet, na univerzum i čovekov odnos prema njemu¹. Istovremeno, za ovog mislioca su religiozni i moralni način odnosa čoveka prema univerzumu suštinski različiti. Srodan stav zastupa i Fridrih Šlegel. Za predvodnika jenskog romantičarskog kruga, maksime religije se moraju tražiti u suprotnosti naspram morala, jer i sâma religija jeste potpuno odeljena od morala.² Istraživanje geneze zahteva da se reflektuje ta odeljenost i različitost ne samo što će pomoći da se osvetli priroda odnosa romantičarskog pojma religije prema svetu ljudskog delanja, nego će se pokazati i u svom programskom značaju za razvijanje sâmog tog pojma. *Novum romantičarskog poimanja religije jeste njegova namera da ono supstancijalno u religiji osvetli ne kao njeno moralno jezgro, nego kao ono supstancijalno religije same.*

¹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 26.

² Prema Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 52, 54.

Koristeći pojam morala kako u smislu ljudskog moralnog delanja, tako i u smislu etike kao nauke o tom obliku ljudskog praksisa, Šlajermaher³ ključnu odliku morala vidi u njegovom nastojanju da iz odnosa čoveka prema univerzumu razvije sistem dužnosti. Religija je, s druge strane, u negativnom smislu karakterisana odsustvom mogućnosti sistematizacije čovekovog odnosa prema univerzumu. Ona, prema Šlajermaheru, ne sme sadržati „nikakav kodeks zakona“⁴. Pre nego što se pokuša objasniti zašto šlajermaherovski shvaćena religija ne dopušta da se nju gradi na način sistema, neophodno je osvrnuti se na ono što je romantičara direktno isprovociralo da izričito odbaci pojmove dužnosti i zakona kao duhovne stožere istinske religioznosti čoveka. Iako se može primetiti da se u osnovama čitave zapadne religioznosti nalazi vera – i to mojsijevska – u božje zapovedanje čoveku da svoje postupke uredi na zakonomeran način, te da Šlajermaher, s pozicije koju je zauzeo, oponira temeljima judeo-hrišćanskog duhovnog nasleđa, njegove kritičke objekcije imaju istorijski manje udaljenu metu. On oponira filozofskoj koncepciji koja je interiorizovala tu božansku jurisprudenciju i koja je time, kako će to Šlegel primetiti, religiju svela na puki *početak morala*⁵. Takav pokušaj u delo je sproveo Kant⁶.

Vredi najpre napomenuti da se Kantov angažman na području filozofije religije ne može bez ostatka uvrstiti u indeks dela koja potpisuju autori koje bi Šlajermaher mogao nazvati „obrazovanim prezirateljima religije“. Čak bi se, naprotiv, smelo reći da je i sâm kenigzberški filozof u određenom stepenu bio poveden željom da se u poznim godinama svog naučnog rada kritički postavi prema filozofsko-religijskim gledištima mislilaca koji su prema religiji osećali isključivo prezir i koji su je posmatrali kao nekorisni relikv prošlih vremena. Kant i Šlajermaher u tom pogledu pronalaze istog paradigmatičnog oponenta u širem krugu zagovornika vodećih ideja prosvetiteljstva. Kako će Hegel docnije primetiti, to što se i sâm nalazio pod svetlom *Aufklärung*-a Kanta nije sprečilo da podseti „na ideje uma u pozitivnoj dogmatici religije“ i da se time pokaže kao „mnogo razboritiji od doba prosvećenosti, kada su se ljudi stideli da o tome govore“.⁷ Intenzitet Kantove religioznosti može biti dovođen u

³ Takvo Šlajermaherovo rešenje moglo je biti neposrednije motivisano dvoznačnošću pojma morala kod Kanta. Iako kenigzberški filozof nije naročito često koristio pojam „die Moral“, taj pojam se u njegovim delima pojavljivao da bi označio etiku kao nauku o moralu, filozofiju morala ili učenje o moralu, ali i sâmu moralnost. U toj dvoznačnosti, međutim, do izražaja dolazi znatno obuhvatniji, viševekovni napor latinizovanog filozofskog vokabulara da u posthelenski duhovni prostor, uz pomoć pojmova *consuetudo* i *mos*, transponuje minulo delatno iskustvo sveta Stare Helade koje je čuvano u pojmovima *ethos* i *ēthos* (o tome detaljno Perović, M. A., *Etika*, Grafimedia, Novi Sad 2001., 53-56).

⁴ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 27.

⁵ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 72.

⁶ O razvojnom putu Šlajermaherove etičke koncepcije i o pojedinostima njegovog kritičkog promišljanja Kantove etike detaljno u Mariña, J., *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*.

⁷ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 459.

pitanje, ali je teško osporiti da je Kant problemu postprosvetiteljskog i postrevolucionarnog poimanja religije pristupio tako što je slutio da od spremnosti da se osvetli ono umsko u religijskom fenomenu zavisi i prošlost i budućnost tog fenomena.

Kant je znatno pre Šlajermahera istupio sa zahtevom korenite interiorizacije religijskog iskustva. Tim procesom pounutarnjenja će biti saznato ono što je Kant sagledao kao jezgro religije. Saznanje tog jezgra će religiji, na prvi pogled, garantovati budućnost. S druge strane, to jezgro jeste ono što transcendirira vremenitost uopšte i ono u čemu je čovek u stanju da prekoračuje sopstvenu temporalnost. Poreklo religije jeste u moralnoj autonomiji uma, dok istinska religija, po svojoj suštini, nije ništa drugo nego čovekovo slobodno podvrgavanje zakonu sopstvene umnosti. Kako Kant dolazi do takvih zaključaka?

Kant religiju s njene subjektivne strane definiše kao saznanje „svih naših dužnosti kao božjih zapovijesti“⁸. Po svojoj formi ona pripada filozofiji morala. Ovakvim određenjem filozof naglašava da za čoveka ne postoji nikakva specifična religijska dužnost, već se svaka religijska dužnost mora shvatiti kao specifični način posmatranja onoga što već jeste *naša* dužnost prema *našem* vlastitom biću.⁹ Posmatranje *naše* dužnosti *kao* božje zapovesti potrebno je samo da bi se osnažila odlučnost volje da sledi sopstveni zakon. Kant ne pokušava da porekne da istorijske vere uvek računaju s čovekovim dužnostima *prema* bogu samom i da među njima u tom pogledu postoje nebrojene razlike, ali taj objektivno-materijalni konstituens svetskih religija, prema njegovom stavu, ne zavređuje filozofsku pažnju ni u teorijskom, niti u praktičkom pogledu. Dok negira moralnu autonomiju, on nije u stanju da obezbedi zauzvrat nikakvo izvesno saznanje. Taj činilac za Kanta predstavlja stvar pukog kulta. Da bi se razjasnila priroda dužnosti koju čovek ima prema sebi i koja stoji u temelju istinske religioznosti, treba imati u vidu da Kant dužnost određuje kao „nužnost jedne radnje iz poštovanja prema zakonu“.¹⁰ Našu volju u objektivnom pogledu može određivati zakon, a sa subjektivne strane ona može biti vođena našim vlastitim principom htenja koji Kant naziva *maksimom*. Naša moralna dužnost u tom slučaju jeste da uspostavimo harmoniju između subjektivnog principa kojim se rukovodimo i njegove potencijalne poopštivosti. Prema jednoj od formulacija kategoričkog imperativa, kroz koji se oglašava „čista umska zakonitost“, ja ne treba „nikada da postupam drugačije do tako da mogu takođe hteti da moja maksima treba da postane jedan opšti zakon“.¹¹ Ključne religijske ideje o

⁸ Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 137.

⁹ Up. Kant, I., *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad 1993., prev. D. Guteša, red. D. Basta, str. 289.

¹⁰ Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008., prev. N. Popović, str. 27.

¹¹ Isto, str. 29.

postojanju boga, besmrtnosti duše i ostvarenju božjeg carstva kod Kanta su shvaćene kao *postulati* praktičkog uma.¹² Umesto da se – kao što se to činilo u hrišćanskoj tradiciji etičkog mišljenja – iz tih ideja izvodi pojam dužnosti, Kant naglašava da one svoj smisao imaju jedino pod pretpostavkom *nade* u apsolutizaciju moralnog praksisa, to jest u poistovećenje objektiviteta moralnog zakona i subjektiviteta naših delatnih maksima. Prema Kantu, moralno delanje jeste *jedini* način na koji te ideje zaista jesu, kao što je i *dobro vođenje života* jedino pravo služenje bogu.¹³ Svaki drugi oblik religijske službe koji bi se uzimao za ozbiljno kenigzberški mislilac denuncira kao zanesenjaštvo i fanatizam. Čovek je u službi bogu samo time što služi sopstvenoj slobodarskoj suštini. To je jedina religija o kojoj se može govoriti sa smislom.

Ako se pokušaju sumirati rezultati Kantove „filozofske teologije“, njen ključni ishod ostaje vezan za reflektovanje specifičnog supstancijalnog momenta u religiji koji je spreman da se nosi s izazovima moderne epohe. Stavom da je čovek religiozan time što *postaje* ono što u moralnom smislu *treba* da bude, a ne time što sledi beživotne manifestacije kulta istorijskih vera, Kant je istovremeno deesencijalizovao i interiorizovao religiju¹⁴. S obzirom da moralna individualnost jeste moralna samo time što se vodi poopštivim principom, tj. time što živi na način opštosti, Kantov pojam religije na nivou načela izmiče opasnosti da religijski fenomen zaključa u nepristupačne dubine privatnog života. Individualnost se ostvaruje time što sama uviđa da treba da nadilazi sebe kao individualnost. No, granica Kantove „filozofske teologije“ u potpunosti se stapa s onim u čemu jeste njena filozofska bitnost. To se sasvim sažeto može opisati stavom da za kenigzberškog filozofa ono supstancijalno *u religiji* nije ono supstancijalno *religije same*. Supstancijalni sadržaj Kantove filozofije religije predstavlja „samo potvrdu i korolar sadržaja njegove etike“.¹⁵ U noumenalnom poretку transcendentalnog idealizma religija nije ni prvi, niti finalni *actus* ljudske duhovnosti. Kant na to skreće pažnju na samom početku svog *Religionsschrift*-a: „Moralu, ukoliko je zasnovan na pojmu čovjeka kao slobodnog bića, koje, pak, baš zato i vezuje sebe sama svojim umom za neuslovljene zakone, nije potrebna ni ideja nekog drugog

¹² Up. Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta, str. 141.

¹³ Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 152.

¹⁴ Uputno je ukazati na Diltajevu opasku da je tzv. moralistička interpretacija religije u protestantskim teološkim krugovima bila poznata dosta pre Kanta i da filozof nije osnivač takvog intepretativnog modela, nego je, zapravo, onaj koji ga oživljava (prema Dilthey, W., *Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics*, in *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Princeton University Press, New Jersey 1996, transl. by T. Nordenhaug p. 91). Među Kantovim prethodnicima u tom poslu može se izdvojiti makar ime Johana Davida Mihaelisa (Michaelis), na čiji rad referiše i sam Kant u spisu *Religija unutar granica samog uma*.

¹⁵ Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., prev. A. Buha, str. 381.

bića nad njim da bi spoznao svoju dužnost, ni neka druga pobuda do sam zakon da bi je se pridržavao“.¹⁶ Noumenalnom biću čoveka religija, prema tome, nije potrebna!

Kako čovek svojim pojmom ipak nije samo biće slobode, nego i prirodno biće, religiozno saznanje moralnih dužnosti kao božjih zapovesti vrši svojevrsnu shematizaciju moralnog zakona i pospešuje njegove šanse da trijumfuje nad spoljašnjom i unutrašnjom prirodom. Pobjeda slobode nad prirodom bi trebalo da religiju ostavi u životu još samo u formi svedočanstva o tegobnom hodu moralnog napredovanja čovečanstva ka sopstvenoj savršenosti.¹⁷ To nalaže noumenalni poredak zbiljnosti.

Šlajermaherova teza o nemogućnosti religije da sadrži bilo kakav kodeks zakona počiva na zahtevu za destrukcijom apsolutnog važenja zakonomernog mišljenja uopšte. Takvo destruiranje će imati dalekosežne implikacije ne samo po Šlajermaherovo poimanje religije, nego i na odnos prema religioznosti čitavog ranoromantičarskog duhovnog kruga. U samom početku je važno napomenuti da taj postupak kod romantičara nije vođen egzaltiranim pogledom na moguću sliku nekakvog bahanatskog stanja među pojedincima koji uživaju u bezakonju religiozne ekstaze. Takva banalizovana vizija proviruje na horizontu kada se površno pristupa romantičarskim zapisima. Šlajermaherova namera je znatno kompleksnija: potrebno je suprotstaviti se Kantu i pokazati da moralna svest kao takva nije u stanju da tumači religiju, ali i da moralna svest zbog toga *nije ništa manje nužna* za život čovečanstva. Oba aspekta jedinstvenog zadatka zasnovana su stavom da se religija može razumeti „jedino putem same sebe“.¹⁸ Moralno-etička dedukcija „sistema dužnosti“ i „kodeksa zakona“ ne razume religiju – koja jeste sam smisao za ono beskonačno – utoliko što se prema onome beskonačnom postavlja na *konačan* način. Od manjeg je značaja to da li se jedan takav sistem ili kodeks vezuje uz ime osnivača jedne istorijske religije ili uz ime cenjenog modernog filozofa. Stalo je do toga da se pokaže da je religiozno zrenje univerzuma moguće tek prevladavanjem ideje zakonomernosti u delanju, a na koncu i delanja sâmog.

Mora se reći da se obrisi ovakve kritike učenja o moralnom samozakonodavstvu uma ne pojavljuju prvi put tek kod Šlajermahera i da za nju nisu zainteresovani samo rani romantičari. Tu kritiku je u misaonom dijalogu s pozicijama Kantove etike uobličio Fridrih Šiler (Schiller). U svojim *Pismima o estetskom vaspitanju čoveka* Šiler, pod senkom sveopšte evropske krize s kraja XVIII veka, propituje odnos između dva nagona koje je definisao kao

¹⁶ Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 5.

¹⁷ Bliske ideje bile su zastupane već u Lesingovom spisu *Vaspitanje ljudskog roda* iz 1780. godine (up. Lessing, G. E., „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in *Werke*. Band 8, München 1970 ff., S. 489-511. (dostupno na <http://www.zeno.org/nid/20005267137>)

¹⁸ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 132.

osnovne u biću čoveka, između čulnog nagona i racionalnog nagona za formom. Nagon za formom je onaj koji čoveku daje zakone kako u sferi saznanja, tako i u oblasti delanja. Taj nagon nudi čoveku mogućnost da transcendira konačnost svog bića, da se vodi opštošću i da živi životom *roda*. Iako potvrđuje da jedinstvo ličnosti svakog čoveka zavisi od toga što se čulni nagon bez ikakvih uslova pokorava onom racionalnom, Šiler odlučno poriče da bi takvo podređivanje moglo biti dovoljno za pravi sklad ljudskog života: „Iz toga može nastati samo jednoličnost, a ne harmonija, i čovek i dalje ostaje podeljen“.¹⁹

Dok će Šiler *umetnosti* nameniti posao ponovnog oblikovanja ljudske celovitosti, Hegel će u svojim frankfurtskim godinama istu argumentaciju razvijati u pravcu religiozno konotiranog pojma *ljubavi*. Raspravljanje o smislu religijskog prevrata koji je doveo do toga da se iz okrilja judaizma rodi hrišćanstvo Hegelu je poslužilo kao oslonac za raspravu s Kantovom etikom autonomije. Hegel prihvata da je Kant idejom samozakonodavstva čistog praktičkog uma uspeo da interiorizuje suprotnosti s kojima se suočavala dotadašnja filozofska misao, ali ne i da je kenigzberški filozof na taj način omogućio njihovo istinsko izmirenje. Kod Kanta odnos onoga opšteg i onoga pojedinačnog, onoga objektivnog i onoga subjektivnog postaje primarna tema ljudskog odnosa prema sebi kao istovremenom donosiocu moralnog zakona i onoga ko se tom zakonu treba pokoravati. No, zakonomernost ne može ishoditi u ujedinjenju čovekovog bića, jer sila zakona svoje ozbiljenje, ali i svoje ograničenje nalazi samo s obzirom na ono što pod njegovu vlast još nije dospelo ili naspram onoga što toj vlasti pokušava da izmakne. Drugačije rečeno, *zakon gubi svoj supstancijalitet ukoliko ne nalazi nešto što mu je tuđe*. Proglašavati zakonodavnu formu za ono najviše u čoveku žrtvovanje je jedinstva ljudskog bića za volju zakona, jer se, prema Hegelu, moralne zapovesti „za ono posebno, za nagone, za sklonosti, za patološku ljubav, čulnost“ većito pojavljuju kao „nešto strano, nešto objektivno“.²⁰ Celovitost čoveka može se ponovo uspostaviti samo uzdizanjem duha u višu sferu nužnosti nego što je to ona koja je omeđena moralnim zakonom, pravom ili pravdom.

Kod Šlajermahera je ta sfera više nužnosti mišljena upravo kao viša sloboda u odnosu na onu koju poznaje moralna svest. U moralu jeste delatno ono što romantičarski propovednik naziva „nagonom ka beskonačnom“, ali taj nagon ostaje sputan. Smisao za bilo koju posebnu manifestaciju ljudske duhovnosti i kod Šlegela je mišljen kao *podeljeni duh*

¹⁹ Šiler, F., „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“, XIII pismo, u Šiler, F., *O lepom*, Book & Marso, Beograd 2007., prev. S. Kostić, str. 145.

²⁰ Hegel, G. W. F., „Duh hrišćanstva i njegova sudbina (1798 – 1800)“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 248.

koji u samograničavanju sebe i stvara i uništava.²¹ Šlajermaher je pak uveren da jedino religija nudi čoveku univerzum, a u svakom drugom delanju i stvaranju i najveća virtuoznost ostaje „ograničena, hladna, jednostrana i gruba“.²² Suprotstavljanje implicitnoj hipotezi Kantove „filozofske teologije“, po kojoj bi potreba za religijom prestala ukoliko bi se ozbiljno moralni cilj ljudskog roda, pokazuje se kao nedovoljno. On umesto toga tvrdi da religija *tek počinje* onde gde bi svoj kraj našla moralna stremljenja čovečanstva. Takvo finale nije izmešteno u maglovitu i nedostižnu budućnost, nego se ono u svakom trenutku uvek već može događati! Prema Šlajermaherovim rečima, dok moral polazi „od svijesti o slobodi, čije carstvo želi proširiti u beskonačnost i potčiniti joj sve“, religija „diše tamo gdje je sama sloboda već postala po prirodi“.²³ Za religiozni zor sloboda je postala prirodom, a priroda slobodom i time je religija kročila u regiju koja se nalazi s one strane oprečnosti slobode i prirode. To bi mogao biti glavni razlog zbog kojeg je Hegel u svom prvom publikovanom spisu pohvalio *Govore o religiji* kao jedno od dela koja „ukazuju na potrebu jedne filozofije kojom se priroda isceljuje od zloupotreba koje trpi u Kantovom i Fichteovom sistemu, a um se sam dovodi do podudaranja s prirodom“. To podudaranje, prema Hegelu, nije takvo da bi se u njemu um odrekao sebe ili postao „bljutav podražavalac“ prirode, nego je reč o slaganju „u kome on sam sebe oblikuje u prirodu iz unutarnje snage“.²⁴

Religiozno zrenje beskonačnog odlazi povrh same suprotnosti beskonačnog i konačnog i za Šlajermahera se ono ne može oblikovati na način sistema, pa tako ni sistema dužnosti. On to opravdava time što naglašava da težnja za sistemom počiva na dihotomijama koje u religiji nemaju mesta, kao i na nastojanju da se odbacuje ono tuđe.²⁵ Direktna posledica te netrpeljivosti prema onome što je sistemu tuđe jeste to što će sistemska misao i sama ostajati tuđa za čitav niz ljudskih ospoljenja kojima Šlajermaher pripisuje istinski religiozni karakter. Sistemska misao time ograničava samu sebe na nereflektovan način. Zbog toga Šlajermaher ističe da onaj ko misli „samo sistematski i tko djeluje prema načelu i namjeri [nach Grundsatz und Absicht handeln] (...) taj neizbježno ograničuje samoga sebe i kao predmet svoje odbojnosti neprestano suprotstavlja sebi ono što ne podupire njegov čin i

²¹ Prema Šlegel, F., „Fragmenti *Liceum*“, u Šlegel, F., *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Zepter Book World, Beograd 1999., izabrao i preveo D. Stojanović, frag. br. 28, str. 7.

²² Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 56. Prema Šileru se, primerice, dodir čoveka s onim beskonačnim vezuje isključivo za umetnost, premda je zamisao srodna: „Sva ostala upražnjavanja daju duši neku određenu sposobnost, ali joj zato postavljaju i naročitu granicu; jedino estetsko vodi do neograničenog“ (Šiler, F., „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“, XXII pismo, str. 173).

²³ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 30.

²⁴ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 10.

²⁵ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 35.

djelovanje“.²⁶ Šta je to što može predstavljati prepreku za moralno delanje, a što Šlajermaher nastoji da rehabilituje svojim pojmom religije? Tu spadaju sva ljudska stanja u kojima moralna svest registruje isključivo čovekovu pasiviziranost: ljubav, naklonost, strahopoštovanje prema svemu što nije sam moralni zakon, saučešće, poniznost, kajanje etc.²⁷ Sa stanovišta morala, u tim osećajima čovek *nije* na način svog noumenalnog sopstva. Šlajermaherova pozicija pak dopušta da se osvetle makar dve konsekvence ovakvog stava prema zbiljnosti. One na videlo iznose imanentna ograničenja moralnog svetonazora. Prvo, time što moral zahteva strogo razgraničenje onoga delatnog i onoga trpnog u čoveku, on čini principijelno nemogućim sopstveno udelotvorenje i lišava sebe sposobnosti da stvori nešto „u čemu bi zbilja živio duh univerzuma“. Stvarajući *nešto određeno*, moralni subjekat ograničava sopstvenu beskonačnu mogućnost da se opire svakoj determinaciji i ograničenju. Za Šlajermahera čovek na taj način još uvek ne živi u istinskoj beskonačnosti. Istinska beskonačnost ne zazire pred mogućnošću sopstvenog prikazivanja u nečemu konačnom, a moralni *svet* naprotiv „briše sliku i priliku beskonačnoga u svakome dijelu konačne prirode“.²⁸ Unižavajući ono konačno, ono prirodno i ono trpno u čoveku, *moral od sopstvene beskonačnosti stvara praznu apstrakciju*. Šlajermaher zbog toga odbija da poistoveti moralni svet s onim što je u njegovoj koncepciji imenovano kao univerzum i što se otvara jedino religioznom zrenju.

Pre nego što bi se osvetlilo to kako se uvid u proces stigmatizacije ljudske trpnosti kojim rukovodi moralna svest odražava po status te svesti u Šlajermaherovom religijskom učenju, potrebno je napraviti kratak osvrt na zaključke koje romantičarski propovednik izvodi iz svog određenja religije kao zrenja univerzuma. Osvetljenje pojma religije kao *prihvatanja* svega konačnog kao prikaza onoga beskonačnog primorava Šlajermahera da uobličići čitav niz tvrdnji koje zajednički ukazuju na *singularnost* kao na presudnu odliku religioznog zrenja. Umesto da se podvrgava zakonu i dedukuje sistem dužnosti, *Anschauen des Universums* „jeste i ostaje uvijek nešto pojedinačno, odvojeno, neposredna zamjedba i ništa drugo“. Pošto se u religiji „ne zna ništa o izvođenju i nadovezivanju“, u njoj ne samo što svako „može imati svoj vlastiti poredak i svoje vlastite rubrike“²⁹, nego to svako *mora* moći, to jest mora smeti da traga „za onim što kod njega izaziva pobožnost“³⁰. *Celovitost čovekovog bića se ne rehabilituje tako što se sprovodi njegova nasilna unifikacija, nego tako što se, paradoksalno,*

²⁶ Isto, str. 36.

²⁷ Prema Isto, str. 55.

²⁸ Isto, str. 135.

²⁹ Isto, str. 33, 34.

³⁰ Isto, str. 103.

priznaje konstitutivno pravo haotičnosti. To je ironijska priroda religije koju Šlajermaher, kako smo videli, izrekom oslikava kao „beskonačni kaos u kojemu svaka tačka predstavlja svijet“.³¹

Navođenje ovih Šlajermaherovih reči na ovom mestu bi trebalo da pomogne da se formuliše upozorenje povodom jedne od stranputica u interpretiranju filozofskih, a naročito praktičko-filozofskih dometa jenskog romantičarskog duhovnog strujanja. Stalo je do toga da se izbegne da ovakve upečatljive formulacije tumačenje povedu tragom stava da se središte Šlajermaherovog i romantičarskog spora s etikom autonomije nalazi u tome što njih tišti fakat da je pod plaštom vlasti moralnog zakona sprovedena radikalna deindividuacija pojedinca, te da bi romantičarska religioznost svojom borbom za prava onoga osetilnog, osećajnog i marginalizovanog rehabilitovala ljudsku individualnost u jednoj višoj regiji. Strategija Šlajermaherove i Šlegelove argumentacije se po ovom pitanju račva, premda će misaoni rezultati oba pokušaja biti srodni. Kod Šlajermahera se znatno problematičnijim od deindividuacije koja je uspostavljena moralnim zakonodavstvom uma pokazuje to što je deindividuiranje tu ostalo nepotpuno! Kao što će pojedinca koji stupa u „predvorje morala“ okarakterisati kao onog ko zahteva „žalosno upojedinjavanje“ [jämmerlichen Vereinzelnung]³², iz Šlajermaherovih analiza sledi da ni sama moralna svest, u svojoj grčevitoj borbi da udovolji onome što je Fihte nazvao nagonom za identitetom³³, nije u ništa povoljnijoj poziciji. Čovekovo religiozno izmirenje s onim što protivreči njegovom „nagonu za identitetom“ iz ugla moralne svesti biva sagledano kao potpuna disperzija vlastitosti. Ta disperzija je za Šlajermahera u istom trenutku i čovekovo totalno individuiranje, njegov *viši* identitet kao identifikacija s onim beskonačnim, s univerzumom koji u religioznim zrenjima zre sebe na beskonačno mnogo načina. *Svaki* od tih zorova je u svojoj beskonačnosti konačan i u svojoj konačnosti beskonačan, dok je znanje da je svim ljudima raspoloživ samo jedan (pa makar i moralni!) „vidik“ zapravo „suprotnost imanjanja Svega za svakoga“ i „put da se izravno udaljimo od univerzuma“.³⁴ Takav sled argumenata dopušta Šlajermaheru da kritiku moralnog svetonazora dovrši specifičnim prožimanjem hrišćanske jevanđeoske poruke i spinozističkog metafizičkog stava: „Univerzum govori kako je zapisano: tko izgubi radi mene

³¹ Isto, str. 34.

³² Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 49.

³³ U jenskim predavanjima *O određenju naučnika* Fihte naglašava da je najviši nagon u čoveku *nagon za identitetom*, za „savršenom saglasnošću sa samim sobom“. Da bi se čovek mogao saglasiti sa sobom mora se istovremeno saglašavati „sa svim onim što je izvan njega, s njegovim nužnim pojmovima o tome“. Ljudskim pojmovima, prema Fihteu, ne samo „da ništa ne treba da protivreči“, nego njima „i stvarno treba da je dato nešto što im odgovara“ (prema Fihte, J. G., *Pet predavanja o određenju naučnika*, u Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država; Pet predavanja o određenju naučnika*, Nolit, Beograd 1979., prev. D. N. Basta, str. 151-152).

³⁴ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 73.

svoj život, naći će ga, tko hoće sačuvati svoj život, izgubit će ga“.³⁵ Gubeći svojstvenost života, čovek stupa u viši život. Prihvatajući da je njegov religiozni zor tek jedan od bezbrojno mnoštvenih religioznih zrenja, čovek obeskonačuje *svoje* zrenje. Sa stanovišta onoga beskonačnog, *sve naprosto jeste jedno, istinito*.³⁶

Fridrih Šlegel insistira na tome da se *maksime* religije potraže u suprotnosti naspram principa morala, ali prethodno pokazuje interesovanje za razvijanjem drugačijeg pojma morala u odnosu na onaj koji je zasnovao Kant. Poput Šlajermahera, on termin „moral“ koristi da bi imenovao i moralno delanje i znanje o tom delanju. Moral kao oblik praksisa, prema Šlegelovom mišljenju, nije u stanju da obuhvati celinu filozofije života [Philosophie des Lebens], jer su njegovim pojmom obuhvaćeni samo *spoljašnji* životni odnosi i ljudska svakodnevnica. Za razliku od postavljanja principa morala u opštost koje je pripisao Kantu, Šlegel zahteva princip koji „mora biti upravo suprotan univerzalnosti“, jer se ima izvesti iz pojmova obrazovanja [Bildung] i časti [Ehre]. Pojam obrazovanja Šlegel nastoji da razume kao razvoj samostalnosti³⁷, a kao traženi princip morala uspostavlja se *individualnost*, odnosno *originalnost*.³⁸ S druge strane, filozofija *unutrašnje* ličnosti za njega jeste *religija*.

³⁵ Isto, str. 64. Šlajermaher na ovom mestu parafrazira reči iz Jevanđelja po Mateju: „Tada Isus reče učenicima svojim: Ako hoće ko za mnom ići, neka se odrekne sebe, i uzme krst svoj i za mnom ide/ Jer ko hoće život svoj da sačuva, izgubiće ga; a ako ko izgubi život svoj mene radi, naći će ga“ (Mt 16, 24-25; navedeno prema *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, str. 1220). Šta u kontekstu političke filozofije može da znači relativizacija razlike između toga da li govori Isus ili govori univerzum, biće osvetljeno docnijim osvrtom na Novalisov apel za izmirenjem političkog „enteizma“ i političkog „panteizma“. Ovde se može tek uputiti i na Bejzerovu primedbu da romantičarska sinteza hrišćanskog i spinozističkog stava nije nešto samoniklo. Ta sinteza, prema mišljenju ovog interpretatora, nastupa kao poslednja velika manifestacija radikalno-reformističkog demokratizatorskog duha koji su oličavali Švenkfeld, Frank, Vajgl, Arnt, Beme i dr. Ako je tzv. „Sporom o panteizmu“ spinozizam iskušavan kao konsekvencija svake racionalističke filozofije, najbolji književni i filozofski izraz stanovišta radikalnih reformatora za Bejzera jesu Šlajermaherovi *Govori* (o tome u Beiser, F., „Introduction“, in Beiser, F. (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. XIX-XXI i Beiser, F., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press 2003, p. 176).

³⁶ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 36.

³⁷ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 48. Pojam časti Šlegel u 77. *ideji* Šlegel pak određuje kao „mistiku pravičnosti“. Reč je o pojmu koji je u etičkim diskusijama prisutan još od antičkih dana (up. Aristotel, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982., prev. T. Ladan, 1125b, str. 76-77). No, Hegel nam u *Predavanjima o estetici* skreće pažnju na to da se pojam časti poput šlegelovskog ne bi smeo poistovećivati s čašću koja je, primerice, bila na kocki prilikom početka sukoba između Ahileja i Agamemnona. Grci, prema Hegelu, nisu poznavali čast kao beskonačno povredljivi osećaj lične samovrednosti koji može biti investiran u beskrajno raznovrsne sadržaje. Za razliku od Grka, u romantičnoj časti uvreda se „ne odnosi na stvarnu realnu vrednost, na svojinu, stalež, dužnost itd., već na ličnost kao takvu i na njenu predstavu o samoj sebi, na vrednost koju subjekat pripisuje sam sebi“ (Hegel, G. V. F., *Estetika II*, Kultura, Beograd 1970., prev. N. Popović, str. 258).

³⁸ Šlegel je u ogledu *O studiju grčke poezije* karakteristiku modernog pesništva na Šilerovom tragu video u tome što ono potpuno odustaje od potrage za objektivitetom istine i zakona, a svoj ideal postavlja u ono što je interesantno i originalno. Cilj moderne poezije postao je „originalna i interesantna individualnost“, dok je podražavanje pojedinačnog tek puka „veština kopiranja“, a ne „slobodna umetnost“ (prema Šlegel, F., „O studiju grčke poezije“, u Šlegel, F., *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Zepter Book World, Beograd 1999., izabrao i preveo D. Stojanović, str. 179). Šlegel je u tom momentu verovao da je reč o „prolaznoj krizi ukusa“, premda će ubrzo napustiti to uverenje i postati vatreni pobornik stava da tek u modernoj, to jest *romantičnoj* poeziji postaje

Religija neposredno dovodi „viši život unutrašnjosti“ u vezu s celinom, s onim beskonačnim, s univerzumom. *Njen* princip jeste univerzalnost i svojom aktualizacijom ona van važenja stavlja ljudsku individualnost.³⁹

Religija se i kod Šlajermahera i kod Šlegela ispoljava kao način *neposrednog* iskoraka pojedinačnosti u univerzalnost koji nije moguć s pozicija moralnog individualizma. Time je sebe pravdao romantičarski zadatak izvođenja na svetlo onog supstancijalnog religije same. Neophodno je postaviti pitanje da li religiozno transcendiranje tih pozicija na svoja pleća preuzima i zadatak izgradnje jednog višeg poretka delanja u odnosu na moralni ili ono ostaje posve indiferentno prema svetu ljudskog praksisa, prepuštajući pri tom nekoj trećoj instanci posao uspostavljanja harmonije između univerzalnosti i individualnosti.

2.2. GOVOR KAO MEDIJUM DRUŠTVENOSTI RELIGIJE

Šlajermaherova delegitimizacija teze o ontološkom prioritetu moralnog delanja i stava o moralu kao izvorištu religijskih predstava nije bila osmišljena s namerom da se revitalizuje suprotna, tradicionalno-hrišćanska, ali u prvom redu pretkantovska pozicija u etičkom mišljenju, koja je zahtevala direktno podređivanje morala religiji. Romantičarski propovednik nije pokušao da religiju etablira kao paradigmu za ljudsko moralno delanje, ali ni za ljudski praksis uopšte. Za Šlajermahera, štaviše, sâmo očekivanje da bi religija trebalo da deluje predstavlja *kobni nesporazum* i njenu zastrašujuću zloupotrebu.⁴⁰ Uzrok nastanka te zloupotrebe nije samo to što se neposrednosti religioznog zrenja podmeće svrhovitost i zakonomernost koju ono ne može da otrpi. Potpuno razrešenje religije od činilaca koji uslovljavaju mogućnost ljudskog delanja Šlajermaher zahteva kako zbog prezentnosti samoniklog karaktera religije, tako i zbog specifičnosti ljudskog delanja kao takvog. Tek na taj način postaje jasnija povesna uloga koju romantičar namenjuje religiji. Ona od praktičke oblasti nije razgraničena na način zdravorazumskog fiksiranja još jedne u nizu dihotomija

transparentan prvi zakon čitavog pesničkog stvaralaštva – „da samovolja pesnika ne trpi nad sobom nikakav zakon“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 116, str. 39). Vredi povodom toga spomenuti da u *Spisu o razlici* Hegel napominje da je suština filozofije lišena tla za personalnost, jer je spekulacija „djelatnost jednog i opšteg uma na samom sebi“. Filozof ipak otvara prostor za *istinitu* personalnost i pronalazi je upravo u pojmu *interesantne individualnosti*, u kojoj je um „sebi organizovao lik iz građe posebnog razdoblja“ (Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 13-14).

³⁹ Up. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 52. Kod J. Watanabea (Watanabe) je ovakvo statuiranje religije u *Transcendentalnoj filozofiji* tumačeno u svetlu teze o suštinskom kontinuitetu između ovih Šlegelovih predavanja i njegovih poznijih, religiozno orijentisanih bečkih predavanja o filozofiji života (up. Watanabe, J., „Transzendentalphilosophie und Philosophie des Lebens bei Friedrich Schlegel“, in Knatz, L./Kobayashi, N./Tsunekawa, T. (Hrsg.), *Leben und Geschichte. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, S. 49).

⁴⁰ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 38.

pod kojima skapava ljudska svest. Mora se onda pitati: da li se u ljudskom delatnom poretku išta menja nakon uvida da praksis nije ono što čoveku omogućava da živi na način sopstvene celovitosti?

Odgovor na ovo pitanje istovremeno je i odričan i potvrđan.

S obzirom da šlajermaherovski pojam religije počiva na apelu da se traži i da se poštuje „svaki, pa i najudaljeniji trag božanskoga, istinitoga i vječnoga i u onome što nam se čini običnim i nižim“⁴¹, on bi protivrečio samom sebi ukoliko taj „trag božanskoga“ ne bi poštovao u onome što ne samo da nije nešto „obično i niže“, već jeste ono čemu je prethodno sam priznao da za predmet ima univerzum. Takav je slučaj s moralom. Moralno, ali i ekonomsko i političko delanje, kao i sam poredak običajnosti [Sittlichkeit] moraju biti priznati u svojoj specifičnosti. Oni jesu specifični, *posredni* načini sebezrikazivanja onoga beskonačnog i *kao takvi* ne smeju biti supstituirani religijom! To Šlajermaherovo upozorenje nije uobičajeno samo s obzirom na nastojanje da se istraje u proklamovanoj trpeljivosti koja bi trebalo da krasi one religiozne, nego je iznuđeno strahom pred opasnošću da se religija izvrgne u svoju potpunu suprotnost. Od takvog pervertiranja ne bi stradala samo religija kao jedna, premda privilegovana manifestacija ljudskog duha, nego i duhovnost uopšte. *Religija mora da štiti praksis od sebe same!* U protivnom, neposredni angažman religije, kao smisla za beskonačno, u sferi ljudske konačnosti će se odvijati tako što će najpre biti oduzet *svaki* legitimitet *svakom* mogućem zemaljskom poretku, a potom će realitet biti opustošen i ostavljen bez ikakve afirmišuće zamisli kako bi mogao da izgleda poredak u kojem bi se čovečanstvo vodilo isključivo „svetim smislom“. Bez obzira ka kojoj strani se njeno delanje usmeri, „strašna zloupotreba“ religije će se uvek završavati „u nesreći i opačini“ [in Unheil und Zerrütung endigen]⁴². *Religiozno negiranje konačnog neće čovečanstvu otvoriti vidik ka onome beskonačnom, nego će ga preseliti u mrak u kojem će ga pratiti još samo hladni eho prazne apstrakcije u koju je pretvorilo ono što je zrelo kao božansko.* Ontološki prioritet religioznosti, prema Šlajermaheru, ne može i ne sme da utiče na činjenicu da svako pravo delanje treba i može da bude moralno [alles eigentliche Handeln soll moralisch sein und kann es auch]⁴³. Šlegel, s druge strane, u *Idejama* beleži da bi potpuno razdvajanje religije i morala oslobodilo „pravu energiju zla u čoveku, strašni, jezivi, besni i neljudski princip, koji izvorno

⁴¹ Isto, str. 115.

⁴² Isto, str. 38.

⁴³ Isto, str. 37. Ako se ne izgubi iz vida njihovo težište i osnovna intencija, biće razumljivije to što *Govori o religiji* ne mogu biti sasvim eksplicitni u pogledu odgovora na pitanje o odnosu moralnog delanja prema ostalim oblicima ljudskog praksisa. No, isto je tako očito da težnja da se „pravo delanje“ poistoveti s moralnim delanjem po svom poreklu jeste kantovske i fihteovske provenijencije.

počiva u njegovom duhu“.⁴⁴ Kao što smo maločas prokomentarisali, *maksime* religije kod Šlegela se traže nezavisno od morala, ali sam religijski fenomen – kao svojevrsna „tamna moć“ u čoveku⁴⁵ – ne sme ostati apstraktno razdvojen od morala i prepušten indiferentnosti prema pitanju o tome šta je dobro, a šta zlo. No, kako će se pokazati, Šlegel će tvrditi da ni religija, niti moral ne mogu sami da savladaju opasnost zapadanja u takav dualizam.

Šlajermaher ne pokušava da religijom zasnuje nekakav novi moral, ali ni novi pravni ili običajnosni poredak. Od religije se ne sme očekivati čak ni da ojačava pravni poredak i moralnu rešenost ljudi, jer će njeno neposredno dejstvo u ovim sferama biti sasvim suprotno. Šlegel na istom tragu primećuje da je krajnje opasno „koristiti religiju kao sredstvo etičnosti, kao štaku slomljenog srca“.⁴⁶ Omiljenu predstavu po kojoj bi se za religioznost uvek nalazilo mesto u društvu makar zbog toga što je religiozan čovek načelno skloniji poslušnosti prema postojećim društveno-političkim konstelacijama Šlajermaher proglašava za *najpokvarenije licemerje*. Pod šinjelom brige za očuvanje moralnog i pravnog aksiološkog sistema, poriče se samostalna snaga kako morala, tako i prava, dok se religija svodi na puki instrument. Rečju, *gde se od religije očekuje da potpomaže društveno-politički poredak, tu nema ni poretka, ni religije!* Šlajermaher to pojašnjava pitanjem koje upućuje onima koji bi tvrdili suprotno: „Biste li zapravo imali neko pravno stanje kada bi njegovo postojanje počivalo na pobožnosti? Zar vam čim pođete od toga iz ruku ne iščezava cjelokupni pojam koji ste svakako smatrali tako svetim?“⁴⁷ Početak delanja *iz religije same* za Šlajermahera predstavlja povratak u „pakleno varvarstvo“ u kojem su „mir i razboritost“ [Ruhe und Besonnenheit] trajno izgubljeni.⁴⁸ Ako bi se romantičarski „okret“ ka religiji tumačio kao reakcionarni i konzervativistički gest, apsolutizacija takvog „reakcionarstva“ bi na tlu praktičkog od religioznog zrenja načinila radikalni *anarhistički* princip! Toga je bio svestan Šlajermaher, ali će – o čemu će docnije biti više reči – Šlegel i Novalis biti oni mislioci koji će osvetliti pun praktički smisao takve ideje.

⁴⁴ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 132, str. 120.

⁴⁵ Prema Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, S. 180.

⁴⁶ Schlegel, F., „Jacobijev *Woldemar*“, u Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, str. 91.

⁴⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 22.

⁴⁸ Isto, str. 38. H.-P. Grosshan (Grosshan) napominje da zlodela savremenog religijskog fanatizma čine Šlajermaherovu tezu krajnje aktuelnom, ali i podseća da su kod romantičarskog propovednika i dobročinstva počinjena u ime religije izraz istog „ropskog praznoverja“ (up. Grosshan, H.-P., „Alles (nur) Gefühl? Zur Religionstheorie Friedrich Schleiermachers“, in Arndt, A./Barth, U./Gräb, W. (Hg.), *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin*, Walter de Gruyter, Berlin 2008, S. 557).

S druge strane, iz Šlajermaherove postavke sledi da religija na jedan indirektni način ipak sprovodi transformaciju ljudskog praksisa, jer sprečava ishitrenu „lažnu apsolutizaciju“⁴⁹ bilo kog tipa ljudskog delanja. Prema Šlajermaherovim rečima, ništa se, doduše, ne sme činiti iz religije, ali se zato sve mora činiti s religijom. Nastojanje praksisa da se potpuno osamostali od religije on kvalifikuje kao prometejsku drskost⁵⁰ koja će se pre ili kasnije izroditi u njegovu apsolutnu nesamostalnost. Religija, kao smisao i ukus za beskonačno, pušta čoveka da u svemu konačnom prihvata prisustvo onoga beskonačnog, kao što nalaže da se neguje svest da je to konačno jedini zbiljski medijum odnosa s beskonačnim. No, ona isto tako opstruira nameru svake konačne manifestacije da sebe poistoveti s onim beskonačnim. Religija, primerice, istovremeno prihvata da se pojedinac u modernom građanskom dobu mora ponašati utilitaristički i odbacuje sklonost da se čitav život modernog čoveka podredi načelu korisnosti.⁵¹ Trag beskonačnog, koji religija utiskuje na sva ljudska ospoljenja izvor je počasti koje im treba ukazati, ali i neophodnog podozrenja prema njima. Te manifestacije će ispunjavati svoju misiju samo ako reflektuju identičnost onoga zbog čega im se priznaje dostojanstvo i onoga u čemu jeste njihovo ograničenje. Za Šlajermahera je religija poput *svete muzike* [heilige Musik] koja ispunjava etar ne sprečavajući nijedno drugo čulo da ispunjava sopstveni zadatak, premda im pri tom omogućava da sebe otvore za ono beskonačno. Ono što čovek čini u svojoj praktičkoj zbilji neće zbog religije trpeti promene, ali će se, umesto toga, suštinski promeniti ono kako čovek čini to što čini. Kako u pogledu moralnosti, ekonomije i politike, tako i s obzirom na nauku i tehniku – za sve te oblasti se može primetiti isto: „U tim sferama čovek treba i dalje da se kreće u miru i promišljenosti, ali će ono što radi raditi drugačije, *prestaje fanatizam ograničenja, okorelost u konačnom*“.⁵²

Religija nema za cilj da služi običajnosti, kao što ne sme ni da pokušava da običajnost podredi sebi. Njihov odnos treba, prema Šlajermaheru, da bude *prijateljski*. Religiozno zrenje će tako prepoznavati ono beskonačno u običajnosnim institucijama, dok će običajnosni poredak – bivajući okružen „svetom muzikom“ – sebe uzimati za samo jedan, premda nužni, prikaz onoga beskonačnog među bezbrojnim koji postoje ili će tek biti uspostavljeni. Običajnosni poredak će, stoga, ostajući centriran u sebi bivati nešto što je stalno izvan sopstvenog središta! Religiozno zrenje se i ovde pokazuje u svojoj *dvostrukoj ulozi*: ono je i detinje, pasivno prepuštanje onoga konačnog svojoj beskonačnosti, ali je upravo time i njegov najviši samorefleksivni akt. Ono je istovremeno ljudsko neposredno dodirivanje

⁴⁹ Prema izrazu koji koristi D. Prole u radu „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“.

⁵⁰ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 30-31.

⁵¹ Up. Isto, str. 70.

⁵² Zafanski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 106 (podvukao S. V.).

univerzuma i samosvest tog događaja. „Lepa skromnost“ koja, za Šlajermahera, karakterizuje religiju i kojom se osnažuje uvid da svako „mora biti svjestan da je njegova religija samo jedan dio cjeline, da o istim onim predmetima koji ga religiozno aficiraju postoje nazori koji su jednako tako pobožni a ipak potpuno različiti od njegovog“⁵³ treba, prema tome, da prati sve ono što u ljudskom postupanju već treba da bude praćeno religijom.

Istraživanje Šlajermaherovog sagledavanja odnosa religije i praksisa ne može biti okončano naznakom specifične samoreflektivne uloge religioznosti u koordinatama ljudskih praktičkih odnosa. Osnovni problem krije se u tome što „sveta muzika“ može ostati nečujna, zatvorena u introspektivne prostore pojedinca, a to ne bi ništa manjom činilo opasnost od zapadanja u „fanatizam ograničenja“ u odnosu na ono što se dešava kada se posmatra lažno apsolutizovanje spoljašnjih delatnih oblika. Kao što će Šeling estetski zor odrediti kao objektivaciju intelektualnog zrenja, Šlajermaher je problem objektiviranja religioznog zrenja rešio uz pomoć medijuma kojem je artistički element imanentan. Ta medijacija je inherentna i samom zrenju beskonačnog ukoliko je ono istinski religiozno. Ona se odvija *u govoru i kroz govor*.

Poput Kanta i Fihtea, ali isto tako i u saglasju s načinom na koji je Martin Luter reformisao hrišćanstvo i trasirao povesni put protestantske crkve, Šlajermaher bez ikakvog okolišanja govori da „religija mora dolaziti iznutra“.⁵⁴ Prozelitizam u religiji osuđen je na neuspeh, a baš tamo gde se pomisli da je jedna religija osvojila najšira prostranstva i najšire mase, religije, zapravo, više nema. No, kako se pojam subjekta može misliti samo u razlici naspram onoga objektivnog i u ograničenosti njime, unutrašnjost iz koje mora poticati religija za Šlajermahera nije prosta subjektivnost. Ta unutrašnjost, u svojoj punoći, proces je desubjektivizacije subjekta koji, *kao subjekt*, jeste nešto konačno. Ona jeste prepuštajući sebe onome beskonačnom i u tom prepuštanju više ne postoji razlika u pogledu toga da li će se o njemu govoriti kao o desubjektivizaciji subjekta ili pak o dostizanju najviše subjektivnosti za koju je duh uopšte sposoban. Religija kod Šlajermahera ne može biti samo „lična stvar“⁵⁵ utoliko pre što ni sama „ličnost“ za njega nije takva. Istinska personalnost ne može biti

⁵³ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 35.

⁵⁴ Isto, str. 269.

⁵⁵ Andrija Krešić, na primer, tvrdi da je iz Šlajermaherovog poimanja religije, pored ostalog, sledilo to „da ona može biti (...) samo osobna stvar što veoma varira od osobe do osobe“ (Krešić, A., *Filozofija religije*, IP Filip Višnjić, Beograd 2006., str. 13). E. Dol pak u tekstu „The Case of Disappearing Discourse“ istražuje hronologiju ovakvog kritičkog stava prema Šlajermaheru i brani tezu o društvenosti kao suštinskom momentu pojma religije romantičarskog propovednika (up. Dole, A., „The Case of Disappearing Discourse: Schleiermacher’s Fourth Speech and the Field of Religious Studies”, in *The Journal of Religion*, Vol. 88, No. 1 (January 2008), pp. 1-28).

dosegnuta ako osoba istrajava u uverenju da počiva isključivo na samoj sebi.⁵⁶ Šlajermaher to sažima rečima da je naprosto sve uzaludno „za onoga tko se oslanja jedino na samoga sebe“. Da se pojedinac ne bi našao oči u oči s takvim bezdanom besmisla, da bi „imao svijet i nazirao religiju“ – može se na koncu dodati: da bi i sâm bio priznat u svojoj vlastitosti – „čovjek je prvo morao naći čovječanstvo“.⁵⁷ Čovečanstvo će ostati i večiti zadatak za one koje romantičarski propovednik naziva „pravim sveštenicima onoga najvišeg“. Ti „virtuozi u religiji“, istinski posrednici između čoveka i čovečanstva, nastoje da probude „uspavanu klicu boljeg čovječanstva“⁵⁸ tako što, u srodstvu s novalisovskim pozivom na romantizaciju sveta, običan život čine višim.

Analiza praktičko-filozofskog značenja Šlajermaherovog pojma religije ovde stiže pred raskršće. Potrebno je postaviti pitanje kako je i da li je uopšte moguće obezbediti suživot stava po kojem svako pravo delanje treba i može da bude moralno, ali da se od religije ni u kom slučaju ne sme zahtevati da dela i neskrivene namere da se religijom – makar na indirektan način, podsticanjem čovečanstva da poboljša sebe – čovečanstvo ipak učini boljim. Da li bi se uz takvu intenciju religija na kraju ipak podredila kategorijama čiste moralne svesti, kojoj je sama prethodno osporila mogućnost da bude zbiljski delotvorna? Da li bi onda religija prestala da *lebd*i povrh metafizike i morala? Ili pak postoji način da se čovečanstvu pomogne da sebe učini boljim koji bi transcendirao kako pozicije čisto moralnog prosuđivanja o onome šta je dobro, a šta zlo, tako i introspektivno poverenje u nemu harmoniju koja će se sama od sebe rađati među religioznim zrenjima? Kako uopšte shvatiti dovođenje u vezu religije i humanističkog impulsa koje je Šlajermaheru očito bilo u mislima?⁵⁹ *Kako religija da se ujedno izloži objektivitetu i da ostane nedelatna?*

Šlajermaher, kao i ostali značajni autori iz jenskog romantičarskog kruga, pokušava da pristupi humanističkom projektu tako što će opozvati pojam čovečanstva koji bi predstavljao apstraktnu teorijsku konstrukciju. Antipatije prema pojedinačnim ljudima ne mogu biti nadomeštene visokoparnom moralizatorskom simpatijom prema „čovečanstvu“. Čovečanstvo ne stanuje u moralizatorskim vizijama. Ono se, prema Šlajermaheru, rađa samo u ljubavi i kroz ljubav. I pojam ljubavi, kao jedan od vodećih pojmova poetike ranog

⁵⁶ Šlegel u *Idejama* ukazuje na razliku koja postoji između personalnosti i individualnosti, pri čemu potonja jeste ono što je „izvorno i večno u čoveku“: „Baviti se obrazovanjem i razvojem te individualnosti bio bi božanski egoizam“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 60, str. 112). Takav egoizam dobija stožernu ulogu pri formiranju njegove etičke koncepcije.

⁵⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 46.

⁵⁸ Isto, str. 13.

⁵⁹ O prirodi romantičarskog zahteva za humanističkom religijom ili religioznim humanizmom, kao i o interpretacijama koje su taj zahtev zanemarivale detaljnije u Beiser, F., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, pp. 173-174.

nemačkog romantizma, kod Šlajermahera pokušava da se otrgne od maglovitog značenja koje mu može pripisati apstrakcija. On ne misli ljubav ni kao samo duhovnu kategoriju, niti kao pojam koji se prevashodno tiče telesnosti. Pojmom ljubavi je obuhvaćeno međusobno prožimanje duhovnog i telesnog, konačnog i beskonačnog, pojedinačnog i rodnog. U njoj konačnost prepoznaje sebe u onome što nije ona sama i time prevladava sebe. To postaje evidentno ako se uzme u obzir način na koji Šlajermaher tumači starozavetnu pripovest o prvom muškarcu i prvoj ženi. U toj je priči, po njegovom mišljenju, ispričana „naša cjelokupna povijest“, jer ona pokazuje da je „u tijelu svojega tijela i udu svojega uda čovjek otkrio čovječanstvo, a u čovječanstvu svijet“. Od tog trenutka čovek je postao sposoban da čuje glas božanstva i da božanstvu odgovara.⁶⁰ Čovek je svojom konačnošću savladao konačnost i počeo da živi kao rodno biće.

Kako se božanstvo obraća čoveku tek kad se čovek obrati drugim ljudima i kada mu se kroz ljubav otkrije čovečanstvo, religija, ako uopšte jeste, mora da bude *i društvena*. Nužnost društvenosti religije „ne leži samo u čovekovoju naravi, nego sasvim istaknuto i u naravi religije“.⁶¹ Nije teško uočiti na šta je Šlajermaher mogao da referiše prvim delom ove opaske. Da je društvenost u čovekovoju prirodi, odnosno da je čovek po svojoj svrsi biće koje stvara i održava zajednicu, jedan je od Aristotelovih uvida koji su uzidani u temelje samorefleksije zapadne civilizacije. Društvenost koja je u prirodi religije, a koju tvrdi drugi deo primedbe, može se objasniti uz pomoć podsećanja na to da se smisao za ono beskonačno po *svojoj* prirodi opire zatomljivanju u ograničenu sferu ljudske privatnosti. Okoštavanje onoga što individuum smatra za svoje i fiksiranje spoljašnjih religijskih formi jednako su opasni po gipkost tog smisla! Ako se ljubav kao osećaj može javljati samo u prenesenom značenju prema onima koji pojedincu nisu bližnji, koji to mehanizam mora biti pokrenut da bi čovek u ovozemaljskom životu bio u prilici da bude „klicu boljeg čovečanstva“ i među onima s kojima ne deli toplotu zajedničkog porodičnog ognjišta?

Čini se da je na ovom mestu uputno napraviti dodatni osvrt na skicirano poređenje teze o društvenosti religije i Aristotelovog stava o čoveku kao biću čija svrha jeste život na način zajednice. Zajedničkost je kod Stagiranina ono što čoveka čini čovekom, a nije tek uslovljena ljudskom prirodom koja je takva da ionako teži kao zajedničkosti. Zajednica, ipak, ima svoj stožer. To je sposobnost čoveka da razlučuje šta je dobro, a šta zlo. Ta sposobnost ne može biti dovedena u pitanje ukoliko čovek jeste čovek, ali konkretne odluke kroz koje se ta sposobnost manifestuje nemaju na agori status nečega samorazumljivog. One svoju snagu

⁶⁰ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 46.

⁶¹ Isto, str. 84.

ne mogu da crpe iz prećutnog konsenzusa povodom onoga što je njihov sadržaj. Do odluke o tome šta je dobro za zajednicu dolazi se mukotrpnim procesom posredovanja različitih stavova povodom tog pitanja. To se posredovanje odvija logosom kao *govorom* o onome što je dobro i što je loše. Aristotel je osvetlio da je helenska poliska društvenost govorno, to jest jezički strukturirana!⁶²

Govor je strukturni element i u Šlajermaherovom poimanju društvenosti religije⁶³, premda će se ta društvenost, za razliku od helenske, konstituisati *na transpolitički način*.

O čemu je tu reč?

Govor je za Šlajermahera „najodređeniji i najrazumljiviji“ izraz religijskog zrenja kao onog „najnutarnijeg“ u čoveku.⁶⁴ Romantičar mu, poput Sokrata nekad, pripisuje nesumnjivi prioritet u odnosu na pisanu reč.⁶⁵ Jedino eterična priroda govora može izraziti beskonačni karakter zrenja onoga beskonačnog, i to bez ikakve institucionalne podrške. Govor je imanentni medijum u kojem religiozno zrenje stupa u objektivitet, odriče se reziduuma subjektivizma da bi – u dodiru sa zrenjima drugih – subjektiviralo sebe na jedan viši način. Onaj ko opaža univerzum može pustiti svoje zrenje da progovori bez obzira na mesto i trenutak, ali mora biti najobazriviji u pogledu *načina* na koji će govor biti oblikovan⁶⁶. Prema Šlajermaherovim rečima, religijsko saopštenje mora da se događa „u velikom stilu“. Zbog toga je za njega nemoguće da bude drugačije nego govorničko, oblikovano „u potpunom naporu i umijeću jezika“ koji je spreman da se služi „svim umjetnostima koje mogu pripomoći nestalnom i pokretljivom govoru“.⁶⁷

Šta pokreće religiju da progovori? Šlajermaher tvrdi da za to nije dovoljna odluka govornika, niti bilo kakva namera i svrha za kojom bi se poveo. Pitanje o izvornom progovaranju religije još kompleksnijim čini to što Šlajermaher ne dopušta ni da se ono

⁶² Up. Aristotel, *Politika*, Globus i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988., prev. T. Ladan, 1253a 1-29, str. 4-5.

⁶³ K. Novak potvrđuje da je Šlajermaherova spisateljska tehnika „budila asocijacije na agoru antičkog polisa“, ali i da je podsećala i na „govornice Francuske revolucije“ (prema Nowak, K., *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, S. 98).

⁶⁴ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 87.

⁶⁵ Šlajermaher se na ovaj način ne konfrontira protestantskom načelu *sola scriptura* kojim se treba voditi hrišćanstvo, jer se *scriptura* i kod samog Lutera pokušava osvetliti s obzirom na govornu suštinu samog jevanđelja. Luter tako 1523. godine beleži da jevanđelje „nije ništa drugo do propoved i glasna reč o milosti i samilosti Božjoj, koju je Gospod Isus svojom smrću zaslužio i stekao“, te da to „zapravo nije ono što u knjigama stoji i što slovima piše, već pre usmena propoved, živa reč i glas koji čitavim svetom odjekuje i izvikuje se javno, da se svud čuje“ (navedeno prema Dalhajm, V., *Svet u Isusovo doba*, Laguna, Beograd 2016., prev. D. Milojković, str. 60).

⁶⁶ Time što govori da „ma gdje da prebivaju radost i smijeh i gdje se sama ozbiljnost treba popustljivo udruživati sa šalom i vicem, tu ne može biti nikakva mjesta za ono što uvijek mora biti okruženo svijetim zazorom i strahopoštovanjem“ (*Govori o religiji*, str. 85), stiče se utisak da Šlajermaher religiju nastoji da distancira od Šlegelovog i Novalisovog veličanja methodske funkcije vica za romantičarsku ironijsku poetiku.

⁶⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 86.

protumači kao proizvod čiste slučajnosti. Na njega se može odgovoriti ako se pažnja obrati na način na koji je romantičarski propovednik osvetlio sopstvene motive da govori o religiji: „Moj govor ne izvire iz neke umne odluke, pa ni iz nade ili straha, niti se to događa primjereno nekoj konačnoj svrsi, niti iz bilo kojeg proizvoljnog ili slučajnog razloga“. Šta ga je onda moglo inicirati? Ono što će Šlajermaher nazvati „unutrašnjom neodoljivom nužnošću“ njegove prirode [die innere unwiderstehliche Nothwendigkeit meiner Natur], odnosno „božanskim pozivom“ [ein göttlicher Beruf] kojim je određeno njegovo „mesto u univerzumu“ i koje ga čini bićem koje jeste.⁶⁸ Unutrašnja nužnost o kojoj govori Šlajermaher ne izražava trivijalnu esencijalizaciju jednog „poziva“ poput sveštenečkog. Nije reč o tome da je nekome naprosto „suđeno“ da bude sveštenik. Kako se u spoljašnjosti pojam nužnosti misli posredstvom različitosti i povezanosti uzroka i posledice, pojmom unutrašnje nužnosti se hoće ukazati na to da je čovek istovremeno i uzrok i posledica religioznog govora. No, kod Šlajermahera se time ne misli modus čovekovog samopostavljanja. S obzirom da je unutrašnja nužnost na kojoj počiva govor ujedno *poziv*, i to božanski, jasno je da ga čovek ne upućuje sam sebi. Kao što je, prema Šlajermaherovom čitanju priče o Adamu i Evi, čovek mogao da odgovori bogu tek nakon što je čuo njegov glas, a taj je glas čuo nakon što je kroz ljubav otkrio čovečanstvo, isti je sled argumenata i u ovom romantičarevom objašnjenju. Govor o religiji kao govor *iz* religije same⁶⁹ ima karakter *od-govoranja* na božanski poziv, ali se taj poziv može čuti tek kad čovek otkrije čovečanstvo. U primatu reči pred mišlju, reči koja pridolazi spolja i ne može se izmisliti, biva izražen poziv na zajedničkost i društvenost koja je religiji inherentna.⁷⁰ Ako se pak zna da za Šlajermahera svest zajedničkosti kao svest čovečanstva nije ništa drugo nego *savest*⁷¹, religiozni govor jeste odgovaranje na poziv savesti kao onoga što je istodobno ono najvlastitije i najbožanstvenije u čoveku!⁷² Savest je ono najvlastitije i njome čovek svoju vlastitost izlaže objektivitetu. Time prevladava sopstvenu konačnost!

⁶⁸ Isto, str. 10. Nešto ranije u svom tekstu Šlajermaher se „obrazovanim prezirateljima religije“ obratio na gotovo istovetan način: „... ipak sam prisiljen govoriti po unutarnjoj i neodoljivoj nužnosti i ne mogu opozvati svoj poziv da me upravo vi slušate“ (str. 9).

⁶⁹ Up. Schütz, E., *Schleiermachers Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 14.

⁷⁰ Na ovom mestu parafraziramo tumačenje Pavlove Poslanice Rimljanima (Rim. 10.17.: „I tako vjera biva od propovijedi, a propovijed od riječi Božije“, odnosno „Vjera se stiče slušanjem“) koje je ponudio J. Racinger (up. Racinger, J., *Uvod u kršćanstvo: predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., prev. I. Stipičić, str. 66). Iako je ovaj teolog kritički nastrojen prema Šlajermaherovom učenju, mišljenja smo da njegova interpretacija na pregnantan način može osvetliti status koji pojam govora ima kod romantičarskog propovednika.

⁷¹ U *Monozima* Šlajermaher savest definiše kao svest čovečanstva [Bewusstsein der Menschheit] – prema Schleiermacher, F. D. E., *Monologen*, Verlag der Dürer'schen Buchhandlung, Leipzig 1902, S. 26.

⁷² Može se razmišljati o analogiji između ovakvog pojma savesti i stepena moralne svesti koji je izražen sokratovskim *daimonion*-om (up. Perović, M. A., *Etika*, str. 477-478).

Usled svoje brige za opšte dobro čovečanstva, čista moralna svest čuva od kompromitovanja beskonačnost ljudske moralne slobode tako što se trudi da sa svega konačnog ukloni otiske onoga beskonačnog. Naličje te očišćenosti morala od svega što je konačno jeste potpuna indiferentnost konačnog sveta prema formi svesti koja je sebi prirekla istinski beskonačan karakter. Kako je to, primerice, Hegel ubedljivo primetio u svojim frankfurtskim zapisima, to samoproглаšavanje moralne autonomije za najvišu subjektivnost zapravo je potajni i najveći strah od objekata, to jest od sjedinjenja s njima.⁷³ Višu subjektivnost će aktualizovati ona forma svesti koja će – po aršinima čiste moralne svesti – biti manje „subjektivna“! U svom traganju za višom formom delatne svesti Šlajermaher sagledava poziciju savesti kao stanovište kojim se prevladava strah moralne svesti od objektiviteta. Za razliku od čiste moralne svesti, savest se, time što smeru na postupanje, izlaže objektivitetu, podvrgava se njegovim zakonima i „priznaje ga da bi i sama u njemu bila priznata“.⁷⁴ U konkretnom slučaju poziva koji savest upućuje religiji – da sebe *govorom* izloži objektivitetu – za zrenje će postojanje nečim objektivno određenim i konačnim istovremeno značiti zadobijanje mogućnosti *da transcendira* svoju konačnost. To se dešava time što zor ostaje otvoren za sve ono za šta je, slušajući religiozne govore drugih, spoznao da nije on sam, ali što može da postaje.⁷⁵ I zor, prema tome, mora moći da u svakom trenutku protivreči sebi!

Da li ta jezički strukturirana religija društva uopšte skreće svoj pogled ka problemima koji su vezani za političku zajednicnost?

Međusobnim saopštavanjem svojih religijskih pogleda pojedinci sprovode uzajamno ograničavanje svojih pozicija povodom religijskog fenomena. Tu nije potreban nikakav spoljašnji činilac koji bi garantovao koegzistenciju različitih tipova religioznosti. S višeg pak stanovišta, društvenost nije samo faktor kojim religija pojedinca biva ograničena, nego i element u kojem religiozna zrenja otvaraju prostor da upotpunjuju sebe i da žive na način svoje beskonačnosti. Šlajermaher je upravo zbog toga mogao da o religiji društva govori kao o *beskonačnoj* religiji.

Govorom strukturirana društvenost uspostavlja se tako što će pojedinac ozbiljiti mogućnost koja postoji za sve ljude i pred skup spontano istupiti u ulozi govornika. Na tu ulogu niko nema više prava od nekog drugog. Jedino što je neophodno kada je reč o skupu

⁷³ Hegel, G. W. F., „[Skice o religiji i ljubavi] (1798 – 1800)“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 183.

⁷⁴ Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 90.

⁷⁵ Šlajermaher naglašava da „ko hoće da se obrazuje u jedno određeno biće, njemu smisao mora biti otvoren za sve što on nije“. Ljubav je nužni činilac te otvorenosti smisla (prema Schleiermacher, F. D. E., *Monologen*, S. 37).

slušalaca jeste to da on mora biti obrazovan zahvaljujući njihovoj slobodnoj odluci. Verske, konfesionalne, nacionalne i kulturološke razlike ne moraju imati nikakav supstancijalni značaj po njegovo formiranje. Blisko Fihteovom poimanju kulture kao posrednice između empirijske konačnosti čoveka i njegove transcendentalne, rodne beskonačnosti⁷⁶, društvenost religije se, prema Šlajermaheru, ispoljava tako što svako „radosna srca prinosi najzrelije plodove svojega razmišljanja i motrenja, svojega dokučivanja i ćućenja“⁷⁷ i time što se s ništa manjom radošću prihvata da su takvi „plodovi“ bezbrojni. U religiji društva *svako je naizmenično i sveštenik i laik*, ili, preciznije: pojedinac se može istinski ozbiljiti u ulozi sveštenika tek od momenta kad prihvati da je neophodno da se, baš kao što to priliči laiku, postavi u ulogu recipijenta govora koje oblikuju oni čija su religiozna zrenja drugačija. Isto važi i u obratnom slučaju: čulno upijanje religijskog govora ne svedoči mnogo o religijskom smislu pojedinca sve dok on ne oseti potrebu da i sam *izgovori* univerzum. U duhu luteranske tradicije, Šlajermaher u pojmu govora pronalazi ono što bi se moglo nazvati tačkom indiferencije klerikalnosti i laiciteta: „Što se više svatko približava univerzumu, *to se više priopćuje drugome, to savršeniije oni postaju jedno*, nitko nema svijest za sebe, svatko istodobno ima svijest o drugome, *oni više nisu samo ljudi nego i čovječanstvo*“.⁷⁸ U govoru ono pojedinačno postaje opšte, a opšte pojedinačno. Najviša individuacija i potpuna deindividuiranost nastupaju zajedno. To je vidljivo i kada se učini osvrt na reči uz pomoć kojih Šlajermaher promišlja situaciju u kojoj se pojedinac (pa i on sam!) prihvata uloge propovednika: „Kada netko istupa pred ostale, to nije služba niti dogovor koji ga opravdava (istupanje nije stvar sveštenečke profesije – op. S. V.), nije ponos niti umišljenost koja mu ulijeva snagu nadmenosti (njegova dominantna vrlina i sentiment jesu, naprotiv, skromnost i poniznost – op. S. V.), to je *slobodna* pobuda duha, osjećaj najiskrenijega *jedinstva* svakoga sa svima i najsavršeniije *jednakosti*“. Tu je, prema romantičaru, na delu „zajedničko uništenje svakog Prvog i Posljednjeg i svakoga zemaljskog poretka“ [es ist freie Regung des Geistes, Gefühl der herzlichsten Einigkeit Jedes mit Allem und der vollkommensten Gleichkeit gemeinschaftliche Vernichtung jedes Zuerst und Zuletzt und aller irdischen Ordnung].⁷⁹

⁷⁶ „Zajedničko usavršavanje, usavršavanje samog sebe slobodnim korišćenjem delovanja drugih na nas: i usavršavanje drugih povratnim delovanjem na njih kao na slobodna bića jeste naše određenje u društvu (...) Retko ko je toliko savršen da pomoću svakog drugog čoveka ne bi trebalo da bude obrazovan, bar u nekom, možda prividno nevažnom ili nezapaženom pravcu“ (Fihte, J. G., *Pet predavanja o određenju naučnika*, str. 158-159).

⁷⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 108.

⁷⁸ Isto, str. 109 (podvukao S. V.).

⁷⁹ Isto, str. 86 (podvukao S. V.); prema originalu: [Schleiermacher, F. D. E.], *Über die Religion*, S. 182.

Ovaj navod predstavlja ubedljiv dokaz za odbranu romantičarskog pojma religije i samog romantičarskog okreta ka religijskom fenomenu pred nikad sasvim stišanim optužbama za reakcionarstvo i konzervativizam. Religija koja potiče iz slobode, iz osećaja svečovečanskog jedinstva i najsavršenije jednakosti i koja, pri tom, nihilira svaku zemaljsku hijerarhiju, ne samo da nije nešto što je oprečno principima revolucionarnih strujanja s kraja XVIII veka, nego je oblik duhovnosti koji očito nastoji da se etablira kao najviši mogući izraz glasovitog gesla francuskih revolucionara *Liberté, Égalité, Fraternité!* Ako se to ima u vidu, neće se ni Šlajermaherovim rečima koje ovu religijsku zajedničnost proglašavaju za najsavršeniji rezultat ljudske društvenosti i za *savršenu republiku*⁸⁰ pristupiti kao jednostavnom poređenju.

Ipak, kao i u slučaju Šilerove zamisli o jednoj *estetskoj državi*⁸¹ kao ispunjenju ideala jednakosti, koja je – iako se zatiče usred zakonomernog poretka – lišena kako mogućnosti da utiče na zbiljsku državnu organizaciju, tako i opasnosti da država utiče na nju, savršena republika Šlajermaherovih sveštenika ima smisao koji je po svojoj suštini *transpolitički*.

Kako to shvatiti?

Šlajermaherova „savršena republika“ međusobnog saopštavanja religioznih zrenja, s jedne strane, obuhvata bitne aspekte pojma politike koji su prezentni još od starohelenske epohe, kao i uslove koje je neophodno ispuniti da bi uopšte moglo biti reči o političkom praksisu.⁸² Ona počiva na slobodnoj pobudi za obrazovanjem jedne zajednice jednakih u kojoj postoji naizmeničnost vođstva i pokoravanja svih koji su njeni članovi. Strukturirana je, dalje, logosnošću kao govorom, a u izvedenom smislu i uz ograničenja o kojima je bilo reči, smisao za čovečanstvo kojim je zasnovana može se shvatiti i u kontekstu ideje brige za opšte dobro koja je *conditio sine qua non* političkog praksisa. S druge strane, politički karakter „savršene republike“ kod Šlajermahera je samo fingiran. Šlajermaherovski shvaćena religija ne pristaje da bude politički delatna jer odlučno odbacuje mogućnost da prizna religijski legitimitet ideje *državnosti* kao nužnog konstituensa pojma politike. Ona zbog toga ne može postati ni korektiv unutar postojećeg političkog poretka, niti pokušava da se nametne kao

⁸⁰ Isto, str. 87.

⁸¹ Šiler napominje: „Usred užasnog carstva snaga i usred svetog carstva zakona, estetski nagon za stvaranjem neprimetno stvara treće, veselo carstvo igre i privida, koje skida čoveku okove svih odnosa i oslobađa ga svega što se zove prinuda, u fizičkom kao i u moralnom“ (Šiler, F., „Pismo o estetskom vaspitanju čoveka“, XXVII pismo, str. 200). Arnt pak primećuje da se Šilerov „politički indiferentizam“ i njegova pohvala estetske države mogu shvatiti kao „anticipacija“ [Vorwegnahme] onoga što je Šlajermaher i u promišljanjima koja su prethodila radu na *Govorima* nazivao slobodnom društvenošću [freie Geselligkeit], i to imajući u vidu pre svega život berlinskih salonskih kružoka (o tome Arndt, A., *Friedrich Schlegel als Philosoph*, SS. 51-63).

⁸² Vodimo se pojmom politike koji razvija M. A. Perović u knjizi *Praktička filozofija* (Grafomedia, Novi Sad 2004., str. 10-11).

njegova alternativa. U pogledu na crkve kao spoljašnja religijska udruživanja, Šlajermaher uviđa da se ona približavaju „istinskoj crkvi“ samo tako što postaju „tekućom masom u kojoj ne postoji nikakvih obrisa, u kojoj se svaki dio nalazi čas ondje čas ovdje i u kojoj se sve prijateljski međusobno povezuje“.⁸³ Tamo gde za individuu nije dostupna „veća pozornica“ za religiozni govor i prijateljsku interakciju, ona svoju religioznost ne treba da usmeri ka državnim i paradržavnim organizacijama poput postojećih crkava, nego je premešta u sferu *porodičnog* života. U krugu porodice pojedinac služi „svojim kućnim bogovima“ i ta je služba za Šlajermahera *prvo sveštenstvo*, jer je u njoj najživlji osećaj ljubavi kojim se otkriva čovečanstvo.⁸⁴ Očekujući dan kada drugo „pripremano društvo“ za religiju neće ni biti potrebno, Šlajermaher izlaganje ne nastavlja tako što bi, kao što bi se moglo očekivati, izneo još jednu kritičku objekciju na račun istorijskih crkava. Umesto toga, on se neposredno kritički usmerava na vladajući privredno-ekonomski model čitave građanske epohe i ističe da „sada milijuni ljudi oba spola i svih staleža stenju pod jarmom mehaničkih i nedostojnih radova“. To zapažanje dobija utoliko više na značaju ukoliko se zna da za Šlajermahera „ne postoji nikakva veća prepreka religiji od one da moramo biti svoji vlastiti robovi“.⁸⁵ Šlajermaher pojam porodice shvata u modernom registru kojim su ekonomske pretpostavke egzistencije domaćinstva uklonjene iz porodične zajednice i premeštene u građansko društvo kao „novo polje društvenosti“⁸⁶, ali i *implicite* tvrdi da to novo polje društvenosti nije u stanju da omogući religiozni preporod u kojem će se roditi novo čovečanstvo.⁸⁷ Ako za romantičara institucije građanskog društva ne raspolažu željenim medijatornim emancipatorskim potencijalom, a pri tom se napominje da on gaji nadu da će nastupiti vreme kada će porodični život biti jedini potreban medijator za stupanje u viši duhovni život, može se zaključiti da je kod Šlajermahera na delu prećutno plediranje za obnovu predmodernog shvatanja ekonomije s porodicom, odnosno domaćinstvom⁸⁸ u njenom središtu.

Šlajermaherovo stanovište dopušta da se na pitanje da li religija društva skreće svoj pogled *ka* pitanjima političkog organizovanja zajednice, kao još jednom elementu moderne društvenosti odgovori odrično. Sasvim precizno, religija čak mora *odvrćati* pogled od takvih

⁸³ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 105.

⁸⁴ „Obitelj može biti najobrazovaniji element i najvjernija slika univerzuma; kada se tiho i moćno sve prožima, tada tu djeluju sve sile koje produhovljuju beskonačno“ (Isto, str. 107).

⁸⁵ Isto, str. 107. Ovakva Šlajermaherova zapažanja odlaze u prilog Bejzerovoj tezi da se o romantičarima može govoriti i kao o „primitivnim komunistima“ [primitive communists] (prema Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 236).

⁸⁶ Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 138.

⁸⁷ Šlegel tako apeluje „Oslobodite religiju, i počeeće novo čovečanstvo“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 7, str. 106).

⁸⁸ Šlajermaher koristi pojmove „porodica“ [Familie] i „kućevnost“ [Häuslichkeit].

pitanja. Treba obratiti pažnju na karakterističnu slikovitost s kojom Šlajermaher govori o pokušajima da se sprovede političko ustrojavanje religijske zajednice: „Poput strašne meduzine glave izgledaju ti akti političke egzistencije na religijskom društvu: sve se skamenjuje tako kako se pojavljuje“.⁸⁹ Religijsko društvo koje pokušava da sebe osmisli kao alternativu državnosti u okvirima njenog pojma, sebe nužno podređuje duhu hijerarhizma, delimičnosti i lažno ovekovečenih životnih obrazaca. Šlajermaher objašnjava zlodela i razdore koji se čine u ime religije kao posledicu prevlasti ovog duha, a preplavljenost svetih govora „moralnim i političkim odnosima“ kao njihovu odvraćenost od njihove „izvorne svrhe i pojma“.⁹⁰ Istinska crkva kod Šlajermahera se može razumeti na način jedne „ecclesiola in ecclesia“, ali ne i kao „utopijski ideal univerzalne ljudske zajednice“⁹¹. Pojam utopije se, u najkraćem, osmišljava s obzirom na pitanje o mogućnosti svog direktnog ili indirektnog ostvarivanja, a „savršena republika“ i „istinska crkva“ kod Šlajermahera jesu pitanja *zrenja*! To na najneposredniji način izražava i sam Šlajermaher kada naglašava da nije govorio „o onome što treba biti, nego o tomu što jest, *što je samo zbog prostornih ograničenja spriječeno da se ukaže makar i grubljem pogledu*“. Isto tako, nije bilo reči „o borbenoj, nego o trijumfujućoj crkvi“, niti o onoj „koja se još uvijek bori protiv svih zapreka religioznom obrazovanju koje joj na put stavlja ovo doba i ovo stanje čovječanstva“, nego samo o crkvi „koja je već prevladala sve što joj se protivilo i koja je konstruirala samu sebe“.⁹² Razdvajanje crkve i religije od države se, prema Šlajermaheru, uvek već dešava, i to pre svakog sekularizatorskog akta, jer religijska zajednica i država nisu istog ontološkog statusa. Dok prva naprosto *jeste* konstruišući sebe, potonja je na način onoga što je *moguće*. Da li će ta razlika biti uočena, zavisi od toga da li će uspeti da se izbegne opasnost prelaska u „drugi“ epistemički rod. Ta opasnost tinja kada se pokuša da se ono što je pitanje *zrenja* obuhvati kategorijalnim aparatom kojim se izvorno ima misliti aktualizacija onoga što pripada praktičkom polju. Ako se ipak učini suprotno i problem odnosa religijske zajednice i države počne da se rešava unutar političkih koordinata, koje su definisane samom modernom idejom državnosti, religija će se pokazivati kao inferioran sagovornik. Tačnije, sama je prihvatila da postane takvom. Prema Šlajermaheru, propast jedne istorijske crkve je zaključena već samim tim što se u njoj rađa potreba da se uspostavi kao ekonomski subjekat, odnosno kao korporacija u građanskom svetu. Ništa tu neće pomoći ni to što će joj vlastodršci možda

⁸⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 99.

⁹⁰ Isto, str. 101.

⁹¹ Upravo tako tvrdi R. Krauter u Crouter, R., *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 48.

⁹² Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 90.

zaista priznati status „ugledne osobe“ u tom svetu i što će pristati na njene „vlastite povlastice“. ⁹³ Kada pokušamo da razvijemo poređenje koje je napravio Šlajermaher, možemo da kažemo da religijske zajednice opstaju tako što, izbegavajući „meduzin pogled“ državnog organizovanja, državi okreću leđa i aktiviraju jedinu silu kojom raspolažu. Ta sila nije ni finansijska, ni teritorijalna, niti počiva na vekovnoj tradiciji. Ona se krije *u jeziku*. Jezik pak uvek otkriva mogućnost da se za svaki zemaljski politički savez kaže da je „ipak samo jedno iznuđeno, prolazno, neodređeno djelo“. ⁹⁴

Simptomatično je i to što će Šlajermaher svoju govorom strukturiranu „savršenu republiku“ nazvati „nebeskim savezom“ i *božjim gradom* ⁹⁵ [Stadt Gottes]. Ideja jednog „božjeg grada“ u literaturi se u prvom redu vezuje za ime jednog od najznačajnijih hrišćanskih mislilaca, Aurelija Avgustina (Augustinus) i za njegovo delo *De Civitate Dei* kao za jedan od najznačajnijih spisa patrističke epohe razvoja hrišćanske filozofsko-teološke misli. Avgustinovska *Civitas Dei* ne može se shvatiti kao nekakav „čisti model političke civitas“, niti se njome obnavlja helenska i helenističko-rimska diskusija o najboljem državnom uređenju. Građanstvo u njoj jeste *transpolitičke* prirode! ⁹⁶ Istu ideju zastupao je i Martin Luter. ⁹⁷ Šlajermaherovo povezivanje vodećih načela revolucionarnog republikanizma s pojmom koji je toliko bremenit nasleđem avgustinovske i luteranske tradicije može se shvatiti kao pokušaj da se sačuva dostojanstvo Revolucije i u godinama kada se ona politički razvijala na način kojim se izneveruju očekivanja njenih pristalica, i to tako što će se pokazati da je njen osnovni smisao od samog početka u stvari *transcendirao oblast političkog!* Slično je raspoložen i Fridirih Šlegel kada kao „početak moderne istorije“ označi „revolucionarnu želju da se realizuje Carstvo Božje“. ⁹⁸

⁹³ Isto, str. 98-99. Šlajermaher kritički reflektuje odnos države prema misterijama hrišćanstva kao relaciju u kojoj religiozna društvenost biva uznemirena. Potreba državnih struktura da unesu svoj interes u događaje koji izvorno konstituišu religioznu zajedničnost poput rođenja, krštenja, sklapanja braka ili smrti, za Šlajermahera, doduše, pokazuje da religija još uvek izaziva strahopoštovanje, ali on takođe primećuje i da sve to na koncu služi „samo rušenju religioznoga društva“ (Isto, str. 100-101).

⁹⁴ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 87.

⁹⁵ Isto, str. 86.

⁹⁶ Prema Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 62.

⁹⁷ Odbrana teze o „dva grada“ kod Lutera – koji je i sam poticao iz monaškog reda *avgustinaca* – najdirektnije je sprovedena u propovedi iz 1523. godine pod naslovom „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“ (tekst dostupan na <http://www.sermon-online.de/de/search.pl-lang=de&id=15811&title=&biblevers=&searchstring=&author=0&language=0&category=0&play=0&tm=2.htm> posećeno 29.5.2017.)

⁹⁸ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 222, str. 56.

2.3. RELIGIJA I POLITIKA

2.3.1. *Vera i politička fikcija*

Način pristupanja problemu odnosa religije i političkog praksisa imao je programski značaj za eksplikaciju filozofskog smisla poetike Fridriha Šlegela i Novalisa. Kada ih se uporedi sa Šlajermaherom, može se primetiti da su ovi romantičari ispoljavali veću odlučnost u pogledu suočavanja s potrebom epohe da se odredi mesto religije u prozi građanskog sveta. Takva odlučnost je iznedrila obavezu postavljanja pitanja o statusu religijskog fenomena s obzirom na koordinate koje su definisane kako pozitivnim formama realne politike, tako i modernom političkom filozofijom. Kakve će to imati implikacije po romantičarsko poimanje religije?

Pre nego što se pokuša odgovoriti na to pitanje, neophodno je osvrnuti se na modus razumevanja onoga političkog koji je bio na delu kod Šlegela i Novalisa. Ono političko se kod ovih autora ne može bez ostatka svesti na šlajermaherovsko plediranje za jedan viši, religiozni tip ljudske zajedničnosti u poređenju s kojim svi poznati politički delatni oblici ostaju suštinski inferiorni, iako s tim pozivom dele niz zajedničkih motiva. Istraživanje treba da započne osvrtnom na pozicije spisa koji, doduše, i danas važi za „jedan od najradikalnijih spisa 1790-ih“⁹⁹, ali u kojem, na prvi pogled, religijski fenomen nema supstancijalni značaj po razvijanje osnovnih teza rada. Reč je o Šlegelovom tzv. *Ogledu o pojmu republikanizma* iz 1796. godine. Taj ogled je nastao kao kritički odjek Kantovog filozofskog nacrtu *O večnom miru* koji se i sâm kod uglednih recentnijih istraživača s područja praktičke filozofije smatra za „najznačajniji novovekovni spis o miru“, pa čak i za „najteži tekst celokupne zapadne filozofije“.¹⁰⁰

Kant je u spisu kojem je namenio tako ironičan naziv nastojao da propita uslove mogućnosti uspostavljanja trajnog međunarodnog, odnosno međudržavnog mirnodopskog poretka. Taj „večni mir“ za narode i države ne bi imao da znači „večni počinak“ na koji se aludira naslovnom sintagmom, nego, naprotiv, potpunu aktualizaciju mogućnosti koje su inherentne ljudskom rodu. U okolnostima revolucionarnih previranja koja su direktno ili posredno zahvatila čitav zapadni svet i pod naročitom pretnjom teritorijalne i političke ekspanzije revolucionarne Francuske, za Kanta se može reći da se svojim spisom stavlja u

⁹⁹ Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, p. 250.

¹⁰⁰ Hefe, O., „Kant i garancija večnog mira“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XII, br. 24/2015, prev. D. Prole, str. 121.

službu pacifizma kao „opšte misli građanskih ideologa potkraj XVIII veka“. Tok te misli je determinisan društveno-političkim problemima čije se rešavanje nameće pre svega s obzirom na ishode Francuske revolucije.¹⁰¹ Kenigzberški filozof kao „prvi definitivni član“ trajnog međunarodnog mirovnog poretka usvaja načelo koje kaže da građanski ustav u svakoj državi treba da bude republikanski. Prema Kantu, republikanski ustav jeste jedini ustav koji je zasnovan na principima *slobode* svih članova jednog društva, njihove *zajedničke zavisnosti* od jedinstvenog zakonodavstva i građanske *jednakosti*. Zbog toga bi trebalo biti jasno da republikanski ustav proističe „iz ideje prvobitnog ugovora na kojoj mora da je zasnovano sveukupno pravno zakonodavstvo“ i da sačinjava „pratemelj svake građanske ustavnosti“.¹⁰² S obzirom na ove tvrdnje umereno je, s jedne strane, skrenuti pažnju na to da je kod Kanta pravi temelj kojim se uspostavlja republikanska ustavnost delotvoran kao *ideja*, tj. kao čisti pojam uma, te da je, stoga, njegov status *regulativan* i kao takav jeste oslobođen „konkretnih istorijskih referenci“.¹⁰³ U kantovskom vokabularu to pobliže znači da se, za razliku od pristupa tradicionalnih kontraktualističkih teorija, prvobitni ugovor ne može posmatrati ni kao element uz čiju pomoć konstituišemo i proširujemo naše znanje o genezi postojećih formi političkog delanja i političkog znanja, niti se njom samom mogu pobuđivati političke radnje. Ta je zamisao nužna kao transcendentelni regulativ jednosti i jedinstvenosti politike. S druge strane, mora se naglasiti da je kod Kanta republikanski ustav afirmisan kao *način* upravljanja narodom, a ne kao jedan od mogućih *oblika vlade*. Ta distinkcija počiva na aristotelovskoj tradiciji razlikovanja dva kriterijuma za karakterizaciju i vrednovanje državnih ustava. Prvi od tih kriterijuma se vodi pitanjem o tome da li je određeni oblik državnog uređenja obrazovan s obzirom na opštu ili s obzirom na partikularnu korist. Drugi kriterijum se kod Stagiranina tiče toga da li je na vlasti pojedinac, nekolicina ili mnoštvo, a potom i da li taj nosilac/nosioci vlasti vladaju brinući se o opštem dobru ili o ličnoj koristi. Aristotel zbog toga može da razlikuje basileju, aristokratiju i politeju od tiranide, oligarhije i demokratije.¹⁰⁴ Slično njemu, Kant oblike države (*civitas*) deli prema razlikama u oblicima vlade (*forma imperii*) i oblicima uprave (*forma regiminis*). Distingviranje oblika vlade je zasnovano razlikovanjem *ličnosti* u čijim rukama se nalazi vrhovna vlast. Kant tu pojednostavljuje aristotelovski model podele i raspravlja o tri oblika vlade: o autokratiji,

¹⁰¹ Šnajder, M., „Predgovor“, u Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, Gutenbergova galaksija, Beograd-Valjevo 1995., str. 16.

¹⁰² Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, Gutenbergova galaksija, Beograd-Valjevo 1995., prev. M. Šnajder, str. 38.

¹⁰³ Prema Kronin, S., „Kantova politika prosvetiteljstva“, u Divjak, S./Milenković, I. (prir.), *Moderno čitanje Kanta*, ZUNS; Beograd 2005., str. 276.

¹⁰⁴ Prema Aristotel, *Politika*, 1278b 7-1281a 11, str. 85-93.

aristokratiji i demokratiji. No, ta simplifikacija ne igra značajniju ulogu u Kantovoj argumentaciji, jer filozof ionako napominje da je „narodu do načina uprave neuporedivo više stalo nego do oblika države“.¹⁰⁵ Za Kanta je, drugačije rečeno, znatno važnije pitati o tome *kako* se vlada nego o tome *ko* je onaj koji vlada. Njegov stav je da postoje samo dva moguća načina upravljanja. Prvi od njih jeste *republikanski*, u čijem temelju leži spomenuto potpuno razlučivanje ličnosti vladara od onoga što bi on trebalo da čini i u kojem je vlast depersonalizovana tako što je u njemu sproveden princip podele zakonodavne i izvršne vlasti. Drugi način upravljanja je *despotski* način. On postoji „tamo gde država samovoljno sprovodi zakone koje je ona sama dala“, to jest tamo gde se javnom voljom rukuje kao privatnom.¹⁰⁶ Iako Kant pitanje o razlikama između oblika vlade proglašava za pitanje od sekundarnog značaja za uspostavljanje mira, ipak se kao bitno ispostavlja sagledavanje različitog stepena spremnosti tih oblika da pomognu ozbiljenje željenog poretka. Uspostavljanje jednog od navedenih oblika vlade ne samo što ne predstavlja podršku „večnom miru“, nego označava jednu od velikih prepreka koje stoje na putu ka njegovom uspostavljanju. Taj oblik vlade za Kanta jeste – demokratija! Kenigzberški filozof se i u pogledu kritičkog stava prema ideji „vladavine naroda“ može posmatrati kao baštinik platonovske i aristotelovske političke misli, ali ta kritika u povesnim okolnostima modernog doba ima bitno drugačiji smisao. Kako on napominje, stare „takozvane“ republike nisu znale da istinski republikansko upravljanje nije moguće bez *sistema političke reprezentacije*, a taj sistem naprosto ne može da koegzistira s onim što demokratija po svojoj suštini jeste. Demokratija je za Kanta nužno despotizam! Tu tvrdnju on pojašnjava tako što navodi da je u demokratskoj vladi jedan i isti nosilac zakonodavne i izvršne vlasti. Taj nosilac jeste *narod*, odnosno svi pojedinci koji čine građansko društvo. Po svoj prilici, Kant je lematiski poistovetio pojam demokratije s direktnom demokratijom.¹⁰⁷ Personalistički aspekt je u demokratiji najizraženiji utoliko što u njoj *svako* u svojoj personalnosti hoće da bude nosilac vlasti. Kant se zbog toga sučeljava s onim što je osvetlio kao imanentni paradoks demokratije kao takve: ona je za filozofa despotizam zato što „osniva takvu egzekutivnu vlast gde svi odlučuju o Jednom ili možda protiv Jednog (koji dakle s tim nije saglasan) [der also nicht mit einstimmt]“.¹⁰⁸ Uprkos stalnoj opasnosti da se izvrgnu u despotsku upravu, Kant beleži da su autokratska i

¹⁰⁵ Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, str. 43-44.

¹⁰⁶ Isto, str. 42.

¹⁰⁷ Up. Kronin, S., „Kantova politika prosvetiteljstva“, str. 275.

¹⁰⁸ Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, str. 42; upoređeno s originalom Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Bd. XI, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977, S. 207.

aristokratska vlada, za razliku od demokratske, ipak sposobne „da poprime oblik uprave koji odgovara duhu reprezentativnog sistema“.¹⁰⁹

Fridrihu Šlegelu nije bilo naročito teško da pokaže da onome što Kant shvata kao demokratiju više pristaje naziv *ohlokratije* kao vladavine rulje, tj. despotske vlasti većine nad manjinom.¹¹⁰ Ovaj autor argumentuje i protiv Kantove teze o izostanku reprezentativnosti kao republikanskog principa u antičkim republikama. Ona za njega „nije neograničeno istinita“, jer se ne može reći da je u Atini i Rimu narod neposredno sprovodio izvršnu vlast.¹¹¹ Prema Šlegelu, koji je u vreme pisanja *Ogleda* još uvek bio zaokupljen klasicističkim studijama, Kant, kao i čitava politička filozofija moderne treba na ovom području još mnogo toga da nauče od Starih, jer je „nepoznavanje političkoga obrazovanja Grka i Rimljana izvor neizrecivih zabuna u povijesti čovječanstva“.¹¹² Za naše izlaganje je još važniji način na koji Šlegel u kritičkom dijalogu s Kantovim postavkama pretumačuje pojmove republikanizma i despotizma. To pretumačenje će ovom autoru omogućiti da kantovsku opasku o samoprotivrečnom karakteru demokratske vlasti opšte volje sagleda kao paradoksim koja je imanentna političkom praksi kao takvom, a ne samo jednom njegovom delatnom obliku.

Prema Šlegelovom mišljenju, ključno obeležje republikanizma predstavlja prihvatanje *opšte volje* kao temelja svake političke aktivnosti. O njenoj svetosti i suverenitetu naroda on govori oponašajući novoplatonistički stil: „svako drugo dostojanstvo i veličanstvo samo je izljev svetosti naroda“ [jede andre politische Würde und Majestät ist nur ein Ausfluß der *Volksheiligkeit*].¹¹³ Na ovom mestu možemo parafrazirati jednu ranu Šelingovu belešku i reći

¹⁰⁹ Isto, str. 42-43.

¹¹⁰ Prema Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma – napisan u povodu Kantova spisa *O vječnom miru*“, u Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006, str. 47.

¹¹¹ Bliži uvid u način na koji je funkcionisala atinska demokratija potvrđuje Šlegelovu sumnju u mogućnost bezuslovne primene teze o nereprezentativnom karakteru antičkih republika. U Atini Klisenovog doba zakonodavna vlast pripadala je narodnoj skupštini (eklesia) koju jesu činili svi slobodni građani stariji od dvadeset godina, ali se za izvršavanje njenih odluka staralo Veće Pet stotina (boule), dok je helieja (heliaia) bila glavna pravosudna instanca (prema Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 18-20). Za razliku od modernih predstavničkih sistema, članovi Veća Pet stotina nisu stupali u predstavničku službu zahvaljujući glasovima birača, nego su žrebom birani na osnovu kvota o zastupljenosti plemena koja su činila atinsko stanovništvo i na osnovu ispunjenog imovinskog cenzusa (up. Thorley, J., *Athenian Democracy*, Routledge, London & New York 2004, p. 28-32).

¹¹² Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 45. Više savremenih interpretatora ukazuje na neodrživost teze o radikalnijem diskontinuitetu povodom poimanja politike između Šlegelovog „klasicizma“ i docnije „romantičarske“ faze u njegovom duhovnom radu. A. Hujsen (Huysen) tako beleži da je antika u XVIII veku „bila politički ideal građanstva koje se borilo za svoju ekonomsku, društvenu i kulturnu emancipaciju“. Nosilac tog političkog ideala će se menjati u godinama formiranja romantičarske duhovne paradigme, ali sam njegov sadržaj rana nemačka romantika neće dovoditi u pitanje (prema Huysen, A., „Republikanismus und ästhetische Revolution beim jungen Friedrich Schlegel“, Nachwort in Schlegel, F., *Kritische und Theoretische Schriften*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1978, S. 229-231).

¹¹³ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 49; upoređeno s originalom Schlegel, F., „Versuch über den Begriff des Republikanismus – veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden“, in Schlegel, F., *Kritische und Theoretische Schriften*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1978, S. 15.

da je za Šlegela politička filozofija u ideji svetosti opšte volje pronašla svoj *hen kai pan*.¹¹⁴ Sada se nameću dva pitanja. Prvo, ako sve u političkom poretku jeste utemeljeno idejom vladavine opšte narodne volje i ako je ona u jednom višem smislu nedeljiva i beskonačna, da li se ijedna vlast može smatrati zaista despotskom? Drugo, da li ijedna vlast aktualizuje totalitet opšte volje?

Šlegel prihvata princip podele vlasti kao pravilo republikanskih ustava, ali se ne saglašava s Kantom u pogledu upozorenja da se republikanizam nužno dovodi u pitanje ako se celokupna vlast koncentriše u rukama pojedinca ili određene grupacije. To mu ne dopušta proklamovana teza o svetosti opšte volje. S obzirom na nju Šlegel nastoji da razluči pojam *diktature* od pojma despotizma. Diktatura po svojoj suštini još uvek može biti republikanska – kao kod Grka i Rimljana – ako nastaje tako što *opšta volja* naroda odluči da vlast *privremeno* prepusti pojedincu. *Trajno* ustupanje suvereniteta pojedincu za Šlegela je nemoguće ako politika ostaje politikom, jer se „opća volja ne može dokinuti aktom same opće volje“.¹¹⁵ Diktatura kao oblik političkog predstavljanja jeste republikanska utoliko što predstavlja prelaznu formu organizacije javnog života. Pojam jedne večite diktature (*dictatura perpetua*) Šlegel shvata kao protivrečan i poredi ga s pojmom četverougaoog kruga.¹¹⁶ Smisao odrednice „diktatura“ se, međutim, kod ovog mislioca ne iscrpljuje time što se ovaj fenomen posmatra kao mogući izuzetak u funkcionisanju jednog političkog poretka koje bi, inače, bilo kontinuirano. Štaviše, svaka politička moć – ako se uspostavlja kao konstitutivna-ustavotvorna – za Šlegela inkorporira element koji je bitno diktatorski. Konstitutivna moć je, rečju, nužno diktatorska [Die konstitutive Macht ist notwendig dictatorisch].¹¹⁷ Zašto je slučaj takav? Pre svega zbog toga što Šlegel tvrdi da se opšta i apsolutno postojana volja *kao takva* ne može pojaviti u području iskustva.¹¹⁸ Za razliku od Kanta koji je mogućnost protivrečenja opšte volje samoj sebi premestio na margine političkog diskursa, kod Šlegela je ta protivrečnost shvaćena kao imanentna odlika političkog fenomena. On pronalazi razlog – moglo bi se reći: svojevrtni *ratio essendi* – političke vladavine u pretpostavci protivrečnog odnosa između empirijske i univerzalne političke volje. No, ako se ima u vidu zahtev da se

¹¹⁴ Up. „Sve je samo u Ja i za Ja. Filozofija je u Ja našla svoj *hen kai pan* za koje se dosad boriila kao za najvišu nagradu pobeđe“ (Šeling, F. V. J., „Ja kao princip filozofije ili o onome što je u ljudskom znanju neuslovljeno“, str. 78).

¹¹⁵ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 39.

¹¹⁶ U potpunosti je prihvatljiv Bejzerov komentar da Šlegel ovde „zarad republikanskih cljeva brani privremenu diktaturu“ i da izgleda da on želi „da brani teror i njegovog apostola Robespjera“ (napomena priređivača u Schlegel, F., „Essay on the Concept of Republicanism“, in Beiser, F. (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics*, p. 99)

¹¹⁷ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 46; upoređeno s originalom Schlegel, F., „Versuch über den Begriff des Republikanismus“, S. 12.

¹¹⁸ Up. Isto, str. 42.

svako političko delanje posmatra kao emanacija te opšte volje, može se reći da je *moгуćnost političkog praksisa uslovljena mogućnošću opšte volje da protivreči samoj sebi*.¹¹⁹ Polazeći od mogućnosti da samim svojim pojmom oponira nečijim partikularnim svrhama, realna politička moć i sama jeste partikularizacija opšte volje.

Tok Šlegelove argumentacije za interpretatora može postati nelagodan. Čini se da se tribut koji se plaća za legitimizaciju diktature sastoji u tome što se zauzvrat oduzima istinski legitimitet samoj ideji političkog organizovanja. Tačnije, s obzirom da smo napomenuli da za Šlegela svako političko dostojanstvo predstavlja „izliv“ opšte volje, a da se maločas utvrdilo i to da se ona sama ne može manifestovati i da nijedna konačna politička forma ne izražava njen totalitet, dospeva se u situaciju *da se svakom obliku političkog uređenja naizmenično može i priznavati i osporavati legitimitet*. Upravo to je situacija u koju Šlegel želi da se dospe! Izlaz iz nje se pronalazi na paradoksalan način: temelj legitimiteta konačne političke forme nalazi se u njenoj spremnosti da reflektuje faktum da joj nijedan od načina osmišljavanja pojma političkog legitimiteta koji poznaje tradicija političke filozofije ne može obezbediti istinski legitimitet. U tom smislu, njen legitimitet počiva na priznanju da sama jeste nešto što nije zaista legitimno! I ona, dakle, mora moći da u svakom trenutku *svesno protivreči sebi*. Konačne političke forme mogu samo da se beskrajno približavaju beskonačnosti opšte volje koja jeste njihov legitimacijski osnov. One u svojoj konačnosti *jesu* kao proces približavanja opštoj volji. Šlegel će zbog toga i sâm republikanizam, kao *princip* svih društava i *tendenciju* svih država, misliti kao „približavanje u beskonačnost“ [Annäherung ins Unendliche].¹²⁰ Na isti način on govori i o građanskoj slobodi: ona je određena kao *ideja* koja se ozbiljuje „progresivnim približavanjem do u beskonačnost“ [ins Unendliche fortschreitende Annäherung].¹²¹ Kako se taj proces zbiljski može odvijati ako Šlegel tvrdi da pojedinačnu i opštu političku volju deli bezdan koji je nemoguće premostiti? Vodič pri istraživanju načina na koji Šlegel odgovara na fundamentalno pitanje čitave filozofije predstavljen je njegovim decidno iznetim stavom: „Pojedinačno i općenito je međusobno razdvojeno beskonačnim jazom preko kojega je moguće preći samo pomoću jednog *salto mortale*“.¹²² Taj stav osvetljava i smisao Šlegelovog otklona od Kantove političke filozofije.

¹¹⁹ „Pretpostavka da se neće uvijek podudarati volja svih pojedinih građana države s univerzalnom voljom, jedini je razlog *političke vladavine i ovisnosti*“ (Isto, str. 38).

¹²⁰ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 56.

¹²¹ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 37; upoređeno s originalom Schlegel, F., „Versuch über den Begriff des Republikanismus“, S. 4.

¹²² Isto, str. 42.

U Nemačkoj s kraja XVIII veka Jakobi je bio mislilac koji je bio prepoznatljiv po korišćenju sintagme „salto mortale“ kao jedne filozofske metafore.¹²³ On je sliku „smrtonosnog skoka“, u kojem se skakač u letu prevrće preko glave pre nego što ponovo stane na noge, koristio zarad prikazivanja onoga što je prepoznao kao dužnost modernog čoveka. Da bi ponovo stao na tle života ispunjenog vrlinom i smislom, čovek mora biti spreman na rizik: on mora preokrenuti kompletan poredak na čijem je vrhu „glava“, odnosno racionalnost i diskurzivitet. Ljudska racionalnost je konačna i čovek njome svagda ostaje vezan za regiju konačnosti i determinacije. Istupanje iz sfere čeličnog važenja zakona kauzalne determinacije ne može biti ostvareno sredstvima koje obezbeđuje *ratio*, nego se ono mora desiti bez njegovog posredničkog rada, skokom u oblast *vere* i *osećaja*. Šlegel će u svojoj recenziji Jakobijevog romana *Voldemar* autoru odati priznanje za hrabrost da se suprotstavi „idolopoklonstvu uma“, ali će istovremeno zauzeti kritički stav prema praznoj neposrednosti jakobijevskog skoka u ono beskonačno.¹²⁴ S pozicija jakobijevskog „skoka vere“ ne može biti rešen problem legitimiteta političkog predstavljanja, jer one izražavaju opasnu indiferentnost prema svim formama, kao i „misticizam neprijateljstva prema zakonu“. One, kao takve, večno lebde „između najzatvorenije osamljenosti i bezuvjetne predanosti“.¹²⁵ U *Ogledu o pojmu republikanizma* Šlegel, blisko Šileru, umesto toga tvrdi da se skok onoga pojedinačnog ka onome opštem i beskonačnom dešava uz pomoć *fikcije*: „Ovdje ne preostaje ništa drugo nego pomoću *fikcije* uvažiti empirijsku volju kao surogat apsolutnosti opšte volje koja je mišljena a priori“ [Es bleibt hier nichts übrig, als durch eine *Fiktion* einen empirischen Willen als *Surrogat* des a priori gedachten absolut allgemeinen Willens gelten zu lassen].¹²⁶

Ako se legitimacijski osnov političke vladavine pronađe u radu ljudske fikcije, a ne u pojmu transcendentne sile koja rukovodi političkom povešću, u hipotetičkom društvenom ugovoru kojim je obezbeđen prelaz iz prirodnog u društveno stanje i kojim je formirana pradržava¹²⁷, niti u apriornim strukturama ljudskog racionaliteta, ostaje da se ideja državnosti

¹²³ Up. npr. Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Domić, str. 16-17.

¹²⁴ „... posvuda mu (Voldemaru – op. S. V.) ide u susret besplodni pojam beskonačnoga, a umišljeni užitek beskonačnoga neizreciv je kao i ono samo“ (Schlegel, F., „Jacobijev *Woldemar*“, str. 81).

¹²⁵ Isto, str. 93-94.

¹²⁶ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 42; upoređeno s originalom Schlegel, F., „Versuch über den Begriff des Republikanismus“, S. 9.

¹²⁷ U grupi fragmenata koji je Šlegel zapisao između 1798. i 1801. godine, čitamo i primedbu da je razmatranje republike kao ugovora loše koliko i „razmatrati je kao svojinu“ (prema Schlegel, F., „Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, in Beiser, F. (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics*, Second Epoch II, frag. no. 1207, p. 167). Ta primedba postaje još važnija ako se sagleda u svetlu začetka kritike kontraktualističkih teorija koju će dovršiti Hegel. U *Osnovnim crtama filozofije prava* Hegel saopštava da je „u novijem dobu“ bilo „vrlo omiljeno državu smatrati ugovorom svih sa svima“. Takva orijentacija je pogrešna utoliko što gubi iz vida da ugovor pretpostavlja samovolju, dok je za pojedinca

opravda kao jedan vid umetničkog stvaralaštva, a pojedinačna politička uređenja kao umetnička dela. Država je, prema Šlegelu, čak *najviše* umetničko delo za koje je čovek sposoban!¹²⁸ Romantičarsko poimanje politike, koje se u vreme nastanka Šlegelovog *Ogleda* nalazi tek u povoju, u svoj osnov postavlja pojam čoveka kao fikcionalističkog-artističkog bića, ali pri tom ne želi da stupi u nepromišljen sukob s teorijskim i moralnim aspektima čovečnosti. Kao što je Šiler u nagonu za igrom tražio višu harmoničnost čulnog i razumskog nagona, romantičarska fikcija hoće sebe da nametne kao medijum višeg ozbiljenja onoga teorijskog i onoga praktičkog!

Od takvog stanovišta ne odstupaju ni Novalis kada veru, uz ljubav, proglasi za jedini važeći legitimacijski osnov političkog praksisa.¹²⁹ Kao što, uostalom, pojam vere ni kod Jakobija nije uziman u značenju pukog smatranja za istinito, niti samo u užem smislu religijske vere, već se vera mogla shvatiti kao „element svega ljudskog spoznavanja i djelanja“ i kao „neposredni osjećaj izvjesnosti kome nijesu potrebni dokazni razlozi“¹³⁰, taj pojam i u Novalisovoj koncepciji ima znatno šire ingerencije u odnosu na one koje mu se obično pripisuju. Vera se kod Novalisa u političkom kontekstu pojavljuje kao *epistemički ekvivalent šlegelovskoj fikciji*. Registar u kome se ona promišlja primarno je artistički. Ona dozvoljava da bude određena, na primer, kao subjektivna svest o prisustvu onoga što je objektivno i čulno odsutno. Za razliku od Kanta, vera kod Novalisa time ne ostaje hendikepirana u odnosu na teorijsko znanje, koje kod Kenigzberžanina počiva na priznavanju istinitosti „koje je i sa subjektivnog i sa objektivnog gledišta dovoljno“.¹³¹ Ne ostaje ona ograničena ni na moralnost. Romantičarski bard smatra da se „čitava država svodi na

„apsolutno nužno da jest u državi“ (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989., prev. D. Grlić/V. Zonenfeld/S. Bosto, dodatak uz par. 75, str. 146).

¹²⁸ Prema Schlegel, F., „Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, Second Epoch II, frag. no. 580, p. 166. Janski romantičari su, prema tome, s takvim zahtevom istupili znatno pre nego što će, primera radi, Niče (Nietzsche) govoriti o svetu koji mu izgleda opravdan „jedino kao estetski fenomen“ (prema Niče, F., *Rodenje tragedije*, Dereta, Beograd 2001., prev. V. Stojić, str. 208).

¹²⁹ Bejzer naglašava da ovakav način Novalisovog traganja za legitimacijskim temeljem političkog delanja predstavlja raskid s legalizmom *Aufklärung*-a, tj. sa stanovištem po kome se „sav autoritet u državi treba izvoditi iz zakona“ (prema Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, p. 264). Na istom tragu je i O’Brajen kada govori o Novalisovoj potrazi za *zakonom zakona* koji će formirati političku zajednicu sposobnu da udovolji celovitosti čovekovog bića. Ovaj interpretator skreće pažnju i na to da Novalis naslovnom sintagmom jednog od svojih najvažnijih filozofskih spisa *Vera i ljubav (Glaube und Liebe)* direktno referiše na navod iz Luterovog *Uvoda u Stari zavet* (1545) koji glasi: „Aus dieser und der gleichen Geschichten/ sihet man wol/ das die Könige/ Priester und Obersten haben offit frisch ins Gesetz Meisterin sein / und wo es der Glaube und die Liebe haben gefoddert. Das also der Glaube und die Liebe sol aller Gesetz Meisterin sein/ und sie alle in jrer macht haben. Denn sintemal alle Gestez auff den Glauben und Liebe treiben/ sol keins nicht mehr gelten nach ein Gesetz sein/ wo es dem Glauben oder der Liebe wil zu wider geroten“ (navedeno prema O’Brien, A., *Novalis. Signs of Revolution*, p. 346, napomena br. 41).

¹³⁰ Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012., str. 269.

¹³¹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 406.

reprezentaciju“, a da sama reprezentacija počiva na oprisućenju onoga neprisućenog. Taj događaj svojevrsno je čudo *fikcije* i manifestacija je *reprezentacione vere*.¹³² Vera, prema tome, za Novalisa u praktičko-filozofskoj sferi predstavlja uslov mogućnosti samog političkog objektiviteta utoliko što ispoljava suštinsku crtu umetničke genijalnosti.¹³³

Novalis pojam genija određuje kao „moć [Vermögen] da se sa zamišljenim predmetima postupa kao sa zbiljskim i da ih se kao takve obrađuje“. ¹³⁴ U osnovi, „reprezentaciona vera“ se ispoljava na isti način. To se bez okolišanja može uporediti s načinom na koji je delotvoran Šlegelov politički fikcionalizam: s konačnim političkim formama se postupa tako što ih fikcija obrađuje kao zbiljsko oprisućenje opšte volje, dok se s pojmom opšte volje i iz nje izvedenih pojmova republikanizma i građanske slobode postupa kao s onim istinski zbiljskim, iako oni jesu na način *ideja* kojima (kao što je to tumačio Kant) empirijsko ozbiljenje zaista konstantno izmiče. Relativizacija razlike između onoga fiktivnog i onoga zbiljskog koju može sprovesti samo genijalni umetnik kod romantičara ne implicira elitistički pristup političkom fenomenu. Umesto da ostaje onim što bi se ljubomorno čuvalo u uskim krugovima onih koji su, zahvaljujući prirodnom daru, već posvećeni u tajne umetnosti, genijalnost obrazuje svojevrsni *kategorički imperativ* koji nalaže da se genije treba tražiti od svakog pojedinca.¹³⁵ Jedino smisao za postupanje s onim ne-stvarnim kao sa istinskom zbiljnošću omogućuje individui da živi istovremeno i kao rod, odnosno da bude ono što Novalis naziva *svetskim građaninom* [Weltbürger]. Kao ni genijalnost, fikcionalistički pristup politici nije stvar samovolje umetnika-romantičara, niti nedokučive nužnosti, nego *najviše slobode* za koju je čovečanstvo sposobno! Takav pristup utoliko jeste ono najnužnije u procesu postajanja čoveka čovekom. Priznavanjem političke fikcije kao onoga zbiljskog manifestuje se sloboda, a ne prinuda.¹³⁶

¹³² „Der ganze Staat läuft auf Repraesentation hinaus. Die ganze Repraesentation beruht auf einem Gegenwärtig machen – des Nicht Gegenwärtigen und so fort – (Wunderkraft der *Fiction*.) Mein Glauben und Liebe beruht auf *Repraesentative Glauben*“ (Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, S. 421). Poslednju rečenicu bi najbolje bilo shvatiti tako što bi se imalo u vidu da se sintagma „Vera i ljubav“ može posmatrati kao sinonim za Novalisovu teoriju države i prava.

¹³³ O’Brajen dobro zapaža da se romantičari od Šilera distanciraju posredstvom svoje spremnosti za apsolutizovanje umetničke fikcije (up. O’Brien, A., *Novalis. Signs of Revolution*, pp. 127-128). Kod Šilera, srodno Kantu, privid prestaje da bude estetski u trenutku kad počne da polaže pravo na objektivitet!

¹³⁴ Novalis, „Blüthenstaub“, Frag. Nr. 21, S. 421.

¹³⁵ Šlegel, F., „Fragmenti *Liceum*“, frag. br. 16, str. 6. O romantičarskoj zamisli jednog „kategoričkog imperativa genijalnosti“ i opšteljudskoj relevantnosti romantičarskog pojma genija detaljno u Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo*, str. 161-164.

¹³⁶ Može se, stoga, prihvatiti i načelni Bejzerov osvrt na pitanje o odnosu umetnosti i politike kod jenskih romantičara: „Paradoksalno, oni su autonomiju umetnosti naglašavali zbog toga što je to umetnost načinilo simbolom slobode. Umetnost predstavlja slobodu, kako su oni tvrdili, samo ako je potpuno autonomna, a ne ako je podređena bilo kojim društvenim ili političkim ciljevima“ (Beiser, F., „Introduction“, in Beiser, F. (ed.), *The Early Political Writings of the German Romantics*, p. XIII).

Stepenovanje vrednosti pojedinačnih političkih uređenja kao konkretizovanih političkih fikcija jeste moguće i za Šlegela i za Novalisa, ali je povodom tog pitanja teško pronaći odgovor koji bi osvetljavao jedinstvenu i dosledno sprovedenu romantičarsku zamisao. U *Ogledu*, na primer, Šlegel tvrdi da samo jedna politička fikcija zaista odlučno teži ka opštosti volje i tako predstavlja njen najverniji surogat. Suprotno Kantu, za njega je *demokratija* ta „jedina vredeća politička fikcija“, i to zbog toga što je utemeljena na zakonu *jednakosti*. Taj zakon nalaže da volja *većine*, a ne volja pojedinca koji je stekao prevlast, niti volja privilegovane porodice, treba da vredi kao surogat opšte volje. Republikanizam je, prema tome, nužno demokratskog karaktera.¹³⁷

Šlegel će se i sâm, nekoliko godina nakon objavljivanja *Ogleda o republikanizmu*, distancirati od uloge radikalnog zagovornika demokratskog političkog uređenja. U jednom od fragmenata koji su publikovani u najvažnijem romantičarskom glasilu *Ateneumu*, on saopštava da bi savremena republika morala biti ne samo demokratska, nego u isti mah i aristokratska i monarhistička. Tu tezu objašnjava tako što napominje da „u okviru zakonodavstva slobode i jednakosti ono što je obrazovano moralo bi da preteže nad neobrazovanim i da ga vodi, i da se sve organizuje u jednu apsolutnu celinu“.¹³⁸ Tumačenje smisla ideje „zakonodavstva slobode i jednakosti“ Novalisa je, s druge strane, dovelo do toga da u svojim najvažnijim zapisima s područja praktičke filozofije favorizuje *monarhistički* poredak. Nema sumnje da romantičar na taj način čini otklon od republikanizma kao ideje koja je prožimala proces misaonog stasavanja čitave generacije nemačkih duhovnih pregalaca iz poslednje decenije XVIII veka kojoj je i sam pripadao.¹³⁹ No, tim otklonom Hardenberg istovremeno nastoji da prokrči zaobilazni put ka ozbiljenju ideala republikanizma i tvrdi da monarhija može biti ozbiljenje istinske republike, a republika zbiljnost istinske monarhije.¹⁴⁰ Takva pozicija jeste rezultat promišljanja zakona jednakosti o kojem je govorio Šlegel kao jednake sposobnosti *svih* ljudi da postanu dostojni najvišeg položaja koji u državi uopšte

¹³⁷ Prema Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 42.

¹³⁸ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 214, str. 54. Ne može se reći da Šlegel ovom koncepcijom nudi inovativan doprinos političkoj filozofiji, jer zamisao o najboljem državnom uređenju kao jedinstvu pulsirajućih razlika koje postoje između principa na kojima su zasnovani poznati i najčešće međusobno suprotstavljeni oblici državnog uređenja potiče još od Aristotela (up. pre svega Aristotel, *Politika*, knjiga Δ, 1288b 10-1301a 21, str. 116-154).

¹³⁹ Up. Samuel, R., „Einleitung in *Glauben und Liebe*“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, S. 478.

¹⁴⁰ „Doći će vreme i to uskoro gde će svako biti uveren da nijedan kralj ne može postojati bez republike i nijedna republika bez kralja, da su oboje nerazdvojni poput duše i tela, a da kralj bez republike i republika bez kralja jesu samo reči bez značenja. Stoga kralj nastaje istovremeno s pravom republikom, a republika s pravim kraljem. Pravi kralj postaje republika, prava republika kralj“ (Novalis, „*Glauben und Liebe oder der König und die Königin*“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, S. 490).

može zauzeti *pojedinač*.¹⁴¹ Buduće izmirenje republikanskog i monarhističkog principa Novalis posmatra i kao politički analogon izmirenja religijskog panteizma s religijskim enteizmom. Dok je za panteizam u religiji karakteristična ideja da sve može biti posrednički organ božanstva, religijski enteizam, tj. monoteizam odlikuje vera da je takav posrednik samo jedan.¹⁴² Izmiranje ova dva smera religijskog mišljenja može se desiti ukoliko se *pojedinačni* posrednik prihvata kao *jedina* moguća aktualizacija mogućnosti da *sve* postaje takvim posrednikom. Pri tom će taj pojedinac biti svestan da nema prerogativ na posredničku ulogu, već da nju ostvaruje samo zahvaljujući uvek već prethodećoj mogućnosti da takav posrednik može da bude *bilo ko*. U istom smislu se mogu razumeti i Novalisove reči o „svetoj revoluciji“ kao *pluralnom mesiji*.¹⁴³ Kao što Šlajermaher naglašava da ni Hrist nije tvrdio „da je jedini objekt njegove ideje taj da bude jedini posrednik“, nego da je „uvek upućivao na istinu koja bi trebala doći nakon njega“¹⁴⁴, Novalisov monarh, kao *univerzalni individualitet*¹⁴⁵, ne sme da želi da se nametne kao personifikacija idealnog čoveka, nego bi trebalo da upućuje povrh sebe, da personifikuje veru u to da idealan čovek *ne može* biti adekvatno predstavljen, da takav čovek odsustvuje iz proze političkog života, i da se, paradoksalno, baš u tome krije njegova najveća povesna snaga.¹⁴⁶

Figura monarha ne relativizuje ni zamisao fikcionalističkog držanja prema politici. Slučaj je upravo obratan! Kao što se, prema Šlegelu, legitimitet jedne političke forme krije u

¹⁴¹ Up. Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, p. 271.

¹⁴² Prema Novalis, „Blüthenstaub“, Frag. Nr. 74, S. 441, 443. U verziji fragmenata koja je objavljena u *Ateneumu*, Šlegelove intervencije na tekstu su uključile i zamenu reči „enteizam“ terminom „monoteizam“. O’Brajen (napomena br. 32 na str. 345 njegove studije *Novalis. Signs of Revolution*) podseća na interpretatorski uvid da je takvom izmenom zatamnjena Novalisova izvorna namera da uspostavi kontinuitet s tokovima tada ključne filozofsko-teološke debate o prirodi panteizma: romantičar je pojmovnim parom „panteizam – enteizam“ mogao da pokuša da se nadoveže na sadržinu Lesingovog priznanja Jakobiju da „ortodoksni pojmovi božanstava“ više nisu za njega, da ih ne može koristiti i da jedino za šta zna jeste *Hen kai pan* (prema Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, str. 15).

¹⁴³ Novalis tako Fridrihu Šlegelu piše da je on, Šlegel, onaj koji „razume tajne doba“ i na kojem je revolucija „ozbiljila ono što se ozbiljiti trebalo“, pa čak i da on jeste „nevidljiva karika svete revolucije, pluralnog mesije koji se pojavio na zemlji [die ein Messias im Pluralis, auf Erden erschienen ist]“ (Novalis, „Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels *Ideen*“, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, S. 493).

¹⁴⁴ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 140.

¹⁴⁵ Up. Novalis, „Christenheit oder Europa“, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, S. 519.

¹⁴⁶ U ovome sledimo jedan od zaključaka instruktivne O’Brajenove monografije o Novalisu: „*Nijedan kralj nikada ne prikazuje idealnog Kralja, nego uvek samo odsustvo Kralja [only the absence of the King] (...) Aktuelni kralj najživlje „prikazuje“ to odsustvo“* (O’Brien, A., *Novalis. Signs of Revolution*, p. 185). Što se pak tiče O’Brajenove tvrdnje da je monarhija za Novalisa najekonomičniji mogući prikaz *arbitrarnosti* koja je položena u osnov romantičarskog shvatanja političkog predstavljanja, njoj bi se trebalo pristupiti s rezervom. O arbitrarnosti se, s jedne strane, može govoriti ako se tim pojmom misli proizvoljnost koja prati izbor najvišeg nosioca političke vlasti. S druge strane – i s obzirom na neophodnost procesa fikcionalističkog upojedinjavanja opšte volje kao fingiranja gradnje mosta između onoga konačnog i onoga beskonačnog – ta se „arbitrarnost“ pokazuje kao ono što je za čoveka istodobno i ono najslobodnije i ono najnužnije.

njenoj spremnosti da reflektuje odsustvo apsolutnog legitimiteta u sferi realne politike i da ono političko shvati kao fikciju, kod Novalisa je monarh, kao istinski vladar, personifikacija istog samorefleksivnog akta. Monarh jeste „umetnik umetnikâ“ [der Künstler der Künstler], tj. „direktor umetnika“ [der Director der Künstler] koji je prepoznatljiv kako po tome što je svestan da „svaki čovek treba biti umetnik“, tako i po tome što zna da „sve može postati lepom umetnošću“ [Alles kann zür schönen Kunst werden].¹⁴⁷ Na drugom mestu Novalis stavlja znak jednakosti između *cinika* i kralja govoreći da „što je kralj nezavisniji od svoga trona, utoliko je više kralj“. ¹⁴⁸ „Tron“ ovde simbolizuje sve ono što inače jednog kralja čini kraljem kao suverenom jednog naroda i jedne države. *Istinski kralj jeste istinski kralj jer je u stanju da do krajnosti protivreči sopstvenom pojmu i da odbija da ostvaruje ono što ga čini kraljem. On se opire lažnoj apsolutizaciji sopstvenog konačnog lika!*

Romantičarska očita inkonzistentnost povodom odgovora na pitanje o tome koji pojedinačni oblik vlade je najviše dorastao zadatku ozbiljenja ideja slobode, jedinstva i jednakosti treba biti posmatrana u svetlu takvog opiranja. Ona se, doduše, može pravdati i tragom Kantovog upozorenja da izbor konačne političke forme nema supstancijalni značaj sve dok je vođen mišlju o beskonačnoj službi načelima republikanizma. Takav način odbrane ipak ne bi smeo da zavede na pomisao da bi za romantičare bilo zamislivo političko organizovanje života zajednice koje bi transcendiralo posredovanje konačnih delatnih oblika politike, jer bi, uz sklonost ka takvom tumačenju, lako pala senka na razlog zbog kojeg romantičarsko učenje jeste važno za političku filozofiju. Za razliku od Kanta, romantičari sagledavaju konačne političke forme u njihovom supstancijalnom značenju upravo s obzirom na njihov konačni karakter. Samorefleksijom svoje *konačnosti* te forme postaju *nosiocima* beskonačnog povesnog progressa ljudskog roda, a ne pukim sredstvima tog napredovanja. Novalis, na primer, povodom konflikta između demokratskog i monarhističkog državnog poretka govori da ta relacija izgleda kao nerešivo antinomična. Ta antinomičnost neće paralizovati politički praksis, nego će se – pre nego što nastupi ujedinjenje političkog enteizma i političkog panteizma – etablirati kao njegov unutrašnji *movens*. Preciznije, antinomičnost jeste način na koji ono političko jeste: ozbiljujući sopstvena politička načela, oba tipa vlade sebe će morati da derealizuju, jer će se suočiti s istim takvim kretanjem oponentskog političkog programa. Ozbiljujući svoju suštinsku karakteristiku, monarhija i demokratija do svesti dovode svoju konačnost, kao i nemogućnost potpunog ozbiljenja.

¹⁴⁷ Novalis, „Glauben und Liebe“, S. 497.

¹⁴⁸ Novalis, „Politische Aphorismen“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, Frag. Nr. 51, S. 500.

Beskonačnost koju osvajaju u tom procesu samoreflektovanja počiva na transpolitičkom načelu, premda se ono ne može shvatiti kao monolitna sinteza opreka. Višu sintezu suprotstavljenih činilaca može iznedriti samo poredak u kojem bi oni očuvali svoju specifičnost. Taj poredak je zasnovan idejom političke *tolerancije* kao načela kojim se prevladava konačnost pozitivnih političkih oblika. Poput procesa ozbiljenja ideje religijske tolerancije¹⁴⁹, politička tolerancija, prema Novalisu, postepeno vodi „ka uzvišenom uverenju o relativitetu svake pozitivne forme“ i ka „pravoj nezavisnosti sazrelog duha od svake individualne forme“.¹⁵⁰ Saglasno sa Šlajermaherovim odbacivanjem mogućnosti unifikacije religijskih zrenja, pojam tolerancije se kod Novalisa koncipira kao imanentna odlika formi koje zaista pretenduju da se uspostave kao političke, umesto da ostaje bledunjava floskula koja se nevoljno prihvata pod diktatom centralističkih „viših“ političkih instanci. Konačna politička forma jeste politička samo ako je svesna svoje konačnosti. U pokušaju da neposredno prekorači svest o svojoj konačnosti, ona prerasta u *despotizam*. Kod Šlegela, despotizam je definisan kao *kvazidržavnost* koja je nastala na osnovu uzurpacije privida opšte volje.¹⁵¹ Apsolutni despotizam sama je *protivdržava*¹⁵² i kao takav jeste znatno veće političko zlo nego što je to *anarhija*.¹⁵³ Borba protiv despotizma zajednički je – ako i negativni – imenilac romantičarskih refleksija o političkom fenomenu. Taj imenilac će se, na koncu, pokazati i u svom religioznom svetlu. Značaj Šlegelove formulacije načela kojim se praktička filozofija suprotstavlja svakom despotizmu na području političkog postaje još veći ako se zna da je ona izrečena pre nego što su ovom autoru mogli biti poznati Šlajermaherovi *Govori*: „ono što je konačno ne smije nekažnjeno uzurpirati prava beskonačnoga“ [Das Endliche darf die Rechte des Unendlichen nicht ungestraft usurpieren].¹⁵⁴

Prodor svesti o „pravima beskonačnog“ otvorio je vrata pitanju o religioznim osnovama romantičarskog poimanja politike čak i ukoliko bi se njega pokušalo posmatrati

¹⁴⁹ Iz *Historisches Wörterbuch der Philosophie* saznajemo da je pojam tolerancije poprimio društveno-etički smisao kod Avgustina, dok je pre najvažnije duhovne figure patrističkog perioda on primarno povezivan s trpeljivošću prema fizičkim nedaćama. U sholastici je pojam tolerancije označavao trpeljivost prema grešnom ponašanju ako je cilj takvog ponašanja izbegavanje većeg zla. U modernom dobu tolerancija postaje i politički problem, a ne samo manifestacija šire borbe za versku i konfesionalnu ravnopravnost koja je pokrenuta Luterovim reformisanjem hrišćanstva (prema Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie X*, S. 1252-1262).

¹⁵⁰ Novalis, „Politische Aphorismen“, Nr. 68, S. 503.

¹⁵¹ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 42.

¹⁵² Reč je o formi koja negira državnost kao takvu. Šlegel utvrđuje srazmeru između opravdanosti insurekcije (pobune) protiv takvog poretka i opravdanosti borbe za samu ideju državnosti.

¹⁵³ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 55.

¹⁵⁴ Isto, str. 42; upoređeno s originalom Schlegel, F., „Versuch über den Begriff des Republikanismus“, S. 9.

nezavisno od centralnih stajališta najvažnijeg filozofsko-religijskog spisa romantizma¹⁵⁵, što *Govori o religiji* nesumnjivo jesu. To se pitanje sada treba postaviti uporedo s pitanošću o načinu na koji su Fridrih Šlegel i Novalis promišljali odnos politike i religioznog fenomena u njegovom užem smislu.

2.3.2. Religija kao centripetalna i centrifugalna politička sila

U jednom fragmentu iz *Ateneuma* Fridrih Šlegel utvrđuje da između uznapredovalosti u slobodi i napretka u religioznosti postoji direktna proporcionalnost. Tu proporciju izražava upečatljivom formulom: „Što religioznije, to slobodnije“. Ako se taj stav uporedi sa Šlajermaherovim nastojanjem da pokaže da se religija nastanjuje na prostoru već ozbiljene slobode i oslobođene zbilje, može se pojaviti sumnja da kod Šlegela – i pored benevolencije koju prema religijskom fenomenu izražava ovo geslo – religija biva sagledana kao instrument procesa emancipacije čovečanstva koji nju svojom obuhvatnošću ipak prevazilazi. Taj proces je, prema Šlegelu, proces obrazovanja [Bildung] ljudskog roda. Bliskiji vodećem misliocu nemačkog prosvetiteljstva G. E. Lesingu, nego želi da romantizuje religiju ili da samu romantizaciju sveta sagleda kao religiozan čin, Šlegel dodaje da je religija „najčešće samo dopuna ili čak surogat obrazovanja“. Između obrazovanosti i religioznosti postoji obrnuta srazmera. To Šlegel potvrđuje jednostavnim izrazom: „Što više obrazovanja, to manje religije“.¹⁵⁶ Inspirisan Šlajermaherovim *Govorima*, Šlegel će potom o religiji i dalje govoriti kao o jednom od elemenata obrazovanja (uz filozofiju, moralnost i religiju), ali ona tada više neće biti samo deo modernog *Bildung*-a, nego njegovo bivstvo. Prema Šlegelu, religija zapravo jeste „sveoživljujuća svetska duša obrazovanja“, središte sveg obrazovanja i „svuda ono prvo i najviše, sasvim izvorno“.¹⁵⁷ Ideja o religiji kao glavnom nosiocu procesa obrazovanja čovečanstva i elementu kroz koji ono sebe oslobađa ne može se označiti kao tačka prekida s načelima ranije romantičarske apsolutizacije umetnosti. Kao što će pojam

¹⁵⁵ Bejzer tu svest s obzirom na Šlegela ispravno dovodi u vezu s njegovom lekturom Šilera i tvrdi da je Šlegel upravo pod Šilerovim uticajem shvatio „duboku etičku svrhu“ koja se krije iza moderne poezije – „čežnju za onim beskonačnim, stremnju za najvišim dobrom, za Kraljevstvom Božjim na zemlji“ (Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, p. 259). Citirana napomena iz *Ogleda o pojmu republikanizma* nudi još vernije svedočanstvo u prilog poziciji koju zastupa Bejzer, ali ona ipak ostaje lišena podrobnijeg komentara ovog interpretatora.

¹⁵⁶ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 232, str. 58. Fišer (Fischer) i Jakobi (Juliane Jacobi) Šlegela posmatraju kao jednog od „obrazovanih preziratelja religije“ na koje je Šlajermaher adresirao svoje *Govore* (up. Fischer, H., „Schleiermachers Theorie der Bildung“, in Ochel, J. (Hg.), *Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, S. 136); Jacobi, J., „Friedrich Schleiermachers' Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen“, in *Zeitschrift für Pädagogik* 46 (2000) 2, S. 167).

¹⁵⁷ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 4 i 14, str. 106 i 107.

religije koji će Šlegel razvijati u filozofskom dijalogu s Šlajermaherovim stanovištem ostajati prožet artistskim elementom, tako su i same artistske pozicije najranijih romantičarskih zapisa pokazivale znatnu bliskost s načinom na koji će o religiji progovoriti Šlajermaher.¹⁵⁸ Religioznost u romantizmu hoda ruku pod ruku sa svakom iskrom „smisla za beskonačno“. Kako smo videli, područje političkog znanja i delanja tu nije predstavljalo izuzetak, pa je tako Novalisovog „mističnog republikanca“ [mystischer Republicaner] moglo da odlikuje to što je „bliže povezan s onim nevidljivim, nego li s onim vidljivim“.¹⁵⁹ U istom duhu je nastala i Šlegelova beleška u pismu upućenom Novalisu kojom on svom prijatelju i saradniku skreće pažnju na to da je hrišćanstvo „suviše politično“ i da je njegova politika „suviše materijalna“. S druge strane, jedna simbolično-mistična politika ne samo što bi bila dopustiva, nego je i suštinski značajna za život čovečanstva.¹⁶⁰

Zahtevana simbolizacija i mistifikacija politike kod romantičara se naizmenično pojavljuje kao sredstvo sakralizacije političkog sistema i kao „garant njegove liberalnosti“¹⁶¹. Religiozna medijacija političkog fenomena takvu ulogu ostvaruje samo ako joj se dopušta da se naizmenično upućuje u dva smera sopstvenog smisla. Ona će se ispoljavati i kao moć koja je sposobna da stabilizuje postojeći politički poredak i kao beskompromisna negatorska sila, pa čak i kao jedinstvo ova dva smera. Zato je Šlegelov odgovor na pitanje o odnosu romantičarskog pojma religije prema duhovnoj zbiljnosti mogao da bude tako izvanredno koncizan: „Religija je centripetalna i centrifugalna sila ljudskog duha, kao i ona koja te dve povezuje“.¹⁶² Kod interpretatora najčešće van domašaja istraživačke pažnje ostaje jedan od ovih aspekata ispoljavanja romantičarski pojmljene religije u modernoj društvenosti. Zbog toga je neophodno položiti račun o tome kako se religija iz romantičarske prizme može sagledati kao snaga koja prisiljava čoveka da formira svoje duhovno središte i da se oko njega kreće, kako ga ona iz tog centra izbacuje i kako uopšte shvatiti zamisao o jedinstvu ta dva njena ispoljavanja.

Povesna misija religije kao centripetalne, ali i kao centrifugalne duhovne sile može biti pravilno protumačena samo ako se posmatra u svetlu načina na koji su se

¹⁵⁸ Bejzer romantičarsko „otkriće“ religije vidi kao ishod potrage romantičara za izvorom njihove umetnosti (Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, p. 240).

¹⁵⁹ Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Nr. 251, S. 285.

¹⁶⁰ „Das Christentum ist zu politisch und seine Politik ist viel zu materiell. Eine symbolisch-mystische Politik ist ja andererseits erlaubt und wesentlich“ („Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember [1798]“, in Novalis, *Werke. Viertes Band: Briefe und Dokumente*, S. 421).

¹⁶¹ Preuzimamo izraz kojim H. Libe (Lübbe) definiše funkciju onoga što sam poima kao građansku religiju postprosvetiteljskog doba (up. Libe, H., *Religija posle prosvetiteljstva*, IP Albatros Plus, Beograd 2012., prev. S. Damnjanović, str. 357).

¹⁶² Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 31, str. 109.

postrevolucionarne evropske prilike odražavale u romantičarskom duhovnom kretanju. Oba smera manifestovanja religije predstavljaju specifične romantičarske pokušaje da usmere tok revolucionarnih strujanja. Kao takva, ona imaju *par excellence* političko značenje! Kao što Šlegel dopušta da se Francuska buržoaska revolucija shvati i kao „najstrašnija groteska epohe“¹⁶³, jedan podsticaj koji će od revolucionarnih previranja stići ka romantičarima biće negativno konotiran. Romantičarski pojam religije će nastupiti kao odgovor na taj negativni podsticaj i pomoći će da se izgradi „duhovna protivteža revoluciji“¹⁶⁴ kao najvišem izrazu moderne građanskosti.

Kritičku oštricu romantičarske religioznosti prema zbilji građanskog sveta najodlučnije okreće Novalis. Romantičarski pesnik pri tom na vrlo pregnantan način izražava pojedine razloge zbog kojih je čitava generacija nemačkih mislilaca pokušala da izgradi afirmativniji pristup religijskom fenomenu u odnosu na prosvetiteljske teoretičare, i to naročito u pogledu odgovora na pitanje o progresivnoj ulozi religije u procesu napredovanja društvenosti. Osnov na kojem počiva kritika moderne društvenosti kod Novalisa je precizno određen i krije se u uverenju da političke i ekonomske snage građanskog sveta naprosto nisu sposobne da same sebe dovedu u ravnotežu. Da bi se objasnilo zašto je religija u stanju da nastupi kao faktor uravnoteženja tih snaga, neophodno je razmotriti kako uopšte Novalis dolazi do zaključka kojim se njima poriče mogućnost da uravnoteže sebe.

Prvi stupanj geneze kritičkog stava prema modernom građanskom poretku jeste uviđanje principa na kojem se taj poredak temelji. Na tragu hobsovskog shvatanja karaktera građanskog sveta, Novalis taj princip vidi u *egoizmu*. Kod Tomasa Hobsa (Hobbes), primerice, ljudska priroda je pojmljena kao egoistička, čime je, zapravo, princip modernog građanskog sveta transponovan u atemporalnu sferu esencijalnosti čovekovog bića.¹⁶⁵ U prirodnom stanju čovečanstva dominira prirodno pravo. Po tom pravu, čovek je slobodan da čini sve što može i sve što želi da bi sačuvao život. U tom pogledu su svi ljudi jednaki. Takvo stanje jednakosti stanje je aktuelnog ili dolazećeg rata sviju protiv svih. Prema Hobsu, iz sveopšteg ratnog stanja nije se istupilo zato što je trijumfovao apel za vrlinom – egoistička ljudska priroda ni nema sluha za takve apele – nego zato što su ljudi bili spremni da se zarad izvesnih ličnih dobara delimično odreknu svog *ius naturale*. U ta dobra spadaju bezbednost, predvidljivost fizičkog opstanka i zadovoljniji život uopšte. Ljudi su zarad zaštite temeljnih

¹⁶³ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 424, str. 98.

¹⁶⁴ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 41, str. 109. O pitanju odnosa ranog romantizma prema Francuskoj revoluciji detaljnije u Brinkmann, R., „Deutsche Frühromantik und Französische Revolution“, in *Deutsche Literatur und Französische Revolution. Sieben Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 172-191.

¹⁶⁵ „Imaginarno stanje pred-društvenosti Hobbs konotira sadržinom koja je u potpunosti preuzeta iz ideala mlade građanske klase njegovog vremena“ (Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 73).

egoističnih interesa pristali da žive životom kojim se relativizuje njihova egoističnost i formirali državu kao fiktivno lice, „veštačkog čoveka“¹⁶⁶, to jest „Levijatana“ kao smrtnog boga kojem se duguje za *mir i odbranu*.¹⁶⁷ Kod Kanta, pak, ustanovljenje suverene vlasti nije garant unutardržavnog i međunarodnog mira, nego to može biti jedino republikansko uređenje država. No, *večni mir*, koji bi bio formiran oko načela republikanizma, nešto je što hoće i sama *priroda*. Ona je za Kanta istinski garant permanentnog mirnodopskog poretka. Kenigzberški filozof je spreman i da primeti da je um sposoban da se posluži sebičnim čovekovim sklonostima da bi se formirao jedan transegoistički poredak¹⁶⁸. Kant, za razliku od Hobsa, egoistički način prevladavanja egoističkog načela tu ne premešta u imaginarno prirodno stanje iz kojeg se jednom istupilo atemporalnim činom formiranja države, nego nastoji da ga etablira kao logiku funkcionisanja povesnog sveta uopšte.¹⁶⁹ Ljudska „nedruštvena društvenost“ jeste princip na kojem je zasnovana dinamika *svakog* ljudskog međusobnog saobraćanja: čovek svoje egoistične pobude može ostvariti samo neegoističnim životom, dok jedna ljudska zajednica ima izgleda za opstanak samo ako je u stanju da integriše one ljudske interese koji po svojoj suštini oponiraju ideji zajedničnosti. Realizacija antagonističkih sebičnih interesa mobiliše kapacitete koji se tiču napretka čitavog ljudskog roda, pa Kant zbog toga može zahvaliti prirodi „za netrpeljivost, za surevnjivu takmičarsku sujetu, za nezajažljivu žudnju za imovinom“, kao i za gospodarenjem, jer bi bez njih „sve vrsne prirodne obdarenosti u čovečanstvu večno ostale nerazvijene i uspavane“.¹⁷⁰ Valjanu državu može obrazovati čak i „narod đavola“, ako bi takav narod bio makar *razuman* i ako bi usvojio ustav po kome bi privatna, međusobno oprečna htenja jedna drugima predstavljala prepreke za ostvarenje. Rezultat njihovih ostvarenja bio bi tada „isti kao da takvih rđavih namera uopšte nije ni bilo“.¹⁷¹ Kantovo poverenje u snagu ljudskog racionaliteta uključuje i ubeđenost u to da će razvojem kulture biti otklanjana opasnost da se jezičke i verske različitosti među narodima nameću kao generatori mržnje među njima. Priroda, u svojoj

¹⁶⁶ Hobs, T., *Levijatan I*, Gradina, Niš 1991., prev. M. Marković, str. 214.

¹⁶⁷ Isto, str. 179.

¹⁶⁸ Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, str. 66-67.

¹⁶⁹ Ne bi, pri tom, trebalo gubiti iz vida da logika povesnog procesa koja je obezbeđena pokroviteljstvom prirode kod Kanta nema epistemički status istinskog saznanja, nego da nastaje kao izraz filozofovog *nadanja* u načine na koje bi se moglo misliti izmirenje fenomenalnosti i noumenalnosti čovekovog bića.

¹⁷⁰ Kant, I., „Ideja opšte istorije usmerene ka ostvarenju svetskog građanskog poretka“, u Kant, I., *Um i sloboda*, Ideje, Beograd 1974., prir. D. Basta, str. 32.

¹⁷¹ Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, str. 66.

usmerenosti na trajni mir, oberučke prihvata i nemogućnost suživota ratnih sukoba i trgovačkog duha.¹⁷²

Novalis ne smatra da se ograničenja egoističkog principa mogu prevazići posredstvom egoizma samog, niti da je pomoć prirode dovoljna da bi se to transcendiranje dogodilo. Država, pa i međunarodni mirovni savez, može, doduše, da bude formiran zahvaljujući želji da se zaštiti optimum vlastitih interesa pojedinca ili države, ali, za Hardenberga, takva država, kao ni takav međunarodni poredak, ne omogućava čoveku da živi na način celovitosti svog bića. On državu koja se obrazuje isključivo oko sebičnih interesa poredi s *fabrikom*. U „mašinističkoj administraciji“ [maschinistische Administration] te fabrike – uprkos tome što se ona može uspostaviti kao pravna država [rechtliche Staat] – nalazi se jezgro revolucionarnih previranja.¹⁷³ Zašto je slučaj takav? U prvom redu zbog toga što Novalis sebične interese vidi kao bezmerne [unermesslich], a stoga i kao antisistemske [antisystematisch]. Iz sudara sebičnih interesa ne dolazi do njihovog međusobnog anuliranja kako je o tome razmišljao Kant, nego se rađaju novi i novi sebični interesi i potrebe. Ne samo što kulturni razvoj neće dovesti do slabljenja antagonizama između različitosti unutar jedne države ili međunarodnog poretka, nego će se njime – kako u rusovskom¹⁷⁴ maniru zaključuje Novalis – čak umnožiti takve potrebe, a njihovo zadovoljenje će postati sve složenije i sve hitnije.¹⁷⁵ Najzad, istinski *plemenit* trgovački duh za Novalisa uopšte nije duh modernog buržoaskog privređivanja, niti bi to mogao da bude. Takav duh je nestao s propašću srednjovekovne *hanze*.

Pohvala koju Novalis upućuje ovom srednjovekovnom trgovinskom savezu gradova ukazuje na pravac koji uzima njegova potraga za stožerom političko-ekonomske ravnoteže u životu moderne epohe. Sa stanovišta „salonskog razuma“ *Aufklärung*-a mislivo je samo razdvajanje suprotstavljenih svetovnih snaga ili njihovo varljivo primirje. No, njihovo jedinstvo se ne može zahvatiti ni s pozicija kantovskog uma koji – potpomognut prirodom –

¹⁷² Up. Isto, str. 68. U potpunosti je ovde prihvatljiva Hefeova ocena da je Kantova tvrdnja o uzajamnom nepodnošenju trgovačkog duha i rata paušalna i da se filozof povodom nje nije pokazao kao naročito dalekovid, jer „država može iz rata da izvuče geostrateške prednosti (...) da zaradi prodajom ratnog materijala za druge ratove (...) i da odvрати pažnju od unutardržavnih teškoća“ (Hefe, O., „Kant i garancija večnog mira“, str. 132).

¹⁷³ „Der Keim der Revolution unserer Tage liegt nirgends als hier“ (prema Novalis, „Glauben und Liebe oder der König und die Königin“, S. 495).

¹⁷⁴ Videti pre svega Rusoov (Rousseau) ogled „O poreklu i osnovama nejednakosti među ljudima“, u Ruso, Ž.-Ž., *Društveni ugovor*, Filip Višnjić, Beograd 2016., prev. R. Stojanović, red. R. Dimitrijević, str. 179-255.

¹⁷⁵ „Mit wachsender Kultur mußten die Bedürfnisse mannichfacher werden, und der Werth der Mitteln ihrer Befriedigung um so mehr steigen, je weiter die moralische Gesinnung hinter allen diesen Erfindungen des Luxus, hinter allen Raffinements des Lebensgenusses und der Bequemlichkeit zurückgeblieben war“ (Isto). Srodnu primedbu nalazimo i u ogledu *Hrišćanstvo ili Evropa* u kojem Novalis beleži da je usmeravanjem pažnje isključivo na beskrajno uslozljene moderne potrebe čovek sebe lišio vremena „za tiho sabiranje misli“ i za „pažljivo posmatranje unutrašnjeg sveta“ (Novalis, „Christenheit oder Europa“, S. 509).

za svoje ciljeve koristi ljudsku sebičnost.¹⁷⁶ Novo jedinstvo Evrope, ali i čitavog sveta, može se uspostaviti samo *religijom!*¹⁷⁷ U tome su saglasni Novalis i Šlegel.¹⁷⁸

Na osnovu načina na koji Novalis poima povest, sledi da to jedinstvo nije samo nešto što će se dogoditi, nego je i nešto što se već dogodilo u evropskoj prošlosti, i to u njenom Srednjem veku. Novalis tumači evropsko srednjovekovlje kao doba vladavine monolitnog interesa koji je transcendirao sva zemaljska trvenja. Taj interes je usnuo pod pritiskom „poslovnog života“ i pod „sebičnim brigama“. Kako čovečanstvo još nije bilo dovoljno zrelo za ovo „pravokatoličko ili pravohrišćansko doba“¹⁷⁹, evropska prošlost *istovremeno* će značiti *budućnost* kontinenta ukoliko on želi da izgradi svoje jedinstvo. To jedinstvo se ne da videti na horizontu ekonomske i političke zbilje građanskog sveta. Njega obrazuje jedino duhovna *vertikala* i duh hijerarhije. Prema Novalisu, bez postojanja hijerarhije na čijem je čelu ono božansko, duhovnost ostaje prepuštena utvarama modernog doba: „Gde nema bogova, vladaju aveti“ [Wo keine Götter sind, walten Gespenster].¹⁸⁰ Jedna avet sveta koji je lišen bogova može da bude hobsovski totalitarni „Levijatan“, ali je takva avet i dehumanizujući ekonomski poredak koji – podstičući sebičnost – iznova raspiruje sukobe među nacijama. Obnova velikog mirotvoračkog uticaja religije o kojem govori Novalis neće isključivati mogućnost obnavljanja jednog kosmopolitskog teokratskog poretka¹⁸¹ koji je podriven protestantskim zahtevom za zatvaranjem religije unutar granica pojedinačnih država. Taj poredak se može formirati tek onda kada se postojeće države obavežu „višom čežnjom za nebeskim visinama“, tj. onim što prevazilazi granice državotvornosti i političkosti uopšte i što ne pokušava da sebe postavi na mesto tih ideja. Političku i ekonomsku ravnotežu zemaljskog poretka ne može obezbediti ono što je po svojoj suštini isključivo profano i tu je Novalis izričit: *takvi pokušaji su sizifovski!* Tu ravnotežu ne može da podari ni nekakva naprosto

¹⁷⁶ Up. Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 127.

¹⁷⁷ Novalisovom tumačenju povesti evropske duhovnosti ne može bitnije naškoditi ukazivanje na činjenicu da prosvetitelji iz različitih evropskih zemalja o religiji uopšte ne govore unisono, kao ni saznanje da *Aufklärung* u protestantskim sredinama Nemačke nije bio antiklerikalno raspoložen, odnosno da su protestantski prosvetitelji crkvu videli kao primarnu prenosnicu društvenih reformi (prema Whaley, J., „The Protestant Enlightenment in Germany“, in Porter, R./Teich, M., „The Enlightenment in National Context“, Cambridge University Press, Cambridge 2007, p. 117). Kako romantičar nastoji da misli nužne posledice prevlasti samog duha racionalizma po duhovni život Starog kontinenta, partikularna povesna meandriranja te racionalnosti za njega imaju tek drugorazredan značaj.

¹⁷⁸ Dok Novalis ističe da „samo religija može ponovo probuditi Evropu“ („Christenheit oder Europa“, S. 523), Šlegel npr. saopštava da se „Evropa treba ujediniti kroz religiju“ („Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, Second Epoch II, frag. No. 417, p. 166).

¹⁷⁹ Novalis, „Christenheit oder Europa“, S. 509.

¹⁸⁰ Isto, S. 520.

¹⁸¹ Prema Novalisu, hrišćanstvo „mora ponovo postati živo i delotvorno, i ponovo obrazovati vidljivu crkvu bez obzira na granice zemalja, (crkvu – op. a.) koja će u svoja nedra prihvatiti sve one duše koje su žedne nadzemaljskog i koja će rado bivati posrednicom između starog i novog sveta“ („Christenheit oder Europa“, S. 524).

transcendentna sila. Ono zemaljsko i konačno spašava sebe tako što postaje svesno da ono samo to nije u stanju da učini! Tada se podiže spasonosni pogled ka onome beskonačnom, jer „Sizifov teret“ nikada neće ostati uravnotežen na vrhu „ako ga privlačenje ka nebesima ne bi održalo u lebdenju na visini“. Novalis zbog toga može da govori o slabosti svih „potpora“ u funkcionisanju jedne države ako ta država i dalje „zadržava tendenciju prema zemlji“ i pokušava da političkim posredovanjem sukobljenih partikularnih interesa obezbedi svoje povesno trajanje. Ako se nju pak obaveže religioznom čežnjom i ako joj se da „veza sa svemirom“, ravnoteža jednostranih ispoljavanja svetovnih snaga će moći da se održi.¹⁸²

Među novijim istraživačima koji ulažu znatniji interpretatorski napor da bi delegitimizovali stari prigovor o reakcionarnom karakteru romantičarskog okreta ka religioznosti, svojim se radom naročito ističe Frederik Bejzer. Ovaj tumač insistira na tome da se religija kod romantičara pojavila u svojstvu nositeljke progresivističkih načela evropskog humanizma. No, Bejzer ipak primećuje da je sve snažnijim stavljanjem naglaska na odsustvo zajedničnosti u modernom građanskom svetu romantičarska religioznost udaljavala čitav pokret od izvornih republikanskih načela.¹⁸³ O anahronosti romantičarskog plediranja za korporativnu srednjovekovnu državnost kasnije može biti više reči, ali je i u ovom momentu važno naglasiti da ono ne ostaje jedinim izrazom romantičarske refleksije odnosa religije i politike. Religioznost kod romantičara ima centripetalnu ulogu u okolnostima razsredišnjelog modernog političkog života, ali s centriranjem tog života oko jedinstvenog empirijskog stožera religija istovremeno menja smer svog delovanja i počinje da se ispoljava kao centrifugalna sila! Zato Šlegel religiju može da nazove *revolucionarnim principom u čoveku*.¹⁸⁴ Revolucionarnost religije kao principa omogućuje da se čovek *okreće*¹⁸⁵ kako u smeru sakralizovanja onoga što je, pod pritiskom političko-ekonomskih načela građanskog sveta, ostalo lišeno svetosti, tako i u smeru laicizacije onoga što je u tom svetu steklo sakralni ili pseudosakralni status. Takvu dvosmernost Bejzer propušta da uvidi, iako je njen programski smisao istaknut samim Novalisovim pojmom romantizovanja kao

¹⁸² Isto, S. 517-518.

¹⁸³ Up. Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, p. 252.

¹⁸⁴ Schlegel, F., „Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, Second Epoch I, frag. No. 1376, p. 165.

¹⁸⁵ Od lat. „revolutio“ kao „okretanje“. Sve do kraja XVII i početka XVIII veka ovaj je termin primarno pripadao rečniku astronomije i njime se imenovao način kretanja nebeskih tela, i to kao kretanja u zatvorenom krugu. Pojam revolucije potom stiče novo, prošireno značenje i počinje da se odnosi na radikalne društveno-istorijske promene, ali i na svojevrsnu duhovnu revoluciju – kao što je to bio slučaj kod Kanta (prema Backo, B., „Revolucionar“, u Fire, F. (prir.), *Likovi romantizma*, Clio, Beograd 2009., prev. V. Pavlović i dr., str. 280-281).

naizmeničnog uzvišavanja i unižavanja, odnosno onim što smo već pokazali da jeste smisao romantičarskog *Selbstentäußerung*-a!¹⁸⁶

Kao što se Francuska revolucija iz Šlegelove perspektive ne pojavljuje samo kao „najstrašnija groteska“ doba, nego on u istom 424. fragmentu *Ateneuma* ostavlja prostor da se nju shvati i kao „najveći i najneobičniji fenomen istorije država“, tumačenje odnosa ovog povesnog prevrata prema religijskom fenomenu takođe biva lišeno jednoznačnosti. Revolucija, s jedne strane, jeste tačka u kojoj kulminira vekovni proces udaljavanja čovečanstva od njegove duhovne zavičajnosti. Prema Novalisovom ogledu *Hrišćanstvo ili Evropa*, taj proces je predvođen protestantskim razaranjem jedinstvene katoličke¹⁸⁷ crkve i Luterovim propagiranjem jedne *religije slova*, kapitalističkim organizovanjem privrede i sterilnom rezonerijom prosvetiteljstva. Ipak, taj isti proces romantičari mogu da posmatraju i kao tegobni put povratka religije u njenu vlastitu suštinu. Oni su čak voljni da „najviše određenje i dostojanstvo“ Francuske revolucije uoče u tome što je ona pružila najveći podsticaj uspavanoj religiji.¹⁸⁸ Snaga tog podsticaja ne iscrpljuje se samim podsećanjem na kult „najvišeg bića“ na koji je Francuze nagovarao Robespjer (Robespierre) govoreći da „ideja o Najvišem biću predstavlja stalno sjećanje na pravdu“, te da stoga ima „socijalni i

¹⁸⁶ S obzirom da je reč o interpretaciji koja je umnogom paradigmatična za savremeno istraživanje filozofskih osnova romantizma, nije zgoreg primetiti da se njena jednostranost u tumačenju uloge romantičarske religioznosti i romantičarske poetike uopšte pokazuje i u načinu na koji biva objašnjena uloga umetnika u Novalisovoj „poetskoj državi“. Bejzer, naime, umesno primećuje da Novalis prosvetiteljskom legalizmu pretpostavlja harizmatičnu ličnost monarha, kao i da tu harizmu kreira umetnik tako što pretvara monarha „u simbol, u ikonu koja predstavlja sva verovanja, vrednosti i tradicije nacije“ (*Enlightenment, Revolution, and Romanticism*, p. 272). Ništa manje nije prihvatljivo ni to što Bejzer skreće pažnju da romantičarski umetnik time mistifikuje umnost, a ne moć vladodržca. No, takva interpretacija ostaje validna samo ako uključuje spremnost da se prihvati da romantičarski umetnik može preuzeti ulogu demistifikatora, i to ne samo onoga što je već zatekao kao „simbol“, „ikonu“ i „harizmatičnog lidera“, nego i onoga što je sam načinio takvim. U tome je srž romantičarske ironije! Romantičar, doduše, demistifikaciju postojećeg može sprovesti tako što će sprovesti hladnu i trezvenu „logaritmizaciju“ (Novalis) zbiljnosti, ali njegova prava delotvornost počinje tek onda kada na lice stavi masku harlekina i počne da *ismeva* ono mistično i ono mistifikovano. Baš zato je *vic* za romantičare princip sveopšteg srodstva među pojavama, i to tako što je istodobno i *univerzalni rastvarač* svake supstancijalnosti u svakom ljudskom, pa tako i u političkom poretku (prema fragmentu iz Novalisove zbirke *Cvetni polen*: „Vic, kao princip srodstva, istovremeno je *menstruum universale*“ (Novalis, „Blüthenstaub“, frag. Nr. 57, S. 435); o metaforici koja je ovde u dodiru s tradicijom Paracelzusa (Paracelsus) alhemije videti Schulte-Sasse, J. „General Introduction: Romanticism’s Paradoxical Articulation of Desire“, in Schulte-Sasse, J. (ed.), *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, University of Minnesota Press 1997, p. 30).

¹⁸⁷ „Katoličke“ pre svega u smislu izvornog grčkog *kata-holos*, u značenju „zarad celine“, koje se, uostalom, pojavljuje i u devetom članu Nikejsko-carigradskog simbola hrišćanske vere: εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν („U jednu svetu, sabornu/katoličku i apostolsku crkvu“; grčki izvornik preuzet sa http://www.earlychurchtexts.com/public/nicene_creed.htm; posećeno 17.4.2017.). Iako se od tzv. Velike šizme iz 1054. termin „katoličko“ vezuje pre svega uz jednu zajednicu unutar već podeljene hrišćanske crkve, i to onu zapadnu, kod Novalisa nema naznaka da je taj događaj bio vredan istraživačke pažnje i očito je da se crkva kod njega smatra nepodeljenom i nakon što se on odigrao.

¹⁸⁸ Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 94, str. 115.

republikanski karakter“.¹⁸⁹ Taj pokušaj se može shvatiti kao nastojanje da se zasnuju metafizički i religijski osnovi republikanske doktrine.¹⁹⁰ Uz to, revolucionarno oduzimanje građanskih prava religiji Novalis, slično Šlajermaheru, vidi kao negativni podsticaj religiji da obnovi sećanje na svoju autohtonost i na sopstvenu nesvodivost na praktičke forme.¹⁹¹ Specifičnost romantičarskog vrednovanja tekovina Revolucije ne krije se, međutim, ni u tome što su oni Revoluciju promišljali kao događaj kojeg tek čeka religijsko fundiranje, niti u tome što se taj događaj mogao shvatiti kao podstrekivanje religije da se vrati vlastitim temeljima. Stalo je do toga što su romantičari samu Revoluciju mogli da posmatraju *kao* religiju! To im je omogućeno razvijanjem pojma religije kao suštinski revolucionarne. Prema Šlegelovim rečima, Revolucija jeste bila religija Francuza. Uprkos tome što se pojavljivala kao paradoksalna antireligiozna religioznost, ona je imala svoju mitologiju.¹⁹²

Religioznost Revolucije i revolucionarnost (pre svega hrišćanske) religije jeste u tome što su obe zasnovane principom stvaranja *ex nihilo*. Njihov temelj, prema tome, jeste bestemeljnost sama! Takav je karakter i Fihteove filozofije i modernog pesništva, ali i onoga modernog kao takvog: „Suština modernog sastoji se u *stvaranju iz ničeg*. Takav princip leži u hrišćanstvu – a nešto slično u Revoluciji i u Fihteovoj filozofiji – a isto tako i u novoj poeziji“.¹⁹³

Na ovom mestu vredi primetiti da je navedenim fragmentom Šlegel religiju dodao trijadi čiji je povlašćeni status obnarodovan već u poznatom 216. *Ateneum*-fragmentu. Tada je romantičar rekao da su Francuska revolucija, Fihteovo učenje o nauci i Geteov „Vilhelm Majster“ najveće *tendencije* epohe. Kako sada shvatiti ideju o stvaranju *ex nihilo* kao onome što čini suštinu moderniteta? Poricanje tog principa temelj je tradicionalne metafizike, ali i svakog pozitivizma u filozofiji.¹⁹⁴ Protivprimer koji je najrelevantniji s obzirom na kontekst koji nas primarno interesuje jeste onaj koji nudi Jakobijev Spinoza kada kaže da „ne možemo drugo nego ići od uzroka do uzroka u beskraj; što znači da ne možemo prihvatiti neki

¹⁸⁹ Iz Robespjerovog izveštaja Konventu od 18. floreala godine II (7. maja 1794). Navedeno prema Soboul, A., *Francuska revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989., prev. M. Joka, str. 287.

¹⁹⁰ Tu tezu zastupa Sobol u komentaru navedenog Robespjerovog govora. Novalis se o Robespjeru u eseju *Hrišćanstvo ili Evropa* izražava na sledeći način: „Pokušaj one velike gvozdene maske, koja je pod imenom Robespjer u religiji tražila središte i snagu republike ostaje istorijski neobičan“ (S. 518).

¹⁹¹ „U Francuskoj se za religiju puno učinilo, i to ne u jednoj ličnosti, nego u svim njenim bezbrojnim pojedinačnim oblicima, time što su joj se oduzela građanska prava i što joj se dodelilo puko pravo utočišta. Kao strano, neugledno siroče, ona prvo mora da ponovo osvoji srca i da svugde bude voljena, pre nego što je ponovo javno obožavana“ (Novalis, „Christenheit oder Europa“, S. 518).

¹⁹² Prema Schlegel, F., „Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, Second Epoch I, frag. No. 403, p. 163.

¹⁹³ Isto, frag. No. 1471, p. 165.

¹⁹⁴ Up. Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija*, str. 15.

apsolutni čisti *početak* neke radnje, a da ne prihvatimo kako Ništa proizvodi Nešto¹⁹⁵. Već judaistička predstava o Bogu kao stvaraocu *iz ničeg* podrazumeva prihvatanje takvog apsolutnog početka i destrukciju ideje o prirodi kao entitetu koji je sopstveni uzrok. Zašto onda Šlegel izbegava da naglasi da se suštastvo modernog krije u judeo-hrišćanskoj baštini? Razlog za to bi se mogao pronaći u faktumu da poricanje autohtonosti prirode za drevni narod Izrailja nije značilo i mogućnost počinjanja *ex nihilo* u društvenim odnosima, nego je u prvom planu ostalo ostvarenje kontinuiteta s mitskim rodoslovom jevrejskog naroda koji seže do prvog ljudskog para. Revolucija koja je nastupila s Hristom bila je korenita, a kako Šlegel primećuje, ostala je i *večna*. Hrist na zemlju ne dolazi da bi doneo mir, nego mač (Mt 10, 34). Njegovo poricanje samoniklosti svega prirodnog i svakog pozitiviteta toliko je radikalno da mora deesencijalizovati čak i ljudsku pripadnost porodičnoj zajednici, a kamoli pripadanje jednom određenom narodu: „Ko je mati moja, i ko su braća moja? (...) Ko izvrši volju Oca moga koji je na nebesima, taj je brat moj i sestra i mati“ (Mt 12, 48-50).¹⁹⁶ Rodivši se kao čovek, taj je Otac istupio iz sfere onoga činjeničkog, i to time što je čovek samog sebe postavio kao boga. Za romantičare, nijedno božanstvo ne može biti izvesnije od onoga „koje tako postavlja sâmo sebe“ [keine Gottheit kann gewisser sein als die, welche so sich selbst setzt].¹⁹⁷ Bliskost s načinom na koji je Fihte artikulisao apsolutno načelo svog učenja o nauci je izrazito upadljiva! Postavljanje samog sebe jeste način na koje jeste fihteovsko Ja: „Ja postavlja samoga sebe i on jest samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe; i obratno: Ja jest i postavlja svoj bitak pomoću samog svog bitka“ [Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Sein, vermöge seines bloßen Seins].¹⁹⁸ Njegovo stavljanje sebe *ex nihilo* stvaranje je iz slobode u slobodi samoj. Time je do pojma dovedena predstava koja je stajala u osnovi delatnosti francuskih revolucionara. Ideja ustanovljenja novog kalendara s danom proglašenja Republike kao nultim danom u povesti¹⁹⁹ najdirektnija je manifestacija prodora svesti o mogućnosti i obavezi čovečanstva da sebe stvara *ex nihilo* i da na taj način *divinizuje sebe*.

Tri temeljne tendencije na koje je ukazao 216. fragment *Ateneuma* su, prema Šlegelu, ostale lišene svog ozbiljenja. Romantičarski pisac time nije želeo da sprovede njihovu

¹⁹⁵ Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, str. 50.

¹⁹⁶ U tumačenju sledimo Kangrino viđenje Hristove povodne uloge: „Kao *revolucionar*, okrenut u buduće, koji je pozivao na pobunu *protiv postojećega* kao još ne-moralnoga, tj. još-ne-ljudski-dostojnoga života, u bilo kojem obliku se ono pojavljivalo sve do današnjeg dana, Isus je ujedno bio – *pravi anti-metafizičar!* (*Spekulacija i filozofija*, str. 54).

¹⁹⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 140.

¹⁹⁸ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, str. 46; upoređeno s originalom Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997, S. 16.

¹⁹⁹ Up. Backo, B., „*Revolucionar*“, str. 281.

ekspresnu teorijsku diskvalifikaciju zarad interesa nekakvog višeg stanovišta s kojeg bi se ipak moglo dospeti do njihove aktualizacije. Spomenutim fragmentom Šlegel, prema sopstvenom uverenju, zapravo je hteo da naglasi da čitavo razdoblje *jeste na način tendencija*²⁰⁰, a da Revolucija, učenje o nauci i „Majster“ izražavaju karakter epohe u liku konkretnog povesnog događanja, sistema filozofije i umetničkog dela. U periodu kada religija dospeva u centar Šlegelove i Novalisove pažnje postepeno biva sve jasnije da takvo ozbiljenje ipak jeste i moguće i poželjno, ali da njega ne mogu doneti same vodeće tendencije epohe. Među fragmentima iz 1798. i 1799. godine čitamo Šlegelovu belešku da je Francuska revolucija zaista počela sa samodivinizacijom nacije²⁰¹, ali i da se s njom završila, jer pored „mnogih stvari“ koje je izgradila, Revolucija nije uspeli da sagradi – ustav.²⁰² Samodivinizacija nacije kod Francuza, prema Šlegelu, nije dovršena formiranjem nacije kao političke zajednice. Ostvarenje tog cilja neće omogućiti ni sama Fihteova filozofska pozicija, jer njena apsolutizacija moralnog stava pre predstavlja *anarhistički* impuls u tokovima moderne društvenosti, nego oslonac pri njenom političkom konstituisanju.²⁰³ Na isti način biva procenjena i uloga religije. U formativnim godinama jenske romantike, religija je znatno češće posmatrana kao nosilac anarhističkog kretanja, nego što je viđena kao konzervativistički stožer obnove izgubljene zajedničnosti građanskog sveta. U tome jeste bila njena uloga kao centrifugalne duhovne sile.

Primera radi, Šlegel u svojim predavanjima iz transcendentalne filozofije religiju posmatra s obzirom na njen odnos prema praktičkoj sferi. Nakon što je društvenost podelio na tri tipa – na porodicu, hijerarhiju i republiku²⁰⁴ – romantičar ističe da se pojmom

²⁰⁰ Up. Schlegel, F., *O nerazumljivosti*, str. 195.

²⁰¹ U kontekstu istraživanja koje smo sprovedi i govora o romantičarskom političkom fikcionalizmu, moguće je reći da se kod Šlegela idejom samodivinizacije nacije kao njenog stvaranja *ex nihilo* izražava prisustvo moderne svesti o naciji kao „politički konstruisanoj, artificijelnoj zajednici“ (prema Perović, M. A., „Narod i nacija“, u *Montenegrinski eseji*, Crnogorsko društvo nezavisnih književnika, Podgorica 2014., str. 246). No, u nemačkoj romantici se ta ideja razvijala pre svega u pravcu projekta samodivinizacije i mistifikacije *etnosa* kojem su bili bliski autori poput Geresa, Krojčera, Savinjija, Brentana, fon Arnima i dr. (o tome i u Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 126-141).

²⁰² Schlegel, F., „Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, Second Epoch I, frag. No. 595, p. 164.

²⁰³ Up. Peter, K., „History and Moral Imperatives: The Contradictions of Political Romanticism“, in Mahoney, D. F. (ed.), *The Literature of German Romanticism*, Camden House, New York 2004, p. 195.

²⁰⁴ Iako je evidentno da je Šlegelov pristup strukturi moderne društvenosti anahron i da romantičar nije spreman da reflektuje postojanje samostalne privredno-ekonomske regije u okvirima te društvenosti, istinski anahronizam kod ovog autora nastupa u trenutcima kada i samoj političkoj zajednici osporava samostalnu vrednost. Potencijalno progresivna, fihteovska teza o odumiranju države kod Šlegela tada dobija smisao pledoajea za porodicu i crkvenu hijerarhiju kao jedine forme istinskog društva (up. Schlegel, F., „Philosophical fragments from the *Philosophical Apprenticeship* (excerpts)“, Second Epoch II, frag. No. 916, p. 167).

hijerarhije misli religijska zajedničkost kao isključivo *duhovno* povezivanje među ljudima.²⁰⁵ Ono, kao takvo, nije sposobno ni za kakve utvrđene zakone, niti za ustav, jer počiva na apsolutnoj slobodi i progresivno je do u beskonačnost.²⁰⁶ Uslov za istinito „približavanje apsolutnoj slobodi“ za Šlegela jeste sposobnost da se samom sebi da – zakon!²⁰⁷ Romantičar dozvoljava da se društvo koje bi se obrazovalo isključivo na osnovu neposrednog dodira ljudi s univerzumom i iz njega izvedene sveopšte unutrašnje povezanosti među ljudima nazove „kraljevstvom božjim“ i „zlatnim dobom“, ali i podvlači da njegova suštastvenost u koordinatama društvene zbilje jeste to da će uvek biti *anarhija*.²⁰⁸ „Ogled o pojmu republikanizma“ je anarhiju dopustio kao „negaciju svega politički pozitivnoga“²⁰⁹, dok Novalis, u duhu teze o stvaranju *ex nihilo* kao suštini religije, upravo u anarhičnom uništenju svega pozitivnog vidi rodno mesto religije²¹⁰. Ako se kod Novalisa činom rađanja ne aktualizuje celina religijskog mirotvoračkog smisla, za Šlegela je anarhizam religiji imanentan i ona nije u stanju da sama izmiri opreke građanskog sveta. Poput anarhije, ona kao nosilac političke snage u društvenim odnosima ostaje prihvatljiva samo kao tranzitorni oblik. Apsolutni univerzalizam religije i apsolutni individualizam i težnja ka originalnosti kojom je zasnovan Šlegelov pojam morala izmiruju se posredničkim radom *politike*. Kada Šlegel kaže da „celovitost politike obuhvata formu toga kako ljudi mogu biti jedno“²¹¹, moć apsolutne političke odluke biva sagledana kao sintetički modus postajanja onog univerzalnog pojedinačnim i onoga pojedinačnog opštim.

Ako se postavi pitanje na koji način je religija u stanju da se ispolji kao sila koja ujedinjuje centripetalni i centrifugalni aspekt svog manifestovanja, nijedan povesni oblik religioznosti neće moći da se nametne kao pouzdan vodič za eventualni odgovor. Religija kao jedinstvo centralističkog i ekscentrirajućeg momenta sopstvenog pojma kod romantičara je prioritarno mišljena kao *zadatak* koji se tek ima preuzeti i koji će biti rešen stvaranjem *nove religije*. Prema Šlegelu bi tako pisanje nove Biblije trebalo da za Nemce bude ni manje, ni

²⁰⁵ Šlegel se time pokušava distancirati od favorizovanja papstva poput onog s kojim je eksperimentisao Novalis. Nema ipak sumnje da se obojica romantičara povezivanjem religije s „duhom hijerarhije“ zajednički udaljuju od šlajermaherovske vizije savršene republike (up. Tyrell, H., „*Das Gesellige in der Religion – Soziologische Überlegungen im Anschluß an Schleiermachers Vierte Rede*“, in Huber, F., *Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher: Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionskritik*, Foedus-Verlag, Wuppertal 2000, S. 44). Tim udaljavanjem plaćen je dug pokušaju da se religija inkorporira u zbilju građanskog sveta.

²⁰⁶ „Sie beruht auf absoluter Freiheit, und ist ins Unendliche progressiv“ (Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 46).

²⁰⁷ Isto, S. 85.

²⁰⁸ Isto, S. 84.

²⁰⁹ Schlegel, F., „Ogled o pojmu republikanizma“, str. 55.

²¹⁰ „Istinska anarhija je element začeca religije. Iz uništenja svega pozitivnog ona podiže svoju slavnu glavu kao nova stvoriteljka sveta“ (Novalis, „Christenheit oder Europa“, S. 517).

²¹¹ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 88.

više nego ono što je Revolucija bila Francuzima. Da bi se osvetlilo značenje ideje o zasnivanju nove religije kao jedne od vodećih zamisli jenskog romantizma, moralo bi se najpre detaljnije razmotriti odnos religije prema oblicima duhovnosti koji su i sami figurirali da postanu nosioci takve povesne uloge.

3. POVESNA ULOGA ROMANTIČARSKE NOVE RELIGIJE

Zastupanje stava da religija svoju povesnu ulogu u modernom dobu može ostvarivati jedino tako što bi se pristupilo zasnivanju *nove* religijske paradigme s pravom se smatra ne samo jednim od vodećih obeležja ranoromantičarske religioznosti, nego i jednom od glavnih odlika čitavog ranog nemačkog romantizma. Ipak, kao što se to pokazalo i u našim razmatranjima onoga što jesu sadržaj, forma i društvena ospoljenja religije kako nju poimaju romantičari, ni sâm zahtev za zasnivanjem nove religije kod romantičara ne ostaje lišen unutrašnjih previranja. U jednom od pionirskih priloga osvetljavanju filozofskog značaja i filozofskog značenja ranoromantičarske poetike, Vilhelm Diltaj skreće pogled na previranja koja tinjaju unutar te ideje. On to čini tako što tematski jedan naspram drugog postavlja sadržaje dva Novalisova fragmenta koja prepoznaje kao karakteristična. Iako hronološki pripadaju istom periodu njegove spisateljske delatnosti, ova dva zapisa barda jenske romantike kao da svojom sadržinom direktno oponiraju jedan drugom. Novalis tako, s jedne strane, kreće tragom zahteva za zasnivanjem nove religije i taj zahtev radikalizuje time što beleži da religija „još ne postoji“ i da se najpre mora zasnovati „loža obrazovanja [Bildungsloge] prave religije“.¹ S druge strane, on piše i da „ne postoji religija koja ne bi bila hrišćanstvo“ [Es gibt keine Religion, die nicht Xstenthum wäre].² Ova dva fragmenta Diltaju pomažu da dijagnostikuje ono što će nazvati *važnim kolebanjima* u osmišljavanju romantičarskog pojma religije: „Hardenberg govori o novoj Bibliji, o sasvim novim jevandeljima; on izgleda kao da očekuje sasvim novi religiozni razvoj; i tada opet u osnovnim crtama hrišćanstva vidi osnovne crte sve religioznosti uopšte.“³

Označivši ova kolebanja kao važna, Diltaj se udaljio od onih simplifikovanih tumačenja koja bi bila sklona da ova, kao i brojna druga protivrečja koja su karakteristična za rani romantizam, opravdaju ili odbace na teret zlosrećnih okolnosti koje su dovele do toga da se Novalisov život, a s njim u velikoj meri i život onoga što nazivamo ranom nemačkom romantikom, ugasi pre nego što je mogao dostići svoju duhovnu zrelost i pre nego što je bilo moguće da svoje izobražene teorijske uvide javnosti predstavi na koherentniji način. Ali u čemu se krije njihova važnost? Ona za Novalisovo, ali i za romantičarsko poimanje religije

¹ Novalis, „Fragmente und Studien 1799 – 1800“, Frag. Nr. 12, S. 557.

² Isto, Frag. Nr. 82, S. 566.

³ Diltaj, V., *Doživljaj i pesništvo: Lesing, Gete, Novalis, Helderlin*, Službeni list SCG, Novi Sad 2004., prev. S. Radojčić, str. 245.

uopšte, mogu biti važna samo ako je romantičarska religioznost u stanju da ih prihvati kao *movens* sopstvenog razvoja. Da li je slučaj zaista takav?

Interpretativna akrobatika bi dopuštala da se na različite načine savlada ponor koji deli tezu kojom se tvrdi da nijedna religija zapravo još ni ne postoji i tezu prema kojoj nije moguća religija koja ne bi bila hrišćanstvo. To se, na primer, može učiniti tako što bi tumačenje pošlo od mogućnosti da se ono što u istorijskom smislu poznajemo pod imenom hrišćanstva shvati kao – prema Šlegelovom izrazu – zanemareni zametak⁴ koji posredstvom obrazovanja tek treba da se razvije u istinsku, novu religiju. No, ostajanje pri ovako načelnoj interpretativnoj poziciji ne može biti dovoljno da bismo se zaista približili smislu zahteva zahvaljujući kojem romantičarska religioznost mobilise sve svoje duhovne kapacitete – zahteva za zasnivanjem nove religije. Da bi se u blizinu tog smisla došlo, neophodno je još jednom, i to neposrednije nego što smo to mogli da učinimo u prethodnim etapama našeg izlaganja, postaviti pitanje o prirodi romantičarskog odnosa prema povesnim religijama kao takvim, ali i o tome na koji način romantičari poimaju odnos religije prema umetnosti i filozofiji. Jedino takvim sučeljavanjem može postati prozirnom povesna uloga koju su romantičari namenili *novoj* religiji.

3.1. KAKO VREDNOVATI ULOGU POZITIVNIH RELIGIJA?

Finale *Govora o religiji* Šlajermaheru je poslužilo da iznese stav o nužnosti nastajanja novih religijskih tvorevina u duhovnom životu čovečanstva. Taj stav bi trebalo tumačiti tako što će se stalno imati u vidu njegova tesna, programska povezanost s načinom na koji je romantičarski propovednik odredio zrenje univerzuma kao suštinu religije. Religiozno zrenje je nužno i istinito u svojoj neposrednoj pojedinačnosti. Ono ne dozvoljava da bude predmetom podražavanja. Što biva promovisano kao navodno podražavanje jednog religioznog zora, ne može se smatrati zaista *religioznom* zorom. Mogućnost da se pojedinci u medijumu govora spontano okupljaju oko usmerenja religijskog smisla koji bi prepoznavali kao smisao koji deluje i u njima ne samo da ne umanjuje potrebu da se njihovo religiozno zrenje konstantno obnavlja, tj. da stalno biva činjeno *novim*, nego tu potrebu, prema Šlajermaheru, čini još prečom. Jedna religija svoju životnost čuva samo u meri u kojoj su ljudi koji je prihvataju spremni da iznova i iznova proširuju spektar smisla zrenja oko kojeg se slobodno okupljaju. Takvo stanovište omogućava Šlajermaheru da čitavu doktrinarnu

⁴ Prema *Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798*, in Novalis, *Werke. Vierter Band: Briefe und Dokumente*, S. 420.

stranu svake religije posmatra kao svojevrsni nadgrobni spomenik ili kao mauzolej koji je podignut u znak sećanja na duh koji je napustio religiju, ali i da izrazi srž romantičarskih nastojanja time što će saopštiti da „religiju nema onaj tko vjeruje u neki sveti spis, već onaj koji ne potrebuje nikakav takav sveti spis, a koji bi svakako mogao napisati jedan takav.“⁵ Umesto da se skriva iza slova kojim ga se pokušava braniti, centralni zor svake religije, kao zor univerzuma, po svom pojmu mora direktno ili indirektno inicirati situaciju u kojoj će nastupiti zrenja koja po svojoj prirodi nisu svodiva na njega samog. Ono rađa zrenja koja će biti još plodonosnija po religioznost čovečanstva, i to ne zbog toga što bi ta zrenja bila „bolja“ ili „naprednija“ od drugih, nego samim tim što bi bila nova, autentična. Ta zrenja će obrazovati zasebne vertikalne religioznosti, koje bi, prema Šlajermaherovom uverenju, morale da mogu da koegzistiraju, ali i da stupaju u međusobne dijaloge. Iako će religija koja je istorijski nastupila ranije nove religijske tvorevine isprva videti samo kao *jeretičke*, bez nastajanja tih jeresi kopni religioznost kao takva, pa tako i ona pojedinačna religija koja sve čini ne bi li sprovela mere prevencije od pojave jeretika u svojim redovima. Svaka samostalna religija jeste bila jeres u odnosu na religioznost koja joj je prethodila i u kojoj je stasala. Povesni kontinuum svetskih religija utoliko se može shvatiti kao kontinuum jeretičkog delovanja, to jest delovanja onoga čime se taj kontinuum stalno dovodi u pitanje.⁶ Šlajermaher zbog toga napominje da bi i sama reč *heres* [Häresis] trebalo do ponovo bude dovedena „do časti“.⁷ Ako jedna određena religija grčevito pokušava da apsolutizuje važenje svog konačnog lika, te da taj lik nametne kao jedini valjan izraz religijske istine, u toj će religiji neminovno jenjavati ono po čemu se ona, za Šlajermahera, uopšte može nazvati religijom. Jedna religija jeste religija po tome što u njoj živi smisao da se ono konačno shvati kao *prikaz* beskonačnoga, a ne kao nešto što bi u svojoj izolovanosti imalo apsolutno važenje.⁸ Apsolutizacija određenosti religije nju dovodi do toga da na koncu postane slepom

⁵ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 60.

⁶ Ernst Bloh (Bloch), primera radi, u svojoj studiji *Ateizam u hrišćanstvu* zastupa srodan stav time što prihvata tezu da „najbolje u religiji jest to, da ona stvara otpadnike“, ali i time što poziva da se Biblija „detektivski čita“ s gledišta „njezine i dalje djelatne *povijesti otpadništva*“ (Bloch, E., *Ateizam u kršćanstvu*, Naprijed, Zagreb 1986., prev. H. Šarinić, str. 14).

⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 121; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 260. U *Filozofijskom rječniku* koji je priredio Vladimir Filipović upućuje se na činjenicu da termin „jeres“, odnosno „hereza“ i pridev „jeretičko“ vode poreklo iz starogrčke reči *haireisis* čije značenje jeste „izbor“. „Jeres“ u tom pogledu može da se uzima u značenju izbora puta koji odstupa od crkvene dogme, kao što je i bilo uobičajeno u hrišćanskoj tradiciji, ali i u širem smislu „slobodno izabranog učenja uz koje tko pristaje“ (Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik (treće dopunjeno izdanje)*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 126). Ako Šlajermahera posmatramo kao delatnika čiji je najveći akademski poduhvat bio rad na prevođenju Platonovih dela na nemački jezik, važno može biti i to što je u Platonovoj *Državi* pojam *haireisis* upotrebljavan „u značenju životnog izbora duše u preegzistentnom stanju“ (Perović, M. A., *Etika*, str. 286).

⁸ Izgradnja logike povesnosti religije koja na povest religija ne bi gledala linearno omogućila je Šlajermaheru da naglasi da ga judaistička religija, primerice, ne može zanimati kao povesna prethodnica hrišćanstva. On i

ulicom na putu razvoja ljudske duhovnosti. Zbog toga Šlajermaher zaključuje da je *pluralizam* religija utemeljen u samoj suštini religije.⁹ Kao svojevrsni religijski imperativ nameće se potreba da se odustane od „nadmene i uzaludne želje da bi mogla postojati samo jedna religija“.¹⁰

Implikacije teze o utemeljenosti religijskog pluralizma u suštini religije jesu trostruke. Uz pomoć njih Šlajermaher, prvo, dodatno intenzivira proces delegitimizovanja svakog versko-religijskog fundamentalizma kao orijentacije u religiji koja je izgubila dodir s onim što religija zaista jeste. Drugo, Šlajermaher ne istupa tako oštro samo protiv povesnih manifestacija verske i religijske netolerancije, nego i protiv doktrine koja je u doba prosvetiteljstva bila osmišljena kao emanacija verske trpeljivosti. Takva jeste zamisao tzv. *prirodne*, razumom utemeljene religije [natürliche Religion] koja bi bila sposobna da obuzdava religijsku disperzivnost.

Delegitimizacija ideje jedne prirodne religije kod Šlajermahera jeste naličje borbe za ponovno priznanje digniteta tzv. *pozitivnih* religija.

O tome koliko su filozofski duhovi tadašnje Nemačke bili zainteresovani za pitanje o odnosu pretpostavljene prirodne religije i pozitivnih religija, svedoči i činjenica da su najranije godine Hegelovog filozofskog razvoja bile upadljivo obeležene ovim pitanjem. Kratak ekskurs kojim bi se opisao put koji je Hegel prešao da bi odgovorio na to pitanje za

izrekom u religiji *mrzi* „tu vrstu historijskih odnosa“, jer je nužnost religije „daleko viša i vječna“, kao što je vечно i svako počinjanje u njoj. No, judaizam je u *Govorima* stigmatizovan kao primer religije koja je „već odavno mrtva“. Njegov „lepi detinjasti karakter“ se sastojao u tome što je do svesti doveo ideju o interakciji onoga beskonačnog, odnosno boga i konačnog ljudskog bića, dok je ograničenost religijskog vidokruga na život i događaje jednog naroda dovela judaizam pred nerešiv problem u momentu kada je ta zajednica trebalo da istupi na pozornicu na kojoj se ne trpi takav ekskluzivitet u opštenju s onim beskonačnim – na pozornicu svetske povesti. Šlajermaher na taj način pristaje uz lesingovsku tezu o judaizmu kao rudimentarnoj manifestaciji vaspitnih potencijala religije za koju je karakteristična vezanost za ideju interakcije s bogom koja se odvija kao kažnjavanje i nagrađivanje jednog naroda. Romantičarski propovednik zbog toga s pravom postaje meta kritika da je – uprkos svom zalaganju za religijski pluralizam kao suštinski momenat religijskog fenomena – samorazumljivim smatrao „klasični hrišćanski antijudaistički stereotip“ (prema Blum, M., „*Ich wäre ein Judenfeind?*“ *Zum Antijudaismus Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2010, S. 30). S druge strane, postoje i istraživači koji ne žele da prenebregnu činjenicu da je isuviše teško oteti se utisku da romantičar judaističku religiju tretira vrlo grubo, ali ipak ukazuju i na to da je Šlajermaherova kritika judaizma u velikoj meri korespondirala onoj koja je zastupana u krugovima jevrejskog prosvetiteljstva (tzv. *Haskala* pokret). Ti krugovi su formirani oko Mozesa Mendelsova i s njima su u bliskom dodiru bili ljudi s kojima je Šlajermaher bio u prisnim prijateljskim odnosima poput Henrijete Herc i Mendelsonove kćerke i docnije supruge Fridriha Šlegela Doroteje Mendelson Vajt (o tome detaljno u Pickle, J. W., „Schleiermacher on Judaism“, in *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1980), pp. 115-137). Ejmi Njuman (Newman) pak dovodi u pitanje verodostojnost ovakvog tumačenja Šlajermaherovog stava prema judaizmu time što skreće pažnju da se salonski kružoci imućnih Šlajermaherovih prijatelja nisu mogli smatrati ni reprezentativnim, niti merodavnim izvorom u pitanjima koja se tiču proučavanja judaističke religije (o tome Newman, A., „The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel“, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 61, No. 3 (Autumn, 1993), pp. 462-465).

⁹ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 113.

¹⁰ Isto, str. 114.

naše izlaganje je važan jer može pokazati kako je ono pozitivno sagledavano očima moderne religioznosti. U bernskim zapisima kojima će priređivači kasnije dati naslov „Pozitivitet hrišćanske religije“, Hegel pozitivnu veru denuncira kao onu formu religioznosti koja počiva na poslušnosti prema spoljašnjem autoritetu. Konkretniji lik tog autoriteta može biti prorok, spis u koji je pohranjeno versko učenje, crkva kao institucija ili pak sâm transcendens, ali sposobnost za pozitivnu veru u svim svojim manifestacijama za Hegela nužno pretpostavlja „gubitak slobode uma“.¹¹ Koja religija ne bi pretpostavljala taj gubitak a da istovremeno ne bi dovodila u sumnju ono *religo* kao vezivanje koje je položeno u njen pojam? Rane Hegelove analize će se povodom ovog pitanja u bitnom voditi načinom na koji je na njega odgovorio Kant. Hegelovo određenje pozitivnosti suštinski odgovara Kantovom određenju pojma objavljene religije. Prema kenigzberškom filozofu, objavljenom religijom se smatra ona religija u kojoj prihvatanje zapovesti spoljašnjeg autoriteta kao božjih zapovesti prethodi mogućnosti da se te zapovesti priznaju kao moralne dužnosti. Religiju u kojoj um nešto najpre zna kao sopstvenu moralnu dužnost i koju – postajući svestan bezuslovnog karaktera te dužnosti – um pristaje da spoznaje kao zapovest boga, Kant naziva *prirodnom* religijom [natürliche Religion]. Dok se u sadržaj objavljenih religija možemo uveriti samo tako što ćemo biti upućivani u ono što je objavljeno, prirodnu religiju čovek izvodi iz snage sopstvenog uma. Takvu mogućnost, prema Kantu, ima svaki čovek i time je vera u jednu prirodnu religiju *čista umska vera*.¹² Hegel će nešto docnije načiniti otklon od kantovskog stajališta povodom problema odnosa prirodne i pozitivne religije. Ponovnim pristupanjem vodećem pitanju njegovih bernskih godina, kod Hegela se postepeno oblikuje novi smisao pojma pozitivnog. Filozof ono pozitivno više ne posmatra ni kao puku stranputicu u razvoju jedne religije, niti kao sredstvo koje bi, kao kod Lesinga i Kanta, bilo važno u ranijim fazama „vaspitanja ljudskog roda“, ali koje bi ostalo suštinski podređeno istinski slobodarskoj, moralnoj religiji. Hegel ne odlazi ni u drugu krajnost: on ne želi da se postavi kao apologeta postojećih religija i njihovih određenih sadržaja. Njegov pristup je delikatniji. On namerava

¹¹ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, Dodaci, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 139.

¹² Prema Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 145. S. Marić pojam prirodne religije definiše kao „verovanje u Boga, besmrtnost duše, i u moralne dužnosti, do koga čovek sam od sebe dolazi, ne kako ga uči crkva“ (Marić, S. *Filozofski rečnik*, str. 113). Kant od ovakvog, za prosvetiteljsku misao karakterističnog određenja, odstupa time što ono do čega čovek „sam od sebe dolazi“ vidi isključivo kao moralnu dužnost. Moralna dužnost se poima kao pseudoprirodni princip iz kojeg se izvode svi ostali religijski sadržaji, pa tako i vera u boga i u besmrtnost duše. S druge strane, Kant ne tvrdi da nije moguć suživot prirodne i objavljene religije. On ostavlja mogućnost da jedna religija u subjektivnom smislu – tj. u smislu onoga kako je pojedinac prihvata – može važiti za objavljenu, a da ona istovremeno objektivno bude prirodna, odnosno moralna religija. Takav uvid obuhvata i mogućnost da se jedna religija hronološki najpre prihvati kao spolja objavljena, ali da duhovnim sazrevanjem čoveka potom bude prihvaćena kao religija koja je od samog početka zapravo bila moralna (up. Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 139).

da pojmi smisao koji je *imanentan* procesu kroz koji jedna religija postaje pozitivnom. Pozitivizacija religije sada biva tumačena kao jedan momenat u postajanju religije u njenoj *povesnosti*. Religija kao svoju suštinu ne skriva ni pretpostavljenu prirodnost, niti aprioritet čistog praktičkog uma. Religija po svojoj suštini jeste povesnog karaktera. Ona jeste uslovljena duhom svoje epohe i povezana je s „običajima i karakterima ljudi“¹³, ali isto tako i sama povratno formira duh te epohe uspostavljajući se kao lik njene više svesti o sebi. Kontingentna strana određenih povesnih religija nije samo spoljašnja forma jedne večno istinite sadržine prema kojoj se može biti ravnodušan, već ta forma jeste način na koji se religijski sadržaj razvija i održava u svojoj životnosti. To što religija postaje verom u spoljašnji autoritet može biti shvaćeno kao način njenog samoodržanja u epohi koja je nesklona višim oblicima religije. Prirodna religija [natürliche Religion] uopšte, pa tako ni kantovska (pseudo)prirodna moralna religija, nema snagu da se nametne kao korektiv nedostataka povesnih religija. Ona za povesne religije nikada ne može imati pravog razumevanja, jer po svom pojmu osporava to da religija suštinski jeste nešto povesno! Prirodna religija odbacuje kao efemerno sve ono što pripada povesnoj genezi jedne religije. To čini s obzirom na svoju uverenost u postojanje identičnog jezgra svih religija, kao i u jednost ljudske prirode. Prema Hegelu pak „živa priroda“ ostaje „vječito nešto drugo od pojma o njoj“. Ono što je za taj pojam, a stoga i za prirodnu religiju koja počiva na tom pojmu, predstavljalo „puku modifikaciju, čistu slučajnost, suvišak“, sada za Hegela postaje ono što je nužno, odnosno ono za šta se može i mora vezivati „neprolaznost i svetost“.¹⁴

S obzirom da je Hegel na ovaj način rehabilitovao pravo na mnoštvo u religiji, kao i s obzirom na verovatnoću na koju smo već ukazali – da je u vreme svog boravka u Frankfurtu, tj. u periodu pisanja novog početnog dela za spis o pozitivitetu hrišćanske religije već poznavao sadržaj *Govora o religiji* – može se uzeti u razmatranje i mogućnost da je problem pozitivnosti religije kod njega preosmišljavan i pod uticajem Šlajermahera.¹⁵ U čemu bi se taj uticaj preciznije ogledao?

Opravdano je tvrditi da su i Šlajermaher i Hegel oko 1800. godine značenje pojma pozitivnosti redefinisali tako što su prihvatili prosvetiteljsku kritiku pozitivnog kao onoga što se u religiji zasniva na vlasti spoljašnjih autoriteta, ali i da su to činili „odbijajući nepovesni

¹³ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije]“, Novi tekst početka (1800), str. 165.

¹⁴ Isto.

¹⁵ Up. Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Gesammelte Schriften IV. Band, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990, S. 149.

[a-historical] formalni racionalizam“ prosvetiteljstva.¹⁶ S tog stanovišta treba pristupiti razmatranju Šlajermaherovog odbacivanja zamisli o jedinstvenoj, nepovesnoj prirodnoj religiji i načina na koji oblikuje svoj pojam onoga pozitivnog. Odbacivanje zamisli o jednoj prirodnoj religiji pokazuje se kao višeslojno. Šlajermaher tvrdi da bi prihvatanje jedne takve ideje za vodilju u pitanjima religije doprinelo, doduše, uniformnosti duha čovečanstva, ali da bi se ta uniformnost ostvarivala samo u pukoj lišenosti svake forme religioznosti. Tzv. prirodna religija po svom sadržaju ostaje „samo jedna neodređena oskudna i siromašna ideja koja zapravo nikada ne može egzistirati za sebe“.¹⁷ Ona može egzistirati jedino za metafizičku, odnosno za etičku svest. Forma svesti koja u njoj preovlađuje nije autentično religijska. Kosmopolitistički svetonazor iz kojeg prirodna religija crpi svoju snagu i na kojem počiva njena zavodljivost romantičarski propovednik tumači kao intelektualistički i salonski: „Takozvana prirodna religija obično je toliko uglađena i ima toliko filozofijske i moralne manire da teško može biti prožeta osebnim karakterom religije, ona zna živjeti na vrlo visokoj nozi, znade se ograničavati i uklapati u toj mjeri da svugdje biva trpljena“.¹⁸ Njeni stvaralački potencijali za Šlajermahera se pokazuju kao ništavni, jer prirodna religija ne nalazi, niti uopšte može naći način da se afirmativno ospoljava. Njeno afirmativno ospoljavanje ujedno bi značilo njen pristanak da postane onim što duboko prezire – određenom, *pozitivnom* religijom. Netrpeljivost koja se s pozicija jedne prirodne religije gaji prema proizvoljnostima, slučajnostima i ograničenjima pozitivnih religija Šlajermaher reflektuje kao netrpeljivost prema svemu određenom i zbiljskom kao takvom!¹⁹ Religija koja ne bi bila uspostavljena (stavljena, pozicionirana) kao jedna, određena religija, kao religija koja „svugdje na sebi nosi tragove obrazovanosti svakoga doba“²⁰, za Šlajermahera uopšte ne može zaslužiti da bude nazvana religijom. Ishod pokušaja da se religija gradi na jedan opšti način i da tako izbegne zamke jednostranosti Šlajermaher poredi s pesničkom slikom duše

¹⁶ Prema Williams, R. R., „Schleiermacher, Hegel, and the Problem of Concrete Universality“, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 56, No. 3 (Autumn, 1988), p. 475.

¹⁷ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 116.

¹⁸ Isto, str. 114.

¹⁹ „Njihovo kostriješenje protiv onoga pozitivnog i proizvoljnog istodobno je kostriješenje protiv svega određenoga i zbiljskoga“ (Isto, str. 129). Već spominjana pohvala koju je Hegel u tzv. *Spisu o razlici* uputio Govorima može se objasniti i time što će se ukazati na mogućnost da je filozof njome skrenuo pažnju na značaj Šlajermaherovih nastojanja da priznanjem prava pozitivnih religija prizna pravo i smisaonost onoga zbiljskog uopšte. Ako se ima u vidu da će Hegelova zrela filozofska misao ispoljavati upravo takve namere, rešavanje problema statusa onoga pozitivnog u religiji i statusa samih pozitivnih religija može biti posmatrano kao jedan od važnih impulsa za celinu Hegelovog filozofskog angažovanja. No, kako će se to detaljnije pokazati i u našem daljem izlaganju, Hegel će ubrzo nakon objavljivanja *Spisa o razlici* izraziti nezadovoljstvo time što je priznanje prava onoga zbiljskog kod Šlajermahera bilo osmišljeno tako da suštinski isključuje mogućnost da se prava priznaju društveno-političkoj zbilji.

²⁰ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 130.

koja bi odbijala da se rodi kao ovaj ili kao onaj pojedinac, jer želi da na svet dođe kao *čovjek uopšte*.²¹

Šlajermaherova poruka, rečju, jeste da se na neposredan način ne može biti univerzalno religiozan! Svako stanovište koje bi oponiralo sadržaju te poruke lišilo bi sebe mogućnosti da bude religijskim stanovištem. Svojevrsna pristrasnost i jednostranost jeste vrelo snage središnjeg zora oko kojeg se obrazuje religija, i to kao snage koja se mora stalno obuzdavati. Ta snaga neće biti obuzdana uvidom da je jednostranost religije samo provizornog karaktera, niti uveravanjem u to da sve religije dele zajedničko racionalano jezgro, nego time što će se suočavati sa stanovištima drugih određenih, pozitivnih religija koje smatraju da raspolažu istim pravima kao i ona sama. Zajedništvo religija počiva na priznanju prava na različitost svake od njih. Mnoštvo religija zbog toga za Šlajermahera biva pojmljeno u svojoj položenosti u samu suštinu religije. Sada treba ukazati i na treću implikaciju ove teze. Ona se može osvetliti posredstvom pitanja o tome da li se uopšte može govoriti o suštini religije koja bi bila nešto drugo u odnosu na njena partikularna, pozitivna uobličjenja.

Prema Šlajermaheru, u *religijama* je potrebno otkriti *religiju* („in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken“).²² Ovaj važni stav dopušta da ga se tumači na dvostruki način. S jedne strane, taj stav je moguće dekontekstualizovati i shvatiti ga kao poziv da se u mnoštvu povesnih religijskih tvorevina otkrije ona religija koja bi bila njihov istinski osnov. S druge strane, reč je o stavu kojim se još jednom hoće zaključiti da religija mimo svojih manifestovanja u likovima pozitivnih, povesnih religija ostaje puka apstrakcija. Religija jeste sama povesna drama sopstvenog nelinearnog, diskontinuiranog postajanja i ništa osim toga, baš kao što za Šlajermahera ni bog, niti univerzum koji bi bio shvaćen kao hipostaza nisu najviši predmeti religije. Takav predmet jeste – povest!²³ Šlajermaher će zbog toga naglasiti

²¹ Up. Isto, str. 129. Reč je o poređenju koje je u saglasju s načinom na koji je Hegel u frankfurtskom „Novom početku“ za spis o pozitivitetu hrišćanske religije problematizovao apstraktnost teze o postojanju atemporalne, jedinstvene ljudske prirode. Apstraktnost rezonerije koja strahuje da bi opšti pojam do kojeg je došla bio ukaljan time što bi poprimio određeni lik Hegel će potom u istom duhu porediti i sa „onim bolesnikom kome je lekar preporučio da jede voća i kome nude trešanja ili šljiva ili grožđa, ali ih on usled nekog cepidlačenja razuma ne uzima navodeći kao razlog to što nijedan od tih plodova nije voće već je jedan od njih trešnja, drugi šljiva ili grožđe“ (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 23). R. Vilijams u radu „Schleiermacher, Hegel, and the Problem of Concrete Universality“ problem pozitiveta kod Hegela i Šlajermahera s pravom, prema tome, posmatra na horizontu pitanja o pojmu konkretne opštosti, premda se njegovo istraživanje zasniva u prvom redu na poznijim Šlajermaherovim spisima i Hegelovom kritičkom stavu prema njima.

²² Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 112; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 238.

²³ „Povijest je u najnavlastitijem smislu najuzvišeniji predmet religije, ona započinje i završava njome“ [Geschichte im eigentlichsten Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion, mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr] (Isto, str. 50; *Über die Religion*, S. 100).

da celovita religija može postojati samo u totalitetu svih mogućih religijskih formi. Te forme ne treba shvatiti kao spoljašnji dodatak onome što jeste suština religije, već one jesu sama njena supstancija koja se prikazuje „u beskonačnoj sukcesiji nastajućih i opet nestajućih oblika“.²⁴ Pozitivne religije sa svoje strane nisu ništa drugo nego određeni oblici „u kojima se beskonačna religija prikazuje u konačnom“.²⁵ Ako sada imamo u vidu da se zadatak čitavih *Govora o religiji* može razumeti i kao opravdanje religijskog pluralizma i teze o nužnosti nastajanja novih pozitivnih religija, kako onda odgovoriti na pitanje zašto Šlajermaher ne govori eksplicitno da i sâm radi na jednoj novoj, nego je čak spreman da tvrdi da hrišćanstvo jeste *religija religija* [die Religion der Religionen]?²⁶ Da li takvom tvrdnjom direktno protivreči rezultatima svog rada na rehabilitovanju religijskog pluralizma? Da li u osnovi religija ipak stoji *jedna* religija? Kako se pokazuje, kolebanje koje je Diltaj prepoznao kao važno u pogledu Novalisovog shvatanja religije jeste jednako važno i pri razmatranju poimanja religije ranog Šlajermahera!

Hrišćanstvo, kakvim ga shvata Šlajermaher, kao religija religijâ nije i religija *nad* religijama. Nije ona ni religijski analogon Fihteovog *Wissenschaftslehre*-a kao nauke nauke uopšte²⁷, jer – uprkos slobodarskom smislu koji deli s učenjem o nauci – Šlajermaher hrišćanstvo ne promišlja kao način samoprezentnosti apsolutno prvog načela religioznosti na kojem bi se temeljio religijski karakter ostalih religija. Ni Novalisova spomenuta primedba da ne postoji religija koja ne bi bila hrišćanstvo ne bi se mogla razmatrati u takvom značenju. Za razliku od Fihtea, oni i ovde ostaju uvereni da duh deluje „u različitim pravcima i duž mnogih linija.“²⁸ Religija koja bi tvrdila da polaže prava na apsolutni status za Šlajermahera bi bila despotska. Hrišćanska religija svoje privilegovano mesto u učenju romantičarskog propovednika stiže zahvaljujući njegovom uverenju da hrišćanstvo u svom izvornom liku izričito odbacuje kao varljive sve pretenzije svake religije da sebe proklamuje za apsolutnu, beskonačnu religiju. Hrišćanstvo nije religija religijâ po tome što bi u egzaltiranim vizijama svojih pristalica neposredno zaposedalo beskonačnost, nego po tome što je kao jedna određena i konačna religija spremna da reflektuje sopstvenu konačnost. Kao što to ne mogu ni sve ostale religije, hrišćanstvo ne može biti zbiljskom religijom ukoliko ne poprimi određen oblik i ne postane nečim pozitivnim. U njemu je, međutim, istovremeno budna svest o tome da to što ono u bilo kom momentu svoje povesti *jeste*, nije čak ni sve ono što ono

²⁴ Isto, str. 121.

²⁵ Isto, str. 116.

²⁶ Isto, str. 142; *Über die Religion*, S. 310.

²⁷ Up. Fihte, J. G., „O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije“, str. 16.

²⁸ Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press 2003, p. 224.

sâmo može i treba da bude, a kamoli da se može poistovetiti sa svim onim što može da bude religija. To je značenje Šlajermaherove napomene da hrišćanstvo – umesto želje da prigri zvanje „jedinog oblika religije u čovečanstvu“ – želi ne samo „do u beskonačnost stvarati u sebi raznovrsnost, nego je također promatrati izvan sebe“, i to u novim religijskim formama.²⁹ Ne bi trebalo zanemariti da slika ove beskonačne težnje za prevazilaženjem svoje konačnosti kod Šlajermahera nije obojena ružičastim bojama. Nju propovednik ne vidi kao poigravanje jedne žovijalne religije s formama za koje je u međuvremenu saznala da je ne obavezuju na iole stroži način. Ta težnja, naprotiv, mnogo dublje pogađa hrišćansku religiju. Ona je manifestacija *svete tuge* [heilige Wehmuth] koju Šlajermaher shvata kao izvorno raspoloženje [Stimmung] hrišćanstva.³⁰ Zašto je hrišćanstvo tužno, odnosno setno? Njegovo raspoloženje je takvo jer ostaje večito nezadovoljno svim što je postiglo. Bivajući polemički nastrojeno i prema drugima i prema sebi, ono je svesno da sve što postigne jeste koruptibilne prirode – kao i sve što pripada ljudskom svetu.³¹ Njegova čežnja za onim beskonačnim ostaje nezadovoljena. Zašto je hrišćanska tuga *sveta*? Zato što se dovodenjem do svesti nezadovoljstva zbog odsustva mogućnosti da se neposredno bude onim beskonačnim religiji otvaraju vrata uvida u to da njen zadatak nije da *bude* beskonačnom religijom, nego da beskonačnom religijom *postaje*. To nam može pomoći da razumemo zašto je Novalis mogao da kaže da religija još *ne postoji*. Religija, naime, za romantičare *postaje*. Ona nikad nije samo ono postojeće, premda ni ne može da ne bude nešto određeno. Ona transcendirâ svoju određenost time što postaje svesna da bez određenosti – ne može! Ona sebi dokazuje svoju večnost tako što reflektuje svoju kvarljivost³² i time što izričito priznaje sopstvenu prolaznost³³. Nihilistički stav prema sadašnjici i apoteoza budućnosti koji, prema Novalisovom mišljenju, opisuju bitni *negativitet* hrišćanstva³⁴, u celini filozofsko-religiozne misli ranih romantičara su protumačeni kao znamenja koja potiču iz tegobne samospoznaje hrišćanstva da ono uvek jeste i jedna *pozitivna i sadašnja* religija koja stoji naspram drugih religijskih tvorevina.

²⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 142.

³⁰ Isto, str. 138; *Über die Religion*, S. 299.

³¹ Up. Isto, str. 138. D. Prole ukazuje na to da nezadovoljstvo postignutim, onim *pozitivnim*, prožima čitav romantizam, ali i da su romantičari takvim raspoloženjem proželi čitav savremeni svet: „Možda upravo svest da nam nikada neće biti dato da trajno uživamo u pozitivnom, ujedno predstavlja i presudan pečat koji je romantizam utisnuo u našu savremenost“ (Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo*, str. 182).

³² „Nikad ne zaboravljajući da najbolji dokaz svoje vječnosti ima svojoj vlastitoj kvarljivosti, u svojoj vlastitoj bolnoj povijesti, i uvijek očekujući izbavljenje iz bijede onoga što ga upravo tlači, kršćanstvo rado izvan te pokvarenosti promatra kako tik uz nju nastaju novi i mlađi oblici religije, promatra to iz svih točki, također iz onih predjela koji mu se čine krajnjim i dvojbenim granicama religije uopće.“ (Isto, str. 142)

³³ Up. Isto, str. 141.

³⁴ Up. Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 1095, SS. 468-469.

Sagledavanje hrišćanstva kao religije koja istovremeno jeste religija religijâ znači odrediti ga kao religiju koja je istodobno samokritika te religije. U tom njenom samorefleksivnom karakteru krije se izvor njene progresivnosti, kao što je i univerzalna zbog toga što je progresivna, postajuća formacija ljudskog duha. Utoliko je vrlo umesno zaključiti da ovako shvaćena religija na tlu religioznosti izražava istu zamisao koju je Fridrih Šlegel protežirao kao uvid u suštinu romantične poezije. Kao što je hrišćanstvo za Šlajermahera i religija i njena samokritika, tako je i romantična poezija za predvodnika jenskog romantičarskog kruga istovremeno *poezija poezije*: ona je određeno pesničko stvaranje i samorefleksija tog stvaranja.³⁵ Jednako je ispravno „svetu tugu“ na kojoj se, prema Šlajermaheru, zasniva hrišćanstvo, shvatiti kao „preobraženi oblik“ romantičarske ironije na kojoj je Šlegel temeljio romantičnu poeziju.³⁶

Nedugo nakon što je javnosti predstavio svoje shvatanje romantične poezije, Šlegel je Novalisu najavio da će svoje duhovne kapacitete usmeriti ka izgradnji nove religije. Ta religija bi, kao što smo već više puta primetili, bila univerzalnog i progresivnog karaktera. Njen zametak bi se nalazio u hrišćanstvu. U trenutku kada je sastavljao opširno pismo Novalisu, koje je gotovo u celosti bilo posvećeno objašnjenju zamisli o zasnivanju nove religije, *Govori o religiji* još uvek nisu bili ugledali svetlost dana. Da Šlegel nije sasvim ispravno anticipirao pravac u kojem će se kretati misao njegovog prijatelja, svedoči i to što u pismu na Šlajermahera upućuje kao na jednog od mislilaca koji su svedoci početka buđenja „novog jevanđelja“, ali koji ipak nije njegov „apostol“, već samo „rođeni recenzent svih biblijskih umetničkih govora“.³⁷ Pokazalo se, ipak, da će nedugo nakon što je Novalis pročitao ovo pismo Šlajermaher biti taj koji će misao o romantičarskoj religiji kao progresivnoj i univerzalnoj izraziti na način koji će ga lišiti ravnopravnog takmaca kako u poređenju s romantičarskim razmatranjima religijskog fenomena koji su prethodili *Govorima*, tako i kada ga se samerava s onim što je nakon *Govora* iznedrila romantičarska filozofsko-religijska misao. No, univerzalnost i progresivnost romantičarske religije nije trebalo da se ispolji samo s obzirom na problem statuiranja pozitivnih religija i s obzirom na pitanje o povesnosti religijskog fenomena, nego i u odnosima s drugim višim oblicima ljudskog duha, kakvi pre svega jesu umetnost i filozofija.

³⁵ Prema Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 238, str. 59.

³⁶ U ovim zaključcima sledimo pre svih Zafranskog (Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 108) i Novaka (Nowak, K., *Schleiermacher und die Frühromantik*, S. 204).

³⁷ Prema *Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798*, S. 418.

3.2. NOVA RELIGIJA I UMETNOST

U svojoj studiji o romantizmu Ridiger Zafranski ističe da se romantičarski duhovni pokret, uz sve ostalo što jeste, u bitnom smislu pokazuje kao „nastavak religije estetskim sredstvima“.³⁸ Prethodne etape našeg izlaganja u velikoj meri su već osvetlile na koji način *Govori o religiji*, kao središnji spis ranoromantičarske religijske misli, u službu novog pojma religije stavljaju ono što je tradicija filozofije shvatala kao oblike ljudskog *aisthesis*-a. Nakon što je fantaziju proglasio za organ koji aktualizuje ideju boga, Šlajermaher je zor i osećaj lišio ograničenja koja im je nametala empiristička gnoseologija, ali i Kantova transcendentalna estetika, da bi ove forme svesti shvatio kao autentične forme religijske svesti uopšte. Ono estetsko u šlajermaherovskoj religiji najviši stupanj važnosti dostiže time što romantičar ukazuje na ideju virtuoznosti u religiji kao na unutrašnju vodilju religioznosti svakog pojedinca na putu k samostalnom oblikovanju svog religijskog zrenja. Virtuoznost religioznog pojedinca istovremeno je ključni modus samostvaranja beskonačne celine religijskog smisla. Religiozno zrenje, dalje, svoje društveno ospoljenje pronalazi u medijumu govora kao estetizovane religijske propovedi i u njemu religija, kao religija društva, jeste na način sopstvene beskonačnosti. No, upošljavanje estetskih sredstava u procesu revitalizacije religije Šlajermahera nije vodilo k tome da poistoveti religiju i ono što se u užem smislu zna kao umetnost. Eksplicitnija problematizacija odnosa religije i umetnosti kod Šlajermahera nastupa kao jedan aspekt razmatranja karakteristika religijskog zrenja. Uz razlike na koje smo se u našem tekstu ranije osvrtni – razlike u načinu na koji se može zreti univerzum (kao haotično jedinstvo, kao mnoštvo koje je lišeno jedinstva i kao jedinstvo mnoštva, tj. mnoštvo u jedinstvu) i razlike u načinima na koji se ta zrenja mogu predstavljati (uz pomoć ideje boga kao ličnosti ili bez te ideje) – romantičarski propovednik diferencira i moguća usmerenja religijskog smisla [Sinn] kao smisla za ono beskonačno, za univerzum. Religijski smisao pojedinca može biti usmeren k njegovoj unutrašnjosti ili pak ka spoljašnjem svetu. Šlajermaher, međutim, skreće pažnju i na mogućnost trećeg smera religijskog smisla kao njegovog okretanja prema onome što bi – kao „u sebi dovršeno“ – mirilo dva spomenuta suprotstavljena smera. To „u sebi dovršeno“ za njega jesu *umetnost* i njena dela. Umetnička dela valja shvatiti kao pospoljenu unutrašnjost i kao oduhovljenu spoljašnjost. Ali šta bi u religiji bila takva dovršenost? Dok je religija u svojoj povesti, i to u onome što Šlajermaher

³⁸ Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 7 i 293.

naziva „prastarim istočnjačkim misticizmom“³⁹ univerzum već zrela u ljudskoj unutrašnjosti i kao ljudsku unutrašnjost i dok je u liku *religija prirode* [Naturreligion]⁴⁰ poput religije Drevnog Egipta spoznala beskrajno bogatstvo, ali i beskraj praznoverja koji se zajedno rađaju tako što se ono beskonačno zre u neposrednoj prirodnoj spoljašnjosti, romantičar naglašava da nije moguće pronaći povесnu konkretizaciju lika jedne *religije umetnosti* [Kunstreligion]⁴¹. On napominje da bi želeo da može „tako jasno vidjeti kako umjetnički smisao sam za sebe prelazi u religiju“ [wie der Kunstsinn für sich allein übergeht in Religion].⁴² Ta njegova želja ostaje neuslišena, jer nikada nije primetio „ništa od neke umetničke religije koja je vladala narodima i dobima“. Zaključni sud o prirodi odnosa religije i umetnosti romantičarski propovednik donosi tako što primećuje da religija i umetnost „stoje jedna pokraj druge poput dvaju prijateljskih duša čija im je unutrašnja srodnost [innere Verwandtschaft], makar je jednako slute, ipak još uvijek nepoznata.“⁴³

Ovakav Šlajermaherov zaključak naveo je pojedine interpretatore da tvrde da kod romantičarskog propovednika, doduše, jeste priznata važnost umetnosti kao medijuma prenošenja religijskih poruka, religijskog dijaloga i obrazovanja u religiji, ali i da se kod njega istovremeno poriče da je umetnost supstancijalni momenat samog religijskog fenomena.⁴⁴ Takvo tumačenje nam donekle pomaže da shvatimo kako religija instrumentalizuje umetnost zarad svojih svrha, ali nam, s druge strane, govori vrlo malo o tome zašto Šlajermaher u citiranom, važnom stavu odnos religije i umetnosti ne postavlja u okvire modela sredstvo-svrha, nego o njima govori da su poput *prijateljskih* duša čije je srodstvo *unutrašnje*. Uz izvesnu slobodu u izrazu, moglo bi se ovde govoriti o Šlajermaherovom ukazivanju na *krvno* srodstvo religije i umetnosti. To „krvno“ srodstvo pre svega se ogleda u srodnosti njihovih zadataka. I religija i umetnost imaju zadatak da

³⁹ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 79.

⁴⁰ Šlajermaherovu kovanicu „Naturreligion“ valja prevoditi sintagmom „religija prirode“ jer je nužno ukazati na bitnu razliku onog što je mišljeno ovim pojmom u odnosu na pojam i termin „natürliche Religion“ koji u kontekstu rasprave s prosvetiteljskom idejom jedne prirodne religije koristi Šlajermaher. Kako smo pokazali, termin „natürliche Religion“ su u tom značenju koristili i Kant i Hegel.

⁴¹ Tumačeći poglavlje o religiji iz *Fenomenologije duha*, Žan Ipolit (Hyppolite) beleži da je „Hegelova hijerarhija prirodne religije, religije u formi umetnosti, i otkrivene religije (hrišćanske religije) možda bila sugerisana od strane Šlajermahera“ (Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston 1974, p. 532). Slično tvrdi i Kroner (Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, S. 404).

⁴² Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 78; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, SS. 166-167.

⁴³ Isto, str. 79; *Über die Religion*, S. 169.

⁴⁴ Tako, na primer, tvrdi D. Klem (Klemm): „za Šlajermahera umetnost jeste medijum za religijsku komunikaciju, ali ona je razlikovana od supstancije religije same kao zrenja [intuition] i osećaja univerzuma“ (Klemm, D. E., „Culture, Arts and Religion“, in Mariña, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 267).

posreduju između onoga konačnog i onoga beskonačnog.⁴⁵ Kao što virtuoz religije prihvata ono konačno kao prikaz onoga beskonačnoga, umetnik – kao što to predviđa Novalisov zahtev za romantizovanjem sveta – ima zadatak da onome konačnom prida privid onoga beskonačnog. No, s obzirom na prirodu Šlajermaherovog stanovišta, o najbližem srodstvu religije i umetnosti može da svedoči jedino – religija sama. Kao što je to sledilo i iz poređenja Šlajermaherove teze o zrenju o univerzuma i Šelingovog učenja o estetskom zoru kao o objektivitetu intelektualnog zrenja, u prvom redu je stalo do toga što je religija u stanju da temeljnije pristupi onome što bismo mogli nazvati pitanjem autorstva u umetničkom stvaranju nego što to može da učini sama umetnost. Razlog zbog kojeg Šlajermaher ne uspeva da dokuči kako bi to umetnički smisao „sam za sebe“ prešao u religiju može se potražiti u tome što sa artističkih pozicija neprozirno ostaje to da *pre* svakog dela koje će stvarati umetnik, ali i to da *više* od svakog dela koje teži da se nazove umetničkim – sâm umetnik već jeste svojevrсно postajuće umetničko delo univerzuma. Još preciznije, takvo umetničko delo pre svega je čovečanstvo kao takvo, čovečanstvo u svojoj povesnosti. Sâm Šlajermaher se o tome ovako izražava: „Najveće je umjetničko delo ono čiji je materijal čovječanstvo, umjetničko djelo koje univerzum neposredno oblikuje“.⁴⁶ Jedino uz religiju umetnost može potpuno reflektovati svoje stvaranje kao sebestvaranje univerzuma i na taj način žrtvovati svoju individualnost. Takvo prožimanje religije i umetnosti ostaje za Šlajermahera pitanje budućeg razvoja ljudske duhovnosti. Estetski karakter ostaje pripisiv šlajermaherovskoj religioznosti ako se vodi računa da se pod onim estetskim ne misli na pojedinačno stvaranje artefakta u kojem bi se obogotvorivala lepota⁴⁷, nego da se onome estetskom daje jedan nadindividualni, neartificijelni smisao⁴⁸.

Sadržina spominjanog Šlegelovog pisma Novalisu ukazuje nam na to da je predvodnik jenskih romantičara nameravao da započne rad na jednoj religiji umetnosti kao na religiji koja bi pomirila suprotstavljene smerove religijskog smisla i pre nego što je Šlajermaher obnarodovao da odelotvorenje takve religije prepušta budućim vremenima. Uspeh takve zamisli kod Šlegela bi zavisio kako od načina na koji se poima religija, tako i od načina kako se shvata suština moderne umetnosti. Upravo zbog toga će biti najbolje da njegov stav prema pitanju odnosa religije i umetnosti osvetlimo tako što ćemo potražiti

⁴⁵ U prvom „govoru“ Šlajermaher „pravim sveštenikom onoga najvišega“ naziva onoga ko je u stanju da svoje zrenje univerzuma, kao zrenje onoga beskonačnog u onome konačnom, drugima prikaže „kao pjesnik ili vidovnjak, kao govornik ili umjetnik“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 13).

⁴⁶ Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 81.

⁴⁷ Prema Foreman, T. H., „Schleiermacher’s ‘Natural History of Religion’: Science and the Interpretation of Culture in the ‘Speeches’”, in *The Journal of Religion*, Vol. 58, No. 2 (Apr., 1978), p. 103.

⁴⁸ Up. Schütz, E., *Schleiermachers Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern*, S. 63.

odgovor na dva pitanja: da li umetnost zaista može ostvarivati svoju suštinu ako se nju hoće posmatrati nezavisno od religije i da li je religija, iz Šlegelove romantičarske perspektive, moguća bez umetnosti.

Sa stanovišta koje Šlegel zastupa u zbirci fragmenata *Ideje*, pokazuje se da je moguće razdvojiti umetnost i religiju a da pri tom po samu umetnost ne bude razornih posledica. U četvrtom fragmentu ove zbirke, naime, Šlegel religiju određuje kao „sveoživljujuću svetsku dušu obrazovanja“, ali joj uprkos tome daje status jednog od četiri elementa koji čine obrazovanje. Religija, filozofija, moralnost i poezija, odnosno umetnost, stoje jedne *pokraj* drugih. U tom pogledu se stiče utisak da Šlegel samo neznatno modifikuje Šlajermaherove zaključke: religija i umetnost stoje jedna *pokraj* druge bez jasne svesti o njihovom unutrašnjem srodstvu. Za razliku od Šlajermahera, ipak, Šlegel ne pokazuje naročito interesovanje za istraživanja zajedničkog rodoslova religije i umetnosti. Dah opšteg sekularizacionog procesa tu jeste prisutan, jer se umetnosti više ne nameće obaveza da služi religijskim ciljevima. Nju je, prema tome, moguće promišljati nezavisno od njenog odnosa prema religiji. No, ako pitanje o neposrednom („krvnom“) srodstvu religije i umetnosti kod Šlegela nije tako značajno, romantičar će svoje misaone snage usmeriti k mogućnosti da se religija i umetnost povežu posredstvom slobodne odluke umetnosti da do tog približavanja dođe. Umetnost koja nije zainteresovana da sebe oplemeni religijom, mora ostati površnom zabavom. Šlegelova prognoza glasi da ćemo, ukoliko se lišimo religije, na tlu umetnosti imati „samo romane ili igrarije koji se sad nazivaju lepom umetnošću“. Bez religije ostajemo uskraćeni za „večno punu, beskrajnu poeziju“.⁴⁹ Kao što već znamo, ta beskrajna poezija jeste *romantična* poezija sama. Šlegelova dijagnoza stanja moderne umetnosti srodna je onoj koju će Hegel docnije doneti tako što će istaći da je umetnost, gubeći svoj religijski karakter, prestala da bude najvišim likom ljudske duhovnosti. Za razliku od Hegela, Šlegel smatra da se u okvirima umetnosti na taj proces još uvek može uticati. Korekcija pravca moderne umetnosti neće se desiti tako što bi se „vladavina interesantnog“ i odsustvo objektivnosti od kojeg pati umetničko stvaranje proglasili za „prolaznu krizu“⁵⁰ koja je zadesila umetnost. Umetnost svoje utočište više ne može pronaći u tradicionalnim religijskim obrascima. Umesto da svojim teorijskim angažmanom bezuspešno pokuša da zatomi snagu moderne umetničke subjektivnosti, Šlegel ukazuje na potrebu da umetnost upravo na vrhuncu ispoljavanja svoje subjektivne snage prevlada sopstveni subjektivni karakter. To bi trebalo da

⁴⁹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 11, str. 107.

⁵⁰ Navodimo reči koje je, u jeku svojih klasicističkih studija, koristio sâm Šlegel da bi opisao stanje modernog pesništva (prema Šlegel, F., „O studiju grčke poezije“, u Šlegel, F., *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Zepter Book World, Beograd 1999., izabrao i preveo D. Stojanović, str. 184).

se desi tako šte će sebe oplemenjivati religijom: „Život i snaga poezije sastoje se u tome što ona proizlazi iz same sebe, otkida jedan deo religije i onda se vraća u sebe, asimilujući ga.“⁵¹ Ovde nije stalo do toga da se utvrdi od koje to povesne religije poezija „otkida deo“. Reč je pre svega o tome da se umetnost prožima religijom tako što sa svešću prihvata zadatak „da od onoga što je konačno napravi nešto večno“⁵², to jest da prikaže prisustvo onoga beskonačnog u tom konačnom. Čineći to, umetnost ukazuje najvišu počast onome konačnom, ali ga ujedno i razrešava njegove konačnosti i ostavlja ga da lebdi između njegovog konačnog lika i beskonačnosti postajanja. Ona istovremeno stvara jedno određeno delo i krči put preko granica njegove određenosti. Taj put se krči uz religijsko zrenje. Romantična poezija, kao poezija koja istodobno jeste i poezija poezije, jeste moguća samo pod pretpostavkom implicitnog ili eksplicitnog pristajanja uz romantičnu religiju kao zrenje onoga beskonačnog u onome konačnom. Na taj način treba shvatiti i Šlegelove reči da „samo onaj može biti umetnik ko ima sopstvenu religiju, originalan pogled na beskonačno.“⁵³

Da li važi i obratno? Da li je kod Šlegela religija zamisliva bez umetnosti?

Prema Šlegelu, posmatrati religiju izvan „sveta umetnosti“ isto je što i pokušati da se nju osvetli izvan sveta *jezika* kao takvog. Vodeći autor jenskog romantičarskog kruga tom se primedbom u još jednom bitnom aspektu približava šlajermaherovskom pojmu religije. Već smo skrenuli pažnju na to da je kod Šlajermahera suštini religije kao beskonačne pripadno aktualizovanje u „svetu jezika“ kao u svetu *govora*. Beskonačnost pojedinačnog zrenja onoga beskonačnog odelotvoruje se time što to zrenje progovara. Time što progovara, religijsko zrenje spontano odustaje od dogmatske apsolutizacije svoje partikularnosti. U drugim zrenjima ponovo nalazi beskonačnost zrenja. Za razliku od Šlajermahera, Šlegel tvrdi da se religija u medijumu jezika nužno objektivira kao biblija ili kao mitologija⁵⁴, a ne primarno kao eterična propoved za koju su pledirali *Govori o religiji*. Oblikovanje „novog jevanđelja“⁵⁵ i planovi koji su se kretali pravcem pisanja nove biblije važni su činioци

⁵¹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 25, str. 108.

⁵² Isto, frag. br. 16, str. 107.

⁵³ Isto, frag. br. 13, str. 107. Među Novalisovim rukopisima sačuvane su i rubne primedbe uz Šlegelove *Ideje*. U primedbi uz citirani 13. fragment Novalis piše: „Umetnik je potpuno ireligiozan – otud on može u religiji da radi kao u bronzi. On pripada Šlajermaherovoj crkvi“ [Der Künstler ist durchaus irreligiös – daher kann er in Religion wie in Bronze arbeiten. Er gehört zu Schleyerm[achern] Kirche] (Novalis, „Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels *Ideen*“, in *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968, S. 488). Ova Novalisova napomena na minuciozan način još jednom skreće pažnju na to da stvaranje sopstvene religioznosti u očima svega onoga što religija u tom momentu jeste mora biti sagledano kao apsolutna *ireligioznost*. Najviši stupanj religioznosti ovde jeste i najviša ireligioznost, i obratno!

⁵⁴ Prema Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 38, str. 109.

⁵⁵ Lesingovo *Vaspitanje ljudskog roda* romantičarima je predstavljalo inspiraciju i u pogledu najave velikana nemačkog *Aufklärung*-a da će nastupiti vreme „jednog novog, večnog jevanđelja“ (up. Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, S. 507). Šlegel Novalisu zato piše da ne bi imalo potrebe da se tek počinje

romantičarske ideje o zasnivanju nove religije. Kako smo videli, mogućnost pisanja novog svetog spisa i kod Šlajermahera biva istaknuta kao svedočanstvo koje neuporedivo vernije pokazuje koliko je nečije religijsko iskustvo intenzivno i autentično nego što to može da učini ma koja učenost u stvarima jedne religijske doktrine. Ako bismo samu činjenicu da se kod određenog pojedinca pojavljuje potreba da se napiše novi sveti spis i uverenje da je on kadar da to učini uzeli za indikatore jačine njegovog religijskog iskustva, Fridriha Šlegela bismo mogli smatrati nosiocem religijskog potencijala koji bi od njega mogao načiniti i samog šlajermaherovskog virtuoza religije.⁵⁶ No, Šlegel ne smatra da su mogućnost i potreba za takvim angažmanom u ovom slučaju dovoljni. Njegovi zahtevi su radikalniji. Pisanje nove biblije je *nužno* pri radu na zasnivanju nove religije, i to u bukvalnom smislu. Tu potrebu ne rađa puko romantičarsko nezadovoljstvo dotadašnjim svetim spisima, niti spoznaja da već postojeće biblije neposredno već nisu „večito postajuće“ [ewig werdende] knjige.⁵⁷ Reč je o tome da sveti spisi koje je čovečanstvo već upoznalo nisu nastajali *sa svešču* da oni jesu većito postajuće tvorevine umetničkog stvaranja. Nova biblija koja će nastati uz takvu svest biće većito postajuća, univerzalna knjiga svih knjigâ. Ona će, prema Šlegelu, biti „prvo umetničko delo te vrste, jer su dosadašnje samo produkti prirode“⁵⁸, i to kao većito progresivno delo u kojoj će biti objavljeno „jevandjelje čovečanstva i obrazovanja“⁵⁹.

sa zasnivanjem nove religije „da je Lesing još poživio“ (*Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798*, S. 417). U jednoj od „ideja“ on napominje i da će se „novo večno jevandjelje“ pojaviti „kao Biblija, što je Lesing proreкао“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 95, str. 115).

⁵⁶ Emfatična poređenja romantičare su vodila i do toga da Novalis predviđa da će Šlegel biti „Pavle nove religije, koja svuda počinje“ (Novalis, „Randbemerkungen zu Friedrich Schlegels *Ideen*“, S. 493). Šlegel je pak u svojim predviđanjima već bio otišao znatno dalje: Šlegel tako piše Novalisu da je on, Novalis, taj koji verovatno „ima više talenta za jednog novog Hrista“, a koji će u njemu, Šlegelu, naći svog „čestitog Pavla“ [vielleicht hast Du mehr Talent zu einem neuen Christus, der in mihr seinen wackern Paulus findet] (*Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798*, S. 417).

⁵⁷ Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 95, str. 116; prema originalu: Schlegel, F., „*Ideen*“, S. 21. Novalis, primerice, postavlja pitanje: „Ko je to Bibliju proglasio zaključenom? Ne bi li Bibliju još trebalo poimati u njenom rastu?“ (Novalis, „Fragmente und Studien 1799 – 1800“, Frag. Nr. 97, S. 569).

⁵⁸ *Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798*, S. 415.

⁵⁹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 95, str. 116. Šlegel naglašava da njegov poduhvat nije samo literarnog karaktera, nego da zahtev za pisanjem nove biblije treba shvatiti doslovce. On povodom toga navodi da je upravo „biblijski projekat“ izvor kako saglasja, tako i nesaglasnosti koje postoje između Novalisa i njega. Šlegel prihvata da biblija jeste „centralna književna forma i ideal svake knjige“ (*Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798*, S. 414), ali dodaje da on nju ne zahteva samo da bi upotpunio prostor u književnosti za koji je primetio da je ostao upražnjen. Prema njegovom mišljenju, Novalis „biblijski projekat“ razmatra u literarnim okvirima. U svom odgovoru Šlegelu Novalis potvrđuje da ne može da se upušta „u misli o religiji i bibliji“ koje mu je prijatelj predstavio, jer ih smatra najvećim delom veoma tamnim (prema *Novalis an Friedrich Schlegel in Berlin, Freiberg, vor Mitte Dezember 1798*, in Novalis, *Werke. Vierter Band: Briefe und Dokumente*, S. 422). Novalis je, inače, bibliju nazivao „najvišim zadatkom spisateljstva“ (Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 433, S. 321), ali je naglašavao da bi njegova biblija trebalo da postane „naučnom [scientifiche] biblijom – realnom i idealnom mustrom – i zametkom svih knjiga“ (Frag. Nr. 557, S. 363).

Šlegelove reči da se religija u „svetu jezika“ pojavljuje kao biblija ili kao mitologija ne izražavaju romantičarev uvid u to da bi prisustvo religije u jeziku na način biblije isključivalo njeno opisutnjenje u liku mitologije. U prvoj svesci *Ateneuma* za 1800. godinu objavljena je zbirka fragmenata *Ideje* u kojoj je Šlegel javnosti predočio navedenu tezu, ali je u istoj svesci svoje mesto našao i ogled pod naslovom „Govor o mitologiji“ koji je predstavljao deo obimnijeg Šlegelovog teksta nazvanog „Razgovor o poeziji“. „Govor o mitologiji“ svojim sadržajem zaoštrava zahtev koji se nalazio u osnovi zamisli o pisanju nove biblije. Rad na zasnivanju nove biblije utoliko dopušta da bude shvaćen kao momenat u izgradnji jedne obuhvatnije, nove mitologije. Jedan aspekt odnosa između religije i mitologije zaseca u samu srž romantičarskog promišljanja prirode relacije religije i umetnosti. O čemu je tu reč? U „Govoru o mitologiji“ Šlegel ponovo iznosi sud koji je formulisao još u godinama svoje posvećenosti klasicističkim studijama: moderna poezija je izgubila svaki čvršći oslonac za svoje delovanje. Moderni pesnici svoju poeziju stvaraju isključivo zahvaljujući snagama sopstvene unutrašnjosti. Zbog toga što svaki pesnik to čini samo za sebe i u izolovanosti od stvaralaštva drugih, izostaje onaj sinergijski ili, bliže duhu i slovu romantičarskog izraza, simpoetizujući efekat koji će dati istinski polet modernom pesništvu kao najvišem obliku čitave moderne umetnosti. U tom poletu i pesnik biva svestan da sâm jeste sastvaralac jedinstvene, beskonačne i univerzalne poezije. Oslonac uz kojeg bi do takvog dejstva došlo može, prema Šlegelu, obezbediti *nova mitologija*, i to kao mitologija koja bi bila stvorena kao *najumetničkije* umetničko delo. Takav stepen umetničkog karaktera može biti dosegnut time što će se uzimati u obzir da nova mitologija neće biti zasnovana tako što će – kao u mitologijama drevnih vremena – fantazija prisvajati elemente čulnog sveta. Ona će, naprotiv, nastajati „iz najdublje dubine duha“. ⁶⁰ Svoj temelj će pronaći u *idealizmu* kao „velikom fenomenu razdoblja“. Upravo je filozofski idealizam za Šlegela pokazatelj kako je moguće da ljudski duh iz samog sebe postavlja načelo koje će u duhovnom svetu ostati „čvrsta tačka“ od koje se „snaga čovjeka može raširiti ubrzanim razvojem na sve strane“. ⁶¹

⁶⁰ Schlegel, F., „Govor o mitologiji“, str. 184.

⁶¹ Isto, str. 185. Manfred Frank skreće pažnju na to da je filozofski podsticaj za ovakvo statuiranje mitologije romantičarima stigao pre svega kroz Herderov (Herder) rad na rehabilitovanju mita kao forme ljudske duhovnosti (o tome detaljno u Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1982, S. 123 i dalje). Odjeci tog podsticaja nisu manje prisutni ni u tzv. „Najstarijem programu sistema nemačkog idealizma“ u kojem se ukazuje na potrebu izgradnje nove mitologije kao mitologije uma (prema Hegel, G. W. F., „[Najstariji program sistema nemačkog idealizma] (1796 ili 1797)“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 178).

Kako kreirati nešto što će biti duhovni oslonac za modernu poeziju, odnosno za modernu umetnost uopšte, a što se istovremeno neće nametnuti kao paternalistička figura koja sputava slobodu umetničkog stvaranja? Kako kod umetnikâ probuditi osećaj zajedništva zbog kojeg neće potamniti stvaralačka individualnost od koje polazi čitava moderna umetnost? Šta uopšte mitologizuju romantičari?

Romantičarska mitologija nema za cilj formiranje nekakve spoljašnje mitološke paradigme na koju bi se oslanjala umetnost. U tom pogledu ona jeste pošla tragom mitologije Starih Grka. Grci su Šlegelu mogli pokazati da su mitologija i poezija ono što je „jedno i nerazdvojivo“. Helenski pesnici su religijsko-mitološki kanon prihvatili kao ono što omeđuje horizont njihovog umetničkog stvaranja, ali je upravo njihovom poezijom *postajao* i sâm taj mitološki kanon, i to u sve raznovrsnijim svojim likovima koji se međusobno dopunjuju. Mitologija koja je na ovaj način postajala poezijom omogućila je, prema Šlegelu, da se čitavo pesništvo Starih sagleda kao „jedna jedinstvena, nedjeljiva potpuna pjesma“.⁶²

Ono što se kod Grka odvijalo nereflektovano, romantičarska mitologija hoće da dovede do svesti i da na talasu tog uvida zasnuje sebe. Njen osnovni zadatak jeste *rekonfiguracija stava* prema umetničkom stvaranju kao takvom! Ta rekonfiguracija je vođena idejom o romantičnoj poeziji koja bi, kao univerzalna i progresivna, bila jedini umetnički oblik u kojem se moderna umetnost može razvijati, ali koja bi ujedno bila i jedini oblik koji će biti u stanju da revitalizuje smisao minulih umetničkih stvaranja. Kao objektivitet religije u svetu poezije, nova romantičarska mitologija će biti pesnička religija i religiozno pesništvo istovremeno!

Da bi se to desilo, nova mitologija će odustati od težnji za formiranjem novog panteona koji bi umetnost mogla da prihvati kao izvor svog nadahnuća. Moderni pesnik svoju poeziju izvodi isključivo iz onoga što njegova unutrašnjost prizna kao dostojno izbora. U tom pogledu bi svaki pokušaj krijumčarenja novih božanstava u svet poezije bio osuđen na neuspeh. Šlegel upravo zbog toga, umesto da položi račun o tome šta bi mogla biti božanstva nove mitologije, modernu poeziju upućuje na filozofa čije učenje treba biti inspiracijom za novu mitologiju. Taj filozof jeste Spinoza. Za Šlegela nije čak ni razumljivo „kako je moguće biti pjesnik, a ne štovati Spinozu, voleti ga i posve postati njegovim.“ Predvodnik jenske romantike napominje umetnicima da će kod Spinoze pronaći „početak i kraj svake

⁶² Schlegel, F., „Govor o mitologiji“, str. 185. Šlegel je isto zapazio u fragmentu iz zbirke *Ideje* u kojem je najavio da će se novo jevanđelje pojaviti kao nova biblija: „Sve klasične pesme Starih su povezane, nerazdvojne, obrazuju organsku celinu; ako se dobro sagledaju jesu samo *jedna* pesma, jedina u kojoj pesnička umetnost sama izgleda savršena“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 95, str. 115-116).

fantazije“.⁶³ Kao i kod Šlajermahera, i za Šlegela taj početak i kraj jeste ono što se ne može ograničiti, ono beskonačno. Šta onda jedan umetnik može naučiti od Spinoze? Pre svega to da svako pojedinačno umetničko delo, bez obzira na epohu kojoj pripada ili civilizaciju čije tekovine zna kao svoje, jeste unikatni i neprolazni lik onoga beskonačnoga koje stvara sebe u umetnosti. Ta je umetnost i sâma beskonačna. Svako pojedinačno umetničko delo koje bi sebe reflektovalo u svetlu tog uvida objašnjavalo bi svoje pravo na postojanje, ali i nužnost sopstvenog postojanja. Da se pravo na individualnost umetnika ne bi utopilo u dubinama spinozističke supstancije, romantičari su ovakvo stanovište morali da prožmu duhom transcendentalnog idealizma. Pojedinačno umetničko stvaranje ne stiće svoje pravo time što se neposredno prepušta zovu onoga beskonačnog, nego time što će samostvaranju jedne, beskonačne umetnosti umeti da dâ originalni određeni lik.⁶⁴ Šlegel će zbog toga saopštiti da „autentična vrednost i vrlina čoveka“ zapravo jeste njegova *originalnost*.⁶⁵ U čemu se, međutim, ispoljava čovekova autentična vrednost, u tome se manifestuje i njegovo ograničenje. Njegov originalni put u beskonačnu umetnost jeste samo jedan pored bezbrojnih drugih koji se krče. Entuzijazam zbog povlašćenog mesta u samostvaranju beskonačne umetnosti ustupa mesto ironijskoj svesti koja uviđa da niko zapravo nije povlašćen u tom procesu.⁶⁶ Prema Šlegelu, to „čudesno večito smenjivanje entuzijazma i ironije“ [wunderbare ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie] odvija se i u „najmanjim delovima celine“.⁶⁷ Ironija ponovo prerasta u entuzijazam ne time što bi se teorijskim sredstvima umirila haotična vrevica originalnosti, nego time što bi se ta vrevica čak i pojačala. Kako se ona može pojačati? Tako što će umetnik pokazati spremnost da dovede u pitanje supremaciju sopstvenog umetničkog stvaranja na najdirektniji mogući način. To će učiniti tako što će se okretati onome što ga suštinski ograničava. To jeste ono što je od njega drugačije i što mu je dotad

⁶³ Schlegel, F., „Govor o mitologiji“, str. 187.

⁶⁴ Novakova napomena o načinu na koji Šlajermaher u *Govorima* reinterpreтира spinozističke pozicije instruktivna je i pri tumačenju Šlegelove ideje jedne nove mitologije: „Drugačije nego Spinoza, kod koga fenomenima pretil opasnost da potonu u beskonačnoj supstanciji, govornik (Šlajermaher – op. S. V.) ono konačno i ono beskonačno drži u uzajamno uslovljavajućoj ravnoteži [in einer sich wechselseitig bedingenden Balance] (Nowak, K., *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, S. 104).

⁶⁵ Schlegel, F., „Govor o mitologiji“, str. 190.

⁶⁶ Upoređujući Šlegelovo sagledavanje nove mitologije sa zahtevom za formiranjem nove mitologije iz „Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma“ Endrju Bouvi (Bowie) zaključuje da se *Najstariji program* izražava očekivanja da će nova mitologija biti ta koja „konstituiše povezivanje produkata moderniteta u zajedničke forme“, dok romantičarska mitologija počiva na ideji „oslobađanja sveta decentrirane raznolikosti“ (Bowie, A., *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester and New York 2003, p. 67).

⁶⁷ Schlegel, F., „Rede über die Mythologie“, in *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, 3. Bd., 1. Stück, Berlin 1800, S. 102.

ostajalo nepoznatim.⁶⁸ Šlajermaherovo upozorenje da je iluzorna potraga za onim suprotnim koja bi napredovala tako što bi oni koji tragaju žmurili pred onim čemu se to suprotno suprotstavlja ne biva na tlu umetnosti uvaženo samo u momentu kada romantizam poziva na preispitivanje prirode odnosa onoga predmodernog i modernog u tokovima zapadnoevropske duhovnosti. Ono je zaista poštovano tek u trenutku kada je čitava paradigma u mišljenju koja insistira na dihotomiji poput onih kojima se utvrđuje odnos između onoga predmodernog i onoga modernog, klasičnog i romantičnog, paganskog i hrišćanskog etc. – to jest paradigma zapadnoevropskog mišljenja – spremna da sopstvenu istinu potraži u civilizaciji i kulturi koja sebe gradi u posve drugačijim vrednosnim koordinatama i za koju navedena razlikovanja ne moraju imati supstancijalni značaj. Otud je Šlegelu, na primer, bilo moguće da naglasi da romantizam, kao pokret koji je sebe sasvim utkao u tokove zapadne duhovnosti, svoju „najvišu romantičnost“ treba da traži u duhovnim tekovinama – Dalekog Istoka.⁶⁹ Na tako radikalno samopreispitivanje treba da podstiče romantičarska nova mitologija i tek takvim samopreispitivanjem ona će ostvarivati sopstvenu programsku ideju.

U mitologiji čije konture bivaju ocrtane na ovaj način poezija će pronaći svoj oslonac. Nova mitologija garantovaće svakom poetskom delu njegova prava, kao što će garantovati i da nijedno pojedinačno delo neće preuzeti totalitet prava beskonačne poezije. U ovakvoj mitologiji religija nalazi svoju objektivnost.⁷⁰ Da li religija može bez nje? Religija bez mitologije može onoliko koliko i bez poezije. Prema Šlegelovom mišljenju, religija bez poezije ostaje *mračna, lažna i zloćudna* [dunkel, falsch und böseartig].⁷¹ Romantičar ovaj stav ne formuliše zbog toga što je dirnut sumnjom u to da li će religija uspeti da izbori za sebe nekakvu sveomiljenu, dražesnu pesničku formu. Poezija je religiji kod Šlegela neophodna kao najviši lik jezičke artikulacije religijskog zrenja! Bez takve artikulacije, religijsko zrenje ostaje zaključano u ljudskoj unutrašnjosti. Istinsko religijsko zrenje za romantičare uvek

⁶⁸ Up. Prole, D., „Izokrenuti klasicizam“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 26/2016, str. 9.

⁶⁹ Schlegel, F., „Govor o mitologiji“, str. 190. Zafranski prenosi reči Šelingovog učenika Fridriha Asta (Ast) koje verovatno najpreciznije izražavaju romantičarski *credo*: „Dokle god ne spoznamo Orijent, naše znanje o Okcidentu je neosnovano i besmisleno“ (prema Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, str. 115). Šlegelovo interesovanje za kulturu Dalekog Istoka nije ostalo u ravni njenog načelnog afirmisanja. Ono je nešto docnije (1808. godine) opredmečeno knjigom *O jeziku i mudrosti Indijaca*. Vredi primetiti da, uprkos tome što je svoja *Predavanja o estetici* u znatnoj meri koncipirao kao oštru kritiku romantičarskog poimanja umetnosti, Hegel je ipak istakao da se romantičarima „mora uračunati u zaslugu“ to što su „revnosno težili da upoznaju i objave ona dela koja su malo poznata“. U takva dela, pored ostalih, Hegel svrstava upravo indijsku poeziju i indijsku mitologiju (prema Hegel, G. V. F., *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970., prev. N. Popović, str. 64).

⁷⁰ Valja spomenuti da će Šlegel u *Transcendentalnoj filozofiji* nešto drugačije statuirati mitologiju. Mitologija će i dalje biti promišljena u okvirima koji su definisani odnosom religije i poezije, ali će njena specifična uloga sada biti to što će ona predstavljati posrednicu između religije i morala *unutar sfere poezije* (up. Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 62).

⁷¹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 149, str. 122; prema originalu: Schlegel, F., „Ideen“, S. 31.

ujedno jeste i puštanje tog zrenja da *progovori* iz sebe samog. Ostajući lišeno mogućnosti da progovori, ono ne može istinski dovesti u pitanje svoju samodovoljnost. Takva religioznost će pre ili kasnije ispoljiti svoju rušilačku stranu. Umesto da zre, da *zori* univerzum, religioznost će čovečanstvo odvoditi u mrak. Romantičari pak religiju metaforično predstavljaju kao ono u čemu bi trebalo da je „uvek jutro i svetlost zore“.⁷² To je značenje Šlegelove tvrdnje da će onaj ko ima religiju govoriti poeziju i ono u bitnom odgovara Šlajermaherovom ubeđenju da religijskom zrenju jeste imanentno da prerasta u propoved. No, za Šlegela se religija ne može ni potražiti, niti pronaći bez filozofije kao oruđa.⁷³ Da li se to protivi Šlajermaherovom principijelnom stavu da religija nastanjuje *provinciju* u ljudskoj duši koja je nezavisna u odnosu na filozofiju?

3.3. KAKO SE NOVA RELIGIJA TREBA POSTAVLJATI PREMA FILOZOFIJI DA BI OSTVARIVALA SVOJU POVESNU ULOGU?

Tradiciji kritičkog tumačenja Šlajermaherovog ranog, romantičarskog poimanja religije ne pripadaju samo prilozi koji ukazuju na to da Šlajermaher nije dovoljno dosledno razgraničio religiju od filozofije, iako to jeste bila jedna od osnovnih namera *Govora o religiji*. Toj tradiciji pripadaju i interpretacije koje tvrde suprotno, to jest da je Šlajermaher do te mere dosledno sprovodio svoju nameru, da se na koncu sasvim udaljio od „zbijske religije“ i opisao samo „idealno pobožno stanje“.⁷⁴ Istom interpretativnom krugu bi dobro pristajao i stav da „zbijska religija“ nikad nije toliko udaljena od filozofije kao mišljenja koje „klasifikuje univerzum“ i traga za „poslednjim uzrocima bića“⁷⁵ koliko bi to hteo Šlajermaher.

⁷² Isto, frag. br. 129, str. 119.

⁷³ „Ko ima religiju, govoriće poeziju. Ali alatka za njeno traženje i otkrivanje jeste filozofija“ (Isto, frag. br. 34, str. 109).

⁷⁴ To tvrdi npr. Pflajderer (prema Pflaiderer, O., *Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, S. 47).

⁷⁵ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 26-27. Termini „metafizika“, „spekulacija“ i „filozofija“ koje Šlajermaher koristi u *Govorima* nisu u tom spisu i pojmovno izdiferencirani. Prema mišljenju romantičarskog propovednika, ne može biti reči ni o tome da bi između tradicionalnog pojma metafizike kao istraživanja prvih uzroka bića i transcendentalne filozofije moglo biti ikakve bitnije razlike (Up. Isto, str. 26). Da je Šlajermaher povodom ovog pitanja ostao u suštinskom nesporazumu s transcendentalnim filozofskim stanovištem, svedoči pre svega njegovo uporno razdvajanje metafizike i morala u pasažima *Govora* koji su posvećeni dokazivanju autohtonosti religijskog fenomena. U Kantovoj, kao i u Fihteovoj transcendentalnoj filozofiji, ljudski duh ne može ići povrh prirode u svom sazajno-teorijskom odnosu prema svetu kako je to pretpostavljala tradicija metafizike. Čovek prirodu transcendiru svojim moralnim delanjem, tako da i istinska metafizika jeste pre svega metafizika *morala*. U tom pogledu su početne reči dokumenta koji je ostao sačuvan kao trag Šelingovih, Hegelovih i Helderlinovih mladalačkih filozofskih stremljenja bile neuporedivo bliže duhu transcendentalne filozofije: „Pošto cijela metafizika ubuduće spada u *moral*...“ (Hegel, G. W. F., „[Najstariji program sistema nemačkog idealizma] (1796 ili 1797)“, str. 177).

U kojoj meri je zapravo sâm Šlajermaher insistirao na toj distanci? Analize koje je sproveo u *Govorima* nisu bez ambivalentnosti u pogledu odgovora na ovo pitanje. S jedne strane, presudni značaj se pridaje zamisli da se dokaže autohtonost religije i da se izdvoji njena čista manifestacija⁷⁶. Metafizika i „moral“ tu nose stigmatu onoga što religiji ne pripada i što je kao takvo odgovorno za zla koja se dovode u vezu s imenom religije.⁷⁷ S druge strane, Šlajermaher nije manje izričit ni kada upućuje na to da bi oslobađanje religije od filozofije trebalo biti shvaćeno kao proces koji bi i sa stanovišta filozofije kad-tad morao biti priznat u svojoj epohalnoj važnosti. Na način koji je srodan jakobijevskoj ideji jednog *salto mortale*, religija se Šlajermaheru pokazuje kao jedino ospoljenje ljudskog duha koje je sposobno da reši probleme kojima je bilo ophrvano filozofsko mišljenje epohe. Šlajermaher religiju, tj. zrenje univerzuma posmatra kao lik svesti koji je u stanju da prevlada jaz koji postoji između onoga subjektivnog i onoga objektivnog, onoga beskonačnog i onoga konačnog, slobode i prirode, jedinstva i mnoštva, onoga teorijskog i onoga praktičkog. Ona je, rečju, spremna da upostavi harmoniju celovitosti čitavog postojanja! Šlajermaher zbog toga može tako izričito da napomene da „metafizičari“ i „moralisti“ jesu „teoretičari“, odnosno „praktičari“ u religiji, ali i da postoji potreba da se religija prizna kao ono „što je najviše u filozofiji, a da su metafizika i moral samo njezini određeni odjeljci“.⁷⁸ Dokazati to da se religija ne izvodi iz filozofskog mišljenja ne znači, prema tome, da se dokazalo i da bi filozofija bez religije mogla polagati prava na svoj budući razvoj. Šlajermaher, naprotiv, i sâm htenje da se „spekulacija i praksa“ imaju bez religije upravo zbog toga proglašava *prometejskom nadmenošću* koja će čoveka ostaviti lažno uverenim u njegovu samodovoljnost.⁷⁹

U zenitu svojih interesovanja za religijski fenomen, Šlegelu i Novalisu će biti bliska misao o religiji kao obliku duha u kojem se čovek manifestuje u svojoj celovitosti. No, oni nisu bezuslovno stali iza načina na koji Šlajermaher promišlja ostvarenje povodne uloge religije. O tome svedoči i sadržaj Šlegelove recenzije *Govora o religiji* koju je romantičar

⁷⁶ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 29.

⁷⁷ „O čemu se zapravo vode sporovi u religiji, stvaraju stranke i raspiruju ratovi? Ponekad o moralu a uvijek o metafizici, a ni moral niti metafizika ne pripadaju u nju.“ (Isto, str. 35)

⁷⁸ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 27 i 28. Ovakve Šlajermaherove tvrdnje daju za pravo Arntu kada zaključuje da kod propovednika u vremenu kada je bio delatan rani romantičarski krug religija i filozofija „konvergiraju u jednom misticizmu koji sadrži metafizičke pretpostavke“ (Arndt, A., *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, S. 73).

⁷⁹ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 30-31. Novak primećuje da je ovakvo vrednovanje prometejskog lika važno i zbog toga što ono pokazuje da se Šlajermaher suprotstavio tada dominantno afirmativnoj, getevskoj slici Prometeja kao simbola procesa ljudskog samooslobađanja (Nowak, K., *Schleiermacher und die Frühromantik*, SS. 192-193).

napisao za *Ateneum*⁸⁰. Posluživši se epistolarnom formom, on je *Govore* prikazao kroz dva pisma koja su sastavljena iz dve različite vizure. Jedno od njih je namenio svom zamišljenom „bezbožničkom“ sagovorniku, dok je drugo bilo adresirano na imaginarnog religioznog prijatelja. Uprkos tome što ni iz prve, niti iz druge perspektive nije dovođen u pitanje značaj Šlajermaherovog spisa, Šlegel je anticipirao da bi i „obrazovanom preziratelju“ i onome religioznom problematičnim moglo da se pokaže rešenje koje *Govori* pronalaze povodom problema koji vide kao ključni problem čitave epohe: na koji način religija može uspostaviti harmoniju celovitosti ljudskog postojanja. Kao što će onome ireligioznom napomenuti da *Govori* takvu harmoniju ne uspevaju da uspostave, onome religioznom će – i pored izraza oduševljenja ovim „neočekivanim znakom izdaleka bližećeg Orijenta“ – naglasiti da njihov autor, i to za volju ideje virtuoznosti u religiji, nije sasvim shvatio „živu harmoniju različitih delova obrazovanja i sklonosti čoveka“, niti kako se oni „božanski sjedinjuju i dele“.⁸¹ Ova nedostatnost se ponajpre tiče načina na koji je Šlajermaher shvatio odnos religije i filozofije.

Ni Šlegel ni Novalis neće poricati da religija može uspostavljati traženu harmoniju, ali će oni isticati i da se do te harmonije može doći samo ako se prevladaju ograničenja šlajermaherovskog pojma religije. Reč je, prvo, o tome da harmonizujući rad religije uvek već jeste oposredovan radom drugih oblika ljudske duhovnosti, i to pre svega filozofije, kao što i religijske forme svesti u sebe uključuju angažovanje formi svesti koje preovlađuju u drugim oblicima duha. Zbog toga Šlegel saopštava da filozofija jeste neophodno oruđe da bi se došlo do religije, ali i da religija ne samo što se nikad u povesti nije pojavljivala u svom čistom obliku, nego to nikad ni ne bi trebalo da se dopusti.⁸² Ako je poezija prihvaćena kao način ospoljavanja religije, filozofija, prema Šlegelu, jeste i korektiv tih ospoljavanja. Bez nje će religija „zabrazditi u svaki razvrat i postati pohotna do samouškopljenja“.⁸³ Za Novalisa pak religija, kao sveobuhvatni lik duhovnosti, jeste sinteza osećaja i misli ili znanja, kao što i učenje o religiji [Religionslehre] jeste sinteza poetike i filozofije.⁸⁴ Drugo, kod Šlegela prihvatanje stava da su prostranstva religije šira u odnosu na prostranstva poezije i filozofije, po njegovom sopstvenom priznanju, ne bi trebalo da vodi k pojmu religije koja bi po svom karakteru bila takva da bi „htela da proguta [verschlucken wollte]“ filozofiju i poeziju.

⁸⁰ U drugoj svesci *Ateneuma* za 1800. godinu, a kako će se pokazati i poslednjoj koja je ikad izašla iz štampe, objavljen je i Šlegelov sonet posvećen *Govorima* (S. 234).

⁸¹ Schlegel, F., [Schleiermachers] „Reden über die Religion“, in *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, 2. Bd., 2. Stück, Berlin 1799, S. 298.

⁸² Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 89, str. 115.

⁸³ Isto, frag. br. 149, str. 122.

⁸⁴ Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 782, S. 420.

Umesto toga on želi da održi njihovu „samostalnost i prijateljstvo, egoizam i harmoniju“.⁸⁵ Takav stav na koncu znači i to da se bavljenje filozofijom, kao i poezijom, počinje shvatati kao napredovanje k religiji⁸⁶, ali i kao jedan od bezbrojnih mogućih likova religije sâme.⁸⁷ Romantičarska religija na taj način jeste učinjena *liberalnijom*, baš kao što je to od nje i očekivao Šlegel u fragmentu iz *Ateneuma* u kojem je do reči doveo misao o religiji koja bi bila univerzalna i progresivna. Za liberalizaciju religije nije se moglo učiniti više nego da se prizna *da sve može biti religija*. Ostaje pitanje da li time religija trijumfuje ili priznaje svoj epohalni poraz.

Kako je na to pitanje odgovorio Hegel?

⁸⁵ Friedrich Schlegel an Novalis in Freiberg, Berlin, den 2. Dezember 1798, S. 415.

⁸⁶ Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 111, str. 117; Novalis, „Das allgemeine Brouillon“, Frag. Nr. 1016, S. 459.

⁸⁷ Šlegel piše „Poezija i filozofija su, već prema tome kako se uzme, različite sfere, različite forme ili, takođe, činiooci religije. Jer, pokušajte samo da ih stvarno povežete i nećete dobiti ništa drugo do religiju“ (Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 48, str. 111).

III HEGELOVA KRITIKA

1. KRITIKA ONTOLOŠKIH OSNOVA ROMANTIZMA I PROBLEM RELIGIJSKE NEPOSREDNOSTI

1.1. UČENJE O NAUCI KAO ONTOLOŠKI OSNOV ROMANTIZMA

Potrebu za tematizovanjem Hegelove kritike romantičarskog poimanja religije nije dovoljno opravdati time što bi se ukazalo na činjenicu da su svi važniji filozofovi kritički osvrtni na tekovine rada ranih nemačkih romantičara bili u neposrednom ili u posrednom dodiru s pitanjem o mestu religije u poretku moderne duhovnosti. Ta potreba postaje supstancijalnom samo ako je moguće dokazati da je Hegel romantizam poimao kao duhovno strujanje koje je iznutra prožeto religioznošću. Ako se Hegelova kritika romantičarskog poimanja religije može razumeti i kao kritičko preispitivanje prirode religioznosti koja je romantizmu imanentna, kritika načina na koji su romantičari shvatali religijski fenomen će kod Hegela sebe pokazivati kao ključni element njegovog sučeljavanja s romantizmom kao takvim. Promišljati romantizam s obzirom na religijski karakter koji bi mu bio imanentan s hegelovskog stanovišta ne bi značilo i oponiranje nastojanjima da se prizna filozofska bitnost ranoromantičarske poetike. Za Hegela, naprotiv, romantizam sopstvenu religioznost otkriva upravo tako što radikalno promišlja misaone domašaje jednog filozofskog učenja kojim je nadahnut. Prema njegovom stavu, nije moguće pojmiti šta zapravo jeste ranoromantičarska poetika ako bi se pri pokušaju da se na to pitanje odgovori zanemarilo pitanje o njenom odnosu prema Fichteovoj filozofiji. Bez uvida u prirodu tog odnosa ne može se shvatiti ni zašto se rani romantizam na putu k zenitu svog razvoja okreće radu na preosmišljanju pojma religije. Na koji način Hegel sagledava taj odnos? Kod istraživača koji bi očekivao neposredan i jednoznačan odgovor na ovo pitanje, izvesnu nelagodu bi moglo da izazove podsećanje na to da je Hegelov prvi izričiti sud o karakteru romantičarskog pojma religije – i to kao sud o liku koji je taj pojam dobio u Šlajermaherovim *Govorima o religiji* – uobličen kao pohvala čiji je sadržaj krajnje specifičan. Ta pohvala se ticala aspekata koji su Hegelu pomogli da uvidi da romantičarska religioznost – iako bez hotimične filozofske motivacije ili čak sa svešću o potrebi prevazilaženja filozofije religijom – ipak izražava zahtev epohe za filozofskim mišljenjem koje će nadmašiti transcendentalne pozicije Fichtea i Kanta. Zašto bi ta

pohvala mogla izazvati nelagodu? Pre svega zbog toga što u zreloj Hegelovoj misli romantizam biva shvaćen kao lik duha čije poreklo treba tražiti na tlu Fihteove filozofije. Da li je Hegel tim docnijim insistiranjem na tome da romantičarska misao u bitnom jeste fihteovske provenijencije opozvao samosvojnost njenog religijskog momenta, i to kao samosvojnost koju je u svom prvom objavljenom spisu priznao upravo imajući u vidu način na koji se romantičarska religioznost postavlja prema Fihteovom transcendentalnom idealizmu? Naš odgovor je odričan! To što Hegel romantičarsko duhovno stanovište, romantičarski pojam religije i religioznost koja iznutra prožima romantizam sagledava kao jedinstveni duhovni oblik koji se po svojoj suštini *izvodi* iz Fihteove filozofije, ne znači da se u hegelovskoj perspektivi romantizam bez ostatka može *svesti* na Fihteovu filozofsku doktrinu. Kada bi odgovor na ovo pitanje bio drugačiji, istinska potreba za istraživanjem Hegelove kritike romantizma ne bi ni postojala, jer bi romantičarski duhovni doprinosi ostali naprosto prećutani u Hegelovom voluminoznom spisateljskom i predavačkom opusu. Još tačnije, tih doprinosa *kao romantičarskih* za Hegela uopšte ne bi ni bilo. Hegelov kritički stav prema romantici ujedno znači i priznanje misaone legitimnosti i važnosti njenih pozicija. Filozof na brojnim mestima iz spisa koji pripadaju zreloj dobi njegovog stvaralaštva izriče stav koji je najneposrednije obelodanjen smernicom iz *Predavanja o povesti filozofije*: da se romantičarska misao tumači kao jedna od „glavnih formi koje stoje u vezi s Fihteovom filozofijom“ [Hauptformen, die mit der Fichteschen Philosophie zusammenhängen]. Da refleksija povezanosti dva relata istovremeno znači i apstrahovanje od *razlikovanja* koje je priznato već samim interpretatorskim sudom kojim su ti relati dovedeni u vezu, filozofsko mišljenje je moglo da nauči baš od Fihtea. Povezati možemo samo ono čija je ne-identičnost *implicit*e već priznata, kao i što se jedan od drugog mogu diferencirati samo oni činioči čija je samerljivost, tj. povezanost već pretpostavljena samim tim što je moguće njihovo susretanje unutar jednog suda.¹ Na taj način treba shvatiti i Hegelovu tezu o romantizmu kao formi koja je vezana uz Fihteovu filozofiju. Romantičarska religioznost pak za Hegela jeste važna kao oblik duhovnosti koji uzrasta na tlu *Wissenschaftslehre*-a, i to kao oblik kojim se hoće prevladati granice *Fihteove filozofije*. Prema Hegelu, međutim, ta nastojanja nisu dala nikakav afirmativan rezultat. Romantičari su fihteovski program razvijali na način koji je za Hegela bio i ostao neprihvatljiv. Da bi se osvetlili razlozi zbog kojih je slučaj bio takav, neophodno je najpre razmotriti kako je u Hegelovom osvrtu na filozofske rezultate njegovih savremenika uopšte statuirano Fihteovo učenje o nauci.

¹ Kako to Fihte formuliše, razlog *odnosa* dva relata uvek istovremeno pretpostavlja razlog njihovog *razlikovanja*, i obratno. Up. Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 61-66.

1.1.1. Hegelova kritika Fihteove rane filozofije

Hegel svoj sud o epohalnom značaju Fihteove filozofije sažima tako što naglašava da ono što je u njoj od presudne važnosti jeste *jedinstvo principa* [Einheit des Prinzips] na kojem se hoće zasnovati filozofija kao nauka i pokušaj da se iz tog principa „na dosledan naučan način razvije celokupna sadržina svesti“.² Shvativši jedinstvo principa kao ono *Ja*, Fihte je, prema Hegelu, shvatio apsolutnu formu [die absolute Form] i apsolutnu negativnost [die absolute Negativität] na kojoj se temelji čitava zgrada ljudskog znanja.³

Šta se krije iza ovih izraza?

Ako bi se Hegelov sud o učenju o nauci pokušao pojednostaviti tako što bi se novum ove koncepcije hteo videti samo u njenom zahtevu za obelodanjenjem jednog, jedinstvenog načela kojim je zasnovano sve ljudsko znanje, sva je prilika da će takav pokušaj dovesti do tamnjenja utiska o specifičnosti Fihteove filozofije u odnosu na učenja koja su joj prethodila. Filozofsko mišljenje od svojih helenskih iskona traga za principom kojim se zasniva sve što jeste i sve što se o tome što jeste može znati. Svakom mišljenju koje *kao filozofsko* traga za takvim principom inherentan je negativitet. Bez obzira da li će – u modernom ključu – to mišljenje biti shvaćeno kao „racionalističko“ ili kao „empirističko“, kao „idealističko“ ili kao „materijalističko“, filozofsko mišljenje se *kao filozofsko* već negativno postavilo prema mogućnosti da se ono što jeste u svojoj neposrednoj pojavnosti shvati kao istinski bitak. Svakim misaonim obui manjem bića negira se samosvojnost bića u njegovoj neposrednoj spoljašnjosti, pa čak i tako što mišljenje pokušava da ospori sopstvenu mogućnost da opovrgne tu samosvojnost⁴, ali nije svaki misaoni čin jednako spreman da istraje u svom negirajućem radu. Predmoderno filozofsko mišljenje je princip bitka pronalazilo, doduše, u onome što prevazilazi neposrednu pojavnost bića, ali je taj princip pretpostavljalo kao princip kojim je i ono sâmo kao mišljenje uslovljeno. Negirajući rad se u predmodernoj filozofiji okončavao tako što bi misao „u svođenju svega na prvi princip“ ipak dospevala do sadržajnog, pozitivnog oslonca na kojem počiva i ona sâma.⁵ Istinsku prekretnicu u povesti

² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 482; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 390.

³ Isto, str. 480; prema originalu: S. 388.

⁴ Prema Hegelu, to čine i filozofske doktrine koje u neposrednom, čulnom dodiru svesti i bića traže princip sveg znanja: „Osnovna zabluda naučnog empirizma je uvek u tome što upotrebljava metafizičke kategorije materije, sile, kao i kategorije jednog, množtenog, opšteg, beskrajnog itd. (...) i pri svemu tom ne zna, da tako u sebi sadrži i izgrađuje metafiziku“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković, par. 38, primedba, str. 116-117).

⁵ Perović, M. A., „René Descartes i moderni logocentrizam“, u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 45.

filozofskog mišljenja predstavlja Dekartova (Descartes) spremnost da radikalizuje rad negativnog kojim je prožeta filozofska potraga za jedinstvenim principom bića s obzirom na sâm njegov bitak. Kako to Dekart čini? Tako što se odvažuje na uvid da jedini bitak koji mišljenje sa izvesnošću može misliti jeste – mišljenje sâm! Bez obzira o kakvom je pojedinačnom određenju tog bitka reč, čovek ne može apstrahovati od bitka mišljenja, od onoga *Ego cogito*. U svemu što jeste, on već jeste kao misleći i filozofija se ne može zasnivati drugačije nego na temelju refleksije te misaonosti, i to kao njene samorefleksije. Bitak mišljenja, odnosno mišljenje koje jeste bitak, nesumnjivi je oslonac svakog ljudskog mišljenja o onom što jeste. Tim osloncem zapravo se iskazuje odsustvo svakog neposrednog, supstancijalnog oslonca. Jedini pozitivitet pri kojem je filozofiji dopušteno da ostane jeste pozitivitet mišljenja kao onoga što po svojoj suštini opoziva svaki pozitivitet kao takav! Mišljenje koje dosledno traga za principom svega što jeste na koncu može pronaći jedino – sebe. Kao ono što traga, mišljenje od početka jeste ujedno bilo i ono traženo, kao što i *jeste* mišljenja jeste traganje sâm.

Ako se to zna – pa i ako se zna da Dekart za Hegela jeste mislilac koji je „u stvari pravi začetnik savremene filozofije“ i „jedan heroj koji je još jedanput otpočeo stvar sasvim ispočetka“⁶ – zašto će Hegel ipak napomenuti da je tek Fihte taj u čijoj filozofiji se duh vratio u samosvest?⁷

Hegel napominje da Fihteovi misaoni potezi u bitnom jesu srodni s Dekartovim. Apsolutno načelo sveg ljudskog znanja nije mišljenju spoljašnje, niti je mišljenju nadređeno, nego ono jeste mišljenje sâm kao ono čemu zapravo ništa ni ne može biti potpuno spoljašnje. Jedino što pozitivno jeste jeste permanentno sebe-pozicioniranje onoga Ja i u svemu što jeste Ja stavlja sebe. Princip svega što jeste ujedno je i princip svega što se o tome što jeste može znati. To jedinstvo principa treba misliti kao ono Ja. Tako mišljeno Ja jeste neprekidni proces onoga što u svemu saznaje sebe, dinamički, apsolutni identitet onoga saznatog i onoga što se o tome saznatom zna. Kao apsolutna forma, prema tome, ono jeste apsolutni identitet sadržine i forme.⁸ Kao apsolutni negativitet, ono jeste i sve pozitivno.⁹ Hegel uviđa da je s Fihteovog stanovišta – kao i kod Dekarta – svaka svest o nekom spoljašnjem predmetu istovremeno samoopredmećivanje svesti. Filozofija se kao nauka zbog toga mora uspostaviti kao „svest o svesti, tako da ja imam svesti o onome što moja svest

⁶ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 256.

⁷ Isto, str. 503.

⁸ Up. Fihte, J. G., „O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije“, str. 19.

⁹ „Ja je Sve i Ništa, jer on *za sebe* nije ništa, on ne može u sebi samome razlikovati ništa postavljачko i ništa postavljeno“ (Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 198).

stvara.¹⁰ Sam Fihte je u *Osnovi celokupnog učenja o nauci* svoje shvatanje onoga *Ja jesam* kao apsolutno prvog načela sveg ljudskog znanja razgraničio od kartezijanskog neposredno izvesnog *Cogito, ergo sum* stava time što je ukazao na preuzak spektar smisla koji je obuhvaćen kartezijanskim pojmom *cogito*. Fihte je naglasio da „čovjek ne misli nužno ako jest, ali nužno jest ako misli“. Prema tome, mišljenje – kao manifestacija svesnog, saznajnog nastrojenja ljudskog duha – „uopće nije bit, nego samo jedno posebno određenje bitka“ [Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seins].¹¹ U čemu pak Hegel otkriva Fihteovu specifičnost u odnosu na Dekarta, ali i u odnosu na čitavu tradiciju kartezijanstva u filozofiji? Odgovor treba tražiti u tome što filozof ističe da se uvidom u *Ja* kao apsolutni princip ne treba utvrditi „samo bitak mišljenja“ nakon čega bi se filozofija, kao što se to dešava kod Dekarta, naprosto okrenula drugim mislima koje jastvo zatiče u sebi, već je neophodno utvrditi i *dalji sistem* toga *Ja*.¹² Šta znači utvrditi „dalji sistem“ *Ja*? Hegel je odlučno zastupao stav da se potencijal modernog pojma subjektivnosti ne može ozbiljiti dokle god se filozofsko mišljenje zadržava pri izolovanom uvidu da jedini izvestan bitak jeste bitak kao mišljenje, to jest bitak mišljenja samog. Nije dovoljno ni

¹⁰ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 485.

¹¹ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 49; prema originalu Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S. 20. Treba napomenuti da je spektar značenja dekartovskog *cogitans* ipak znatno širi nego što bi se to dalo naslutiti na osnovu prigovora koji je Dekartu uputio Fihte. U drugoj „meditaciji“ Dekart pojašnjava šta se ima misliti pod određenjem jastva kao *res cogitans*. Ono obuhvata u užem smislu kognitivne, ali i voljne i osećajne manifestacije ljudskog duha. *Res cogitans* tako jeste „ono što dvoji, razumijeva, tvrdi, nijeće, hoće, neće, te zamišlja i osjeća“ [Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens] (Descartes, R., *Razmišljanja o prvoj filozofiji/Meditationes de prima philosophia* (bilingvalno izdanje), Demetra, Zagreb 1993., prev. T. Ladan, str. 53-54). Kod Fihte, s druge strane, u *Osnovi celokupnog učenja o nauci* pojam inteligencije se pre svega dovodi u vezu s teorijskom upotrebom uma. Predstavljačko, tj. inteligentno *Ja* jeste određeno sopstvenim predmetom i utoliko „nije jedno te isto s apsolutnim, naprosto pomoću samoga sebe postavljenim *Ja*“ (Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 183). Prvi paragraf *Sistema etike* pak ukazuje da se termini „jastvo“ i „inteligencija“ mogu koristiti kao sinonimi: „... Jedna takva tačka sada zasniva naš sistem i razvija se dalje od sebe. Jastvo [die Ichheit], inteligencija [die Intelligenz], um [die Vernunft] – ili kako se već želi nazvati, jeste ta tačka“ (Fihte, J. G., „Sistem etike u skladu s principima nauke o znanosti. Uvod“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 25/2016, prev. M. Đikanović i N. Jevtić, str. 141; prema originalu Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Ch. E. Gabler, Jena und Leipzig 1798, S. I). U Fihteovom pismu Rajnholdu (Reinhold) od 2. jula 1795. pronalazimo možda i najdoslednije rešenje problema kako uopšte pobliže misliti i imenovati sebestavljanje apsolutnog *Ja*, kao i radnje izvornog suprotstavljanja i deljenja. Svako njihovo imenovanje treba shvatiti samo kao pseudoimenovanje. One ostaju *nepojmljive*: „Ono izvorno postavljanje, suprotstavljanje i deljenje nije nikakvo mišljenje, nikakvo opažanje, nikakav oset, nikakva žudnja, nikakvo osećanje itd., već je to ukupna delatnost ljudskog duha koja nema ime, koja (...) može da bude određena pomoću svih posebnih akata duše (...) ali nikako nije nešto određeno“ (navedeno prema Kamerer, E., „Učenje o nauci i pitanje jedinstva uma. Kantovsko nasleđe Fihteove filozofije“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina I, br. 2/2004, str. 225).

¹² Prihvatamo sugestiju prevodioca Hegelove *Istorije filozofije* N. M. Popovića koji reč „samo“ ispred imenice „Sein“ dodaje prema tekstu drugog izdanja ovih Hegelovih predavanja (prema Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 484). U izvornom obliku ova rečenica glasi: „Denn aus diesem Ich soll nicht das Sein, sondern das weitere System des Denkens aufgestellt werden“ (Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 392).

utvrditi da je mišljenje u svakoj svojoj upućenosti na bilo koji predmet uvek već ujedno upućeno na sebe sâmo, da je svaka svest uvek istovremeno i samosvest. Mišljenje je istinski kod sebe u onome mišljenom samo ako je u stanju da pokaže *na koji način* se to dešava. Ono mora preuzeti zadatak rekonstrukcije zbiljskih likova sveta kao uobličena procesa samoosvešćivanja (Kangrga) onoga Ja, jer Ja jeste sam taj proces. Dok Dekart „ne može pokazati misaonu nužnost proistjecanja izvanjskoga iz nutarnjega“¹³, Hegel uviđa da kod Fihtea rekonstrukcija celokupne sadržine svesti istovremeno jeste rekonstrukcija *sveta* koji uvek jeste po ljudskoj svesti i za ljudsku svest. Filozofija jeste povest sebeosvešćivanja svesti koja na određen način uvek već prisvaja čitav svet. Fihte je time utirao put ideji koju će Hegel u svojim jenskim godinama razvijati kao nauku fenomenologije duha. Kada je reč o istorijsko-filozofskim prikazivanju rezultata do kojih je dospela Fihteova misao, Hegel je njene filozofske zasluge mogao da prizna ne samo tako što bi o učenju o nauci govorio kao o višem liku moderne, kartezijske filozofije subjektivnosti, nego i kao o dovršenju Kantove filozofije.¹⁴

Osvrt na razloge zbog kojih Hegel učenje o nauci shvata kao dovršenje Kantove filozofije dodatno će učiniti bližim i razloge zbog kojih je Hegel naglašavao značaj novuma koji je u modernom filozofskom mišljenju nastupio s Fihteovim *Wissenschaftslehre*-om.

U Kantovoj transcendentalnoj filozofiji svest koja se usmerava na predmet kao na ono dato jeste shvaćena u svojoj uslovljenosti činom pred-metanja predmeta. Taj čin opredmećivanja u logičkom poretku prethodi predmetnoj svesti i njega sprovodi sama svest. To se dešava tako što svest stavlja u pogon sopstvene apriorne, proizvodilačke strukture. Predmetna svest utoliko jeste i način samoopredmećivanja svesti. Ono nastupa tako što se radom kategorijalnog aparata razuma sjedinjuje raznovrsnost koja je oposredovana čulnim zrenjem. Jedinstvo predstave predmeta uslovljeno je mogućnošću da svest sebe u svom čistom obliku uzima za predmet. Uslovljeno je jedinstvom samosvesti. Jedinstvo samosvesti, prema Kantu, jeste praosnov svakog spoznajnog akta, i to kao ono *Ja mislim* koje *mora moći da prati sve moje predstave*.¹⁵ Šta god da jeste predmet s kojim se mišljenje suočava, ono istovremeno mora moći da reflektuje sopstveno prisustvo. Ono mora moći da u svemu što misli ujedno misli i sebe. Spoznajući opštevažeći i nužni karakter sadržaja na koje je upućeno, mišljenje zapravo spoznaje ono što je sâmo uložilo u taj sadržaj. Ono spoznaje

¹³ Perović, M. A., „René Descartes i moderni logocentrizam“, str. 48.

¹⁴ Prema Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 479.

¹⁵ Prema Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 109.

sopstvenu formu.¹⁶ Misлити mišljenje kao ono što određuje jedino sebe nije bilo samo pitanje teorijskog angažovanja filozofije. Kako Hegel naglašava, shvativši mišljenje kao *u sebi* konkretno, Kant je priznao apsolutnu slobodu mišljenja.¹⁷ Preciznije, priznao je mišljenje kao slobodu. Saznati mišljenje kao slobodu kod Kanta nije značilo dozvoliti mišljenju da se prepusti samovoljnom izboru između pretpostavljenih misaonih oblika poput onih s kojima je bila ophrvana moderna metafizika. Za Kanta nije bilo dovoljno da se pojmovi o bogu, supstancijalnosti duše i celovitosti sveta reflektuju kao oblici samoodređivanja mišljenja koje otkriva biće kao biće. Takva refleksija, naprotiv, za Kanta jeste prepreka istinskoj spontanosti mišljenja. Kritička filozofija zbog toga mora da se izgradi na zahtevu koji će Hegel odrediti kao zahtev za nužnim spajanjem delatnosti misaonih formi i njihove kritike.¹⁸ Zahvaljujući takvom spajanju, filozofija se oblikuje u svojoj permanentnoj samorefleksivnosti. Kod Kanta se ta samorefleksivnost uspostavlja pre svega kao reflektovanje granica razumskog saznanja koje ne bi ujedno bile i granice bića koje se saznaje.

Prema Hegelu, Kantu se mora priznati zasluga i zbog toga što je do svesti doveo nemogućnost razumskih, konačnih odredaba da saznaju istinu.¹⁹ No, kao što je i Fihte – kao jedan od mislilaca koji su bili svedoci procesa kroz koji je Kantova kritička filozofija dobijala zaokružive obrise – istakao da je kod Kanta filozofsko mišljenje ostalo pri neekspliciranoj pretpostavci svog apsolutnog utemeljenja, Hegel na istom tragu istupa s ključnom primedbom koju upućuje Kantovoj filozofiji. Njen bitni nedostatak jeste nespremnost da misli ono što za Hegela jeste istinsko spekulativno jedinstvo filozofskog mišljenja.²⁰ Identitet mišljenja i onoga mišljenog ograničen je na sferu mogućeg iskustva kao na sferu u kojoj je moguća produktivna primena kategorija razuma na čulne zorove. Takav identitet Hegel shvata kao identitet koji je ostao subjektivnog karaktera, kao pseudoidentitet koji počiva na uverenju da se zrenje svojom čulnom prirodom isprečilo pred nastojanjima razuma da stupi u neposredni dodir s onim što stvar jeste po sebi. Kant ne samo što pretpostavlja noumenalnost sveta kao „jedno carstvo (...) napušteno od kategorija“ koje za saznanje ostaje apsolutno strano²¹, nego i unutar samih subjektivnih granica važenja istosti saznanja i onoga saznatog ne uspeva da se liši prisustva formi koje se pretpostavljaju kao date. Hegelova kritika je tu u prvom redu

¹⁶ Up. Isto, str. 40-41.

¹⁷ Prema Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 430.

¹⁸ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, par. 41, dodatak 1, str. 121.

¹⁹ Isto, str. 144.

²⁰ Prema Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 480.

²¹ Up. Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 228; U istom jenskom tekstu Hegel o istom pitanju nešto ranije piše: „za stvari po sebi ne ostaje nikakav drugi organ do osjećaj – jer jedino on nije a priori utemeljen, to znači nije utemeljen u ljudskoj spoznajnoj moći, za koju postoje samo pojave“ (str. 226).

usmerena ka kategorijama kao modusima praiizvorne aperceptivne sinteze koji su izvedeni na osnovu pretpostavljenog važenja tradicionalne diferencijacije sudova. Uprkos tome što je kenigzberški filozof Aristotelovoj zamisli kategorijalnog sistema prigovorio za rapsodičnost u izvođenju, te da je Stagiranin kategorije *pokupio* „onako nadohvat kako je na njih nailazio“²², mlađi Kantovi savremenici poput Hegela neće dugo čekati pre nego što će i kantovskom zasnivanju kategorijalnog sistema prigovoriti zbog toga što nije uspelo da za sebe obezbedi ništa stabilniji osnov nego što je to bio slučaj kod Aristotela. Za Hegela tako Kant kategorijama pristupa „pripovedački“, uzima ih empirički „i ne uviđa njihovu nužnost“²³.

Hegel u više navrata ističe da se jedna od glavnih zasluga Fihteove filozofije otkriva u njenom nastojanju da kategorijalne odredbe, čija je dovršenost pretpostavljana još od Aristotelovog vremena, budu izvedene u svojoj nužnosti. To nastojanje Hegel poima kao „prvi umni pokušaj u svetu koji je učinjen da se kategorije izvedu“²⁴. Takvo shvatanje Hegel pojašnjava rečima da Kant „uzima odredbe čistog znanja, to jest kategorije, iz logike, ali empirički, – a to predstavlja sasvim nefilozofski, neopravdani postupak“, dok je Fihte „otišao dalje“. Njegova „velika zasluga“ jeste u tome što je „zahtevao da se misaone odredbe izvedu, konstruišu iz Ja, i težio je da taj zahtev izvrši“²⁵. U enciklopedijskoj *Nauci logike* filozof piše slično: „Zasluga je Fihteove filozofije, što je podsetila na to da se imaju misaone odredbe pokazati u njihovoj nužnosti, da se imaju bitno dedukovati.“²⁶ Pokušaj da se kategorije izvedu u svojoj nužnosti bitni je činilac procesa poistovećivanja mišljenja i bitka. Zato je taj pokušaj za Hegela morao biti do te mere važan. S hegelovskog stanovišta, mišljenje nije istinski prisvojilo bitak u njegovim kategorijalnim odredbama time što je sprovelo neposrednu aneksiju tih odredbi, proglasivši ih, pri tom, misaonim odredbama. U koncepcijama koje tu aneksiju proglašavaju za najviši filozofski stav, *dogmatizam bitka* biva samo pretopljen u *dogmatizam mišljenja*.²⁷ Dogmatizam bitka i njegovih kategorijalnih određenja biva zaista razvlašćen tek kada je mišljenje u stanju da pojmi nužnost kategorijalnih određenja *kao* određenja bitka, ali i način njihovog nastajanja. Tek tada je opravdano govoriti o kategorijama koje kao odredbe bitka jesu istovremeno i odredbe mišljenja i o mišljenju koje jeste *sve što jeste*. Kako je to Fihte pokušao da učini? Pri izvođenju načela učenja o nauci, on je pokazao da apsolutno neuslovljenoj radnji

²² Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 100.

²³ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 443.

²⁴ Isto, str. 492.

²⁵ Isto, str. 484.

²⁶ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, par. 41, dodatak 2, str. 123.

²⁷ Prema Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 313.

sebepostavljajući Ja, po formi neuslovljenoj, ali u sadržinskom smislu uslovljenoj radnji suprotstavljajući Ne-ja, kao i njihovom sjedinjenju pomoću pojma deljivosti, kao pojmovne odredbe odgovaraju kantovske kategorije kvaliteta: realitet, negacija i limitacija. Fihte je uzajamno ograničavanje deljive, tj. empirijske subjektivnosti i deljivog Ne-ja, odnosno sveta koji je empirijskom jastvu spoljašnji, shvatio kao dinamiku unutar apsolutnog jastva. Utoliko je opravdano reći da je opozicija između subjekta i objekta – koja je kod Kanta još uvek bila na snazi – u Fihteovoj doktrini „premeštena unutar subjekta samog“.²⁸ Načelo kojim se osvetljava priroda tog uzajamnog ograničavanja Fihte je sagledao kao načelo kojim se objašnjava kako je uopšte moguće saznati *nešto* u njegovoj određenosti. Svako predmetno znanje na taj način jeste manifestacija procesa uzajamnog ograničavanja subjektiviteta i objektiviteta, mišljenja i bitka, svesti i sveta. Što konačno Ja manje zna o svetu, više je determinisano svetom. Spoznajući svet, konačno Ja svet negira u njegovoj supstancijalnosti i na taj način ovladava njime. Prema Fihteu, međutim, u ravni teorijskog znanja konačno Ja nikada neće moći da u potpunosti prisvoji svet. S našim tek rudimentarnim znanjem o svetu, sila kojom svet određuju našu empirijsku subjektivnost jeste sila velikog intenziteta, ali naše sve šire saznanje sveta pokazuje da istovremeno sve širim postaje i polje koje se opire takvom prisvajanju. S gledišta učenja o nauci, teorijska nastrojenost može dospeti samo to uvida u protivrečnost kojom je okarakterisana: Ja uvek ostaje za korak iza sadržaja koji u apsolutnom smislu uvek već jeste uslovljen onim Ja. Tzv. obična, predmetna svest i empirijska samosvest ostaju na drugoj strani u odnosu na filozofsku samosvest. Kako prevladati to dvojstvo? Slično Kantu, Fihte smatra da se apsolutnost jastva aktualizuje u praktičkoj, a ne u teorijskoj regiji ljudske duhovnosti. U našem moralnom delanju to što bivamo određeni moralnim zakonom treba shvatiti kao naše istinsko samoodređenje, ali ono što tim procesom postignemo kao određeni rezultat – samim tim što jeste nešto određeno, konačno – istog trenutka postaje prepreka za naše dalje, beskonačno samoodređivanje. To samoodređivanje se nastavlja u beskonačnost. Potpuna saglasnost pojedinca sa samim sobom jeste njegova krajnja svrha, ali ta svrha jeste „potpuno nedostižna i večno mora ostati nedostižna ako čovek ne treba da prestane da bude čovek i ako ne treba da postane bog“.²⁹ U životu konačnog subjektiviteta apsolutnost stavljanja Ja prosijava samo kao beskonačnost *težnje* [das Streben] tog subjektiviteta da u svemu postavlja sebe. Sama ta težnja, prema Fihteu, u svojoj beskonačnosti ne dopire do svesti, jer je svest po svojoj prirodi refleksivna,

²⁸ Limnatis, N., „Fichte and the Problem of Logic: Positioning the *Wissenschaftslehre* in the Development of German Idealism“, in Breazeale, D./Rockmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Fichte-Studien-Supplementa, Band 24, Rodopi, Amsterdam – New York 2010, p. 33.

²⁹ Fihte, J. G., *Pet predavanja o određenju naučnika*, str. 147.

određujuća. Čim se o toj težnji reflektuje, ona „nužno postaje konačna“, a čim duh „postane svjestan da je konačna, on je nužno opet proširuje“. No, čim postavi pitanje „je li pak beskonačna?“, težnja, prema Fihteu, upravo tim pitanjem postaje konačna „i tako dalje u beskonačno“.³⁰ Opravdano je, stoga, o učenju o nauci govoriti kao o jednoj *Strebnungsphilosophie* u kojoj „ono što isprva izgleda da je odbrana 'apsolutne slobode' u stvari jeste argument da je stvarna sloboda uvek *konačna* i da stvarna Ja nužno jesu ograničena, vremenita, telesna stvorenja.“³¹

Prema Hegelu, Fihte je napravio suštinski iskorak u odnosu na polazišta, ali ne i u odnosu na *rezultate* Kantove transcendentalne filozofije. Ako je Kantova filozofija za ishod imala uvid u nepremostivost jaza između onoga pojavnog i onoga noumenalnog, onoga teorijskog i onoga praktičkog, dualistički karakter Fihteove filozofije izražava se prvenstveno kao dvojnost apsolutnog i konačnog Ja. Hegel glavnu teškoću učenja o nauci vidi upravo u tome što u ovoj koncepciji „Ja zadržava značenje pojedinačne stvarne samosvesti, nasuprot opštoj, apsolutnoj samosvesti, ili nasuprot duhu“.³² Duh se, prema Hegelovom mišljenju, kod Fihtea, doduše, zaista vraća u samosvest, ali dokle god ta samosvest ostaje naspramna stvarnoj samosvesti i dokle god stvarna samosvest bez uspeha teži poistovećenju s onim što bi trebalo da već jeste njena sopstvena apsolutnost, reč je o povratku u prazno, formalno Ja. Taj povratak ostaje samo pitanje apstraktnog filozofskog uvida.³³ Njime se potvrđuje prevlast „dogmatizma mišljenja“. Poreklo teškoća s kojima se suočava učenje o nauci Hegel pronalazi u načinu na koji je Fihte eksplicirao smisao ideje o Ja kao apsolutnom načelu filozofske nauke. Hegel smatra anahronim Fihteovo poimanje nauke. Pojam nauke je kod Fihtea određen tako što se apsolutni princip shvatio kao osnovni stav [Grundsatz] s kojim nauka mora da započne, ali tako da se ono što biva shvaćeno kao zasnovano tim stavom – a to jeste čitava zbiljnost – istovremeno shvata kao ono čime se relativizuje apsolutnost izvornog samopostavljanja kao izvornog načina na koji Ja jeste. Za Hegela pri tom nema suštinske razlike u tome da li u očima *Wissenschaftslehre*-a to uslovljavanje jeste shvaćeno kao samouslovljavanje Ja ili kao uslovljenost nečim spoljašnjim. Iako je priznao epohalnu važnost Fihteovog zahteva da se filozofija uspostavi kao celovitost znanja čije jedinstvo

³⁰ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 202.

³¹ Breazeale, D., „Why Fichte Now?“, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 10, Eighty-Eighth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1991), p. 527.

³² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 497.

³³ Tumačeći sadržaj uvodnog dela poglavlja o umu iz *Fenomenologije duha* – dela koji je Hegel u bitnom koncipirao kao kritičku objekciju povodom učenja o nauci – Kožev valjano interpretira Hegelove namere: „Trebalo *poistovjetiti* Ja sa Svijetom ne jedino pomoću misli, nego kroz historijsko djelovanje, koje mijenja (Borbom i Radom) Svijet, prema promjenama toga Ja i zbiljski ih poistovjećuje“ (Kojève, A., *Kako čitati Hegela*, str. 80).

počiva na spekulativnom jedinstvu principa, Hegel skreće pažnju na teškoće koje su inicirane načinom na koji je kod Fihtea mišljena apsolutnost tog principa. Za Fihtea, apsolutnom identitetu onoga subjektivnog i onoga objektivnog kao apsolutnom Ja suprotstavljena je radnja *suprotstavljanja samog* kao čista negacija. Kada Ja određuje ono što u apsolutnom smislu kao od-Ja-različito naprosto *nije* (jer, ponovo, Ja jeste *jeste* sâm, i to kao samopostavljanje), Ne-ja biva uslovljeno u svom sadržaju ali se ujedno i aktivira protiv onoga Ja. Odredivši šta jeste ono što nije ono sâm, Ja je ograničilo i sopstvenu apsolutnu delotvornost. Kao realitet, Ja se u sebi deli na ograničeno Ja i na ograničeno Ne-ja koja se uzajamno ograničavaju. Konačnom Ja ostaje da teži za apsolutnošću sopstvenog realiteta. Njegova težnja ostaje, kako je Hegel vidi, samo *čežnja* za sopstvenom apsolutnošću.

Već u *Spisu o razlici* Hegel je učenju o nauci prigovorio da ono ne uspeva da istinski princip spekulacije koji je osvetlilo konstruiše u sistem. Apsolutni identitet od kojeg se polazi ne biva ponovo uspostavljen kao sistem: „Čim spekulacija istupi iz pojma koji ustanovljuje sama sobom i izgradi se u sistem, ona napušta svoj princip i više mu se ne vraća“.³⁴ Taj kritički sud ostaće Hegelov oslonac i u njegovim docnijim razmatranjima Fihteeve filozofije. Hegel će ga uobličavati i kao primedbu da kod Fihtea apsolutna izvesnost mišljenja da je ono čitava realnost „kao izvesnost, kao *Ja* još nije realitet u istini“.³⁵ U knjizi iz koje potiče ovaj navod, *Fenomenologiji duha*, Hegel se krajnje jasno postavlja prema pitanju o konstrukciji „principa“ u sistem nauke, ali i prema samom zahtevu da se filozofija kao nauka mora zasnivati na jednom osnovnom stavu, tj. principu. Hegelova kritika tzv. filozofija prvog principa, ali i svake retorike utemeljenja po svojoj radikalnosti, preciznosti i jasnosti do današnjih dana nije stekla dostojnijeg takmaca u filozofskom mišljenju. Prema Hegelu, naime, svaki tzv. osnovni stav ili princip filozofije, pa tako i onaj Fihteev, jeste „kada je istinit, već zbog toga takođe lažan“.³⁶ Šta filozof time hoće da kaže? Reč je o tome da osnovni stav svoje apsolutno važenje i sopstvenu istinitost kao osnovni stav može očuvati samo tako što neće zasnivati nikakvu drugost koja bi mu bila naspramna. Osnovni stav koji ništa ne zasniva jeste lažan. Ne zasnivajući ništa, on je kao osnovni stav ništavan! Ako pak filozofija koja počiva na osnovnom stavu reflektuje da osnovni stav jeste osnovni stav samo time što zasniva ono od sebe različito i da on, prema tome, kao osnovni stav i sâm jeste zasnovan/uslovljen sopstvenom posledicom, osnovni stav je opovrgnut kao apsolutni osnovni stav. Filozofiji koja sebe poima na spekulativno-dijalektički način ne ostaje da napravi izbor

³⁴ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 10.

³⁵ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 119.

³⁶ Isto, str. 14.

između proklamovane apsolutnosti principa u koju bi mogla tek da uverava sopstvenu epohu i beskonačnog regresa u traganju za svojim istinskim principom. Početak spekulativno-dijalektičkog filozofiranja jeste započinjanje *radikalne destrukcije* obe predložene alternative kao jednako apstraktne!³⁷ Ono je spremno da prihvati da istinsko *razvijanje* principa jeste upravo *opovrgavanje* njegove principijelnosti, i to kao opovrgavanje kojim je jedino moguće njegovo više ozbiljenje. Hegel zbog toga zaključuje da je „pravo pozitivno provođenje početka“ u isto vreme „isto tako negativno ponašanje prema njemu“.³⁸ *Wissenschaftslehre* kao *nauka nauke* za takav korak nije bilo spremno.

Da prema Hegelu apsolutno sebestavljanje Ja kao prvo načelo učenja o nauci „treba shvatiti kao akt koji je u svojoj unutrašnjoj strukturi već određen onom negativnošću o kojoj je kod Fihtea reč tek u drugom načelu“³⁹ krajnje eksplicitno pokazuje način na koji *Nauka logike* osvetljava proces stupanja pojma bitka u svoju istinu. Apsolutno bezodredbeno i neodredivo *jeste* isto je što i – *ništa*, kao što i apsolutno sebezpozicioniranje jastva jeste sama apsolutna negativnost. Kao apsolutni bitak ono – *nije*. Fihteova filozofija istrajava u „napredovanju spoljašnje refleksije“ ka onome što je zapravo imanentno njenom osnovnom načelu.⁴⁰ Kao takva, ona osuđuje sebe da s tim načelom ostaje u nerešivom sporu, ali i da izražava neutoljenu čežnju konačne subjektivnosti za tim načelom. Isti zaključak Hegel iznosi i u *Osnovnim crtama filozofije prava*. Prema Hegelovim rečima, Fihte je apstraktni negativitet apsolutnog Ja smatrao za ono pozitivno kome negativitet tek pridolazi. Nasuprot učenju o nauci, spekulativna filozofija je *dalji korak* trebalo da učini tako što će shvatiti „imanentni *negativitet* u općemu ili identičnome, kao u ‘ja’“.⁴¹ Čežnja za fihteanskim apsolutnim utoliko ostaje čežnja za apstrakcijom.

Suštinu različitih romantičarskih idejnih strujanja Hegel dovodi u najtešnju vezu s vodećim sentimentom Fihteove filozofije. Već je obrada osnovnih pozicija učenja o nauci iz *Predavanja o povesti filozofije* uključila primedbu da se fihteovska „beskonačna čežnja“

³⁷ Prema Perović, M. A., *Početak u filozofiji (Uvođenje u Hegelovu filozofiju)*, IK Vrkatić, Novi Sad 1994., str. 41.

³⁸ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 14.

³⁹ Milisavljević, V., *Identitet i refleksija. Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006., str. 355.

⁴⁰ Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 97. Iz ove Hegelove analize sledi i zaključak da su Parmenid i Spinoza bili misaono konsekventniji u poređenju s Fihteom, jer su do svesti doveli *nemogućnost* da se načini konsekventni iskorak od apsolutizovanog bezodnosnog bitka ka onome konačnom: „ni kod Parmenida ni kod Spinoze ne može se od bitka [Sein] ili od apsolutne supstancije poći napred ka onome što je negativno, konačno. Ako se, međutim, ipak pođe napred, što (...) polazeći od bitka [Sein] koje nema odnosa, pa dakle ni napretka, može da se desi samo na spoljašnji način, onda je to napredovanje jedan drugi, novi početak. Takav je Fihteov najapsolutniji, bezuslovni osnovni stav“ (upoređeno s originalom Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 98).

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 6, str. 41.

potom shvatala „u lepome i u religijskom osećanju kao ono što je najuzvišenije“. Simptomatično je da Hegel toj primedbi priključuje i opasku da ironija – i to romantičarska – jeste „s tim u vezi“⁴², jer ta opaska verno pokazuje da je cilj čitave napomene bio da misaona postignuća romantičara sa središnjih područja njihovog angažovanja izvede u novo svetlo. Na koji način su se ta angažovanja odnosila prema hegelovskom zahtevu da se shvati imanentni negativitet u onome identičnom?

1.1.2. Romantizam jeste ne-filozofski zaokret Fihteove filozofije

Potreba da se romantičarska misao razmotri kao relativno samostalna etapa u povesnom razvoju filozofske ideje kod Hegela je pravdana priznanjem da forme duhovnosti koje preovlađuju u romantici jednim svojim delom jesu predstavljale stremljenje da se prevaziđu teškoće s kojima se suočila fihteovska subjektivnost.⁴³ Romantičarski poziv da se *artistički fihtizira*⁴⁴ i kod Hegela je mogao biti shvaćen kao poziv koji „podrazumeva ne samo identifikaciju, nego i distancu“.⁴⁵ Za Hegela je, međutim, to distanciranje i dalje ostajalo pojmljivim samo unutar okvira koji su određeni Fihteovom filozofijom.

Kako to razumeti?

Romantičarska kritička recepcija učenja o nauci u pojedinim svojim bitnim aspektima je pokazivala bliskost sa sadržajem Hegelove kritike Fihteovog filozofskog programa. Kao i Hegel, romantičari su reflektovali teškoće koje su imanentne filozofiji koja započinje apsolutnim osnovnim stavom kao izrazom apsolutnog identiteta subjekta i objekta, mišljenja i onoga mišljenog. Novalisove rane analize jenskog *Wissenschaftslehre*-a u tom su pogledu paradigmatične. U njima romantičar postavlja sledeća pitanja: „Nije li Fihte previše samovoljno sve umetnuo u Ja? S kojim pravom? Može li Ja sebe staviti kao *Ja* bez drugog Ja ili *Ne-ja*?“⁴⁶ Romantičarska misao se pri odgovaranju na ova pitanja nije primarno vodila kantovskom tezom o bitku onoga noumenalnog koje uvek izmiče našoj svesti i koje kao takvo ostaje apsolutna tuđost jastva, kao što se to tvrdi u pojedinim recentnijim interpretacijama.⁴⁷ Romantičarima je pre svega stalo do toga da osvetle razliku i negativnost

⁴² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 490.

⁴³ Up. Isto, str. 504.

⁴⁴ Novalis, „Logologische Fragmente“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, Frag. Nr. 11, S. 524.

⁴⁵ O'Brien, A., *Novalis. Signs of Revolution*, p. 82.

⁴⁶ Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 5, S. 107.

⁴⁷ Uz maločas citiranu monografiju Arktendera O'Brajena (o tome, na primer, str. 84 knjige *Novalis. Signs of Revolution*), takvoj interpretativnoj poziciji je bliska i studija *Beskonačno približavanje* Manfreda Franka (up. Frank, M., „*Unendliche Annäherung*“, npr. S. 816).

koja je unutrašnja karakteristika fihteovskog, apsolutno-tetičkog Ja. Romantizam je za Hegela značajan upravo s obzirom na takva svoja stremljenja. Kod Fihtea, apsolutnost prvog načela učenja o nauci – onog *Ja jesam* – biva na jedan paradoksalan način opovrgnuta upravo time što apsolutni subjektivitet uspeva da sebe sačuva od opasnosti da bude opovrgnut. On ostaje naspraman konačnoj subjektivnosti baš time što čitav teret te naspramnosti svaljuje na pleća konačne subjektivnosti. Konačna subjektivnost ostaje nezadovoljena u svojoj težnji ka onome apsolutnom, dok apsolutno *Ja jesam* u svojoj apsolutnosti ostaje izolovano, prazno i formalno. Romantičari su toga bili svesni. Novalis je, stoga, mogao da primeti da bitak [Seyn] – pa tako ni bitak koji je poistovećen s apsolutnim stavljanjem sebe Ja kao ono *Ja jesam* – ne izražava apsolutni identitet.⁴⁸ Pojmom bitka se za barda rane romantike – kako je to utvrdio već Kant – može izraziti samo odnos bića prema nekoj osobini. Kao što će Hegel dovršiti destruiranje legitimiteta pojma bitka shvativši taj pojam kao „najsiriromašniju i najapstraktniju odredbu“⁴⁹, za romantičara spoznaja bitka u njegovoj razrešenosti od odnosa prema nekom svojstvu nije onemogućena time što bi se tu moglo raditi o odredbi koja bi pripadala svetu noumena. Znajući, naprotiv, da nešto *naprosto jeste*, pa i znajući da *jeste* toga znanog jeste apsolutnog karaktera, svest o tome znanom zapravo – ne zna ništa! Ono što joj se pokazuje samo s obzirom na svoj bitak, pokazuje joj se u svojoj ništavnosti.

Romantičari su s takvih misaonih pozicija pokušavali da prevladaju dualizam konačne i apsolutne subjektivnosti. Takvi pokušaji dopuštali su Hegelu da romantizam vrednuje kao u izvesnom smislu zasebnu etapu u povesnom razvoju filozofske ideje. No, ti naponi su poslužili da se u transcendentalnoj filozofiji sprovede, prema Hegelovom izrazu, svojevrsni *ne-filozofski zaokret* [nicht-philosophisch ausgeführte Wendung].⁵⁰ Više je elemenata romantičarske misli koji su Hegelu mogli poslužiti kao svedočanstva da je do takvog zaokreta došlo. Premda nije postojala mogućnost da se Hegel neposredno upozna s njihovom sadržinom, Novalisove analize koje smo komentarisali u prethodnim redovima i povodom ovog pitanja ostaju uzorne. Umesto da ostane pri poimanju onoga fiksiranog, datog i detemporalizovanog koje se imenuje pojmom bitka, Novalis, u dijalektičkom maniru, *život* shvata kao prožimanje bitka i nebitka. Život za njega jeste međusobna prožetost onoga tetičkog, antitetičkog i sintetičkog koja nije svodiva ni na jedan od ova tri činioca. Tako shvaćen život, međutim, mora ostati zaključan za filozofsko mišljenje, jer je ono sposobno da misli samo bitak. Prema Novalisu, filozofija se na ovom mestu zaustavlja, ali se i mora tu

⁴⁸ Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 454, S. 247.

⁴⁹ Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, par. 51, primedba, str. 138.

⁵⁰ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 503; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 415.

zaustavljati, jer se pojam života sastoji upravo u tome da život kao život „ne može biti pojmljen“. Sva filozofija se pak okreće samo prema onome što može biti pojmljeno, prema bitku.⁵¹ Filozofija je u stanju jedino da prikaže ono prisutno. Prikazivanjem života kao apsolutnog identiteta mi napuštamo taj identitet. Primedba da je „identitet očit samo unutar medijuma neidentiteta“⁵² s jedne strane pokazuje da je i kod romantičara ustanovljeno postojanje iste slabosti učenja o nauci kao filozofije osnovnog stava na koju je nešto docnije ukazao i Hegel.⁵³ S druge strane, ta primedba kod romantičara nije formulisana s namerom da se osvetli spekulativno-dijalektička priroda stava identiteta po kojoj njegovo istinsko napuštanje jeste jedini način za njegovo istinsko razvijanje. Spekulativno-dijalektičkim mišljenjem, identitet identiteta i njegovog napuštanja se misli kao metoda filozofskog mišljenja koje postaje sistemom filozofije, ali i kao način na koji ono mišljeno zbiljski jeste. Za romantičare primedba o prikazivanju apsolutnog identiteta kao njegovom napuštanju ima smisao potvrđivanja da u medijumu prikazivanja shvaćenog u najširem smislu identitet više nema nikakvu snagu, da se suština identiteta može prikazati samo prividnim stavom [Scheinsatz] i da jedina struktura mišljenja kojoj se može priznati puni legitimitet jeste – fragmentarnost! Kao i Hegel, romantičari su kritički reagovali na anahronost Fihteovog poimanja filozofije kao nauke koja se, kao samorefleksija sistemskog karaktera čitavog ljudskog znanja, može uspostaviti zahvaljujući apsolutnom načelu koje je osvetlila. No, dok se kod Hegela ta kritička reakcija usmeravala ka višem, spekulativnom pojmu filozofije kao nauke koja se ozbiljuje na način u sebi pulsirajućeg sistema znanja, romantičari su, naročito iz vizure iz koje ih posmatra Hegel, opozivajući fihteovsku zamisao naučnosti filozofije kao sistema želeli da opozovu naučnost i sistemskost filozofije uopšte, pa i da prevladaju filozofiju kao takvu.⁵⁴ U tome treba tražiti smisao Hegelove teze o ne-filozofskom karakteru

⁵¹ Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 3, S. 106.

⁵² Molnár, G. v., *Romantic Vision, Ethical Context. Novalis and Artistic Autonomy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, p. 30.

⁵³ Vredi spomenuti da se Fihte potom u svojoj polemici s Šelingovom tzv. filozofijom apsolutnog identiteta i njenim učenjem o umu kao tački apsolutne indiferencije subjekta i objekta pozivao na argumente koji su bili u bliskom tematskom srodstvu s kritičkim primedbama koje su Hegel i romantičari upućivali ranom učenju o nauci. U predavanjima o učenju o nauci iz 1804. godine Fihte naglašava da se „prvi oveštali udar“ takozvanom sistemu apsolutnog identiteta događa kao *kazivanje*, koje „svaki put nastaje iz subjektiviteta“. Fihte sada skreće i pažnju na to da um „ne može biti tačka apsolutne indiferencije a da istovremeno ne bude tačka apsolutne diferencije“ (Fihte, J. G., *Učenje o nauci (1804)*, str. 116).

⁵⁴ Da se romantičarska favorizacija fragmenta kao medijuma eksplikacije mišljenja, ali i favorizacija fragmentarnosti kao strukture mišljenja samog treba shvatiti s obzirom na kritički stav romantičara prema učenju o nauci potvrđuju i analize Ridigera Bubnera (Bubner). On primećuje da „dok se Fihteovo *učenje o nauci* silno trudi [takes great pains] da staromodnu [old-fashioned] formu filozofije uzdigne na savremeni nivo sistematične 'Nauke' kroz primenu očitog [transparent], navodno neizvodivog samo-utemeljujućeg postupka,“, romantičari svoje poglede artikuliraju kao fragmente i na taj način obrazuju „svojevrsni pandan“ učenju o nauci (prema Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, Cambridge University Press 2003, pp. 192-193).

zaokreta koji se u transcendentalnoj filozofiji desio s romantizmom, i to kao zaokreta koji, paradoksalno, *baš kao takav* jeste ono bitno za filozofiju samu. Romantičari su u prvom trenutku nastupili sa zahtevom za artistskim prevladavanjem medijuma filozofske pojmovnosti. Umetnost je posmatrana kao garancija smisla u tegobnoj situaciji u kojoj se apsolutni identitet kao život ne može izraziti filozofskim pojmom, niti filozofskim stavom, tj. bilo kojim stavom koji bi pretendovao na sazajnu relevantnost, a čoveka se ne želi pozvati ni u mistične sfere zanemele nedelatnosti. Kako čoveku ostaje da se postavi u trenutku kada zna da svaka njegova artikulacija onoga apsolutnog jeste napuštanje toga apsolutnog, a u njemu samom ipak i dalje tinja težnja k tome apsolutnom? Prema romantičarima, čoveku ostaje da stvara privid prisustva onoga apsolutnog koji će sebe znati kao privid. Takav privid jeste umetnički privid. Kao umetnički privid, on treba biti poštovan kao način čovekovog izdizanja iznad sfera uslovljenosti svoje zbilje, ali i kao njegova istinska zbiljnost. U umetničkom odricanju od mogućnosti istinitog prikazivanja prisustva onoga apsolutnog, ono apsolutno, za romantičare, jeste najprisutnije. Jedino u umetničkom prividu može biti obelodanjena priroda *lebdjenja* između apsolutnosti i uslovljenosti koje *jeste* istinski ljudski život. I ovakva romantičarska stanovišta Hegelu su mogla da daju povod da zaključi da je u ovom duhovnom pokretu delegitimizacija „filozofija osnovnog stava“ služila da se pokaže da filozofsko znanje nije u stanju da dosegne istinski supstancijalitet, a da u igri umetničkog privida ničeg supstancijalnog ni nema, odnosno da kao ono supstancijalno može biti prihvaćeno bilo šta!

Afirmativnu stranu romantičarskih napora Hegel sagledava kao htenje da konkretna subjektivnost na mesto opreke koja postoji između apsolutnog Ja i nje kao subjektivnosti koja ostaje sputana protivrečnošću između onoga što jeste i onoga što treba da bude, te kao takva ostaje suštinski nedelatna⁵⁵, postavi *individualnost* koja će upravo u svojoj pojedinačnosti sebe znati kao zbiljski delotvornu⁵⁶. S hegelovskog stanovišta, romantičarska subjektivnost je to učinila tako što je svesno prihvatila nužnost postojanja navedene opreke i na taj način je relativizovala njeno važenje.⁵⁷ Ta opreka se u prvom redu ispoljavala kao određenost

⁵⁵ Up. Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 290.

⁵⁶ Up. Hegel, G. V. F., *Estetika I*, Kultura, Beograd 1970., prev. N. Popović, str. 65. Na istom tragu je i Pinkerdova analiza: „Taj smisao za individualnost, koji ih je (romantičare – prim S. V.) takođe odveo u istraživanja subjektivne unutrašnjosti, poveo ih je i k tome da budu nezadovoljni i s kantovskim i s filteovskim objašnjenjima subjektivnosti, koja su im izgledala isuviše formalna, suvoparna, nedovoljno angažovana oko zbrkanog, živog, egzistencijalnog karaktera ljudskog života“ (Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 136).

⁵⁷ Primera radi, kada Kjerkegor (Kierkegaard) zaključuje da je u misli jenskih romantičara, na prvom mestu, empirijsko i konačno Ja „pobrkan s večnim Ja“, a da je, kao drugo, metafizička aktualnost „pobrkana s istorijskom aktualnošću“, te da je, stoga, jedna „rudimentarno metafizička koncepcija naprečac primenjena na aktualnost“ (Kierkegaard, S., *The Concept of Irony*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1992, ed. and trans. by. H. V. Hong and E. H. Hong, p. 275) on u velikoj meri sledi Hegelove zaključke. Hegel, pak,

subjekta sadržajem koji je u transcendentnom poretku moguć samo u svojoj određenosti subjektom. Kako prihvatiti određenost onim što u apsolutnom smislu već jeste po nama samima? Romantičarski poziv da se određenost prihvati kao *prilika* da subjektivnost ispolji svoj umetnički smisao⁵⁸ Hegel je tumačio kao nagovor na *licemerje* [Heuchelei] u stavu subjekta prema objektivitetu. Značenje takvog stava nije iscrpljeno time što bi se pojedinac *pretvarao* da priznaje dostojanstvo objektiviteta kao onog čemu je vredno podrediti sebe. Za Hegela, taj stav obuhvata i uvid u to da jastvo, usklađujući se sa svojim trenutnim uverenjima, mora uvek biti spremno da svaki svoj predmet umetničkom medijacijom pretvori u nešto što bi bilo vredno poštovanja. Step en obavezanosti određenim objektivnim sadržajem raste i opada u zavisnosti od stepena uglačanosti tog sadržaja za trenutno ogledanje umetničkog smisla! Tako se, s hegelovskog stanovišta, može sagledati značenje poziva na romantizovanje sveta koji je uputio Novalis. Oslobođajući moć da naizmenično kvalitativno potencira i depotencira svaki sadržaj, romantičari oslobađuju beskrajni potencijal modernog subjektiviteta. Prema Hegelu, romantičarsko potenciranje marginalizovanih perspektiva objektiviteta kao svoje drugo lice pokazuje moć negiranja prava objektiviteta kao takvog! Reči koje kod Hegela u *Povesti filozofije* izgovara zamišljeni predstavnik romantičarske škole objašnjavaju zašto je romantičarski duhovni stav u Hegelovim napomenama uz 140. paragraf *Filozofije prava* doveden u vezu s osvešćenjem *apsolutne sofistike* [absolute Sophisterei] kao samovolje koja sebe hoće upravo kao samovolju⁵⁹:

„Ja sam taj koji svojim izobraženim mišljenjem može da poništi sve odredbe, odredbe naime o pravu, o moralu, o dobrome itd.; i ja znam ovo: ako mi se čini da je nešto dobro, da važi kao dobro, ja to isto tako mogu i da izokrenem. Ja sam apsolutno svestan sebe kao gospodara nad svima ovim

uspeva da pokaže i zašto je upravo takvo „brkanje“ bilo nužno za povesni razvoj filozofske ideje u njenoj transcendentnoj formi.

⁵⁸ Karl Šmit (Schmitt) značenje svog stava da romantizam suštinski jeste subjektivirani *okazionalizam* osvetljava upravo time što skreće pažnju na to da za romantičare sve što na bilo koji način jeste treba biti posmatrano kao prilika [occasio], tj. kao povod ili šansa za umetničku delotvornost. Kao što je to učinio već Hegel, Šmit mogućnost takve duhovne formacije objašnjava transformacijom fihteovskog Ja u konkretnu subjektivnost (up. Schmitt, C., *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London 1986, transl. by G. Oakes, p. 82).

⁵⁹ Da je kod Hegela i u ovom slučaju na delu svojevrсна anticipacija onoga za šta će se naučna javnost dublje zainteresovati znatno kasnije, tj. tek nakon neposrednijeg upoznavanja s rukopisnom zaostavštinom vodećih predstavnika ranog romantizma, pokazuje i način na koji je Novalis u svojim *Fichte-Studien* konotirao pojam sofistike [Sofistik], ali i to kako je romantičar doveo u vezu stanovište transcendentne filozofije sa sofistickim principom. Novalis naglašava da „transcendentna filozofija jeste sofistika“, ali i postavlja pitanje o smislu tog poistovećenja. Odgovor pronalazi tako što pojam sofistike određuje na vrlo karakterističan, dijalektički način: „Traženje ekstrema u drugom ekstremu, teze u antitezi, obe u sintezi – jeste sofistika“ (Novalis, „Fichte-Studien“, Frag. Nr. 49, S. 138).

odredbama, mogu da ih priznam i da ih ne priznam; sve važi za me kao istinito samo utoliko ukoliko se ono sada meni sviđa.“⁶⁰

Za Hegela ovakav stav nije slučajna stranputica u razvoju moderne subjektivnosti. Takav stav se ne može izbjeći time što bi se apelovalo na ljudsku savest da sebe usmerava na drugačiji način, jer on, naprotiv, za Hegela *jeste* naličje najvišeg izraza samorazumevanja moderne savesti! Ako sebe dosledno razvija, princip unutrašnje slobode na kojem počiva čitava transcendentalna filozofija mora u određenom momentu postati zbiljsko „samosvesno osujećivanje onoga objektivnog“ [die Selbstbewußte Vereitelung des Objektiven].⁶¹ Upravo na taj način Hegel je odredio romantičarsku *ironiju*. Romantičarska ironija, prema Hegelu, predstavlja „jedan obrt Fihteove filozofije“ koji ima „suštinski značaj za razumevanje pojmova najnovijeg doba“.⁶²

Kako je Hegel pobliže pojmió taj značaj?

Ako je *glumljeno* poštovanje prava objektiviteta predstavljalo romantičarsko razrešenje opreke u kojoj se Ja nalazi – da biva determinisano onim što jeste po njemu samom – druga strana romantičarske ironije može se primarno shvatiti s obzirom na potrebu da se pokaže kako je uopšte moguće pozvati subjektivnost na aktivizam u situaciji kada je ona već svesna da svaki njen čin istovremeno jeste negacija sve-mogućnosti njenog beskonačnog samoodređivanja. Kod romantičara je romantičnom pesništvu, kao umetnosti ironije, namenjen zadatak hvatanja u koštac s ovim problemom. Isti zadatak će prihvatiti i romantičarska religija. Kako smo videli, suštinske odlike romantične poezije jesu progresivnost i univerzalnost. Te karakteristike se udelovljuju tako što poezija sebe zna kao umetničko stvaranje koje je istovremeno kritika tog stvaranja. Romantičarsko stvaranje je istovremeno „stalna samoparodija“, što jeste jedno od šlegelovskih određenja pojma ironije.⁶³ Romantično pesništvo jeste najviši oblik samorefleksivnosti koji je za svest uopšte moguće.⁶⁴

Iako ćemo se pojmom romantičarske ironije baviti i u kontekstu razmatranja Hegelovog poimanja romantične umetnosti, kojem je filozof najviše pažnje posvetio u svojim *Predavanjima o esteticima*, neophodno je već sada postaviti pitanje kako je jedan pre svega umetnički stav svesti poput ironije Hegel mogao da sagleda u znatno širem dosegu njegovog

⁶⁰ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije II*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 56.

⁶¹ Hegel, G. W. F., „Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel [1828]“, in *Berliner Schriften 1818 – 1831*, Werke 11, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 233.

⁶² Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije II*, str. 55.

⁶³ Prema Šlegel, F., „Fragmenti *Liceum*“, frag. br. 108, str. 19.

⁶⁴ Valter Benjamin (Benjamin) naglašava da „romantično shvaćanje umjetnosti počiva na tome da se pod mišljenjem mišljenja ne podrazumijeva“ – kao kod Fihtea – „Ja-svijest“, nego „refleksija u umjetnosti“ (Benjamin, W., *Kritika umjetnosti u njemačkom romantizmu*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007., prev. S. Derk, str. 43).

delovanja. Preliminarni odgovor na ovo pitanje treba usmeriti k Hegelovoj podozrivosti prema zamisli koju je pripisivao romantičarima – zamisli da se umetnost ironije poopšti tako da prožima čitav život romantičarskog subjekta.

Prema Hegelovim rečima, „na onom stanovištu, na kome Ja koje sve stavlja i uništava jeste umetnik kome svaka sadržina svesti izgleda kao neki samotvorni i uništivi privid.“⁶⁵ Ja se u svakom momentu može okrenuti i protiv sopstvenog delovanja i sebe učiniti predmetom svoje parodije. Proširenje tematskog polja na kojem se kod Hegela razmatra romantičarsko učenje o ironiji ne treba interpretirati kao filozofov pokušaj da se delegitimizacija ironije učini lakšom time što će se ironija razmatrati na tlu na kojem ona izvorno ni ne počiva.⁶⁶ Propitujući ontološko poreklo i praktičke manifestacije ironijskog stava romantičara Hegel čini upravo suprotno: on *ozbiljno* shvata romantičarski poziv za naizmeničnim potenciranjem i depotenciranjem čitavog sveta i romantičarskoj ironiji *implicite* priznaje dignitet u poretku moderne duhovnosti koji ni ona sebi samoj nije uvek dovoljno konsekventno smela da prizna! Poreklo njenog dostojanstva jeste u tome što ona za Hegela izražava „vrhunac subjektiviteta koji sebe shvata kao ono poslednje“.⁶⁷ Taj subjektivitet sebe zna kao meru onoga objektivnog i onoga supstancijalnog, baš kao što svoje uverenje uzima kao jedino merilo sopstvenog delovanja. Kod samog Hegela je takva subjektivnost pojmljena kao bestemeljni temelj čitavog modernog sveta, i to kao mišljenje koje je u sebi konkretno i koje je do filozofskog pojma dovedeno u koncepcijama Fihtea i Kanta. Na istom tom pojmu Hegel gradi programski zahtev čitave svoje filozofije. Taj zahtev se izražava i kao potreba „da se u onome supstancijalnome zadobije i subjektivna sloboda“.⁶⁸ No, taj proces se, prema Hegelu, istinski ne dovršava time što posebnost subjektivne slobode uspeva da se izdvoji u odnosu na ono supstancijalno. Subjektivna sloboda ima zadatak da supstancijalnost onoga običajnosnog, ali i religijskih sadržaja moderne epohe prisvoji *kao sopstveni* objektivitet. Romantičarska ironijska subjektivnost to nije u stanju. I na ovom mestu neophodno je biti sasvim precizan: nemogućnost romantičarske subjektivnosti da postane onim supstancijalnim, tj. da pojmi da supstancijalnost modernog sveta jeste zbiljnost nje same, Hegel ne tumači kao prost nedostatak romantičarskih promišljanja. Hegelu je jasno da romantizam *hoće* takvu svoju nemogućnost! Nemogućnost običajnosnog objektiviranja istodobno jeste najviša mogućnost

⁶⁵ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 66.

⁶⁶ Ernst Beler (Behler) tako, primerice, prigovara Hegelu da ironiju kao romantičarsku strategiju samokritike umetnika pogrešno sagledava u njenoj usmerenosti ka spoljašnjosti (Behler, E., *Ironie und literarische Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997, S. 126).

⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 140, str. 259.

⁶⁸ Isto, str. 18.

subjektivnosti.⁶⁹ Ironija jeste jedna od najsofisticiranijih strategija koje je moderna svest iznedrila da bi se nastanila u tački indiferencije te dve krajnosti. Ona osnažuje zahtev da se svaka delatna manifestacija pojedinca uspostavlja kao samorefleksija te delatnosti ujedno. Kao i sama savest, ironija jeste način radikalnog „*samouzdrmanja*“ svijesti u njezinim unutrašnjim oprekama⁷⁰. Dopuštajući da se svaki čin shvati u svojoj pervertiranosti u svoju suprotnost, i to kao u suprotnost koja je tom činu kao mogućnost zapravo od početka bila inherentna, ironijska subjektivnost ispoljava hrabrost koja nedostaje nebrojenim konformističkim obrascima ponašanja modernog čoveka. Ironija, s druge strane, kao razorna, apsolutna samokritika i garant beskonačnosti procesa ispoljavanja sveumetničkog smisla, za Hegela se pokazuje i kao pokušaj da se unapred izgradi živi štit pred svakom kritikom koja bi mogla doći spolja – i to tako što će ironijska subjektivnost već samu sebe promovisati kao najoštrijeg, sasvim beskompromisnog kritičara. *Apsolutno poverenje u subjektivnost kao apsolutno merilo realiteta tu je istovremeno i apsolutna nepoverljivost da je ona bilo šta sposobna da zaista i učini!* Iz hegelovske perspektive, time što na lice stavlja masku ironije – spremne da razvlasti sve, pa i sebe samu – subjektivnost svesno sebe lišava istinske odgovornosti za objektivitet svog delovanja. Ona svesno sebe hoće u svojoj beskarakternosti. Bez obzira da li hoće ono što zna kao dobro, ili hoće ono što zna da je rđavo, ona će unapred opstruirati supstancijalnost svakog svog izbora i svake svoje odluke.⁷¹

Hegelu nije stalo do toga da romantičarima drži moralizatorske lekcije o tome kako bi subjektivnost, zarad pretpostavljenog supstancijalnog dobra, trebalo da odustane od dela svojih prerogativa. Za filozofa, rešenje se može tražiti samo u radikalizaciji njene borbe da se ostvaruje u totalitetu svojih prava, ali ta radikalizacija nije radikalizacija ironijskog stava prema objektivitetu. Prema Hegelovom mišljenju, romantičarska ironija polazi od onoga od čega moderna subjektivnost kao takva mora da pođe. Taj polazak je do filozofskog pojma u njegovoj apstraktnosti doveo Fihte: subjektivnost mora negirati supstancijalitet u njegovom neposrednom važenju i mora zahtevati da u njemu reflektuje sebe. Odlučujući da prisvaja sopstveni svet, konkretna, pojedinačna subjektivnost može čvrsto ostajati pri svojoj odluci. Ona može i reflektovati iluzornost svake odluke i na taj način svakoj – pa i svojoj – odluci

⁶⁹ Up. Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 336.

⁷⁰ Isto, str. 304.

⁷¹ Prema Šmitu, poreklo romantičarske ironije leži u „suspenciji svake odluke“. Za ovog teoretičara, romantizam prestaje tamo gde nastupa istinska odluka. I u tim elementima je njegova interpretacija bliska Hegelovoj. Za razliku od Hegela, Šmit ne uspeva da romantičarsku „beskarakternost“ i „bezodlučnost“, kao i ono što naziva romantičarskim „amoralizmom“ i „apolitičnošću“ pojmi upravo kao najviši lik same moderne moralne subjektivnosti. On ostaje pri zaključku da „nedostatak konsekvantnosti i amoralna bespomoćnost u susretu sa svakim novim utiskom svoj uzrok imaju u isključivo estetičkom produktivitetu romantičara“, te da je njima „politika toliko strana koliko i moral“ (Schmitt, C., *Political Romanticism*, p. 146).

osporiti pravo na supstancijalnost, videći u njoj samo priliku (Šmit) za ispoljavanje umetničkog smisla. U prvom slučaju, subjektivnost sebe neminovno izlaže opasnosti da objektivitet negira sadržaj njene odluke. U drugom slučaju, subjektivnost je stekla imunitet od svake spoljašnje negacije jer je već negirala samu sebe kao ono što bi imalo istinsko objektivno važenje. Ironijska subjektivnost, ne istupajući iz sebe, ostaje nedodirljiva. „Inostrani intelektualni svet“ je za nju, prema Hegelu, izgubio „svaki značaj i istinu“⁷², ali ne time što je ona prosto pozvala na njegov prezir, nego zbog toga što je postala ubeđena da u samoj sebi može poprimiti i odbaciti svaki lik tog sveta! U svom bogatstvu ona je, za Hegela, sebe odredila da ostaje *ispraznom* i u objektivnom i u subjektivnom smislu.⁷³ U beskonačnosti koju je zadobila, ona ostaje sasvim konačnom. Utoliko je Hegel mogao da zaključi da romantika nije suštinski prevladala Fihteov subjektivizam, to jest da je s onim Ja učenja o nauci pokušala da izvede ono za šta to Ja naprosto nije bilo sposobno – da se uspostavi kao zbiljski delotvorno. Subjektivnost koja zbiljski odlučuje može biti negirana od strane objektiviteta čak do te mere da biva ugrožen i njen fizički opstanak. Ali čak i ako bi bila negirana na taj način, ona bi mogla osvojiti mogućnost da sopstveni negirajući rad uzida u zgradu supstancijaliteta onoga objektivnog i da na taj način ozbilji sebe! To supstancijalno, sa svoje strane, upravo na taj način postaje subjektom. Prema Hegelu, to je priroda *tragične*, a ne romantične ironije, niti prazne negativnosti romantizma. Tragična ironija počiva na odluci subjekta da prihvati *rizik* borbe sa objektivitetom koji ni sâm ne odustaje od prava kojima raspolaže.⁷⁴ To je, za Hegela, proces koji se za subjektivnost nikada ne može dovršiti ako ona ne odluči da napusti svoju neposrednost, i to bez obzira koliko bi njen neposredni, unutrašnji život mogao biti bogat i živopisan.⁷⁵ U *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel će i zbog toga moći da zabeleži da „ja moram biti doista *ukinuta* partikularna subjektivnost“ i da od mene

⁷² „... so hat für die allgemeine *Bildung* die fremde Intellektualwelt alle Bedeutung und Wahrheit verloren“ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 504; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 416.

⁷³ „Taj lik nije samo *ispraznost* cijelog običajnosnog *sadržaja*, prava, dužnosti, zakona – zlo, i to u sebi opće zlo – nego on dodaje i oblik, *subjektivnu* ispraznost, da same sebe znamo kao tu ispraznost svog *sadržaja* i da u tom znanju *sebe* znamo kao ono apsolutno“ (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 140, str. 259).

⁷⁴ Tragičnu ironiju Sokratovog života Hegel postavlja naspram romantičarskog iskustva ironijske svesti: „Njegova (Sokratova – op. S. V.) *tragična* ironija jeste njegova suprotnost njegovog subjektivnog reflektiranja protiv postojećeg morala, – ne neka samosvest o tome da on stoji iznad njega (kao što je to, za Hegela, bio slučaj s romantičarskom ironijom – prim. S. V.), već bezazlena svrha da dospe do *istinskog* dobra, do opšte ideje“ (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije II*, str. 57).

⁷⁵ Takav je i smisao Koževljeve opaske da bezbrojna previranja i oprečnosti koje žive kroz romantizam u najvećoj meri ostaju samo literarnog karaktera. Prema Koževu, čovek-romantičar „hoće da bude priznat“ i u tome „ima pravo“, ali greši u tome „što to hoće na jedan 'neposredan' način, tj. bez napora, bez Djelovanja Borbe i Rada. Neće da se bori“ (Kožève, A., *Kako čitati Hegela*, str. 152).

„mora biti priznato nešto *objektivno*, što za mene doista važi kao istinito“ i u čemu sam „negiran kao ovo *ja*“, ali i u čemu se ujedno istinski održava moja sloboda.⁷⁶

Premda je napomenuo da zbiljnost moderne običajnosti već odiše takvom ekstremizacijom prava posebnosti da kolizija tog prava i prava objektiviteta ne može imati tragičnu snagu poput kolizija iz antičkih vremena, Hegel je s naročitim poštovanjem govorio o Karlu Vilhelmu Ferdinandu Zolgeru (Solger) kao misliocu koji je osvetlio suštinu tragične ironije. Zolger je jedan od autora koji su ironijske impulse romantizma razvijali i nakon ugasnuća jenskog romantičarskog kruga. On je nedvosmisleno shvatio da jastvo nije u stanju da neposredno prevladava svoju konačnost. Ja ne može spokojno da „lebdi“ iznad nje. Polemišući sa stavovima koje je Avgust Šlegel javnosti predstavio u predavanjima *O dramskoj umetnosti i literaturi (Über dramatische Kunst und Literatur)*, Zolger izriče šta za njega samog jeste *istinska* ironija: „Istinska ironija polazi od gledišta da čovek, dokle god živi u ovom sadašnjem svetu, svoje određenje – pa i u najvišem smislu te reči – može ostvariti samo u tom svetu. Ni ona težnja ka beskonačnom [Streben nach dem Unendlichen] njega uopšte ne izvodi, kako misli autor (A. Šlegel – op. S. V.), iznad ovog života, nego samo u ono neodređeno i prazno.“⁷⁷ Prema Hegelu, Zolger je s punim pravom ukazao na prazninu težnje za apstraktnom beskonačnošću. S druge strane, Hegel naglašava da supstancijalnost, kao beskonačnost koja je ispravno shvaćena, u svom postajanju konačnim oblikom ne gubi ništa od svoje supstancijalnosti i beskonačnosti. Postajući onim konačnim, ono supstancijalno u samom sebi postaje subjektom, a ne propada s njim kako je to mislio Zolger.⁷⁸

Zaludnost pokušaja da se ono beskonačno potraži bez posredovanja onoga konačnog bila je predmet već Šlajermaherovih kritičkih opservacija u *Govorima o religiji*. Određenje suštine religije kao zrenja onoga beskonačnog koje se događa samo u onome konačnom utoliko se može shvatiti kao anticipacija zamisli o kojima se Hegel pohvalno izjašnjavao u svojim kraćim ili opsežnijim osvrtima na Zolgerove filozofske rezultate. Podsećanje na sadržaj Hegelove reference ka *Govorima* iz predgovora *Spisu o razlici* ide u prilog ovoj tvrdnji. Najvažniji spis s područja romantičarskih promišljanja religijskog fenomena svojim shvatanjem zrenja onoga beskonačnog u onome konačnom doprineo je prevladavanju stanovišta učenja o nauci, jer je Hegel i tada isticao da kod Fihtea apsolutno-tetički identitet mišljenja i bitka kao beskonačno Ja ne dospeva do sinteze u zoru čiji karakter ne bio bio

⁷⁶ G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 154.

⁷⁷ Solger, K. W. F., *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel II*, Brockhaus, Leipzig 1826, SS. 514-515.

⁷⁸ Up. Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 140, str. 258 (fusnota).

isključivo introspektivan, tj. intelektualan.⁷⁹ Kako će to potom primetiti i Kroner, upravo je Šlajermaherov pojam zrenja omogućio iskorak transcendentalne filozofije ka onome pozitivnom i zbiljskom koji ni Fihte, ni Kant principijelno nisu mogli da učine.⁸⁰ Docnija Hegelova kritika Šlajermaherovog poimanja religije uključice i filozofovu primedbu da religijska svest kao takva zaista jeste svest koja u samoj sebi zre apsolutni duh, ali da prava teškoća s njom nastaje u trenutku kada reši da po svaku cenu opozove svoj samorefleksivni karakter, a da „apsolutnu suštinu“ stavi „izvan saznanja, s one strane samosvesnog uma“ [das absolute Wesen über das Erkennen hinaus, jenseits der selbstbewußte Vernunft setzt].⁸¹ Kao i Jakobi, Šlajermaher se odlučio baš na takav potez. Kod Šlajermahera, kako smo videli, ideju zrenja univerzuma nije moguće valjano shvatiti ako se nju ne misli kao samozrenje univerzuma. U tom pogledu religijsko zrenje jeste samorefleksivna struktura, ali, prema Šlajermaheru, sazajna artikulacija religijskog zrenja kao samorefleksivne strukture već jeste udaljavanje od onoga što ono *kao religijsko* jeste. Religijsko zrenje univerzuma nije način njegove spoznaje i može biti otključano samo religijskim ključem, to jest – samim sobom. Hegel nema za cilj samo da dâ polet intelektualnoj radoznalosti koja bi na nisku svojih saznanja htela da doda i saznanje, a ne samo zrenje toga šta religija kao zrenje univerzuma jeste. Filozof želi da naglasi da religija koja preseca sopstveni put ka mogućnosti da bude spoznata ukida i jedinu mogućnost za svoje postajanje onim objektivnim i opštim. Šlajermaherovska religija, kao i šlegelovska ironija, sve čini da taj put preseče. Njihov koren je zajednički.⁸² Religija kod Šlajermahera ne samo što svesno delegitimizuje posrednički rad saznanja, nego delegitimizaciju tog rada predstavlja kao nužni uslov za izmirenje subjektivnosti s univerzumom. Religioznost koja se gradi na uverenju da je izmirenje subjektivnosti i univerzuma moguće ostvariti jedino na neposredan način, mimo sfere diskurzivnosti kao takve i koja mostove prema religioznosti drugih gradi isključivo medijacijom govora, za Hegela jeste *najviša taština* [höchste Eitelkeit] *romantičarske subjektivnosti*.⁸³ Njen govor filozof denuncira kao profetski i bespojmovan. Ona je zasnovana na stavu da „svi raznoliki individualiteti“ u svojoj neposrednosti nisu samo mera toga šta je ispravno i dobro, niti su samo jedina moguća mera sopstvenog delovanja. Ti individualiteti u

⁷⁹ Up. Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 49.

⁸⁰ Prema Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, S. 64.

⁸¹ Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije III*, str. 505; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 417.

⁸² Prema Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 328; up. i Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 109.

⁸³ Hegel, G. W. F., *Istorija filozofije III*, str. 504; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 416.

sebi, u neposrednosti svoje fantazije *imaju boga*, oni su saučesnici procesa njegovog građenja i razgrađivanja.

Sâm zahtev za individualizacijom boga, tj. za tim da se bog „ima u sebi“, položen je u temelj luteranskog reformisanja zapadne religioznosti. Taj zahtev jeste religijska predstava zadatka koji je Hegelova filozofija dovela do pojma – *da se ono istinito shvati i izrazi ne samo kao transcendentna supstancija, nego i kao subjekt*. Za Hegela, međutim, u procesu subjektiviranja onoga supstancijalnog ne osporava se da to supstancijalno – bog, istina, dužnost – jeste po sebi i za sebe vredno⁸⁴, nego se u tom procesu tek oslobađa mogućnost za totalno priznanje takve njegove vrednosti. Bez takvog priznanja ni subjektivnost ne može da se objektivira kao ono supstancijalno. Ona mora zbiljski istupiti iz sebe. Delegitimizacija pitanja o pojmu boga i božjem postojanju koju je sprovela ranoromantičarska religioznost plastično pokazuje kako subjektivnost sebe može lišiti mogućnosti da do istupanja u sferu onoga što bi nju kao subjektivnost istinski prevazilazilo uopšte dođe, a da pri tom bude čvrsto uverena da je do tog prevazilaženja već došlo u njoj samoj. Takva jednostranost subjektiviteta jeste „rizik modernosti“.⁸⁵ Na tragu jedne primedbe iz Hegelovog jenskog spisa *Vera i znanje*, primedbe koju ćemo docnije i detaljno razmotriti, može se zaključiti da je najradikalniji način da subjektivnost prisvoji svet ne istupivši iz sebe bio taj da svoju delatnost *neposredno* desubjektivira i deindividualizuje progovorivši o svom zrenju kao o neposrednom sebe-zrenju univerzuma. No, takav zaključak pre svega ostalog otvara pitanje da li religija može ostati religija odričući se prava na takvu neposrednost. Kako je Hegel pristupio problemu forme religijske svesti?

1.2. PROBLEM FORME RELIGIJSKE SVESTI

Hegelova borba za pojam filozofije kao nauke borba je za način na koji će se poimati pojam sâm. Kao znanje o onome apsolutnom, filozofija jeste apsolutno znanje. Filozofija jeste znanje onoga apsolutnog o samom sebi. Znajući sebe filozofskim znanjem, ono apsolutno stupa u istiniti lik svog postojanja. Najviša filozofska refleksija jeste reflektovanje procesa kojim ono apsolutno u filozofiji kao takvoj iskušava sopstvenu totalnu transparentiju, ali takav uvid ne dopušta filozofiji da sebe shvati kao mistično transcendiranje onih znanja

⁸⁴ Up. Hegel, G. V. F., „Predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije (1822)“, u Perović, M. A. (prir.), *Pojam boga u filozofiji*, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1996., str. 199.

⁸⁵ Hodgson, P. C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005, p. 66.

koja ostaju konačna, nepotpuna. Kao apsolutno, filozofsko znanje mora znati da svaki drugi oblik ljudskog znanja nije nešto što je istinska drugost u odnosu na njega sâmog. U protivnom, filozofsko znanje ne bi imalo pravo da se nazove apsolutnim znanjem. Jezgro svakog oblika ljudskog znanja jeste znanje o onome apsolutnom, jer ono apsolutno u tim oblicima prisutnjuje sebe na način svesti. Filozofija jeste znanje koje sebe zna kao znanje onoga apsolutnog o sebi. Hegelu je bilo posve jasno da bi povesna nadmoć takvog pojma filozofije kao apsolutnog znanja ostala lažnom ako bi počivala samo na ubedljivosti u uveravanju da takav pojam filozofije zaista jeste nadmoćan u odnosu na pojmove posredstvom kojih je filozofija određivala sebe tokom svoje prošlosti. Umesto da uverava, nagovara i apeluje, istiniti pojam filozofije će svoju snagu dokazati samo time što će na delu pokazati kako onome apsolutnom, kao apsolutnom procesu samospoznaje, nijedna ljudska spoznaja ne ostaje suštinski strana. Sve što je ljudska svest u stanju da iskusi – a to se kreće u širokom rasponu od najrudimentarnijih formi tog iskustva, do najsloženijih tvorevina ljudskog duha – sve to jesu nužne etape obelodanjivanja onoga apsolutnog, jer bitak onoga apsolutnog jeste njegovo obelodanjivanje. Njegova potpuna belodanost znanje je čoveka o tome da ono apsolutno jeste ono apsolutno u svojoj istini time što jeste *za ljudsko znanje*. Sa stanovišta takvog, apsolutnog znanja, korake duž uske staze koja je vodila k njemu moguće je shvatiti kao napredovanje ka cilju koji zapravo jeste taj hod znanja sâm. Taj hod sebe kao takvog mora spoznati, a to može učiniti samo spoznajući celokupnost svojih momenata kao onoga što je nužno. Na taj način treba tumačiti Hegelov stav iz predgovora *Fenomenologiji duha* da *istinito jeste celina* [das Wahre ist das Ganze].⁸⁶ Ono istinito nije moguće shvatiti ni samo kao proces, niti samo kao rezultat tog procesa. Ono jeste „i jedno i drugo *ujedno*“.⁸⁷ Iz tog stava po svojoj se suštini izvodi i filozofova tvrdnja da nužnost koju je moderna epoha iskazala kao zahtev pojedinih filozofskih koncepcija – nužnost da se filozofija kao apsolutno znanje izgradi kao naučni sistem – jeste unutrašnja nužnost koja je utkana u samu prirodu znanja. Unutrašnja nužnost znanja jeste nužnost njegovog napredovanja ka naučnom pojmu. Jedino taj pojam može zaista priznati pravo naučno dostojanstvo svakoj etapi puta koji je vodio k njemu, i to kao puta koji jeste pojam sâm. Za Hegela, postaviti „*istiniti* oblik istine“ u naučni sistem isto je što i tvrditi „da istina poseduje elemenat svoje egzistencije jedino u

⁸⁶ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 12; prema originalu Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), S. 24.

⁸⁷ Kangrga, M., „Spekulativnost’ Hegelova stava: *Istinito je cjelovito*“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina III, br. 5-6/2006, str. 158.

pojmu“.⁸⁸ Naše dalje izlaganje će *implicite* ostati vođeno pitanjem o tome kakvim pravima raspolažu njeni *neistiniti* oblici.

Raniji koraci našeg istraživanja već su ukazali na stanovitu tačku preseka Fihteove, Šelingove i ranoromantičarske misli. Sve njih je kritička recepcija rezultata kantovske kritike metafizičkih pretenzija pojmovnog znanja vodila k stanovištu s kojeg će odlučno biti osporavana mogućnost pojmovnog znanja da obuhvati ono apsolutno. Takvo stanovište je kod njih iziskivalo i okret k osvetljavanju formi neposrednosti svesti koje bi, zahvaljujući svom nediskurzivnom karakteru, bile u stanju da shvate ono apsolutno. Zbog toga nam nije potrebno dodatno pojašnjavati opasku kojom Hegel izražava potpunu svest o tome da stav o pojmovnosti kao istinitom obliku istine stoji u protivrečnosti s jednom predstavom koja je imala vrlo snažno uporište u duhovnosti njegove epohe. Potrebno je, međutim, obratiti dodatnu pažnju na način na koji Hegel tu svesnost izražava: „Ono što je apsolutno se, prema tom stanovištu, ne poima već se oseća i zre; ne njegov pojam nego njegovo osećanje i zrenje treba da vode glavnu reč i treba da budu izgovoreni“ [Das Absolute soll nicht begriffen sondern gefühlt und angeschaut [werden], nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und angesprochen werden].⁸⁹ Simptomatično je pre svega to što su u ovoj važnoj filozofskoj primedbi o prirodi jednog od dominantnih strujanja moderne duhovnosti svoje mesto pronašle obe forme svesti koje je Šlajermaher u svojim *Govorima o religiji* nastojao da osvetli kao nerazdružive konstituense religijskog iskustva – zor i osećaj.⁹⁰ Za Šlajermahera, religijsko iskustvo, kao jedinstvo zrenja i osećaja, jeste iskustvo onoga apsolutnog koje on imenuje univerzumom. Bivajući na ovaj način iskušavan, univerzum se, prema mišljenju romantičarskog propovednika, otvara za samog sebe. Kako smo videli, romantičar je posao uspostavljanja zrenja i osećaja kao autentičnih formi religijske svesti shvatio kao programski rad na obelodanjenju autohtonosti religijskog fenomena. Religija, prema Šlajermaheru, nastanjuje zasebnu *provinciju* u ljudskoj duševnosti i u toj provinciji van važenja ostaju normativi filozofskog, odnosno naučnog mišljenja. Potvrda samoniklosti religijskog iskustva ljudske svesti na koncu je trebalo da vodi i k potvrđivanju suštinskog primata religijskog iskustva u odnosu na filozofske-naučne bezuspešne pokušaje da posredstvom pojma shvate ono apsolutno. Preliminarni zaključak kojim bi se samo konstatovalo to da su kod Hegela i kod romantičarskog propovednika pojam

⁸⁸ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 7 (podvukao S. V.).

⁸⁹ Isto, str. 7; prema originalu Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, S. 15.

⁹⁰ Priređivač „Majnerovog“ izdanja *Fenomenologije duha* Georg Lason (Lasson) u kratkoj belešci koja i u domaćem izdanju prati sadržaj citirane Hegelove primedbe beleži pak da shvatanje koje Hegel tu pobija uz Šlajermahera zastupaju i Jakobi i Šlegel.

pojma i pojam filozofije kao pojmovnog znanja shvaćeni na oprečan način neće biti dovoljan za valjano suočavanje s pitanjem koje je za naše istraživanje naročito važno: kako se na horizontu Hegelove borbe za pojam filozofije kao apsolutnog znanja kojim ono apsolutno zna sebe i kojim ono stiče svoj istiniti lik uopšte može sagledati zahtev za ponovnim zasnivanjem religije poput onog s kojim je istupio Šlajermaher?

To pitanje se odmah konkretizuje u vidu neophodnosti da se izabere jedna od dve mogućnosti. S jedne strane, prihvatiti – kao što je to činio Šlajermaher – da je religijska svest apsolutno nediskurzivnog karaktera ne samo da bi, s hegelovskog stanovišta, značilo poricati mogućnost da religija učestvuje u događanju onoga istinitoga. Takvo prihvatanje bi značilo i priznanje da postoji religija koja je neprohodna za naučni pojam. Time bi se doveo u pitanje i sâm pojam filozofije kao apsolutnog znanja. S druge strane, osporiti da je religijska svest po svojoj suštini nediskurzivnog karaktera, kao i poricati da se ona konstituše u dodiru formi neposrednosti svesti poput zrenja i osećaja, moglo bi značiti da se religiji, doduše, dopušta da stupi u religiju istinitosti pojma, ali bi isto tako moglo i da ima smisao principijelnog opozivanja samostalnosti religije u poretku ljudskog duha. Iz šlajermaherovske perspektive bi utoliko i sâm Hegel mogao izgledati kao jedan od „obrazovanih preziratelja“ religije s kojima je romantičar započeo polemiku.

Pojam religije kao medijuma u kojem duh koji sebe zna jeste svoja *neposredna samosvest*⁹¹ Hegelu omogućava da misao pozicionira povrh ove dve, podjednako nepovoljne mogućnosti. Takvim pojmom biva priznata samostalnost religijske svesti u odnosu na druge oblike u kojima svest može da se pojavi, premda priznanje i očuvanje samostalnosti određenog duhovnog entiteta za Hegela u ovom, kao ni u svim ostalim slučajevima, ne znači njegovu *provincijalizaciju*. Prema Hegelu, ako religija svoju samostalnost stiče jednostranom apsolutizacijom formi neposrednosti kakve jesu zrenje i osećaj, ona će zbog toga morati da plaća specifični tribut. Taj tribut jeste lišavanje religije svakog supstancijalnog sadržaja. Besadržajnoj samostalnosti na kraju ostaje da – pod teretom sopstvene ispraznosti – razori sebe. Hegel je jasno uvideo da takvo samorazaranje nije neželjeni ishod romantičarskog destruiranja svakog supstancijalnog oslonca. Samosvesni duh u misaonim pokretima kakav je bio onaj romantičarski ne samo da je prešao u ekstrem svoje „bezsupstancijalne refleksije u sama sebe“, nego je prevazišao čak i tu refleksiju: „Njegov je suštinski život za njega ne samo izgubljen; on je takođe svestan tog gubitka i one konačnosti koja je njegova sadržina.“⁹² Umesto da neposrednost koja je religijskoj svesti imanentna prepusti njenoj jednostranoj

⁹¹ Up. Isto, str. 306.

⁹² Isto, str. 7.

apsolutizaciji, Hegel nastoji da do svesti dovede mehanizme *posredovanja* koji su deo unutrašnjeg života neposrednosti same. Takvo negiranje religijske neposrednosti jedini je način da se ta neposrednost uspostavi u svojoj supstancijalnosti. Da li se i za samu religijsku svest taj rezultat pokazuje afirmativnim? Da bi se odgovorilo na to pitanje, neophodno je nešto podrobnije razmotriti u čemu Hegel vidi značaj i granicu neposrednosti kojom je religija prožeta.

Protivno zaključcima koji bi se mogli izvesti nakon površnog čitanja predgovora *Fenomenologiji duha*, Hegel *jeste* bio mislilac koji je izričito priznavao epohalnu važnost etabliranja formi neposrednosti kao suštinskih za život svesti.⁹³ U enciklopedijskoj *Nauci logike* Hegel tako stav neposrednog znanja pozicionira kao viši stav misli prema objektivitetu u odnosu na stanovišta tradicionalne metafizike i filozofskog empirizma, ali i u odnosu na gledišta transcendentalne filozofije Kanta i Fihtea. Razlog za to se, u najkraćem, može potražiti u tome što u koncepcijama koje su tvrdile primat neposrednog znanja misao u svojoj neposrednosti sebe ima kao sav objektivitet koji je uopšte moguć. Priznanje dostojanstva principa neposrednosti svoje puno značenje stiče na polju promišljanja religijskog fenomena. Za Hegela, afirmativni aspekt zahteva za ponovnim utemeljenjem religije na formama neposrednosti svesti pokazuje se kao njegov slobodarski smisao. Taj smisao se očituje kao ukidanje potrebe za spoljašnjim, institucionalnim i doktrinarnim posredovanjem u odnosu čoveka prema onome božanskom. Ta negacija, prema Hegelu, predstavlja „izvesno priznanje slobode ljudskog duha“. Ona izražava svest da ljudski duh *u sebi jeste kod sebe samog*.⁹⁴ Duh svoj istiniti sadržaj nalazi u sebi, i to *kao sebe samog*. Istinitost svakog sadržaja koji mu pridolazi spolja uslovljena je mogućnošću duha da negira spoljašnji karakter tog sadržaja i da ga prihvati kao ono što jeste po duhu, kroz duh i za duh sâm. Duh kao svest mora moći da izbriše prostornu i vremensku granicu koja ga deli od sadržaja, kao što i mora moći postajati jedno s njim. Hegel naglašava da filozofska spoznaja ne samo da ne odbacuje ovaj princip, nego on u njoj samoj „tvori jednu od temeljnih odredaba“.⁹⁵ Princip koji je do filozofske svesti Dekart doveo na način koji smo u osnovnim potezima već opisali, s protestantizmom je težio da postane principom čitavog sveta. Zbog toga Hegel može da napravi karakteristično poređenje: „Kao što je Luterova reformacija vratila *vjeru* na prva stoljeća, tako je princip

⁹³ Rirdon (Reardon), na primer, na istom tragu zapisuje da ako Hegel pronalazi nedostatke u doktrinama koje potenciraju neposrednost poput Jakobijeve i Šlajermaherove, on to ne čini da bi se naprosto odrekao neposrednosti, već radije da bi „razjasnio šta tačno jeste“ ono što bi proučavalac religije trebalo da razume kao neposrednost (prema Reardon, B. M. G., *Hegel's Philosophy of Religion*, The Macmillan Press, London and Basingstoke 1977, pp. 85-86).

⁹⁴ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 428.

⁹⁵ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 51.

neposrednog znanja sveo *spoznaju na prve elemente*⁹⁶. Ako se na osnovu lektire predgovora *Fenomenologiji* mogao steći drugačiji utisak, Hegel će u *Predavanjima o filozofiji religije* okolnosti koje su obeležene postajanjem religijske neposrednosti „opštom dispozicijom duha vremena“ [allgemeine Disposition des Geistes der Zeit]⁹⁷ oceniti kao povoljne, pa čak i kao srećne po filozofsko mišljenje. Tu „srećnu okolnost“ ne treba protumačiti samo kao nehoteičnu i uspešnu popularizaciju jednog filozofskog principa koji bi tako stekao još bolje šanse za svoje dalje razviće. Prožimanje principa religijske vere i principa filozofske spoznaje je unutrašnje, i upravo kao unutrašnje ima svoj objektivni smisao. O čemu je tu reč? Stalo je do toga da se pokaže da religijskim stavom koji tvrdi da čovek boga može pronaći samo u sopstvenom duhu istovremeno postaje moguće oprisućenje boga *kao duha*, jer bog kao duh jeste za duh kojem se otkriva. To je, prema Hegelu, temeljni pojam o duhu: „Duh jest za duh, i to ne samo na izvanjski, slučajan način, nego je on samo utoliko duh ukoliko jest za duh; to tvori sâm pojam duha“. Teologija bi taj uvid izražavala rečima po kojima je *bog duh* suštinski „ukoliko je u svojoj zajednici“.⁹⁸ Nastojanje subjektivnosti da sebe u svojoj neposrednosti postavi kao merilo religijskog supstancijaliteta istodobno je tihi rad onoga supstancijalnog na oposredovanju sebe. Ono supstancijalno time sebe postavlja *i u liku onoga subjektivnog!* Za Hegela, zadatak filozofije jeste da princip neposrednosti svesti ne spozna samo kao subjektivnu i formalnu stranu religijskog fenomena, nego i kao život istinitog *sadržaja* religije. Zbog toga Hegel u *Filozofiji prava* naglašava da ono čime je Luter otpočeo u neposrednosti vere jeste *isto* što filozofija teži da shvati u *pojmu*.⁹⁹ Filozofija na taj način može povesti princip neposrednosti „k njegovu istinskom širenju u samom sebi“.¹⁰⁰

Hegelova kritika zasnivanja religije na formama neposrednosti svesti nije usmerena samo na princip neposrednosti kao takav, nego i na nastojanja da se taj princip uspostavi kao oslonac religioznosti u njenom suprotstavljanju filozofskom znanju. Sa stanovišta neposrednosti religijske svesti kao polemičkog principa, filozofsko znanje – kao pojmovno znanje – jeste samo konačno znanje onoga uslovljenog, oposredovanog, konačnog. Kao takvo, ono je posredno znanje za koje se mora pronaći alternativa kako bi svest došla u dodir s onim apsolutnim. Šlajermaherovo određivanje suštine religije osvetljenjem zrenja i osećaja kao izvorno religijskih formi kod Hegela je shvaćeno kao nagovor na takvu polemiku religije s filozofijom, tj. neposrednosti s posredovanim znanjem. Za Hegela, problem koji se

⁹⁶ Isto, str. 54.

⁹⁷ Isto, str. 51; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Werke 16, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990 (2. Aufl.), S. 50.

⁹⁸ Isto, str. 53.

⁹⁹ Up. Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Predgovor, str. 19.

¹⁰⁰ Isto, str. 54.

pojavlja s formama neposrednosti jeste problem mogućnosti njihove apsolutizacije. Na koji način će se on suočiti s idejom apsolutizacije neposrednosti religijske svesti? Suočen s takvom idejom, Hegel neće pribeći plediranju za to da istinski primat treba pripisati posrednom znanju. Hegel će, naprotiv, vrlo ubedljivo pokazivati da su i neposrednost i posredovanje znanja *jednostrane apstrakcije* čija je suprotnost *savršeno neosnovana*.¹⁰¹ Nije ovde, prema Hegelu, reč ni o mnenjima, niti o pretpostavkama koje bi dozvolile „da se jednom uz isključenje drugoga, jednome za sebe ili drugome, jednom od obaju izolirano treba pripisati tačnost, istinitost“.¹⁰²

Hegel zauzima stav da neposrednost ne isključuje posredovanje, kao što ni posredovanje ne isključuje neposrednost. Kako to pobliže tumačiti? Kako misliti površ suprotnosti neposrednosti i posredovanja?

Stav neposrednosti za Hegela i u religiji jeste shvatljiv kao rezultat rada beskrajno složenih mehanizama posredovanja. U zaleđu tvrdnje pojedinca – tvrdnje koja se može izustiti i bez hotimičnih filozofsko-teoloških pretenzija – da za služenje bogu nije potrebno posredovanje spoljašnjih autoriteta, da se bog pronalazi u ljudskom srcu i da se religioznim može biti i bez poznavanja svetih spisa kao objektivacija određene religijske doktrine, stoji rad čitave povesti samooslobađanja religijske svesti. Tom povešću su upošljeni mehanizmi vaspitanja i obrazovanja. Zahvaljujući njihovoj delotvornosti, stav neposrednosti je postao moguć kao ono što je Hegel nazvao *opštom dispozicijom* čitave moderne epohe. Ako se ovakvo tumačenje konkretizuje s obzirom na način na koji Hegel poima povest hrišćanske religije, čitava povest hrišćanstva postaje pojmljiva kao povest napredovanja k sopstvenim „prvim stolecima“, odnosno ka svom – početku! Objedinjujući iskustva svega onoga što je njime započeto, neposredni početak i sâm biva posredovan. Neposredni početak tek tada živi punoćom sopstvenog smisla. Povratak vere u neposrednost na taj način postaje pitanje *odluke* i duhovnog *stava* pojedinca, a ne nečega što prostodušna religioznost zatiče kao naprosto dato.¹⁰³ Revitalizujući i u ovom aspektu svog filozofiranja smisao Aristotelovog pojma *hexis*¹⁰⁴, Hegel pokazuje da ono što se naziva neposrednošću u životu religijske svesti

¹⁰¹ Prema Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 427.

¹⁰² Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 131.

¹⁰³ Da se dijalektika neposrednosti koju reflektuje Hegel ne mora misliti samo posredstvom njenih zapadno-hrišćanskih pojavnih oblika pokazuje, na primer, i način na koji Slavoj Žižek problematizuje gest pokrivanja lica i tela žene u islamu: „Izbor je uvek metaizbor; izbor modaliteta samog izbora: jedna je stvar nositi veo zbog nečijeg neposrednog utapanja u suštinsku tradiciju; druga je stvar odbiti da se nosi veo; a još je drugačije nositi ga ne samo zbog suštinske pripadnosti već kao čin etičko-političkog izbora“ (Žižek, S., *Islam, ateizam i modernost. Neka bogohulna razmišljanja*, Akademska knjiga, Novi Sad 2015., prev. Lj. Matić, str. 28).

¹⁰⁴ O tome detaljno u poglavlju „Spekulativna psihogeneza volje“ knjige *Pet studija o Hegelu* M. A. Perovića (str. 181-222).

zapravo jeste oblik posredovanja onoga što bi kao prirodnost bila čovekova prava neposrednost. Zahtev da se boga zna neposredno rezultat je *navikavanja* na slobodu religioznosti od onoga spoljašnjeg, slučajnog i partikularnog. Zbog toga se s hegelovskog stanovišta navika da se boga zna neposredno može shvatiti kao ono što je postalo *drugom prirodom čoveka*.¹⁰⁵ Moderni čovek je naviknut na slobodu u religiji. Kontinuitet delovanja jedne religijske tvorevine za modernog čoveka Zapada može izgledati opravdan samo kao kontinuitet mogućnosti da se u svakom trenutku *odstupi* od svakog kontinuiteta. No, to što se posredovanost neposrednosti prozirnije pokazuje u pogledu na moderna strujanja zapadne religioznosti, za Hegela neće implicirati da bi i mimo tih modernih tokova svest mogla da pronađe *bilo šta* što je apsolutno neposredno u sferi religije. Takva neposrednost se ne može pronaći ni u znatno nižim manifestacijama ljudskog duha nego što je to religija. Apsolutna neposrednost se ne može pronaći ni u čovekovoju telesnosti ukoliko tu telesnost zaista hoćemo misliti *kao čovekovu*. Ni čovekova telesnost nije ono što je samo neposredno dato, već „mora moći biti učinjeno ljudskom tjelesnošću, imanjenjem tjelesnosti kao ustaljivanjem njezinih fizičkih funkcija.“¹⁰⁶ Razmatranje koje bi pokušalo da čovekovu konkretnost misli izvornije i da pita o tome šta bi čovek bio nezavisno od procesa posredovanja, zapravo bi ostalo najapstraktnije! Ako bi htelo da bude dosledno, takvo razmatranje bi, s hegelovskih pozicija, trebalo da prizna da je predmet njegovog interesovanja *animalna*, a ne ljudska priroda. Životinja ne može da oposreduje svoje osećaje, svoje potrebe i načine njihovog zadovoljenja. Ona nije u stanju da se uzdigne do bilo čega opšteg, nego ostaje zatumljena u sferi onoga partikularnog i trenutnog. Takva neposrednost se može smatrati potpunom, ali u njoj nema mesta za misao o bogu kao onome što *jeste* opšte, niti za religiju koja bi se temeljila na toj misli. *Životinja, rečju, nema religiju*¹⁰⁷. To što se kod Hegela ovaj stav može pronaći u više svojih varijacija¹⁰⁸ potvrđuje da njegova uloga nije bila samo da svede na apsurd gledišta filozofovih oponentata. Taj stav je učinio mnogo više. Njime je osvetljena unutrašnja protivrečnost koja razara pokušaj apsolutizacije neposrednosti religijske svesti. Time što se stupilo na tlo religije, stupilo se na tlo onoga što je *oposredovano mišlju* i što *jeste* posredovanje mišljenja. Misao o onome božanskom sebe ne mora znati kao misao da bi se

¹⁰⁵ Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 156. U odeljku o neposrednom znanju iz enciklopedijske *Nauke logike* Hegel primećuje „da je najopštije to iskustvo da se istine za koje se vrlo dobro zna da su rezultat nasjloženijih i *najposrednijih* istraživanja, javljaju *neposredno* u svesti onoga koji se u ovom saznanju izveštio“ (Hegel, G. W. F., *Nauka logike*, par. 66, str. 151).

¹⁰⁶ Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 192.

¹⁰⁷ Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 111.

¹⁰⁸ Vredi uporediti i predgovor drugom izdanju *Enciklopedije filozofskih nauka* (Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 17).

moglo zaključiti da vezivanje (*religo*) religijom i u najprimitivnijim svojim ispoljenjima jeste nemerljivi uspeh u nastojanju čoveka da se oslobodi pritiska svoje animalne prirodnosti. Hegelova tvrdnja da „samo slobodni duh ima religiju i može imati religiju“¹⁰⁹ je sveobuhvatna. Ona se tiče religije u svakom njenom povesnom uobličanju.

Konkretniji smisao Hegelove teze o slobodi kao tlu religije može biti propitan i tako što bi se detaljnije razmotrilo šta ona može značiti u svetlu filozofovog kritičkog sagledavanja Šlajermaherovog poznijeg izvođenja suštine religije iz osećaja *apsolutne zavisnosti*.¹¹⁰ No, pre nego što pažnju posvetimo pitanju na koji način je osećaj kao forma svesti važan za religioznost, neophodno je i iz drugog ugla razmotriti prirodu Hegelovog stava prema neposrednosti religijske svesti uopšte. Ako je nakon čitanja gornjih redova jasnije zašto neposrednost u religiji nužno uključuje posredovanje, treba isto tako imati na umu da i rad posredovanja mora moći da u sebe uključi i momenat neposrednosti. Tvrditi da sâm *stav neposrednosti* u religiji nastupa kao ishod nebrojenih procesa posredovanja ne znači tvrditi da se ništa što bi u užem smislu bilo neposredno ne može učiniti u religiji, niti da se posredovanju kao takvom mora priznati apsolutno pravo. Takvo poimanje posredovanja bi i samo ostalo apstraktno! Nastanjenje misaonih odredbi u formama koje, poput zrenja i osećaja, sebe ne moraju stalno saznavati u svojoj misaonosti potvrda je trijumfa misli, a ne njenog izopačenja. Iluzorno i jalovo bi bilo očekivati da, primerice, svaki religijski osećaj pojedinca bude praćen refleksijom koja bi želela da rekonstruiše celinu puta duhovnog posredovanja koje uslovljava i samu mogućnost da se progovori o nečemu takvom kao što je religijski osećaj. S hegelovskog gledišta, takvo očekivanje bi pojedinca vodilo u „mučenje vječnim osmatranjem sama sebe“.¹¹¹ S druge strane, u opasnu situaciju se dolazi i onda kada se samosvesno poriče da se taj put uopšte može rekonstruisati kao nešto što bi imalo bilo kakav supstancijalniji značaj po religioznost kao takvu. Prema Hegelu, forme religijske svesti

¹⁰⁹ Hegel, G. V. F., „Predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije (1822)“, str. 198.

¹¹⁰ Tu misao Šlajermaher razvija pre svega u osmom i devetom paragrafu svog *Glaubenslehre*-a (vidi Schleiermacher, F. D. E., *Der christliche Glaube*, Erster Theil, SS. 36-48). Hegel pak u predgovoru Hinrihsovoj knjizi beleži reči koje su u očima interpretatora ostale glavnim obeležjem njegove kritičke recepcije šlajermaherovskog pojma religije. Ako bi osećaj apsolutne zavisnosti zaista bio temelj religije, onda bi, prema Hegelovim rečima, najbolji hrišćanin bio – pas: „Pas ima osjećaje iskupljenja (izbavljenja, Erlösung) kad se njegova glad zadovolji koskom. Ali duh naprotiv ima u religiji svoje oslobođenje i osjećaj svoje slobode“ (str. 198). Iako je navedeni pasaż imao najjači odjek, srodnu formulaciju iste teze pronalazimo npr. i u *Predavanjima o filozofiji religije*. Tu Hegel naglašava: „Ako se kaže da religija počiva na tom osjećaju ovisnosti, onda bi i životinja imala religiju“ (*Predavanja o filozofiji religije I*, str. 140). Premda se može diskutovati o tome da li je Hegel ovde pokazao dovoljno razumevanja za Šlajermaherovo distingviranje osećaja apsolutne zavisnosti od boga od onoga što je – kao relativna zavisnost i relativna sloboda u konačnom, ljudskom svetu – po svojoj mogućnosti uslovljeno tim osećajem kao što to čini P. Hodgson (up. Hodgson, P. C., *Hegel and Christian Theology*, p. 64), u toj diskusiji o interpretativnoj korektnosti ne sme se izgubiti iz vida ono najbitnije: Hegelova namera je bila da pokaže da osećaj zavisnosti nije, niti može biti iskustvo onoga božanskog!

¹¹¹ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 282.

– kao ono duhovno – nikad ne mogu biti na takav način razdvojene od procesa svog uspostavljanja. Religijska svest u samoj sebi jeste „*lučenje i napuštanje* onoga neposrednoga, *konačnoga* i prijelaz k onome intelektualnom“. ¹¹² Kako smo videli, ni ono što se u religiji smatra za neposrednost ne može biti odvojeno od načina svog postajanja. Religija od procesa svog postajanja ne može apstrahovati tako kako savremeni čovek uz pomoć računarskih programa koji su mu na raspolaganju može dolaziti do rešenja različitih operacija nemajući pri tom želju, ali ni potrebu da zna za pojedinosti postupka koji ga je do rešenja doveo. Religija ne može biti na takav način raspoloživa. Nju niko ne može do te mere uspešno pripremiti da bi nekog drugog sasvim poštedeo duhovnog napora koje prati njeno subjektiviranje. Tek u tom postajanju onim subjektivnim religija istinski jeste religija. Ako se za momenat zadržimo na primeru koji po svom duhu ne odstupa mnogo od onih na koje se poziva Hegel ¹¹³, može se primetiti da čak i u slučaju potpuno mehaniciziranih, automatizovanih postupaka koje umesto pojedinca obavljaju tehničke naprave, pojedincu jeste neophodan određen stepen znanja o prirodi operacija kojima je oposredovano rešenje da bi to rešenje s izvesnošću mogao smatrati tačnim. U protivnom, njemu bi preostajalo samo da uzme za istinito ono što mu se isporuči kao datost. Problem sa apsolutizacijom neposrednosti u religiji, međutim, ne nastaje zbog toga što se sticajem različitih okolnosti ne bi spoznala geneza te neposrednosti. Problem nastaje zbog toga što se ta i svaka druga geneza *zna* kao nešto što je potpuno tuđe samoj religioznosti i što kao takvo biva sagledano kao suprotnost onoga što religija istinski jeste. S hegelovskog stanovišta, takvo kretanje se shvata kao svojevoljno istupanje religije iz sfere logosa. U religiji tada nipošto više nije reč o naivnom verovanju u to da bi u religiji sve moglo biti istinito baš takvim kakvim se pojavljuje u našem osećaju i zrenju. Takva religioznost upravo *hoće* da pokaže da svako religijsko osećanje i svako religijsko zrenje baš kao takvi *jesu* istiniti. Prema Hegelu, jedna od konsekvenci takve apsolutizacije principa neposrednosti jeste to „da sva praznoverja i idolopoklonstva budu objavljena za istinu i da najnepraviji i najnemoralniji sadržaj volje bude opravdan“. ¹¹⁴

U Šlajermaherovim *Govorima* religijska zrenja su u svojoj partikularnosti, odnosno u svojoj razrešenosti od svakog saznajnog i povesnog posredovanja shvaćena kao nužna i istinita. Ranije smo skrenuli pažnju na činjenicu da povest istraživačkog dovođenja u pitanje ovakvog Šlajermaherovog pokušaja seže do dana koji su usledili nedugo nakon štampanja

¹¹² Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 94.

¹¹³ U enciklopedijskoj *Logici* on piše: „Matematičar kao i svaki naučnik u drugoj kojoj nauci ima neposredno data ona rešenja do kojih se došlo vrlo složenom analizom (...) Okretnost koja se unosi u izvesnu nauku, umetnost ili tehničku veštinu, sastoji se upravo u tome što se takva znanja, vrste *delatnosti*, čim se slučaj javi, imaju *neposredno* u svesti“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, par. 66, str. 151).

¹¹⁴ Isto, par. 72, str. 155.

najvažnijeg dokumenta ranoromantičarske religioznosti. Hegel je tako već u svojim jenskim godinama implicitno pokazao da *Govore o religiji* valja čitati kao delo koje se obilato pomoglo radom filozofije da bi religiju uspostavilo kao oblik duhovnosti koji je u pogledu svojih izvora od filozofije nezavisan i koji po svojim ishodima prekoračuje granice filozofskog znanja kao takvog. Na horizontu pitanja o prirodi religijske svesti, stav o zrenju univerzuma kao suštini religije i sâm se pokazivao u svojoj oposredovanosti radom filozofskog pojma. Docnije Šlajermaherovo premeštanje težišta pojma religije na osećaj moglo se i zbog toga objašnjavati kao deo propovednikovih nastojanja da suštinu religijskog fenomena izrazi kroz formu koja bi bila manje bremenita filozofskim znamenjima nego što je to bio slučaj s formom *Anschauung*-a i koja bi samim tim bila autentičnije stanište religioznosti.

Hegel je u svojim poznijim istraživanjima načinâ pojavljivanja religijske svesti dosta pažnje posvetio pitanju o mestu i ulozi forme osećaja u životu religije, ali i ideji izvođenja čitave religije iz te forme. Kao što to čini kada raspravlja o formi neposrednosti uopšte, Hegel i formu osećaja shvata kao nužnu za religioznost. Početna odredba pojma verovanja iz *Filozofije religije* – odredba po kojoj verovanje jeste neposredni oblik subjektivnog momenta svesti o bogu kao izvesnosti da *bog jeste* – Hegela će voditi ka direktnijem određenju pojma osećaja. Osećaj jeste prva forma subjektivnog utemeljenja religije koje polazi od takve neposredne izvesnosti.¹¹⁵ Kako to tumačiti? Razloge zbog kojih je forma osećaja mogla biti shvaćena kao primarna u poretku religijske svesti Hegel pronalazi u tome što osećaj već u svojim najrudimentarnijim pojavnim oblicima relativizuje strogost razgraničenja subjektiviteta i objektiviteta. Osećaj to čini na način koji je transcendentalnoj filozofiji Kanta i Fihtea ostao stran. Kao temelj religije, osećaj se ne uspostavlja tako što bi bio shvaćen kao spoljašnja forma kojoj se nekako obraća samostalno postojeći, spoljašnji sadržaj, tj. u slučaju religijskog osećaja – bog. Stalo je, naprotiv, do toga da se shvati da naš osećaj božjeg postojanja jeste sâm način na koji bog jeste.¹¹⁶ Prema Hegelovom stavu, za religijski osećaj, koji jeste neposredna forma subjektivnog utemeljenja religije, ne samo da je relativizovana razlika onoga subjektivnog i onoga objektivnog, nego to razdvajanje – kao razdvajanje svesti o bogu i boga samog – za njega naprosto nije na delu. U osećaju božjeg prisustva, to jest u božjem prisustvu u liku osećaja, nastupa najveća prisnost čoveka i boga: „Kada kažem: ja i predmet, onda je oboje još za sebe; tek u osjećaju nestaje dvostruki smisao. *Određenost*

¹¹⁵ Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 102.

¹¹⁶ „Prelaz od subjektivne ideje biću (...) jeste ono za šta stanovište neposrednog saznanja ima najviši interes i što suštinsko smatra kao prvobitni, neposredni spoj“ (Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, par. 69, str. 153).

predmeta postaje *moja*, i to toliko moja da isprva posve otpada *refleksija* spram objekta“.¹¹⁷ Ako se poslužimo Šlajermaherovim izrazom koji živo predstavlja ovako pojmljen osećaj, subjektivnost i njen sadržaj su se u religijskom osećaju „*prelili* jedno u drugo [ineinander geflossen] i postali jedno“.¹¹⁸ Za Hegela, sve supstancijalne odredbe u životu ljudskog roda – takva jeste odredba boga, ali takve jesu i odredbe onoga što je pravo, dužnost, država – ne samo što se može, nego se *i treba i mora* premestiti u regiju ljudske osećajnosti.¹¹⁹ Bez nastanjenja u osećaju, nijedna supstancijalna odredba nije istinski subjektivirana, nije zaista prisvojena od strane čoveka. No, forma osećaja u religiji ostaje kod Hegela pod budnim nadzorom i nakon što joj se prizna pravo. Osećajno prisvajanje religijskog sadržaja ne sme biti shvaćeno kao uspeh u pokušajima da se taj sadržaj *izvede* iz osećaja samog, kao što ni osećaj kao forma nije sposoban da ono supstancijalno subjektivira na najviši način, odnosno da ga učini istinski *svojim*! Da bi do takvog prisvajanja došlo, mora biti priznato i pravo refleksije, a ne samo osećaja.

Hegel insistira na postojanju suštinske razlike između toga da li se smatra da religija treba da postane *i* pitanjem osećaja u životu čoveka, ili se pak tvrdi da religija treba da nastane *iz* njegovog osećaja. Ova, kako je Hegel naziva, *razlika u položaju* razgraničava ono što za njega jeste istinska religioznost i običajnost, kao religioznost i običajnost za koje bog, istina i dužnost jesu ono prvo, od „naopakosti, uobraženosti i apsolutne sebičnosti“ kojom odiše druga tvrdnja. Filozof ističe da je upravo među njegovim savremenicima – i to poglavito onim romantičarskim – ovo pervertiranje dobilo na programskom značaju. Obrtanje položaja supstancijalnog sadržaja i osećaja „provode samovolju“ da se vlastito mišljenje i vlastita želja pretvore „u pravila religioznosti i onoga što je ispravno“.¹²⁰ Na navedene reči iz predgovora koji je Hegel napisao u znak podrške radu svog učenika Hinrihsa (Hinrichs) direktno se nadovezuju redovi koji potvrđuju da se „taština, uobraženost, površnost i oholost“ epohe kod Hegela i ovog puta reflektuju posredstvom uvida u rad romantičara – i to, u ovom slučaju, Fridriha Šlegela poimence. Filozof je mislioce poput Šlegela okrivio da su pod maskama kakva je ona kojom se ističe prioritet forme osećaja zapravo najgrublje zloupotrebili tu formu. Osećaj se, za dobro njega samog, ne može i ne sme smatrati kriterijumom istinitosti bilo čega, pa tako ni religijskih sadržaja.

Zašto se s hegelovskog stanovišta može formulisati ovakav zaključak?

¹¹⁷ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 107.

¹¹⁸ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 39; prema originalu: Schleiermacher, F. D. E., *Über die Religion*, S. 73.

¹¹⁹ Prema Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 112.

¹²⁰ Hegel, G. V. F., „Predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije (1822)“, str. 199.

Prema Hegelu, s pozicija osećaja kao takvog nije moguće diferencirati supstancijalne odredbe od onih koje to nisu. Izvor specifičnog prava koje se priznaje formi osećaja i izvor suštinskog ograničenja te forme jesu isti: sve što se pojavljuje u osećaju, tj. kao osećaj može steći svoje pravo. Za osećaj *sve* može biti istinito takvim kakvim se pojavljuje u njemu, jer u medijumu osećaja *ništa* ne pronalazi svoje trajno stanište. Osećaj je, za Hegela, forma „za svaki mogući sadržaj“, ali taj sadržaj u njemu „ne dobiva nikakvu odredbu koja bi se ticala njegova bitka-po-sebi-i-za-sebe“.¹²¹ Karakteristike zahvaljujući kojima osećaj ima nužno mesto u spektru iskustava svesti jesu njegova slučajnost, varljivost, promenljivost i površnost. Nastojanje da se forma čija je priroda takva uspostavi kao kriterijum istinitosti složenog lika duhovnosti poput religije, pokušaj je da se ta forma instrumentalizuje zarad stvaranja svojevrsne dimne zavese koja će zamutiti pogled ka onome što zaista jeste po sebi i za sebe vredno. Na taj način se zloupotrebljava fragilna priroda osećaja. U njemu ima mesta i za ono najviše i za ono najniže u ljudskom životu. To se pokazuje i kada je reč o osećaju onoga božanskog: „Kada je u osjećaju, bog nije ni u kakvoj prednosti u odnosu na ono najgore, već na tom tlu kraljevski cvijet niče pokraj nabujalog korova“. U tome što se neki sadržaj nastanjuje u osećaju za sâm taj sadržaj „nije ništa sjajno“. Hegel to dodatno pojašnjava ističući da su u osećaju *najveća protivrečja*. U osećaj ne stupa samo ono što jeste, nego „i ono izmišljeno, lagano, sve dobro i sve loše, sve zbiljsko i sve nezbiljsko“.¹²² Subjektiviranje onoga supstancijalnog koje se dešava samo u medijumu osećaja jeste, prema Hegelovim rečima, proces koji ostaje u ravni *empirijskog* sopstva. Filozof će zbog toga, s jedne strane, moći da kaže da je čovek koji se fokusira na osećaje tek „početnik u znanju i delovanju“.¹²³ Taj čovek može da uživa samo sopstvenu bezsupstancijalnu, sirovu partikularnost. S druge strane, usredsređenje na osećaj može biti shvaćeno ne samo kao gubitak supstancijalnosti, nego i kao prevazilaženje *svesti* o tom gubitku. Na takvu mogućnost su ukazale već Hegelove analize iz predgovora *Fenomenologiji duha*. Osećaj na taj način ne ostaje samo pitanje početničkog iskustva svesti. On postaje pitanje o mogućnosti da se put njenog iskustva *dovrši*. Put svesti koji se dovršava u osećaju s hegelovskih pozicija mora izgledati kao slepa ulica. Reči iz predgovora Hinrihsovoj knjizi s područja filozofije religije pokazuju da Hegel ovakav put vidi u istim obrisima u kojima je sagledao put romantizma. Uloga pretvaranja osećaja u princip tako jeste

¹²¹ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 111.

¹²² Isto, str. 110.

¹²³ Isto, str. 115.

„samo u tome da *subjektu* prepusti osjećaje koje on hoće da ima; on je apsolutna neodređenost, koja se daje kao mjerilo i pravo, tj. volja i želja da bude i da čini ono što mu se sviđa i da bude pretvoren u proročanstvo onog što treba da vrijedi, što treba da ima plemenitu vrijednost za religiju, dužnost, pravo.“¹²⁴

Hegel skreće pažnju i na neminovnost šuma u svakoj komunikaciji u kojoj osećaj zauzme mesto argumenta ili kriterijuma. To Hegelovo upozorenje nije izgubilo na svojoj aktuelnosti ni danas. Komunikacija u kojoj se pojedinac poziva na osećaj kao na temeljni kriterijum može biti pokazatelj da za istinsku komunikaciju kod njega uopšte ne postoji spremnost. U takvoj pseudokomunikaciji do izražaja dolazi nemogućnost da se položi račun o tome šta jeste sadržaj za koji se oseća da izvesno jeste prisutan u našoj svesti. Prema Hegelu, pozivanje na osećaj jeste simptom nedostatka *razloga*. S onima koji su spremni da se pozovu na vlastiti osećaj „ne treba se zamarati“, jer su samim tim gestom raskinuli *zajedništvo* na kojem počiva svaka komunikacija.¹²⁵ Apsolutizovani religijski osećaj će se upravo kao tačka najprisnijeg zajedništva čoveka i boga obrnuti u sopstvenu suprotnost. U njoj će doći do raskidanja svakog oblika njihovog zajedništva. Istinska prisnost i istinsko zajedništvo među akterima bilo kog odnosa jesu ona prisnost i ono zajedništvo koji se *uspostave*, a ne oni koji bi se kao takvi navodno neposredno zatekli. Takvo zajedništvo se može uspostaviti samo na temelju *samostalnosti* onih koji ga sačinjavaju, a ta samostalnost ne može biti shvatljiva s gledišta osećaja. Religija koja se zasniva samo na osećaju *sve* može osećati kao svog boga i samim tim pokazivati da za nju *ništa zapravo* nije bog! Religija u kojoj *sve* može biti bog po svojoj suštini je religija bez boga. O njoj se zbog toga može govoriti kao o „virtuelnom ateizmu“.¹²⁶ Utoliko je i Hegelovom primedbom da se u modernom dobu „govori samo o religiji“, ali da se ne nalaze istraživanja „o tome šta je božja priroda, bog u samome sebi, kako se božja priroda može odrediti“ osvetljena najdublja priroda moderne religioznosti.¹²⁷ Ta primedba u prvom se redu može odnositi na romantičarsko depotenciranje pitanja o pojmu boga i i božjem postojanju.

Posredovanje religijskog osećaja za Hegela neće biti ništa drugo nego dopuštanje da se razvije ono što jeste njegova unutrašnja suština. Neposrednost religijskog osećaja je već u samoj sebi oposredovana ukoliko osećaj jeste osećaj božjeg postojanja. Ta oposredovanost je prisutna kao stalna napetost koja pretila da svakog časa ospori jedinstvo bitka sopstva i onoga božanskog koja je na delu za osećaj i u osećaju. U osećaju božjeg postojanja bog jeste.

¹²⁴ Hegel, G. V. F., „Predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije (1822)“, str. 199.

¹²⁵ Prema Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 111.

¹²⁶ Reardon, B. M. G., *Hegel's Philosophy of Religion*, p. 85.

¹²⁷ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 52-53.

Bitak boga i bitak sopstva su poistovećeni. Tim identitetom istovremeno se održava i neidentičnost konačnog i božanskog bitka sopstva. Taj identitet, prema Hegelovom izrazu, u sebi sadrži „snagu istinskog deljenja“: „Time što osjećam moment empirijske egzistencije, osjećam onu stranu općenitoga, negacije, kao određenost koja pada *izvan mene*, ili time što sam u njoj osjećam se sebi otuđenim u svojoj empirijskoj egzistenciji, osjećam kako poričem sebe i *negiram* svoju empirijsku svijest.“¹²⁸ Zasnivanjem religije na formi osećaja ne može se prikriti *nesrećna podvojenost* religijske svesti. Ona se promalja i u samom osećaju. O kakvoj je podvojenosti tu reč? Religijska svest je, prema Hegelu, *suštinski udvostručena svest*. Onaj religiozni sebe je svestan i kao onoga što je identično s onim božanskim i kao onoga što je u konačnosti svoje empirijske egzistencije različito od onoga božanskog. I time što se sjedinjuje s onim božanskim i time što se od onoga božanskog razdvaja, onaj religiozni razdire sebe. U prvom slučaju do tog samorazdiranja dolazi tako što se unižava njegova telesna egzistencija uprkos tome što se u njoj dalje istrajava. U potonjem onaj religiozni za dobro svoje konačne egzistencije odstupa od onoga što sâm zna kao svoje istinito biće. Premda su modaliteti ispoljavanja ovog raskola relativno brojni¹²⁹ i premda se taj raskol svesno može prihvatiti kao *licemerje* kojim je zapravo prožet čitav život savremenog čoveka¹³⁰, do istinskog izmirenja svesti sa sobom ne može doći dokle god ona ne spozna ne samo da sukobljeni načini postojanja jesu načini na koji ona sama jeste, odnosno da ona sama jeste i sukob i razrešenje sukoba onoga konačnog i onoga božanskog, nego i da se baš u takvom njenom samoosvešćenju otkriva njen viši identitet s onim božanskim. Da li je religijska svest *kao religijska* uopšte spremna za takav uvid? Tenzije koje tinjaju u samom osećaju neće biti umirene tako što bi se grčevito pokušavalo da se ostane pri osećaju kao neposrednom identitetu. Na taj način se samo pada „natrag u sebe“.¹³¹ Umesto toga, učiniti kontradikciju empirijske i božanske egzistencije „životno sposobnom“¹³² znači prihvatiti raspad neposrednog osećajnog identiteta kao istinu osećaja samog. Negacijom osećajnog

¹²⁸ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 109.

¹²⁹ Hegel u *Filozofiji religije* navodi da osećaj *straha* od boga i božje kazne vodi poreklo iz istovremenosti osećaja ništavnosti empirijske egzistencije kada se ona poredi s božanskom i želje da se u toj empirijskoj egzistenciji ipak opstane. Osećaj *pokajanja* nastaje kao specifični vid pounutarnjenja stanovišta onoga božanskog. S tog stanovišta će konačna svest osuđivati sebe u svojoj ništavnosti i još jednom će davati veran primer toga kako religijska svest jeste nepotpuno osvešćena samorefleksivnost. Iz osećaja potpomognutosti silom koju pojedinac smatra onim što sâm nije bio u stanju da pokrene, nastaje *zahvalnost* bogu etc. (prema *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 109-110)

¹³⁰ Upravo tako treba shvatiti licemerje koje, prema Hegelu, karakteriše romantičarsku ironiju: „... nedeljom potpuno smeran, u najdubljoj skrušenosti padati u prašinu, slomljenog srca i pokajnički uništavati sebe, a uveče se do presitosti naždrati i nalokati istutnjiti se u proterivanju svih svojih ćefova...“ (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije II*, str. 56).

¹³¹ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 106.

¹³² Kojève, A., *Kako čitati Hegela*, str. 67.

identiteta postaje moguće zasnovati identitet na neuporedivo pouzdanijim temeljima. Time će ujedno i osećaj pronaći vrelo svoje snage i pouzdanosti.

Bitni način radikalizacije ovog razdora jeste *opredmećenje* onoga božanskog. Ono se, prema Hegelu, dešava u obliku umetničkog stvaralaštva. Zrela Hegelova filozofija posvećuje pažnju umetnosti pre svega kao vodećem modusu prostorno-vremenskog opredmećenja onoga apsolutnog, odnosno boga. Bog se u umetnosti opredmećuje za svest u svojoj oposredovanosti njenim radom. Bližu formu te, čulne forme svesti Hegel određuje kao *zor* [Anschauung]. Zor pak, sa svoje strane, ono božansko čini svojim predmetom. Iako ćemo detaljnije istraživanje umetnosti kao načina događanja onoga apsolutnog sprovesti u finalnom koraku našeg istraživanja, pri razmatranju formi religijske svesti u prvom je redu važno uočiti dva momenta koji se odnose na zor kao takvu formu.¹³³

Prvo, u zoru se – kada ga se poredi s osećajem – potvrđuje viši stepen samostalnosti svesti kako u odnosu čoveka prema animalnoj strani svoje prirodnosti¹³⁴, tako i u odnosu na boga, jer ona „svoju istinu i supstancijalnost može slobodno postavljati nasuprot sebi“.¹³⁵ U svakom umetničkom prikazivanju religijskih sadržaja ispoljava se sloboda i hrabrost sopstva

¹³³ Treba napomenuti da stupnjevanje formi religijske svesti kod Hegela ovde razmatramo uzimajući za predložak tekst *Predavanja o filozofiji religije* koji je pratio sadržaj njihovog prvog izdanja. Prvo izdanje tih predavanja se 1832. godine pojavilo kao XI i XII tom Hegelovih *Werke*. Filip Marhajneke (Marheineke) je ovo izdanje – koje će potom dopuniti i Lason – priredio objedinjujući Hegelove vlastite beleške za ovaj kurs i beleške slušalaca predavanja koja je filozof držao u četiri navrata: 1821., 1824., 1827. i 1831. godine (prema belešci prevodioca hrvatskog izdanja *Predavanja o filozofiji religije* Kirila Miladinova koja prenosi i sažima informacije iz pogovora istoimenom „Surkampovom“ izdanju; str. 18-19). Valja imati u vidu da izdanje *Predavanja* koje je priredio Valter Ješke (Jaeschke) (videti naročito Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993), izdanja u kojem su beleške koje su bile dostupne Marhajnekeu i Lasonu diferencirane po hronološkom redu nastanka, pokazuje da poglavlja u kojima se tematizuju forme religijske svesti nisu uobličavana na uniforman način i da na pitanje o poretku tih formi nema sasvim jednoznačnog odgovora. Premda bi detaljnija komparacija različitih verzija odeljka *Der Begriff der Religion* iz ovih Hegelovih predavanja premašivala ono što jeste izvorni zadatak ove etape našeg istraživanja (o ovom pitanju nešto detaljnije npr. Hodgson, P. C., *Hegel and Christian Theology*, pp. 107-115), vredi spomenuti da sâm Ješke u svojoj studiji *Um u religiji* ističe da forme religijske svesti u tim verzijama „u svakom slučaju jesu raspoređene hijerarhijski“, ali i da se ne može reći da je na delu *dijalektički* prelaz od jedne k drugoj (Jaeschke, W., *Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, transl. by J. M. Stewart and P. C. Hodgson, pp. 256-257). Za naše istraživanje najvažnijom ostaje činjenica da u formama osećaja, zora, ali i u formama predstave i misli o kojima će tek biti reči pulsira jedinstvo Hegelovog integralnog pojma vere kao dinamičkog jedinstva njenog subjektivnog i njenog objektivnog momenta (up. Hegel, G. W. F., „Predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije (1822)“, str. 186). Dalji koraci našeg izlaganja će osvetljavati život tako pojmljene vere.

¹³⁴ U pogledu tog aspekta odnosa zora i osećaja Hegel jeste na tragu pojedinih Šilerovih ideja. Razmišljajući o smislu starohelenskog okreta u umetničko-religijskoj svesti koji se konkretizovao kao pobeda lepih olimpskih božanstava nad zastrašujućim, bezobličnim obogotvorenjima prirodnih sila, Šiler u XXV pismu *O estetskom vaspitanju* piše da dok god prirodu samo oseća, čovek ostaje njen rob, a da *posmatranje* prirode jeste osvajanje distance u odnosu na nju. Kada pak zna da sam prirodi dâ formu i da je „pretvori u svoj objekat“, čovek postaje njen „zakonodavac“. To umetničko oblikovanje prirode kod Šilera, kao ni kod Hegela, nema smisao revanšističkog podjarmljivanja onoga što je nas dotad tlačilo. Ono, naprotiv, jeste priznanje istinskog dostojanstva prirode kao sile (up. Šiler, F., „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“, XXV pismo, str. 187).

¹³⁵ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 117.

da opredmeti ono što za njega ima snagu supstancijalne odredbe.¹³⁶ U zrenju se, međutim, ujedno potvrđuje i viši stepen samostalnosti same božanske odredbe nego što se to moglo postići u sferi svesti u kojoj se priznaje primat osećaju u njegovoj partikularnosti, slučajnosti i trenutnosti. Zaključna refleksija u pogledu na odnos religijskog zora prema religijskom osećaju ne bi smela da smetne s uma da kretanje kojim se zor uspostavlja kao viša forma religijske svesti nije isključivo negativno postavljeno prema osećaju. Opredmećenjem onoga božanskog i sâm osećaj stiže postojaniji izvor svoje životnosti.

Drugo, to što je pojam zora kod Hegela, kao i kod Šelinga i Šlajermahera, estetički konotiran, neće značiti da će Hegel ulogu ove forme svesti shvatiti na način na koji su to učinili ovi mislioci. Rečju, dignitet umetničkog zora kao oblika svesti o onome božanskom potiče odatle što se u zoru svest i ono božansko *razdvajaju*, ali zor kao takav nije u stanju da iznova i u potpunosti prevlada tu njihovu razdvojenost. Hegel zaključuje:

„U zoru se *raspao totalitet religijskog odnosa*, predmet i samosvijest. Religijski proces zapravo pada samo u *subjekt* koji zrije, a ipak u njemu nije *potpun*, nego mu je potreban osjetilan, zrijeći predmet. S druge strane, *predmet* je *istina*, a ipak mu, da bi istinski bio, treba samosvijest koja pada *izvan njega*.“¹³⁷

U zrenju ne može nastupiti izmirenje onoga subjektivnog i onoga objektivnog, jer zrenje kao forma ostaje nedostatno i sa svoje subjektivne, kao i sa svoje objektivne strane. Iako se u zrenju „raspao totalitet religijskog odnosa“, to raspadanje svest još ne iskušava kao ono što bi izazvalo njenu nesreću i njenu bol. Čulno opredmećenje onoga božanskog zaista jeste božansko opredmećenje za svest koja zre, ali ono *jeste božansko* samo za svest čiji je rad ipak spoljašnji u odnosu na njega. Subjektivnost za sebe samu ne postaje svesna onoga božanskog bez njegovog čulnog opredmećenja. Ono božansko u ljudskom zoru umetničkog dela jeste svesno sebe u svom predmetnom obliku. Taj predmet, doduše, inicira proces osvešćenja sopstvenog smisla i u tom pogledu jeste jedno s tim procesom, ali – poput kipova antičkih božanstava – on isto tako pokazuje i da je ravnodušan povodom procesa

¹³⁶ U narednom poglavlju našeg rada pobliže ćemo se baviti smislom Hegelove primedbe iz *Vere i znanja* da umetnost virtuoza u religiji iz Šlajermaherovih *Govora* istražava bez umetničkog dela (up. *Vera i znanje*, str. 286). U kontekstu detaljnijeg istraživanja formi religijske svesti koje sada sprovodimo, ali i s obzirom na preseljenje težišta religioznosti na pojam osećaja koje se desilo u poznijem Šlajermaherovom učenju, ova primedba se može tumačiti u svetlu suspenzije svesti o slobodi koja, prema Hegelu, karakteriše šlajermaherovsku religioznost. Ta suspenzija se ispoljava u nespremnosti za istinsko opredmećenje univerzuma, odnosno onoga božanskog. Nije zgorog dodati da Hegel primećuje da je za istočnjačku supstancijalnost svesti specifično to što u njoj ne dolazi do razdvajanja sopstva i onoga božanskog, te da zato u njoj „ni zor umjetnosti nije dovršen“ (Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 117).

¹³⁷ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 118.

samoosvešćivanja. Taj proces ipak ostaje ono što je spoljašnje u odnosu na božansko opredmećenje.

Najtemeljnije oposredovano pounutarnjenje svesti o bogu koje je religijskoj svesti *kao religijskoj* moguće za Hegela jeste ono koje se dešava u formi *predstave* [Vorstellung]. U Šlajermaherovom radu na romantičarskoj religijskoj doktrini, kako smo pokazali, pojam predstave jeste značajan pre svega u pogledu pitanosti o ulozi ideje boga u razvijanju religijskog smisla. Prema Šlajermaheru, svako predstavljanje svetskih događaja kao božje delatnosti jeste religija, premda svaka religija ne mora sadržati takvo predstavljaje. Čak i ako bi se prihvatila ne naročito pouzdana sugestija po kojoj bi Hegelovo poimanje predstave kao autentične religijske forme još od vremena nastanka *Fenomenologije duha* bilo motivisano Šlajermaherovim uvidima¹³⁸, i tada bi bilo teško zažmuriti pred faktumom da se značenje pojma predstave u modernoj nemačkoj filozofiji naprosto nije moglo redukovati na raspravljaje o pojmu religije u njenom užem smislu. Predpovest pojma i termina „Vorstellung“ (gr. phantasia, lat. repraesentatio, idea, perceptio) seže do Luterovih dana i započinje glagolom „fürstellen“ koji je korišćen u značenju iznošenja [darreichen], tj. predočavanja u bukvalnom smislu [vor Augen stellen]. Ova reč nešto kasnije počinje da se pojavljuje i u metaforičnom značenju „zamišljanja“. U modernoj nemačkoj filozofskoj misli „Vorstellung“ postaje jedan od ključnih pojmova zahvaljujući kartezijanskom, subjektivističkom pretumačenju pojma *ideje*.¹³⁹ Pojmom ideje u filozofiji Novog veka počinje da se misli svaki sadržaj svesti. Blisko kolokvijalnoj upotrebi ove reči, o svakom sadržaju svesti se može govoriti kao o predstavi koja se o nečemu „ima“, dok o nečem drugom izostaje. Širina polja značenja pojma „Vorstellung“ očituje se i kroz Kantov stav da predstava (repraesentatio) jeste rodni pojam svih oblika ljudskog saznanja.¹⁴⁰ Osmišljavanje pojma predstave u kantovskoj i postkantovskoj filozofiji makar je indirektno moralo da obraća pažnju i na Rajnholdovo (Reinhold) shvatanje predstave kao medijuma povezivanja onoga subjektivnog i onoga objektivnog koji ostaje različit i od jednog i od drugog relata, ali od kojeg svest ne može apstrahovati.¹⁴¹ Moralo je ono isto tako da zna i za Fihteove znatne

¹³⁸ O tome razmišlja Žan Ipolit: „Kada Hegel, na primer, govori da se religijska svest razvija u ‘elementu predstave’, on je verovatno pod uticajem Šlajermahera” (Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel’s Phenomenology of Spirit*, p. 531).

¹³⁹ Konture ove etape povesti pojma i termina „Vorstellung“ rekonstruisali smo prateći sadržaj dela istoimene odrednice koji su za *Historisches Wörterbuch der Philosophie* napisali V. Halbfas (Halbfass) i E.-O. Onaš (Onnasch); videti Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie XI*, SS. 1227-1228.

¹⁴⁰ Up. Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 209.

¹⁴¹ Prema Rajnholdu, predstava nastaje u svesti i sa svešću, kao što je i svest moguća samo kroz predstavu (prema Reinhold, K. L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Widmann und

napore da opovrgne tezu o delatnosti predstavljanja kao izvornoj delatnosti svesti čije je poreklo neobjašnjivo.¹⁴²

Na koji način je pojam predstave shvaćen u Hegelovim istraživanjima s područja filozofije religije? Da li način na koji Hegel konotira pojam predstave kao ključne forme religijske svesti ima određenih implikacija koje bi se ticale filozofiranja njegovih savremenika?

Ako smo napomenuli da se kretanje zora ne odnosi apsolutno negativno prema osećaju, ni sâm religijsko predstavljanje ne treba shvatiti kao akt kojim bi nastupalo apsolutno negiranje prava zora i osećaja u religiji. Hegel će, naprotiv, naglašavati da je upravo predstava ono što osećaju garantuje sadržaj, što ga može učiniti trajnim i istinski delotvornim. U suprotnom, odnosno „kada bi religija bila samo osjećaj“, ona bi se – kao nepredstavna – ugasila u svojoj nedelatnosti, kao što bi izgubila i „sav određeni sadržaj“.¹⁴³ Kada je reč o odnosu predstave prema zoru, u *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel suštinu predstave najpre objašnjava tako što na svetlo izvodi ono što predstavu razlikuje od *slike* [Bild] kao onoga na šta je upućen čulni zor. Zor kao forma religijske svesti zre sklad onoga božanskog i njegovog čulnog prikaza. Kako će to Hegel detaljno pojašnjavati u svojoj *Estetici*, taj sklad jeste *lepota* kao očulotvorenje ideje. Religijska svest u kojoj je predstava dominantna forma povukla se iz onoga čulnog u sebe. Svesna je onoga božanskog kao onoga što prevazilazi svaku čulnu sliku. Predstava polazi od toga „da se apsolutna istinska ideja ne može shvatiti nekom slikom i da je slikovni način“ – kao, uostalom, i načini mnenja, želje i sl. – „neko ograničenje sadržaja“.¹⁴⁴ Pounutarnjenje religijskog sadržaja koje se odvija u formi predstave ipak nije i njegovo potpuno pounutarnjenje. Na stanovištu predstave, prema Hegelu, svest dospeva do uvida da se ono božansko ne može shvatiti kao čulni oblik, ali još nije spremna ni da to božansko shvati sasvim nezavisno od njegovog čulnog oblika. Za Hegela, predstavna svest je definisana *stalnim nemirom* u kojem se nalazi. Ona suštinski jeste permanentno kolebanje „između neposrednog osjetilnog zora i prave misli“.¹⁴⁵ Njen vlastiti

Mauke, Prag und Jena 1795 (2. Aufl.), S. 256). Predstava kao predstava ne može biti definisana, jer svako pojmovno određenje predstave ni samo ne može biti ništa drugo nego predstava (up. Isto, str. 227).

¹⁴² U *Osnovi celokupnog učenja o nauci* Fihte ističe da predstavljanje „nije bit bitka nego jedno posebno njegovo određenje“. Pored ovog određenja, prema Fihteu, postoji „još drugih određenja našeg bitka“, mada sva ta određenja „moraju proći kroz medij predodžbe da dođu do empirijske svijesti“ (Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, str. 49-50).

¹⁴³ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 113.

¹⁴⁴ Isto, str. 119.

¹⁴⁵ Isto, str. 120. U *Fenomenologiji duha* Hegel predstavljanje određuje kao „sintetičku povezanost čulne neposrednosti i njene opštosti ili mišljenja“ (str. 341). U enciklopedijskoj psihologiji kao momentu filozofije subjektivnog duha predstava je definisana kao „pounutrašnji zor“. Ona kao takva jeste „sredina između

medij jeste *reč*. Zahvaljujući svojoj bitnoj saopštivosti, predstava je kod Hegela shvaćena kao forma koja omogućava integrisanje istinitog pojma vere kao dinamičkog jedinstva svog subjektivnog (osećaj) i svog objektivnog, doktrinarnog elementa.¹⁴⁶ Predstavljanje jeste uzimanje odredaba koje pripadaju sferi prirodnosti i vremenitosti na takav način da se misaoni pogled posredstvom tih odredaba istovremeno upravlja k onome što transcendirira prirodnost i prolaznost svake odredbe. No, sama predstavna svest jeste predstavna upravo zahvaljujući tome što to supstancijalno ne može zahvatiti bez određenog stepena posredovanja onoga čulnog, slikovitog, prirodnog, i to baš takvog kakvo ono *pred* svest već jeste *stavljeno*. Hegel dodaje i da predstavna svest za svoj sadržaj može imati i istinske duhovne odredbe, ali da i pored istinitog sadržaja koji je u njoj, svest ostaje predstavna dok god nije spremna da tim odredbama pristupi kao *duhovnim* odredbama. Ona mora biti spremna da ih *misli* u njihovoj nužnosti i u njihovom unutrašnjem međusobnom odnošenju. Iako ih je interiorizovala, iako je u stanju da ih ospolji u svom govoru, ta interiorizacija i to ospoljenje ostaju lišeni pravog misaonog posredovanja. Supstancijalne odredbe još uvek imaju *supstancijalni* oblik nečega što fiksirano *stoji pred* svešću! Zbog toga Hegel može da zaključi da neposrednost jeste *glavna kategorija* predstave „gdje se sadržaj zna u njegovom jednostavnom odnosu spram sebe“.¹⁴⁷

Kako prokrciti put k unutrašnjoj vezi sadržaja koji nastanjuju predstavnu svest? Hegel pokazuje da taj put mišljenju uvek već jeste prokrcen, jer taj put jeste – sâmomišljenje! Ono što povezuje diferencirane religijske odredbe u njihovoj nužnosti, ali i što jeste ono što te odredbe diferencira, kao što jeste i njihovo povezivanje, jeste – *Ja*. Tek takvom samorefleksijom religijske odredbe jesu istinski prisvojene. Duh u tome „ima za predmet samu *svoju bitnost*“, kao što tu za njega nestaju i datost, autoritet i sadržaj u svojoj neposrednoj spoljašnjosti.¹⁴⁸ Prema Hegelu, filozofsko mišljenje na ovaj način nije nasilno zaposelo religijski sadržaj i uvelo ga u formu onoga misaonog, pojmovnog, nego je pojmom mislilo sadržaj koji je i samu religiju na koncu primorao da negira sopstveni predstavn

neposrednog nalaženja-sebe-određenim inteligencije i između nje u njenoj slobodi, mišljenju“ (*Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 451, str. 383).

¹⁴⁶ Nužnost religijske svesti da progovori o sebi i kod Hegela i kod Šlajermahera jeste shvaćena kao ono što je imanentno samom pojmu religijske svesti. No, jedna primedba iz *Filozofije religije* može biti shvaćena kao izraz Hegelovog nezadovoljstva dometima koje je imao govor šlajermaherovskog virtuoza kada se radilo o objektiviranju religijske svesti u medijumu govora: „Religija ima neki *sadržaj* koji mora postati predočiv na predmetan način. To znači da se taj predočeni sadržaj može priopćiti, jer predodžbe su predočive riječima. Nešto je drugo zagrijati srce, pobuditi osjećaje; to nije naučavanje, to je interesiranje moje subjektivnosti za nešto i iz toga svakako može proizaći govornička propovijed [rednerische Predigt], ali to ne može biti nauk [Lehre]“ (Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 123; prema originalu Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, S. 145).

¹⁴⁷ Isto, str. 131.

¹⁴⁸ Isto, str. 127.

karakter. Filozof tvrdi da je u samoj religiji – i to u njenom hrišćanskom povesnom uobličenju – najpre iskušan onaj „povratak svesti u dubinu noći onog Ja=Ja“.¹⁴⁹ Specifičnost religijskog iskustva tog povratka jeste to što ga je religijska svest spoznala kao *smrt boga*. Pravi izvor nesreće religijske svesti kao takve nije to što se ona kao konačna ne može izmiriti s onim supstancijalnim. Taj izvor se krije u tome što religijska svest duboko u sebi zna da je ostala bez ikakvog supstancijalnog, božanskog oslonca! *Ostala je sama*. To je njena „najdublja noć“. Romantičarska ironijska subjektivnost u svojoj je taštini, prema Hegelu, samo prividno zalečila tu ranu. Njeno intenzivno naizmenično potenciranje i depotenciranje svake odredbe ka kojoj usmeri svoju pažnju jeste utemeljeno samorefleksijom svesti koja je spoznala svoju usamljenost, ali intenzitet tog procesa ostaje – prema upečatljivom Hegelovom izrazu – neekspanzivan, a kao takav i neduhovan¹⁵⁰. Kako intenzitet može postati duhovnim? Tako što će se nesreću, kao apsolutni gubitak božanske supstancije, istovremeno poimati i kao apsolutnu *subjektiviranost* supstancije, odnosno kao njeno *oduhovljenje*.¹⁵¹ Spekulativno mišljenje čini upravo to! Za spekulativno mišljenje, bog jeste duh, ali kao duh on jeste „u mišljenju oslobođen medija predstavnosti, u mišljenju mišljen iz apsolutnog zahtjeva za nužnošću pojma“.¹⁵² Šta se dešava s tradicionalnim oblicima svesti kao religijske svesti? One isto tako ostaju *neekspanzivne*, premda na nešto drugačiji način. Forme religijske svesti su ostale u životu tako što su odbijale i odbijaju da vide – upotrebićemo ovde čuveni Hegelov slikoviti izraz iz predgovora *Osnovnim crtama filozofije prava* – „ružu u krstu sadašnjosti“. U svom napredovanju u svesti o onome božanskom, one dospevaju do uvida da svest o bogu jeste svest svesti o onome što je ona sama, ali taj misaoni uvid ne ekspliciraju kao istinito događanje boga kao što to čini spekulativno mišljenje. One, naprotiv, događaj izmirenja onoga božanskog i onoga konačnog, onoga supstancijalnog i onoga subjektivnog izmeštaju u ono što je *mišljenju onostrano*. Ne znajući da forma mišljenja koja je preostala negiranjem svakog sadržaja zapravo jeste sâm istiniti sadržaj i apsolutna istina, forma predstave sebe primorava da večito ostaje – formom. *To je njen problem*. To je, međutim, problem i Kantove i Fihteove i Jakobijeve filozofije, ali i religijskog stanovišta koje je Šlajermaher zasnovao u *Govorima o religiji*. Hegel sve ove koncepcije u svom jenskom spisu *Vera i znanje* posmatra na taj način. Svugde je tu reč samo o teškoći uma koji „ono bolje

¹⁴⁹ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 350.

¹⁵⁰ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 17.

¹⁵¹ Isto, str. 350-351.

¹⁵² Perović, M. A., „Hegelov pojam boga“, u Perović, M. A. (prir.), *Pojam boga u filozofiji*, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1996., str. 62.

sama sebe (...) postavlja kao *onostranost u jednu vjeru* izvan i iznad sebe“.¹⁵³ Šire filozofske implikacije Hegelovog poimanja predstave kao ključne forme religijske svesti sada su se pokazale nešto jasnije. One se direktno tiču učenja eminentnih Hegelovih savremenika. To što od sebe otuđuje „ono bolje“ njih samih i prepuštaju ga onostranosti, Hegelu će biti dovoljno da uvidi da je reč o stanovištima koja nisu prevladala predstavnu formu svesti. Nije tu toliko problematično to što se samim tim može zaključiti da ta stanovišta nisu do kraja prebolela religioznost, nego je pre problem u tome što je religioznost u njima ostala *nedovršenom*.

Religijska svest nesreću formalnosti svog karaktera, po Hegelovom mišljenju, najpre mora prevladavati kroz radnje koje čine *kult* jedne religije. Religija je uvek istovremeno delatnost koja za cilj ima ostvarenje, a ne samo kontempliranje o jedinstvu s onim apsolutnim.¹⁵⁴ Organizovanje kulta jeste pitanje prirode *zajedničnosti* u religiji. Da li je Hegel i u koncepcijama svojih spominjanih, i to pre svih romaničarskih savremenika mogao da vidi pokušaje zajedničnog prevladavanja njihovog misaonog formalizma koji bi bili srodni onome što za religijsku svest u užem smislu jesu radnje kulta?

¹⁵³ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 211.

¹⁵⁴ Prema Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 483.

2. ROMANTIZAM JESTE OBLIK „ATEIZMA OBIČAJNOSNOG SVETA“

2.1. KOD ŠLAJERMAHERA IZOSTAJE ZOR UNIVERZUMA KAO DUHA

Kada se hoće prosuđivati značaj Hegelove jenske kritike „refleksijskih filozofija subjektivnosti“ Kanta, Jakobija i Fihtea za formiranje filozofovog kritičkog stava prema romantičarskom pojmu religije, u obzir bi najpre trebalo uzimati dva glavna uporišta te kritike, i to onako kako ih je Hegel osvetlio u spisu *Vera i znanje* (1802). Ta dva uporišta ostaće čvrstim osloncima celine Hegelovog zrelog sistema filozofije. S jedne strane, Hegel temeljno propituje duhovne domete filozofskih koncepcija koju su zasnovane kao pojmovne artikulacije *sukoba* moralne subjektivnosti i fakticiteta. Umesto misaonog usmeravanja ka pitanju o zbiljskom izmirenju sukobljenih strana, Kantova i Fihteova filozofija su sam konflikt uzdigle do ranga stožerne tačke filozofskog mišljenja. U toj tački Hegel vidi kako veličinu, tako i ograničenje njihovog filozofskog principa. Za Kanta i Fihtea, neophodno je saznati da čovek sopstvenu, izvornu apsolutnost ne može udeloviti u teorijskoj nastrojivosti. U teorijskoj sferi misao nužno udara u neprobojni zid datosti onoga što ima biti mišljeno i saznato. No, čovekov korak povrh prirodnih i društvenih datosti *jeste* moguć. On se događa kao čovekovo poniranje u sopstvenu suštinu: odlučujući se da sledi moralni zakon i da čini ono što *treba* da čini, čovek se nastanjuje na tlu na kojem je zaštićen od olujnih udara fakticiteta. Podvrgavajući se zapovedanju moralnog zakona, čovek služi sopstvenoj čovečnosti. Kantovim i Fihtevim reflektovanjem onoga što bi *trebalo biti* kao jedinog mogućeg orijentira za život na način apsolutnosti, do pojma je doveden ishod borbe uma za oslobođenje regije u kojoj on sâm jeste na način slobode. U njoj sloboda sâma jeste praktički um. Za ove filozofe, ta sloboda isključivo je moralna sloboda. Hegel je, međutim, spreman da se suoči s tributom koji se mora platiti zbog nastojanja da se sloboda poistoveti s moralnom slobodom, a praktički karakter uma s njegovim moralnim karakterom. Razrešujući sebe od dodira s realitetom, delatna subjektivnost kao moralna subjektivnost istovremeno mora prihvatiti da je istim činom amnestirala realitet od sopstvenog uticaja. Realitet može biti sasvim spokojan gledajući na pobunu moralnih uverenja koja sama gorljivo zahtevaju da ostanu isključivo moralna uverenja. Apsolutizacija moralne slobode mora, stoga, kao svoje drugo lice pokazati bolnu deapsolutizovanost takve slobode! Sa stanovišta moralne slobode koja sebe smatra apsolutnom i sveodređujućom, nije manje bolan ni nagovor na pomirenje s prirodnim i društvenim objektivitetom. Takvim pomirenjem ona bi ukaljala sliku o svojoj

čistoti i beskonačnosti. Ta se slika čuva tako što moralna subjektivnost proglašava većitim svoj sukob s objektivitetom. Protivrečnost koja je razdire skriva se u tome što ta subjektivnost, odbijajući da prizna pravo objektivitetu, istodobno i samoj sebi uskraćuje mogućnost da bude priznata od objektiviteta, da se istinski ostvaruje, da dela! Ona zbog toga sferu svog ostvarenja nastoji da izmesti u transobjektivne horizonte većitog nadanja ili vere u boga poistovećenog s moralnim poretkom sveta. Za Hegela, Kantova i Fihteova zasluga je nemerljiva utoliko što su pojmlili beskonačnost moralne slobode, ali se ni Kant, ni Fihte nisu uzdigli do filozofske *ideje*. U njihovim je učenjima beskonačnost moralne slobde ostala da zazire pred onim konačnim.¹

S druge strane, Hegel i tezu o *neposrednom pomirenju* moralne subjektivnosti i objektiviteta sagledava kao jednako nedostatnu. Ograničenost ne postaje „većitim zakonom i bitkom“² samo time što se poriče mogućnost ovozemaljskog pomirenja subjektiviteta i objektiviteta, nego i time što se tvrdi da se to pomirenje događa na neposredan način! To je pozicija s koje će Hegel problematizovati Jakobijev filozofski angažman. S istog stanovišta Hegel kritički razmatra i gledišta Šlajermaherovih *Govora o religiji*, jer je vodeći romantičarski filozofsko-religijski spis Hegel tu shvatio kao „najviše potenciranje“ za koje je bio sposoban Jakobijev misaoni princip. Da li takva interpretativna teza u bitnom odstupa od docnijeg Hegelovog poimanja romantičarske religioznosti kao forme koja se ima shvatiti s obzirom na njenu povezanost s Fihteovom filozofijom? Redosled, pa i sam sadržaj razmatranja iz *Vere i znanja* sugerišu da je Hegel u svojim jenskim godinama priznavao filozofsko preimućstvo učenja o nauci u odnosu na Jakobijev misaoni stav. No, Hegel će potom ideju neposrednog, nepojmovnog pomirenja subjektiviteta i objektiviteta eksplicitnije reflektovati i statuirati kao prevladavanje stanovišta fihteovskog moralnog subjektiviteta.³ Upravo s obzirom na tu ideju Hegel će, kako smo već videli, i u *Predavanjima iz povesti filozofije* Šlajermaherovo određenje suštine religije kao bespojmovnog zrenja univerzuma iznova približiti jakobijevskom stavu i shvatiti ga kao momenat koji svedoči o tome da je romantičarski propovednik i sâm nastojao da prekorači horizonte fihteovske subjektivnosti. No, praktička dimenzija Hegelove kritike *Govora* će se pokazati kao sukus polemike koju je s romantičarima vodio kako u godinama boravka u Jeni, tako i u decenijama koje su dolazile.

U čemu se krije praktičko značenje ontološke favorizacije formi neposrednosti svesti, verno može predočiti primer uz pomoć kojeg Jakobi artikuliše središnju zamisao svog učenja.

¹ Prema Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 219-220.

² Isto, str. 218.

³ Prema Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, str. 262.

Nemački mislilac taj primer pronalazi u jednoj Herodotovoj pripovesti o vremenu Persijskih ratova. Jakobijevo tumačenje te povesne epizode za Hegela će pak ostati pokazateljem ograničenja stanovišta s kojeg se tvrdi mogućnost neposrednog izmirenja subjektiviteta i stvarnosti. Ono će ostati i osnovom za kritičko vrednovanje romantičarskog pojma religije. Šta je prikazano u toj epizodi? Po Herodotu, dvojica Spartanaca, Spermije i Bulije, behu odlučili da žrtvuju svoje živote kako njihov narod i njihova država ne bi snosili teške posledice ubistva persijskog glasnika. Kada ih je Hidarno, vojni zapovednik i Kserksov podanik, posavetovao da i sami nađu blagostanje tako što će prihvatiti prijateljstvo i milost moćnog persijskog vladara, Spartanci su mu odgovorili da savet koji im je dao za njih nema naročitu važnost. Hidarno im savetuje „samo ono što je sam iskusio“, dok mu je drugačije iskustvo nepoznato: „Ti znaš, naime, samo za ropstvo, a slobodu nisi nikada okusio i ne znaš da li je ona slatka ili ne. Da si je, naime, okusio ne bi nam savetovao da se za nju borimo samo kopljima, nego i sekirama“.⁴

Jakobi ovu antičku pripovest tumači tako što njeno težište sagledava kao izražavanje svesti o nesamerljivosti dva povesna iskustva. Spartanci ne pokušavaju da ubede svog sagovornika u ispravnost, niti u moralnu superiornost svoje odluke, jer ne smatraju da je takvo ubeđivanje uopšte moguće. Oni su daleko od varljive potrebe za racionalizacijom svog izbora. Ne promovišu ni to da je polaganje života za zemlju, zakone i narod odluka koja je, na primer, vođena maksimumom koju je moguće poopštiti. Spermije i Bulije su, prema Jakobiju, učinili nešto drugo: oni se nisu „niti pozivali na svoj razum, na svoj istančani sud, nego samo na stvari, i na svoju naklonost prema stvarima“. Nisu se oni, dalje, ni hvalili svojom vrlinom, nego su ispovedali „samo osjećaj svoga srca, svoj afekt“.⁵

Snaga koja je ispoljena u Jakobijevoj interpretaciji ove priče za Hegela izvire iz epohalne snage onoga što je sâm nazvao *protestantskim* principom. Taj princip jeste subjektivnost „u kojoj se ljepota i istina prikazuju u osjećanjima i ubjeđenjima“.⁶ Preuzevši njen lik, duh je odbio da i nadalje živi u slepoj poslušnosti prema zatečenim autoritetima. Prezir prema prostodušnoj poslušnosti ne mora značiti i sukobljavanje pojedinca s objektivitetom. Zakon i državno uređenje mogu biti vredni čak i žrtvovanja života, ali tek time što subjektivnost svojim *osećajem* dâ dignitet tom zakonu i tom uređenju. Subjektivnost hoće da se *uveri* u njihovu valjanost da bi potom bila spremna da zarad onoga prema čemu je razvila naklonost na kocku stavi i sopstveni opstanak. Individuum postaje jedno sa svojim

⁴ Herodotova istorija, Dereta, Beograd 2009., prev. M. Arsenić, knjiga VII, par. 134-135, str. 317-318.

⁵ Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelssohnu*, str. 87.

⁶ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 212.

svetom potencirajući do krajnih granica ono što ni sa jednim drugim individuumom ne može izvesno da deli. Granica Jakobijevog principa definisana je upravo onim što jeste njegova epohalna snaga. On ne zazire od objektiviranja moralne svesti kao što je to bio slučaj kod Kanta i kod Fihtea, ali isto tako i svesno odbija da objektivacijama moralne svesti prizna istinsku objektivnost. Umesto da državu, narod i zakone shvati kao ono najživotnije, za Jakobija oni jesu tek stvari na koje se pojedinac navikava, ili od kojih se odvikava, prema kojima ima naklonost ili kojima nije sklon. Prema Hegelovoj oceni, Jakobi te „stvari“ ne poima kao *svete stvari*, nego kao obične, jer „prema svetim stvarima ne postoji odnos navike i zavisnosti“. On shvata „kao slučajnost i zavisnost ono u čemu je najveća nužnost i najveća energija običajne slobode: da se živi prema zakonima jednog naroda“.⁷ Za razliku od Kanta i Fihtea, Jakobi je, prema Hegelovom stavu, uspeo da pomiri protestantsku subjektivnost i zbilju, ali to pomirenje sebe hoće samo na način jednog *eudajmonizma*⁸. Protestantska subjektivnost se na taj način ne razvija „u cjelini značenja svoje potencijalnosti“.⁹ Običajnosni poredak kod Jakobija je priznat, ali i suštinski delegitimizovan kao prost zbir onoga stvarskog. Kao takav, taj poredak je prepušten skolonostima i osećajima pojedinca kao elementima koji sadrže pravila običajnosti.¹⁰

Šlajermaherovi *Govori* su, prema Hegelovim rečima, *više idealistički* i kao takvi predstavljaju višu potenciju Jakobijevog filozofskog principa. Odrednice „idealizam“ i „idealistički“ ovde ne bi trebalo shvatiti samo u smislu subjektivnosti za koju prioritet ima „nešto idealno“, nego tako da se ima u vidu da za idealizam mišljenje, kao ono što je subjektu

⁷ Isto, str. 281.

⁸ O Kantovoj i Fihteojoj etici iz Hegelovog se ugla može govoriti kao o „varijetetima eudajmonizma“, utoliko što se – uprkos njihovoj izričitoj kritici eudajmonističkih etika – „oba stanovišta opiru obuhvatanju individue u totalitet pozitivne običajnosti“ (prema Milisavljević, V., *Snaga egzistencije. Teorija norme kod Kanta i Hegela*, Fedon, Beograd 2010., str. 115). Eudajmonizam ovde, dakako, treba shvatiti kao smer etičkog mišljenja koji individualno blaženstvo (*eudaimonia*) definiše kao svrhu moralnog delanja. Pod imenom *Eudämonia* je u Nemačkoj krajem XVIII veka, inače, štampano glasilo konzervativaca u kojem je Fihte bio redovna meta najrazličitijih napada, među kojima je prednjačila optužba da je filozof pobornik jakobinstva (prema Fourret, F./Ozouf, M. (ed.), *A Critical Dictionary of the French Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge – London 1989, transl. A. Goldhammer, p. 936). O radu ovog časopisa detaljnije u poglavlju „*Eudämonia: The Mouthpiece of Reaction*“ knjige *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800* Frederika Bejzera (str. 326-334).

⁹ Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 89.

¹⁰ Prema Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 283. Vredi spomenuti da će Hegel na istu priču iz Herodotove *Istorije* uputiti i skoro dve decenije kasnije, i to u napomeni uz 147. paragraf *Osnovnih crta filozofije prava*. Filozof će tu biti sasvim precizan u pogledu određivanja statusa priče o držanju Spartanaca pred Kserksom i njegovim poslušnicima. Ta priča ne predstavlja ni primer snage uverenja, niti potpunosti i savršenosti jednog običajnosnog poretka. Za Hegela, istinskog totaliteta u uređenju poput spartanskog nema upravo zato što u njemu izostaje distanciranje individualnog uverenja u odnosu na običaje kao stožer zajedničnosti. Svako drugačije tumačenje počiva na svojevrsnom anahronizmu. Upravo zbog toga Hegel iznad parafraziranog pasaža Herodotove knjige beleži da „Grci nisu imali *nikakve savjesti* – spram *običajja*“ (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. br. 147, beleška, str. 276). Naše dalje izlaganje će makar indirektno osvetliti razloge zbog kojih je Hegel na ovaj način redefinisao svoj stav prema karakteru antičke običajnosti.

najsvojstvenije, istovremeno jeste *objektivno*. Ono jeste bitak kao takav. Prema Hegelu, idealizam se sastoji upravo u tome „da je mišljenje objektivno“¹¹, pa se i određena filozofska pozicija može prosuditi kao više idealistička ukoliko u njoj objektivitet biva povučen iz regije onoga partikularnog i onoga slučajnog u kojoj ga susreće empirijska subjektivnost. Dok je Jakobi ostao pri neposrednoj izvesnosti „prostog objektivnog i stvarnog“, u *Govorima o religiji* je zbiljnost izdignuta iznad svoje proste objektivnosti, „potamnjena“ kao zbirka konačnih stvari i priznata kao univerzum.¹² Zbiljnost koja je priznata kao univerzum *prirodna* je zbiljnost i u tom pogledu Hegel samo ponavlja pohvalu *Govorima* koju je izrekao godinu dana ranije u tzv. *spisu o razlici*. Tamo je, kako smo rekli, značaj Šlajermaherovog spisa sagledan pre svega u svetlu njegovog ukazivanja na potrebu filozofije u kojoj bi se um sopstvenom snagom doveo do saglašavanja s prirodom. Hegel će na istom tragu u *Veri i znanju* saopštiti da je kod Šlajermahera protestantizam u svojoj potrazi za pomirenjem „dotjerao sebe do vrhunca“, ali filozof sada dodaje i da protestantizam pri tom i dalje nije istupio iz svog karaktera subjektivnosti. Šlajermaherovo religiozno zrenje beskonačnog ostaje neposredno izmirenje subjektivnosti sa zbiljom, jer je subjektivnost izmirena s univerzumom u onome što on samo neposredno jeste – s prirodom. Ono nije izmirenje s univerzumom *kao duhom*.¹³

Kako to shvatiti?

Da sa Šlajermaherovim pojmom religije protestantizam nije istupio iz svog „karaktera subjektivnosti“, Hegelu pokazuju dva momenta. Prvo, religija kod romantičarskog propovednika jeste shvaćena kao religija društva. Verno Luterovom učenju, u njoj svaki pojedinac naizmenično biva i sveštenikom i laikom, ali aktualizacija tog demokratskog, odnosno „republikanskog“ i emancipatorskog potencijala religije u krajnjoj liniji ipak počiva na sposobnosti pojedinca da u sebi probudi religioznog virtuozu. Kao i šlegelovski genije, taj virtuoz se treba zahtevati od svakog, ali se od svakog ne treba i očekivati.¹⁴ On ostaje zavisn od ekskluzivizma „neposrednog izliva“ ili sleda „pojedičnog i posebnog oduševljenja“.¹⁵ Drugo, probuđena virtuoznost religioznog umetnika zna religiju kao suštinski društvenu i zato je religioznom zrenju imanentno da se, prema Hegelovom izrazu, oblikuje kao *opšti govor*. No, eterična priroda govora ne može biti dovoljna da bi se prevladao podstrek koji je religiozni zor pružio procesu atomizacije čovečanstva. Događaj religijskog sjedinjenja s

¹¹ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 218.

¹² Isto, str. 284.

¹³ Up. Isto, str. 285-286.

¹⁴ Up. Šlegel, F., „Fragmenti *Liceum*“, frag. br. 16, str. 6.

¹⁵ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 286.

univerzumom mora biti unikatan. On ostaje pitanje naše partikularnosti! Govor, u najboljem slučaju, obezbeđuje samo kratkotrajnu formu krhke zajedničnosti u kojoj se zajednica i sama ponaša kao atom zatečen u odnosima s bezbrojnim drugim atomima koji se okupljaju oko privremeno zajedničkog smera religijskog smisla.¹⁶ Hegel takve zajednice slikovito poredi s „figurama peščanog mora“ čije grupisanje zavisi od „igre vetrova“. Za ovu etapu našeg izlaganja od presudnog je značaja Hegelova primedba da tom „odricanju od objektivnosti“ i „opštem atomiziranju“ veoma dobro pristaje upravo *prosvećena razdvojenost crkve i države*, te da u toj ideji, doduše, može da bude sadržan zor univerzuma, ali ne i zor „univerzuma kao duha“. ¹⁷ Iako Hegel na ovom mestu još uvek govori o potrebi za zorom univerzuma kao duha, on se već našao pred pragom ključnog zahteva s kojim će nešto docnije stupiti pred naučni, filozofski pojam: da se ono istinito shvati i izrazi ne samo kao supstancija, odnosno šlajermaherovski univerzum, nego isto tako i kao subjekt. Da se univerzum kao ono beskonačno ne bi shvatio samo kao supstancija, nego i kao proces samorazvitka duha – kao proces koji *jeste sâm duh* – mora biti priznato pravo načinu njegovog objektiviranja u svetu ljudske zajedničnosti kao onome istinski duhovnom, a ne samo u onome što jeste zbiljnost prirode!¹⁸ Kod Šlajermahera, religija čitavoj sferi moderne državnosti daje legitimitet samo onoga konačnog.¹⁹ Za Hegela pak duhovna ospoljenja istinske religiozne virtuoznosti nisu samo eterične zajednice okupljene govorom. Ta ospoljenja jesu zakoni i običajnosni poredak naroda samokonstituisanog u državu. Nameće se zaključak da je za zrenje univerzuma kao duha neophodno pojmiti više, revitalizovano jedinstvo religije i crkve s jedne i države s druge strane. Hegel, ipak, u momentu koncipiranja *Vere i znanja* još uvek ne raspolaže sasvim

¹⁶ Ne slažemo se s R. Krauterom u pogledu teze da je Hegel u svom čitanju *Govora o religiji* potpuno prevideo socijalizujuću dimenziju koju je kod Šlajermahera imala propoved, tj. religiozni govor. To će postati još jasnije kada se paragraf o Šlajermaheru iz *Vere i znanja* dovede u vezu s načinom na koji Hegel određuje status govora u koordinatama svoje implicitne kritike duhovnih domašaja jenske romantike iz *Fenomenologije duha* (up. Crouter, R., *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, p. 76).

¹⁷ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 285-286. Ova tvrdnja zaslužuje da se navede i u svom izvornom obliku: „... in einer allgemeinen Atomistik alle ruhig nebeneinander bleiben könne, wozu freilich die aufgeklärte Trennung der Kirche und des Staats sehr gut paßt und in welcher Idee eine Anschauung des Universums nicht eine Anschauung desselben als Geistes sein kann...“ (Hegel, G. W. F., *Jenaer Schriften 1801 – 1807*, Werke 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 392).

¹⁸ Argumentacija Ota Pegelera u tom je pogledu bliska našoj (up. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, S. 153-154). S druge strane, V. Panenberg u svojoj analizi Hegelove interpretacije *Govora o religiji* umesno skreće pažnju da je Hegel već u *Differenzschrift*-u prevladao suprotnost zora i refleksije kao jedan od dualizama koji se uspostavlja zahvaljujući prevlasti razumske refleksije. Na taj način je oslobođen prostor da se zor učini objektivnim (prema Panenberg, V., *Teologija i filozofija*, str. 184). No, za razliku od Pegelera, Panenberg ne naglašava da je to pitanje o objektiviranju zora u sferi refleksije primarno praktički konotirano!

¹⁹ U dodatku uz 270. paragraf *Osnovnih crta filozofije prava* pronalazimo i opasku koja se može shvatiti kao odjek jenske polemike sa Šlajermaherom: „... to da je država svjetska, samo je jedna strana, i samo bezduhovnom opažanju država je puko konačna“ (Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270 (dodatak), str. 395).

jasnim odgovorom na pitanje da li bi takva religioznost uopšte mogla biti mišljena u okvirima ortodoksnog pojma religije, niti o kakvom pojmu države bi zapravo tu moglo biti reči.

Hegelova jezgrovita diskusija s vodećim idejama Šlajermaherovog najznačajnijeg ranog spisa tako je na pregnantan i provokativan način postavila niz pitanja koja se tiču kako prirode filozofove kritike romantičarskog pojma religije, tako i odnosa religije i onog praktičkog uopšte. Filozof se suočio s izazovom koji će okupirati njegovu pažnju i u decenijama izgradnje zrelog sistema filozofije. Univerzum se, s jedne strane, kao proces samorazvitka duha može zahvatiti samo ako se dopusti ono što Šlajermaher religiji principijelno ne dopušta: religija mora prevladati neposrednost koja joj *jeste* imanentna. Na taj način ona će postati spremna da svoju postojanost pronade ne samo u dubinama uverenja i naklonosti „religioznog virtuoz“, nego i u običajnosnom svetu organizovane zajednice. S druge strane, to prevladavanje ne sme da znači dovođenje u pitanje beskonačnog prava subjektivnosti koje bi moglo nastupiti u momentu kada bi se društvenom i državnom poretku pripisao sakralni karakter. Ono, naprotiv, mora biti shvaćeno kao istinsko ozbiljenje i konkretizacija tog principa. Neophodno će potom biti postaviti i pitanje da li religija *kao religija* uopšte može shvatiti univerzum kao duh ili u ozbiljenju tog cilja i mirenju s političkim praksisom ona gubi svoju autohtonost.

Pitanost o odnosu religije i praksisa – i to pre svega onoga političkog – ima programsko značenje za eksplikaciju smisla Hegelovog pojma filozofije kao takvog²⁰. No, niti ta pitanost neposredno izranja u jenskim godinama Hegelovog filozofskog rada, niti spisi iz njegovog jenskog razdoblja mogu ponuditi rešenje koje će za Hegela ostati potpuno plauzibilno. Zbog toga je uputno naznačiti konture Hegelove problematizacije odnosa religije i praksisa u godinama koje su prethodile nastanku njegovih prvih spisa koji su bili predviđeni za publikovanje, ali i detaljnije razmotriti Hegelovo zrelo sagledavanje te relacije. Posebna pažnja pri tom se mora posvetiti problemu odnosa religije i države u Hegelovoj filozofiji prava. Ovi istraživački koraci mogu biti praćeni osvrtima na osnovne romantičarske stavove povodom tog problema.

²⁰ U tom pogledu ne možemo u celosti prihvatiti tezu K. E. Jensena kojom ovaj komentator ističe da je spor između Šlajermahera i Hegela, doduše, pogoršan političkim nesuglasicama i ličnom netrpeljivošću, ali da je on zapravo „bio bitno filozofski“ (prema Jensen, K. E., „The Principle of Protestantism: On Hegel’s (Mis)Reading of Schleiermacher’s ‘Speeches’“, p. 407). Taj spor je i u jenskim i u poznijim godinama života i rada dvojice mislilaca bio filozofski i *zbog toga* što se konstantno mogao manifestovati kao sučeljavanje njihovih političkih stavova!

2.2. RELIGIJA I PRAKSIS U HEGELOVIM RANIM SPISIMA

Hegel o religiji u svojim najranijim filozofskim zapisima govori kao o nečem što je „najvažnije u našem životu“ i taj uvid pravda podsećanjem na to da su religijom praćeni svi bitni događaji i životne etape u stasavanju pojedinca. Prst religije upire i u rođenje, i u napuštanje ovozemaljskog života, kao i u uspostavljanje zajednice u kojoj se tek treba začeti novi život.²¹ Uprkos tome što priznaje njenu važnost, rani Hegel, na Kantovom tragu, ne poima važnost religije s obzirom na ono što je njoj zaista inherentno. Tu važnost on misli s obzirom na ono što religija stiče zahvaljujući podršci koju pruža ljudskom praksisu. Religija, prema tome, i kao „najvažnija“ ipak nije nešto što je važno samo po sebi, već zbog toga što oplemenjuje moralno delanje. Ona moralnosti i moralnim pobudama „daje novi, uzvišeniji polet“, osnažuje odlučnost da se sledi dužnost i moralni zakon i gradi „novu jaču branu pred silom čulnih nagona“.²² Kantovske je provenijencije i Hegelov stav prema pojmovima koji čine tradicionalni korpus religioznosti i teologije, poput pojma boga i ideje besmrtnosti duše. O tim je pitanjima, prema Hegelu, potrebno govoriti „samo onoliko koliko zahteva potreba praktičkog uma“.²³ Njihov smisao više ne stanuje u oblastima teorijskog interesovanja racionalne teologije kao jedne discipline *metaphysica-e specialis*. Što je u religiji usredsređeno samo na racionalnost i saznanje, pripada samo njenoj objektivnoj strani. Ono, doduše, može čoveka učiniti pametnijim, ali ne i moralno boljim.²⁴ Moralnost će kod Hegela i izrekom biti uzeta za „svrhu i bit svih istinskih religija“. Kao takva, ona jeste temelj svih sudova o oblicima, modifikacijama i duhu jedne povesne religije.²⁵

S obzirom na faktum da Hegel u svojim bernskim danima ono bitno u religiji ne sagledava kao ono bitno religije same, ne može biti govora o tome da se njegovi najraniji, za objavljivanje nepripremani tekstovi, mogu posmatrati kao anticipacija ranoromantičarske borbe za priznanje autohtonosti religijskog fenomena. Kod Šlajermahera, kao što znamo, religija nije mogla biti tumačena ni moralnošću, niti bilo kojim drugim vidom ispoljavanja ljudske duhovnosti osim same religije. Da li bi iz toga sledila nedvosmislena potvrda da bi

²¹ Prema Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 7.

²² Isto, str. 27.

²³ Isto, 12-13.

²⁴ Up. Isto, str. 16.

²⁵ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, str. 77. Spominjana prva sačuvana rečenica tzv. „Najstarijeg programa sistema nemačkog idealizma“, koji su, po svoj prilici, zajednički pisali Hegel, Šeling i Helderlin (Hölderlin), upravo u tom pogledu vrlo dosledno izražava Kantom nadahnutu filozofsku misao da „cijela metafizika“ – to jest kako ontologija, tako i posebne metafizičke discipline – ubuduće „spada u moral“ (str. 177 istog izdanja).

romantičar koji bi ipak našao način da se upozna s ranim Hegelovim koncipiranjem religije, tu koncepciju odbacio kao jedan u nizu prosvetiteljskih pokušaja instrumentalizacije religijskog fenomena? Takav zaključak bi se mogao smatrati ishitrenim. Razlog zbog kojeg ne bi trebalo pre nagliti s tvrdnjom da bi se romantičarski sud prema kantovskoj moralizaciji religije bezrezervno mogao proširiti i na Hegelovo bernsko razmatranje religijskog fenomena, krije se pre svega u tome što pojam morala kojim Hegel tumači religiju nije u potpunosti mišljen na način na koji je taj pojam mislio Kant. Kako Hegel u svojim bernskim nacrtima nije tematski pristupio razvijanju specifičnosti svog pojma morala, prinuđeni smo da tačke implicitnog otklona u odnosu na Kanta lociramo uz pogled na način manifestovanja Hegelovog pojma morala u tim nacrtima.

Najpre je potrebno naglasiti da kod ranog Hegela moralnost jeste svrha i suština religije, ali time što religija služi moralnosti – tj. time što se ispoljava *kao* moralnost – ona ima zadatak da u čoveku uspostavi harmoniju celovitosti njegovog bitka. Kao ono objektivno, religija se može razumom naučiti i zapamtiti, ali je kao takva nešto što je za Hegela od drugorazrednog značaja. Subjektivnost religije jeste ono što ima primat. Religija se, kao subjektivna, ispoljava u delanju, ali je isto tako i nešto što „interesuje srce“. Ona utiče na naša osećanja jednako kao i na određenja naše volje kao praktičkog uma.²⁶ Kod Kanta je sve ono što se u istorijskim religijama odnosi na ljudsku osećajnost prokazano kao faktor destabilizacije odluke da se bogu služi na jedini način koji je, prema kenigzberškom filozofu, čoveku uopšte raspoloživ. Taj modus jeste poštovanje moralne dužnosti kao božje zapovesti. Po ovom pitanju se Hegel pokazuje bližim Šilerovoj kritičkoj obradi centralnih pozicija Kantove etike koju će potom i romantičari razvijati u skladu sa sopstvenim misaonim senzibilitetom.

Drugo bitno odstupanje u odnosu na Kantov pojam religije kod ranog Hegela se pokazuje u tome što se njegovi prvi spisi mogu čitati u svetlu buđenja svesti o tome da na pitanje o celovitosti ljudskog bića, koje se usmerava na saglasje onoga osećajnog i onoga umskog-moralnog u čoveku, nije moguće odgovoriti bez osvrta na pitanost o skladu moralnog individualiteta i ljudske društvenosti. Što religija treba da ostvari na polju individualnog života, isto to ona treba da učini i kada se suoči s gorućim pitanjima revolucionarne Evrope. Takvo pitanje bez ikakve sumnje jeste bilo ono koje se ticalo konstituisanja običajnosne zajednice. Za razliku od Kantove teze da se prava religija događa

²⁶ Prema Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 8-9.

isključivo u čovekovom moralno-praktičkom držanju²⁷ koje, kao takvo, jeste suštinski individualno, ali i u diferenciji prema potonjem Šlajermaherovom koncentrisanju na unutrašnjost kao rodno mesto religije, znatan deo Hegelovih ranih zapisa pokazuje da se njegova istraživačka pažnja isto tako usmeravala na *kolektivnu* subjektivnost kao nosioca religioznosti. U momentima kada povest nagrizi tradiranu ideju kolektivne subjektivnosti i onu novu zasniva tako što odlučujući glas poverava nabujalom religijskom, ekonomskom i političkom individualizmu, Hegel na lematški način plasira izvanredno važno ideju da se „duh naroda, povijest, religija, stepen njegove političke slobode“ ne mogu posmatrati odvojeno, niti „prema njihovom međusobnom uticaju“. Prema Hegelu, svi ti elementi jesu „isprepleteni u jednu vezu“.²⁸ Taj trag Hegela odvodi putem zamisli o jednoj *narodnoj religiji* [Volksreligion] koju interpretatori tumače kao filozofovo indirektno priklanjanje Herderovom misaonom stajalištu.²⁹ Hegelov rad na programu jedne *Volksreligion* pokazuje kako je kantovski motivisano ispitivanje religije, koje se vodilo stavom o njenoj moralnoj suštini, filozofa spontano povelu u pravcu pitanja o mogućnostima transcendiranja stanovišta moraliteta kao takvog. To transcendiranje imalo se sprovesti posredstvom religije koja bi i sama pokazivala svoju bitno transmoralnu crtu. Umesto svođenja pitanja o odnosu religije i praksisa na pitanost o prirodni odnosa religije i morala, tematizacija relacije „religija – svet ljudskog delanja“ tako se i kod Hegela vrlo rano pokazala spremnom da obuhvati i pitanja koja u fokus postavljaju odnos religije i drugih poredaka ljudskog delanja, i to u prvom redu onoga političkog.

Kako uopšte možemo znati da se određena religija ispoljava kao narodna, to jest kao javna? To je, prema Hegelu, moguće utoliko što korpus njenih nosećih pojmova (pojmovi o

²⁷ Up. Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, str. 13.

²⁸ Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 31.

²⁹ Tu pre svega imamo u vidu Lukačevo zapažanje da je „subjektivizam mladoga Hegela, upravljen na praktično“, ali i da je, nasuprot Kantu, taj subjektivizam „od samog početka kolektivan i društven“, te da u tome leži „jedna metodologija koja ima određene dodirne tačke s Herderovom“. Ukazujući da direktnijih svedočanstava o intenzivnijem Herderovom uticaju na Hegela ipak nema, Lukač napominje da ona za potvrdu ove teze ni nisu neophodna. S obzirom da je Herder „prvi u nemačkoj prosvetljenosti nabacio problem kolektivne društvene prakse“, njegove misli su, prema Lukaču, ionako bile „takoreći u vazduhu u tadašnjoj Nemačkoj“ (prema Lukač, Đ., *Mladi Hegel: o odnosima dijalektike i ekonomije*, str. 29-30). Među interpretatorima koji razrađuju ovu tezu uputno je, primerice, spomenuti Š. Avinerija (Avineri) koji pojmovnik Hegelove rasprave o narodnoj religiji sagledava kao pokušaj filozofa „da se kantovska etika uklopi u herderovsku strukturu“ (Avineri, Sh., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972, p. 16). Na drugoj je strani Kroner kada afilijaciju između Hegelove i Herderove misli uzima kao argument u prilog svojoj, mnogo diskutovanoj i osporavanoj tezi o Hegelu kao misliocu koji je od najranijih dana zauzimao jasnu distancu u odnosu na prosvetiteljsku tvrdnju o suverenitetu racionalnosti. Kroner tako zapisuje da je Hegel naročito iz Herderovih knjiga i pamfleta naučio „da um [reason] mora biti animiran emocijom, refleksija uvidom, argumentacija entuzijazmom kako bi zadovoljili čitavog čoveka i dosegli dubine realnosti“ (Kroner, R., „Hegel's Philosophical Development“, in Hegel, G. W. F., *On Christianity. Early Theological Writings*, Harper Torchbooks, New York 1948, p. 3). Treba dodati i to da za Kronera Hegelov otklon od tradicije *Aufklärung*-a nipošto ne znači i njegovo odustajanje od transcendentalnog stanovišta.

bogu, besmrtnosti etc.) predstavlja ukupnost uverenja čitavog jednog naroda. Taj korpus utiče na radnje tog naroda.³⁰ Sama teoretizacija religijske doktrine ni ovde se ne pokazuje dovoljnom da religija pokrene kolektivitet na čin. Da bi bila narodnom, religija mora biti ukorenjena i u narodnoj fantaziji. Znajući kakva se pretnja krije u pružanju podsticaja nečemu što bi se nazvalo narodnom fantazijom, te da se ono vrlo lako može izroditi u uzmicanje uma pred zanesenjačkim „pustolovnim skitnjama fantazije“, Hegel nagovara na povezivanje religije s *mitovima*. Mitovi su u stanju da trasiraju „lepi put“ skitalačke mašte.³¹ „Velika osećanja“ koja bi narodna religija na taj način proizvodila i podržavala ne bi bila usmerena na razobručavanje osvajačkog raspoloženja, niti na buđenje potiskivanih teritorijalnih pretenzija jednog naroda. Narodna religija, po Hegelovom mišljenju, pre svega ide „ruku pod ruku *sa slobodom*“ [geht Hand in Hand mit der Freiheit].³² Od ukazivanja na teškoće u pojmovnoj artikulaciji koje prate svaku, pa i Hegelovu favorizaciju onoga što sadrži tako jak upliv neposrednosti kao što je to slučaj s pojmom naroda, još je važnije naglasiti da rani Hegel ovde pravi odlučan korak ka poimanju slobode kao onoga što je u nerazdruživoj vezi s kategorijama kroz koje se ispoljava zajedničnost. Taj se korak reflektuje i kao pitanje o istinskoj religioznosti.³³ Zamisao jedne narodne religije zbog toga se zaista može shvatiti kao Hegelova „rana teorija običajnosti“.³⁴ No, za ranog Hegela hrišćanstvo nije bilo takva

³⁰ Prema Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 9.

³¹ Isto, str. 27. O potrebi za religijom koja će biti takođe i čulna, mitološka, govori i „Najstariji program“: „Nije ona potrebna samo masi, već i filozofu. Monoteizam uma i srca, politeizam mašte i umjetnosti, to je ono što nam je potrebno“ (str. 178 istog izdanja).

³² Isto, str. 30 (podvukao S. V.); prema originalu Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften*, Werke 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 41. R. Gaskoin (Gascoigne) ispravno ukazuje da Hegelovo rano statuiranje mita i zahtev za formiranjem nove mitologije iz „Najstarijeg programa“ ne korespondiraju Šlegelovoj zamisli o novoj mitologiji koju je romantičar predstavio u *Razgovoru o poeziji*. Nova mitologija je kod Šlegela zamišljena kao novi, najunutarniji stožer modernog pesništva, a ne kao oslonac za obnovu zajedničnosti naroda (prema Gascoigne, R., *Religion, Rationality and Community. Sacred and secular in the thought of Hegel and his critics*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985, napomena na str. 279). Ipak, i prema takvoj interpretaciji treba zadržati izvesnu rezervu, jer ni sama moderna umetnost, kao što smo videli, kod romantičara nije izolovana od odnosa u kojima se oblikuje romantičarski pogled na sferu ljudske društvenosti.

³³ A. Bibič, blisko Lukaču, primećuje da je religija Hegela u mladalačkom dobu zanimala kao „medij društvenog života, kao sredstvo praktičkog djelovanja na moralno ponašanje ljudi, naročito kao motivacija njihova političkoga života“ (Bibič, A., *Građansko društvo i politička država u Hegela i Marxa*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1983., prev. E. Fičor, str. 35), kao i da religiozni odnos tu nije posmatran s obzirom na vertikalnu čovek – bog, nego u svetlu relacije čovek – čovek, ili čovek – narod. Ne bi, međutim, trebalo smetnuti s uma da će se Hegelovo promišljanje odnosa religije i praksisa razvijati u pravcu stava da upravo međuljudski odnosi jesu najviše manifestovanje kako odnosa između čoveka i boga, tako i samog boga *kao duha*.

³⁴ U tome sledimo zaključak T. M. Šmita (Schmidt): „Hegelov koncept narodne religije može stoga biti shvaćen kao rana teorija običajnosti, u kojoj principi jednog autonomnim subjektivitetom zasnovanog moraliteta stižu iskustvo individualno-emocionalnog i socijalno-institucionalnog ozbiljenja“ (Schmidt, Th. M., „Religion und Sittlichkeit in Hegels Frühschriften“, in Bondeli, M./Linneweber-Lammerskitten, H., (Hrsg.), *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, S. 231).

religija. Umesto da se sprijateljuje sa slobodom, hrišćanska religija jeste religija njenog gubitka i razaranja običajnosnog sveta.

Šta je Hegela navelo na takav sud o hrišćanstvu?

Gledajući povrh povesne situacije Nemačke njegovog vremena i njene nespremnosti za bilo kakvu radnju koja bi imala karakter kolektivnog, političkog čina, Hegel reflektuje znatno obuhvatniji tok evropske povesti kao povesti progresivnog partikularizma.³⁵ Hrišćanstvo, koje filozof shvata kao prvobitno privatnu religiju³⁶, čvorište je tog procesa. Prvobitno hrišćanstvo je sebe usmeravalo ka zadatku moralnog formiranja pojedinca i kao takvo suštinski nije ni bilo sposobno da postane duhovnim stožerom života jednog slobodnog naroda. Povesno jačanje hrišćanstva za Hegela je izraz slabljenja slobodarskog duha zapadnih naroda. Hrišćanstvo je, zapravo, spomenik probuđenoj svesti o tome da su slobodni narodi – a za Hegela su to tada bili pre svih Grci i Rimljani – izgubili svoju slobodu. Rezignacija hrišćanstvom njega ovde nije povela ka poricanju konstitutivne uloge religije u životu moderne društvenosti, nego tragom razmišljanja o revitalizaciji religioznosti koja bi bila podstaknuta antičkim, a ne hrišćanskim uzorima.

Kako je grčka religija, a ne hrišćanstvo, religija za slobodne narode, tako je gubitkom slobode morao biti izgubljen „njezin smisao, snaga, njezina primjerenost ljudima“.³⁷ U istom događanju je probuđeno hrišćanstvo kao neposredna samosvest tog gubitka. I ovde se važnijim od pitanja o tome koliko je adekvatna Hegelova rana interpretacija hrišćanske doktrine i koliko je verna slika koju je on imao o Grcima pokazuje ono što je pitanje o odnosu hrišćanstva i grčke religioznosti za filozofa u tom momentu reprezentovalo. Ponovo je, naime, očito da je za ranog Hegela suprotstavljanje grčke religije hrišćanstvu nastupilo kao izraz nepristajanja na to da se smisao pojma slobode, koju Hegel misli i kao proces njenog objektiviranja u životu naroda, svede na moralnu slobodu partikularizovanog hrišćanina. Više je pokazatelj kako se ta redukcija ipak odigrala. Religiozna svest o ništavnosti onoga čulnog, prirodnog, ali i onoga što se tiče društveno-političkih institucija kada ih se poredi s obećanim nebeskim carstvom, po sebi je samosvest čoveka koji je od građanina grčkog polisa ili republikanskog Rima postao *podanikom*.³⁸ Iz njegove duše je „iščezla slika države kao

³⁵ Bibič u maločas citiranoj knjizi navodi i da je „njemačka filozofska i kulturna misao na prijelomu XVIII u XIX stoljeće doživljavala problem partikularizma tako duboko zato što ga je razmatrala kroz svjetskopovijesno iskustvo tadašnjeg vremena (...) bolna svijest o političkoj ništavnosti njemačkog partikularizma poprima širi povijesni smisao“ (Bibič, A., *Građansko društvo i politička država u Hegela i Marxa*, uvod).

³⁶ Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 52.

³⁷ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, Dodaci, str. 150.

³⁸ Up. Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 44.

produkta njegove djelatnosti“.³⁹ Njegovo građansko pravo već se ograničilo na garantovanje sigurnosti imovine. U takvom svetu, hrišćanstvo je religiozni smisao usmerilo ka desakralizovanju javnog, političkog života. Grci su pak sve činili *s religijom* i svoje narodne svečanosti priređivali kao religijske svečanosti.⁴⁰ Dok je vera Grka bila „čovječno primjerena predanost božanstvu i slabosti, zavisnosti od prirode“⁴¹, hrišćanstvo je, prema Hegelovom izrazu, *poseklo svete šume*. Ova slika prikazuje presecanje veze između religije i prirodnosti na kojoj su počivala verovanja mnogih drevnih naroda. Priroda je u hrišćanstvu obesvećena. Hrišćanska fantazija se seli iz regije onoga čulnog i onesposobljava sebe da bude istinski *lepom* religijom. Dahom hrišćanstva su, prema Hegelu, odnete „one mile, one lijepe od čulnosti dobijene boje“. Zbog toga on može, uz dozu gorčine, da primeti da smo mi „previše ljudi uma i riječi da bismo voljeli lijepe slike“.⁴²

Religiozna fantazija Starih Grka bila je u saglasju s njihovom narodnom slobodom: rodivši se u slobodi, grčka religija je slobodu posvećivala. Kako se ta sloboda nije javljala kao podstrek na bespoštedni sukob ni sa prirodom, niti sa društvenim objektivitetom, tako ni religija nije mogla izražavati ništa drugo nego *lepi sklad* slobode i prirodne i društvene objektivnosti. Hegelu se u tom pogledu paradigmatičnim pokazuje upoređivanje Hristove i Sokratove povesne figure. Dok Hrist svojim učenicima govori da će večni život naslediti svako ko je radi njega ostavio „kuću ili braću, ili sestre, ili oca, ili mater, ili ženu, ili djecu, ili zemlju“ (Mt 19, 29)⁴³, Sokrat je ostao i muž i otac i atinski građanin. Hrišćanstvo je, prema upečatljivoj Hegelovoj slici, ne samo poseklo svete šume, nego je i *raselilo Valhalu*.⁴⁴ Raseljavanje mitske palate vrhovnog nordijskog boga Odina simbolizuje progon poginulih junaka koji su nju nastanjivali iz religijskih predstava naroda. Njihovo mesto je u hrišćanstvu ustupljeno junacima drugačijeg kova. Oni su bili junaci *mučeništva i patnje*. Sokratovi učenici su, naprotiv, i sami ostali junaci „u djelovanju i životu“.⁴⁵ Od atinskog filozofa su, prema Hegelovim rečima, upijali *republikanski duh*.⁴⁶ U svetu u kojem je rođeno hrišćanstvo

³⁹ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, Dodaci, str. 152.

⁴⁰ Prema Hegelu, zadatak religije je da prijateljski prati narod, a ne da mu se nameće. U tome možemo prepoznati izvjesnu srodnost s docnijim Šlajermaherovim pozivom da se sve čini *s religijom*, ali ništa *iz religije* sâme.

⁴¹ Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 27.

⁴² Isto, str. 28.

⁴³ Navedeno prema *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, str. 1224.

⁴⁴ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, Dodaci, str. 144. U izvorniku piše: „Das Christentum hat Wallhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen und die Phantasie des Volks als schädlichen Aberglauben als ein teuflisches Gift ausgerottet und uns dafür die Phantasie eines Volks gegeben, dessen Klima, dessen Gestezgebung, dessen Kultur, dessen Interesse uns fremd, dessen Geschichte mit uns in ganz und gar keiner Verbindung ist“ (prema Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften*, S. 197).

⁴⁵ Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 37-38.

⁴⁶ Hegel, G. W. F., „[Pozitivitet hrišćanske religije] (1795 – 1796)“, str. 87.

čovjekova sloboda je zatampljena unutar granica njegovog ličnog uverenja. Taj čovek više nije u stanju da državu shvati kao javnu stvar (*res publica*). Država se za njega pojavljuje samo kao poprište sukoba koje privatne volje vode među sobom oko gole vlasti.

Pri tematizaciji Hegelove rane kritike hrišćanske religije ne sme se zanemariti da o hrišćanstvu filozof i dalje može da govori kao o religiji vrline, kao što i Hristovu misiju može da pozdravi kao pokušaj da se u religioznost jevrejskog naroda unese moral. S druge strane, pokazuje se i da se središte Hegelove kritike ne nalazi samo u primedbama o prvobitno privatnom karakteru hrišćanstva. I kao privatno, hrišćanstvo može biti vredno kao religija individualne vrline. Istinske teškoće s hrišćanstvom nastaju tokom procesa njegovog transformisanja u ono što kao religija individualne vrline suštinski *nije smelo* da postane. Hrišćanstvo, rečju, nije smelo da postane državna religija! Kao državna religija, hrišćanstvo je za Hegela u tom trenutku čist *contradictio in adjecto*. Kako je ustanovljen taj samoprotivrečni institut? Proces koji je izvorno maloj hrišćanskoj crkvenoj zajednici obezbedio širenje obezbedio je i pažnju državnog aparata prema toj crkvi. Time što je prvobitno privatna zajednica postala stvar državnog opredeljenja, izvorno privatni zadatak moralnog napredovanja dospelo je u interesne sfere državnih struktura. Prihvatajući uzuse činilaca koji su joj isprva važili za nešto spoljašnje, hrišćanska crkva je postepeno i sama postajala spoljašnjim faktorom kontrole moralnog života svojih pripadnika. Suština moralnog života više nije zasnivana na slobodi kao autonomiji volje, već na jednom spoljašnjem pravu crkve koje se nametalo kao spoljašnji autoritet: „Time što je ta crkva sada opšta u jednoj državi, ona je u svojoj suštini postala unakažena, nepravedna i protivurječna – crkva sada čini državu“.⁴⁷

Nesreća zemalja u kojima su na vlasti bili duhovni autoriteti po svojim razmerama prevazilazi sve nesreće koje su prouzrokovale svetovne vlasti. Podržavljani crkveni autoriteti uzurpiraju kako ono najunutrašnjije u čoveku, njegovu moralnost, tako i njegova građanska prava. Hegel zato postavlja pitanje: „Nisu li najnesrećnija bila ona vremena kada su kneževi vodili njihovi ispovednici, zar nisu bile najnesrećnije one zemlje kojima su vladali duhovni gospodari?“⁴⁸

⁴⁷ Isto, str. 104-105.

⁴⁸ Hegel, G. W. F., „[Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu] (1793 – 1794)“, str. 44. Za očekivati je da je glavna meta Hegelovih kritičkih objecka ovdje bila politička delatnost rimokatoličke crkve u srednjem veku, premda filozof u bernskim spisima ne insistira na supstancijalnoj diferenciji između rimokatoličanstva i protestantizma u pogledu uzurpiranja ljudske slobode. U tim spisima Hegel zaista veliča „princip protestantske slobode“ koji je označio početak pobune protiv svakog autoriteta na području religije („Pozitivitet hrišćanske religije“, str. 118, 123), ali i kritikuje to što se ubrzo pribeglo njegovom simbolizovanju i normiranju. Uz luteransku „dezorganizovanu strašljivost savesti“ („Fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu“, str. 46-48), mete njegove kritike jesu i skupoća i prostranost protestantskih crkava (Isto, str. 63), netolerantnost („Pozitivitet

Prvi korak ka radikalnoj promeni u poimanju religije i njene povesti kod Hegela je tesno povezan s prihvatanjem šilerovski motivisanog, eksplicitnog osporavanja da moralno stanovište može biti merodavno za religiozni fenomen. Kao što smo već primetili u odlomku koji se bavio genezom Šlajermaherovog zahteva za emancipacijom religije u odnosu na moral, Šilerova kritička recepcija kantovske etike i za Hegela se pokazala važnom jer je skrenula pažnju na to da podvrgavanje moralnom zakonu nije dovoljno da bi se uspostavila harmonična celovitost čovekovog bitka. Ako se religiji hoće dopustiti da ostvari svoje holističke težnje, odnosno da usaglasi ono racionalno i ono nagonsko u čoveku, kao i ono što se tiče odnosa partikulariteta i zajedničnosti, moralnost više ne može biti određivana kao njena suština. Ostajući pri stavu da je takvo saglasje zamislivo samo kao postulat praktičkog uma, a ne kao proces istinskog ozbiljenja, moralnost se u svom dovršenom, kantovskom i fihteovskom pojmovnom obličju pokazuje kao činilac problemske situacije koji sam ne može iznedriti princip više sinteze čovečnosti. U najranijim Hegelovim filozofskim nacrtima je samo lematiski pretpostavljan princip koji bi išao povrh kantovskog moralnog stanovišta. Takav princip je zaodevan u ruho religioznosti koja bi bila u stanju da aficira i racionalnost i osećaje, te da podstiče na kolektivni kao i na individualni čin. U svom tzv. frankfurtskom periodu (1797 – 1800) filozof je pretpostavljeni princip i tematski eksplicirao, i to kao pojam *ljubavi*. Napuštanje stava o moralnosti kao vrhovnom tumaču u stvarima religije Hegelu je istovremeno omogućilo da temeljno preispita svoj stav o hrišćanstvu kao religiji čija je suština moralni individualizam i koja je prestajala da bude religijom vrline time što je odustajala od svoje individualističke crte. Ljubav je sada shvaćena kao osećaj deindividuacije kroz koji čovek živi na viši način u odnosu na ono što od njega zahteva moralna vrlina. Za razliku od pozicija koje je zastupao u svojim bernskim zapisima⁴⁹, Hegel upravo ljubav sagledava kao autentični element Hristovog učenja. Hrist se duhom ljubavi uspeo uzdići iznad moralnosti i kategorija zakonitosti, poštovanja, dužnosti i zapovesti koje sačinjavaju moralni svetonazor.⁵⁰ Iako je i Fridrih Šlegel govorio da je Hrist „učio samo ljubavi“ i da „uopšte nije hteo da zasnuje moral“⁵¹, zaključci Hegelovog svestranog ispitivanja smisla

hrišćanske religije“, str. 95, 112), a na koncu i to što je protestantska crkvena država – baš kao i katolička – svoja prava pretpostavila građanskoj državi: „U skoro svim katoličkim i protestantskim zemljama crkvena država je uspjela da građanskoj nametne svoje pravo; i niko ko je druge vjere ne može steći građanska prava, niti može u krivičnim i u civilnim slučajevima uživati zaštitu zakona koju uživa građanin“ (Isto, str. 109).

⁴⁹ Kroner povodom još ranijeg, tibingenskog Hegelovog spisa *Život Isusov (Das Leben Jesu)* beleži da je reč o tekstu u kojem je Isusu namenjena uloga učitelja Kantove moralne religije: „... To sada nije Jevandjelje. To je Kant koji govori kroz Isusa“ (Kroner, R., „Hegel’s Philosophical Development“, p. 6).

⁵⁰ Up. Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 248-249.

⁵¹ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 55.

pojma ljubavi neće se moći poistovetiti sa zaključcima koji određuju status ovog pojma u poetici ranog nemačkog romantizma. To postaje jasno ako se pojam ljubavi razmotri u svetlu našeg pitanja o odnosu religije i praksisa.

Prvo se moramo suočiti s najnametljivijim, sasvim načelnim pitanjem: da li je Hegelovim misaonim kretanjem u pravcu teze prema kojoj je religija *jedno s ljubavlju*⁵² postepeno bledeo kredibilitet ne samo pitanja o odnosu religije i morala, nego i pitanja o odnosu religije prema praksi uopšte, kao što je to bio slučaj kod Šlajermahera? Odgovor na ovo pitanje ne sme ishitreno pretendovati na jednoznačnost. On se može smatrati potvrdnim ako se zna da je Hegel pojmom ljubavi nastojao da misli onaj oblik duhovnosti u kojem je prevaziđena opreka teorijskog i praktičkog. Religija ljubavi se tada zaista može posmatrati u svojoj izolovanosti od praktičkih interesa. Pitanje koje je u centru pažnje ove etape našeg istraživanja ostaje važno zarad osvetljenja registra koji *nije* pogodan za obuhvatanje religijskog fenomena, a ne zato što bi imalo pravo afirmativno značenje. Šta su premise ovog zaključka? Poput Kanta i Fihtea, Hegel teorijsku nastrojenost subjektivnosti shvata kao poredak pasivizacije saznavajućeg subjekta u odnosu na ono što je njegova drugost. Saznajno-teorijskim prisvajanjem objekta, objekt – kao ono saznato – i dalje ostaje nešto što je subjektu suprotstavljeno. Stvar je uvek nešto više od onoga kako je znamo! Fihteov transcendentalni idealizam je dorastao radikalnom uvidu u to da je ta drugost – taj nepoznati višak, stvar po sebi, Ne-ja – sadržinski apsolutno ništavna ukoliko se apstrahuje od delatnosti transcendentalnog jastva. Od drugosti tada ostaje tek forma suprotstavljanja. Konsekvence tog uvida ipak nisu tako korenite za empirijsku subjektivnost. Čak naprotiv, život konačnog subjekta postaje još protivrečniji time što mora da prihvati da biva ograničavan entitetom koji postoji samo zahvaljujući tome što ga subjekt, kao transcendentalno jastvo, suprotstavlja sebi. Praktička nastrojenost je pak, prema Hegelu, sasvim subjektivnog karaktera. Ona razara objektivitet kao samostalnu drugost, i to bez obzira da li je ta drugost lokalizovana kao priroda koja je spoljašnja delatnom subjektu, ili jeste ono što je čoveku kao prirodna datost inherentno. Da Hegelove analize verno izražavaju temeljne intencije transcendentalne filozofije, dokazuje i osvrt na način na koji je Fihte opisivao *trajni rat* uma s prirodom. Za konačnu subjektivnost se taj rat za njen moralni identitet ne može okončati. No, to ne menja ništa povodom uverenja da se rat treba i može odvijati tako da uticaj prirode postaje sve slabiji, a vladavina uma „sve moćnija“. Um, uostalom, jeste strana koja *treba da* odnese

⁵² Hegel, G. W. F., „[Skice o religiji i ljubavi] (1797 – 1798)“, str. 185.

pobedu.⁵³ Takav rat Hegel shvata kao ispoljavanje protivrečnosti koja vodi totalnoj dezintegraciji čoveka. Razapet između umske, moralne dužnosti i prirodnih sklonosti, čovek se posvećuje razaranju jedine objektivnosti za koju zna?! Čak i kada bi um zaista pobedio u tom ratu, pobjeda bi ponela amblem „Pirove“. Da li u ljudskom bitku uopšte ostaje prostora za odnos koji bi odolevao logici potčinjavanja i potčinjenosti? Prema Hegelu, u ljubavi je reč o odnosu dvoje koji nisu *dvoje*, pa tako niko od njih nije ni onaj koji potčinjava, niti onaj potčinjeni: „Teoretske sinteze postaju sasvim objektivne, subjektu potpuno suprotstavljene. Praktična djelatnost uništava objekat i sasvim je subjektivna – jedino u samoj ljubavi je čovjek jedno s objektom; on ne vlada i njime se ne vlada“.⁵⁴

Hegelov pojam ljubavi se mora držati na odstojanju u odnosu na petparačke slike o filozofu koji se poneo dražesnim vizijama o osećaju u kojem se momentalno razrešuju sve protivrečnosti ovog sveta. Ljubav, upravo suprotno, za reflektujući razum jeste najveća moguća protivrečnost!⁵⁵ Osećaj u kojem je pojedinac jedno s onim s kojim to ujedno i nije, u kojem se duhovnost preporuča u čulnosti, a čulnost oduhovljuje i u kojem se pojedinačno biće u svojoj pojedinačnosti spaja s bićem roda, otporan je na razumske analize koje su u stanju samo da razdvajaju.⁵⁶ Budući da Hegel u ovom periodu sâm pojam još uvek poima kao isključivo statičnu misaonu formu⁵⁷ čije se jedinstvo ispoljava kroz odnos subordinacije i potčinjavanje onoga pojedinačnog onome opštem, o jedinstvu ljubavi on govori kao o

⁵³ Prema Fihte, J. G., *Pet predavanja o određenju naučnika*, str. 164.

⁵⁴ Hegel, G. W. F., „[Skice o religiji i ljubavi] (1797 – 1798)“, str. 183.

⁵⁵ Frankfurtska skica iz koje smo maločas izdvojili prvu rečenicu u celini glasi: „Religija je jedno s ljubavlju. Voljeni nam nije suprotstavljen, on je jedno s našim bićem; mi u njemu vidimo samo nas, a on onda ipak opet nije mi – čudo koje nismo u stanju da shvatimo“. Hegel će potom u *Osnovnim crtama filozofije prava* ljubav nazvati „najčudovišnijom protivrečnošću koju razum ne može rešiti“, jer „ne postoji ništa tvrđe od ovog puntualiteta samosvijesti koji biva negiran a kojeg ja ipak trebam imati kao afirmativnog“. Ljubav je, stoga, istovremeno „stvaranje i rastvaranje protivrečnosti“ (par. 158, str. 288). O Hegelovom frankfurtskom poimanju ljubavi i mestu ovog pojma u njegovoj zreloj filozofiji prava detaljnije u Ormiston, A., „The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role in Hegel“, in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 35, No. 3 (Sep., 2002), pp. 499-525.

⁵⁶ Istini za volju, Hegel će u frankfurtskom periodu odbaciti mogućnost i da umnost bude ta koja će obujmiti ljubav. Kako je pojam uma tada za njega još uvek bio kantovski i fihteovski konotiran, filozof odlučuje da religiju pretpostavi filozofskom mišljenju koje se gradi na tako deficitarnom pojmu. Interpretatori poput Diltaja i Kronera će taj potez radije razmatrati kao obelodanjivanje kontura jednog (prema Diltajevoj formulaciji iz knjige *Die Jugendgeschichte Hegels*) *mističnog panteizma* koji će biti određujući za čitav Hegelov filozofski put, nego kao deo njegove borbe za viši pojam uma od onog koji su razvili vodeći zagovornici filozofije transcendentalnog idealizma.

⁵⁷ Poimanje pojma kao fiksirajuće, razumske forme mišljenja karakteristično je, kako smo već rekli, za čitavu generaciju nemačkih filozofa koji su svoje mesto na intelektualnoj sceni u poslednjoj deceniji XVIII veka stekli zahvaljujući kritičkom razvijanju pozicija Kantove transcendentalne filozofije. U tom je pogledu Fihteov stav o pojmovnom mišljenju kao neproduktivnom fiksiranju rada stvaralačke uobrazilje imao presudan uticaj i na Šelingove i romantičarske pokušaje da prevladaju pojmovnost kao takvu. Hegelov samostalni i epohalni doprinos tzv. filozofiji nemačkog idealizma otpočeo je upravo u trenutku kada se on s ograničenjima razumske diskurzivnosti počeo boriti ne tako što bi, poput svojih savremenika, odbacio pojmovnu medijaciju kao takvu, nego time što će osvetliti ono *više* umsko u pojmu pojma!

jedinstvu *duha*. To jedinstvo se ne može hipostazirati! Ono se ne može razdvajati od procesa u-jedinjavanja, pa tako ne može ni da izriče nikakvo trebanje.⁵⁸ Ljubav se ne odaziva na poziv koji čoveku upućuje moralni zakon.

Hegelov frankfurtski pojam ljubavi za svet praktičkog se pokazuje važnim pre svega s obzirom na njegova nastojanja da promisli potencijal koji bi se u tom pojmu krio pri nastojanjima da se pronađe izvornije utemeljenje onoga praktičkog. S te je strane Hegelovo tumačenje „Besede na Gori“ kao Hristovog pokušaja da ljudima približi ljubav kao ono u čemu se zakonima oduzima zakonska forma i što zakone ispunjava ali ih *kao zakone* i ukida⁵⁹ moguće porediti s težnjama koje je Novalis prezentovao u spisu *Vera i ljubav*. Ista komparacija se čini dopustivom i povodom Hegelovog, na prvi pogled retorički intoniranog pitanja: „Postoji li ljepša ideja no što je narod u kome su ljudi ljubavlju povezani?“ Lepota te ideje ne prosijava samo u liku razrešenja suprotnosti koje su razdirale običajnosno telo tog naroda, nego i u tome što su izlišnim postala *pravna*, pojmovna jedinstva.⁶⁰ Jedinstvo o kojem bi ovde bila reč bilo bi izvornijeg karaktera, jer Hegel odlučno saopštava da ljubav nije moguća nigde drugde osim među ljudima koji su po moći jednaki.⁶¹ Nepresušno vrelo povesnog digniteta Hristovog učenja krije se u tome što je njime čovečanstvu objavljeno da supstancijalnih razlika u moći ljudi zapravo – ni nema! Ono je obnarodovalo da postoji instanca koja transcendirira zemaljske prilike i u čijim su očima svi ljudi izvorno jednaki. Jednakost u pravima, socijalna, ekonomska jednakost – samo su senke jednakosti pred Bogom. Bog je ljubav prema ljudskom rodu pokazao time što je i sam postao čovekom, i to da bi čovek ljubavlju prožeo svet. Zbog toga je moguće reći i da se Hegelov pojam ljubavi treba primarno tumačiti u svetlu stava da je ljubav moguća samo među *slobodnim* ljudima.⁶² Ako se zna da će Hegel epohalnu nadmoć hrišćanstva u odnosu na religije drevnog Istoka i religije Stare Helade i Starog Rima sagledati u hrišćanskom učenju o *slobodi svih*, proces prožimanja života ljudskog roda ljubavlju i ovde će se pokazivati kao proces samooslobađanja čovečanstva. Hrišćanstvo za Hegela više nije religija izgubljene slobode, nego njenog višeg lika, baš kao što se ni povest Zapada više ne pokazuje isključivo u tamnim bojama regresa u odnosu na antičko doba.

S druge strane, naponi da pojmi šta hrišćanstvo kao religija ljubavi jeste kod Hegela su praćeni izrazitom sumnjičavošću povodom dometa procesa zbiljskog prožimanja praktičke

⁵⁸ Up. Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, str. 276.

⁵⁹ Isto, str. 248.

⁶⁰ Isto, str. 298.

⁶¹ Prema Hegel, G. W. F., „[Skice o religiji i ljubavi] (1797 – 1798)“, str. 186.

⁶² Prema Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983., str. 394.

sфере hrišćanskom ljubavlju. Ta skepsa udaljava Hegelove frankfurtske radove od misaonih rezultata do kojih su u istom vremenskom razdoblju dolazili jenski romantičari. Hrišćanska ljubav može biti shvaćena kao princip morala, zakonitost zakona i stožer najlepše zajedničkosti jednog naroda, ali *lepota* jedne ideje *nije dovoljna* da bi se promenio svet!⁶³ Hegel govori da se Hrist jeste suprotstavio celini sudbine jevrejskog naroda, ali i dodaje da se ona neprijateljstva koja je on pokušao da otkloni mogu nadvladati samo hrabrošću. Ona se ne mogu izmiriti ljubavlju.⁶⁴ Izvor snage hrišćanske ljubavi ujedno je ishodišnje mesto u kojem se vidi da ta snaga nije sveobuhvatna. Ljubav se ograničava na samu sebe, beži od svakog postojanog oblika i pri tom ostavlja izvan svojih vidokruga „još jedno ogromno polje objektiviteta koje stvara sudbinu najmnogostranijeg obujma i ogromne snage“.⁶⁵ Ovaj navod zaslužuje da se na njega obrati naročita pažnja. O kakvom polju objektiviteta govori filozof? Šta se misli kada se jednim neobičnim izrazom kaže da taj objektivitet stvara jednu moćnu sudbinu?

Pri letimičnom pogledu na ovaj iskaz oko može da zaigra zbog direktnog sučeljavanja koje je u njemu na delu: načela hrišćanske religije su postavljena naspram pojma kojeg su zdušno htela da diskvalifikuju. Pojam sudbine jeste takav pojam. Kod ranih hrišćanskih autora, ideja slepe sudbine „bijaše nespojiva s božjim *providenjem*, ali i sa temeljnom idejom o izvornoj mogućnosti čovjekove *krivosti*“. Za mislioce poput Avgustina ideja sudbine je preživela u specifičnom obliku – u ideji „božje milosti“ i „suda božjega“.⁶⁶ Kod ranog Hegela, pojmom sudbine nije mišljena spoljašnja, nedokučiva sila koja upravlja svetom. On, prema tome, nije delio smisao za sudbinu koji su oličavali brojni mitološki obrasci. Ne dovodi on taj pojam ni u vezu s predstavama o odlučivanju bića čija mudrost apsolutno premašuje ljudsku. Pojmom i terminom „sudbina“ Hegel imenuje kompleksni, dinamični sklop odnosa koji se uspostavljaju pojedinačnim činom, ali i kroz koji taj isti čin uspostavlja sebe. Taj sklop odnosa stoga jeste imanentno produženje čina samog, i to bez obzira da li se može neposredno pripisati jednom i istom počiniocu, ili se manifestuje posredstvom nekog drugog subjekta. U takvoj svojoj odredbi, Hegelov frankfurtski pojam sudbine se pokazuje

⁶³ Naša argumentacija ovde je najbliža Lukačevom zaključku: „Vidi se da je Hegel i pored sve centralnosti koju pridaje kategoriji ljubavi u ovom periodu, ipak daleko od njenog romantičnog veličanja. On u njoj vidi vrhunac života, stvarno savlađivanje sveg mrtvog i pozitivnog u svetu – ali on u isti mah vidi da se na tom osećanju ne da bazirati nikakva viša stvarnost koja bi se mogla suprotstaviti pozitivnosti građanskog društva“ (Lukač, Đ., *Mladi Hegel*, str. 146). Instrukivan je i komentar J. Ritera kojim se napominje da s Hristom jeste nastupilo znanje da je čovek *kao čovek* slobodan, ali da to nikako nije značilo da je s njim neposredno okončano ropstvo (prema Ritter, J., *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, Informator, FPN, Zagreb 1987., prev. P. Barišić, str. 287).

⁶⁴ Up. Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, str. 243.

⁶⁵ Isto, str. 300.

⁶⁶ Perović, M. A., *Etika*, str. 269-270.

važnim zbog toga što dopušta da ga se shvati kao pokušaj artikulacije načela uz pomoć kojeg bi se moglo sintetički pristupiti problemu odnosa načela legaliteta i načela moraliteta. Uprkos nizu pokušaja, Kant takvu sintetičku misao ipak nije uspeo da zasnuje na zadovoljavajući način. Ni u pravnom, niti u moralnom registru prosuđivanja jednog čina, čin se ne misli kao celovit. Dok se pravna regulativa usmerava na spoljašnje posledice čina, ona i sama ostaje samo spoljašnji korektiv delanja. Za uverenja pojedinca ne postoji kao nešto supstancijalno. Moralno samozakonodavstvo uma sebe razrešava od uticaja svega što prepoznaje kao spoljašnje posledice čina ukoliko je taj čin nastupio zbog dužnosti same. Ono u čoveku obrazuje sudište čiji glas čoveka može razdirati. Prema Hegelu – i to već s pozicija frankfurtskog pojma sudbine – oba predočena vida nastrojenosti subjekta jesu podjednako apstraktna i jednostrana.⁶⁷ Pojam sudbine bi trebalo da prevlada tu jednostranost. Kako je za Hegela *sâmo delo* to koje uspostavlja zakon, sudbinu je moguće definisati kao zakon „koji pojedinac postavlja u radnju i koji povratno deluje na njega“.⁶⁸ Pri tom nije od većeg značaja da li taj čin predstavlja prekršaj ili dobro delo, pa čak ni da li je uopšte reč o onome što se obično smatra jednim činom. Za Hegela, izbegavanje činjenja i *sâmo* jeste svojevrsni čin. Lepa Hristova duša uči čoveka da se ljubavlju uzdiže iznad svake sudbine. Njena sudbina će se ispoljiti kao svest o tome da se najveća nekrivica sjedinjuje s najvećom krivicom, a „s uzdignutošću iznad svake sudbine najveća, najnesrećnija sudbina“.⁶⁹

Sudbina jeste *svest o sebi samoj kao živoj celini*.⁷⁰ Kako se s njom hoće pomiriti hrišćanin? Primer za takvo izmirenje Hegel pronalazi opisujući situaciju u kojoj se nalazi počinitelj nekog nedela protiv tuđeg života. On sudsku kaznu i sud savesti ne treba da prihvati kao odmazdu protiv *njegovog* života kojom upravlja spoljašnja sila i koja na taj način obeštećuje život koji je prvi pretrpeo povredu. Kazna je, zapravo, samo odjek udarca u telo jedne, nedeljive celine života. Povredivši ono što je smatrao za tuđi život, počinitelj je povredio život *sâm*. U njemu jednako jesu svi koji su živi. Tu razlika između „mog“ i „tuđeg“ prestaje da igra važnu ulogu. Zato Hegel napominje: „Zločinac je mislio da ima posla s tuđim

⁶⁷ Već bi se ovde moglo razmišljati o Hegelovom pokušaju da prevlada suprotnost onoga što u etici i praktičkoj filozofiji označavaju deontologija i konsekvencijalizam, premda ne može biti reči o tome da je filozof u svom ranom periodu došao do trajnijeg razrešenja te suprotnosti. O spekulativnom karakteru zrelog Hegelovog rešenja ovog problema koje je eksplicirano u *Filozofiji prava* detaljno u tekstu M. A. Perovića „Hegel i spor konsekvencijalizma i deontologije“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina II, br. 4/2005, str. 187-193.

⁶⁸ Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, Osnovni koncept za Duh hrišćanstva, str. 232.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, str. 267.

⁷⁰ „Sudbina je svijest o sebi samoj (ne o radnji), o sebi samoj kao cjelini“ (Isto, Osnovni koncept, str. 233); prema originalu: „Das Schicksal ist das Bewusstsein seiner selbst (nicht der Handlung), seiner selbst als eines Ganzen“ (*Frühe Schriften*, S. 306).

životom, ali on je razorio samo svoj sopstveni život, jer život se od života ne razlikuje“.⁷¹ Povrede koje on sada trpi u „svom“ životu pokušaj su života sâmog da zaleči sopstvene rane. Dok onaj ko počinocu (u legislativnom ili moralnom smislu) sudi ostaje pri *deobi* života na „moj“ i „tuđi“ (dakle: samo analizira život!), onaj koji prašta to čini misleći jedinstvo i celinu života kao takvog. Praštanjem greha postaje moguće neposredno zaceljenje života. U takvom izmirenju sa sudbinom podriiva se njena zakonomerna forma koja se manifestuje kao beskrajni lanac uzročno-posledičnih veza. Kakvu još kaznu tražiti pored čina kada je, prema Hegelu, čin već kao takav – kazna?! Ljubav, prema tome, može oslabiti moć objektiviteta. No, njeni domašaji nisu neograničeni. I dalje nju čeka suočavanje s onim ogromnim poljem objektiviteta i moćnom sudbinom koju taj objektivitet stvara. *Ono što je ograničenje ljubavi sama je suština nje kao osećaja!* Primera radi, za očekivati je da se ljubav, kao osećaj jednosti s drugim, neprijateljski postavlja prema *svojini* [vlasništvo, das Eigentum] kao institutu koji se *per definitionem* opire takvom osećaju. Sa stanovišta ljubavi, neprihvatljiva je mogućnost postvarenja i po-svojenja. Ljubav sopstveno investiranje u stvar nad kojom se biva *vlastan* doživljava kao svoje onečišćenje. Da bi se prevazišla prepreka *svojosti*, Hrist poučava odricanja od materijalnog bogatstva. Sklop odnosa („sudbina“) u koji se tim pozivom umešao Hrist sa svojim učenicima, pokazuje se, međutim, isuviše snažnim da bi dopustio da bude savladan takvim apelom. O pozivu na prezrenje bogatstva Hegel piše kao o litaniji koja je oprostiva u propovedima ili u stihovima, ali koja u sebi nema nikakve istine za modernog čoveka: „Sudbina svojine nam je postala suviše moćna da bi refleksija o tome bila podnošljiva, da bismo mogli zamisliti nužno razdvajanje od nas“.⁷² Čistota hrišćanske ljubavi ne može biti održana uz integrisanje ekonomskih aspekata života, a ta ljubav ne raspolaže ni mehanizmom za njihovu destrukciju. Šta joj ostaje u toj situaciji? Jedino da živi protivrečnim životom u kojem *implicite* priznaje istinitost poretka koji doktrinarno smatra neistinitim. Ta protivrečnost se – kao sudbina čitavog hrišćanstva – najjasnije očituje kroz odnos hrišćanske ljubavi prema političkim konstelacijama u životu čovečanstva. S obzirom da se ljubav kao osećaj može rađati samo u odnosu prema najbližima, Hegel ideju o opštoj ljubavi prema čoveku – ne birajući bez potrebe reči – naziva *bljutavom*⁷³. Kao ni u svojini, hrišćanstvo se kao religija ljubavi ne može opredmetiti ni u depersonalizovanim institucijama kroz koje se organizuje život velikih zajednica. Umesto toga, Hristovo „carstvo božje“ se nastanjuje samo u ljudskim srcima. S pozicije s koje Hegel tumači hrišćansku doktrinu, može se reći da tu na

⁷¹ Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, str. 261.

⁷² Isto, str. 255; slično i u „Skicama o religiji i ljubavi“, str. 187-188.

⁷³ Hegel, G. W. F., „[Duh hrišćanstva i njegova sudbina] (1798 – 1800)“, str. 299.

delu jeste dosledno sprovođenje polazne zamisli. No, hrišćanskim egzilom u ljudsku unutrašnjost „sudbina“ države – koju je, poput svojine, hrišćanska zajednica zatekla – ne samo što ne biva prevladana, nego ona, naprotiv, dramatično jača. Jačanje izmiriteljske ljubavi ojačalo je i ono što Hegel naziva sudbinom i razotkrilo neuspešnost misije pomirenja. Isusova sudbina se oblikovala kao „gubitak slobode, ograničenje života, pasivnost u vladavini jedne strane sile“. Koja je to strana sila s obzirom na koju hrišćanstvo, kao religija ljubavi – i to ljubavi koja je, kako smo videli, moguća samo među slobodnim ljudima – ipak biva okarakterisano kao gubitak slobode? Ta sila jeste država. Na samom kraju frankfurtskog teksta *Duh hrišćanstva i njegova sudbina* Hegel zbog toga kaže da se hrišćanska crkva jeste kretala „napred i nazad“, ali i da je „protiv njezinog suštinskog karaktera da nađe mir u nekoj neličnoj živoj ljepoti“. Njena sudbina je „da se nikad ne mogu stopiti u jedno crkva i država, služba božja i život, pobožnost i vrlina, duhovno i svjetovno djelanje“.⁷⁴

Problem odnosa hrišćanske crkve i države sada je sagledan iz drugačijeg ugla, ali promena perspektive nije donela i rešenje tog problema. Dok je u svom bernskom periodu kritičku pažnju usmeravao na problem podržavljenja hrišćanstva i pri tom tragao za faktorima koji su u hrišćanstvu, kao religiji moralnog individualizma, pomogli procesu njegove pozitivizacije, Hegel je u Frankfurtu do pojma doveo izvorniju suštinu hrišćanstva. Hrišćanstvo mu se s obzirom na svoju dublju suštinu pokazalo kao religija kojoj je izmirenje s političkim strukturama principijelno nemoguće. Odnos hrišćanske crkve prema državi se za hrišćanski princip ljubavi predstavio kao ograničavajući činilac. Ako se podsetimo toga da je Hegel razdvajanje crkve i države shvatio kao aspekt ispoljavanja bitne limitiranosti misaonog principa na kojem su zasnovani Šlajermaherovi *Govori o religiji*, možemo zaključiti da se Hegelova jenska kritika glavnog filozofsko-religijskog spisa nemačkog romantizma formirala kao momenat obuhvatnog, premda ne uvek i tematski vođenog filozofovog ranog propitivanja odnosa religije i onoga praktičkog. Ako i *Govori*, kao najviša potencija protestantske, a time i hrišćanske subjektivnosti uopšte, ostaju lišeni zrenja univerzuma kao duha jer nisu bili u stanju da u običajnosnom poretku sagledaju njegovo samoozbiljenje, da li to znači da je Hegel morao da potvrdi da je čitavo hrišćanstvo pokleklo pod teretom obaveze da misli i ozbilji pomirenje onoga individualnog i onoga opšteg? Da li bilo koja religija može da ostvari taj zadatak?

U periodu života u Jeni Hegel ponovo razmišlja o projektu izgradnje nove religije. Za razliku od bernskih natuknica vezanih za jednu *Volksreligion*, nova religija je sada viđena kao

⁷⁴ Isto, str. 315.

medijum pomirenja subjektivizma protestantskog principa i rimokatoličkog poverenja u moć onoga objektivnog. Nova religija bi nastupila „onda kada bude *slobodnog naroda* i kada um svoj realitet ponovo bude rodio kao običajnosni svet“.⁷⁵ Ta zamisao, ipak, neće imati bitniji afirmativni značaj za oblikovanje Hegelovog zrelog sistema filozofije. Iako ona jeste jedno od vodećih obeležja ranoromantičarskog duhovnog strujanja, ona se ne može uzeti za osnovu istraživanja Hegelove kritike romantičarskog poimanja religije. Zahtev za izgradnjom nove religije za Hegela će se pokazivati značajnim samo utoliko što predstavlja finalni lik modernog eskapizma. O kakvom eskapizmu je reč? Reč je o begu pred saznanjem da um svoj realitet već rađa kao običajnosni svet i da samo rađajući se kao običajnosni svet um jeste um, a ne ogoljena apstrakcija! Ako je umna, religija je u *taj* svet već utkana. Kao umna, religija nije medijum neposrednog pomirenja protivrečnosti sveta, nego ono što *narušava* svako neposredno pomirenje tih protivrečnosti i što se u ekstremizaciji njihovog sukoba uspostavlja kao njihovo istinsko jedinstvo. Takva religija jeste izvorni izraz *beskonačnog prava subjektivne slobode*, a to je za Hegela hrišćanstvo! Na pravu koje je u svest prvo prizvalo hrišćanstvo počiva celina modernog sveta. Nijedan od pojedinačnih likova tog sveta ne može iscrpiti njegov smisao, pa tako ni smisao hrišćanstva. S tačke gledišta zrele Hegelove filozofske misli, teškoće u njegovim ranijim razmatranjima su refleksi izostanka takvog uvida. Ljubav, moralitet, savest, ono romantično, ali i građansko društvo i političko uređenje⁷⁶ – ti likovi modernog sveta obrazuju pulsirajući sistem slobode koja objektivira sebe. Kako se taj sistem postavlja prema religiji kojom je zasnovan? Da li je hrišćanstvo voljno da sebe prepusti tom procesu samoobjektivacije slobode? – Na takva pitanja tek treba pokušati pronaći odgovor!

2.3. FILOZOFIJA PRAVA KAO KRITIKA ROMANTIČARSKE RELIGIOZNOSTI

2.3.1. Romantičarska religioznost ne reflektuje razliku države i građanskog društva

Hrišćanstvo je i za Hegela i za romantičare uzidano u temelje moderniteta. Prema Fridrihu Šlegelu, princip koji leži u hrišćanstvu sâma je suština onoga modernog. Ta suština se sastoji, kako smo videli, u stvaranju *ex nihilo*. Stavljanjem kreacije iz negativnosti u

⁷⁵ Navod iz teksta koji je kod K. Rozenkranca sačuvan i predstavljen kao zaključak Hegelovog jenskog *Sistema običajnosti* iz 1802/1803. godine (navedeno prema: Rosenkranz, K., *G. W. F. Hegels Leben*, S. 141). O problemima datiranja ovog fragmenta detaljnije u napomeni priređivača engleskog izdanja *Sistema običajnosti* (Hegel, G. W. F., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, New York 1979, trans. and ed. by H. S. Harris and T. M. Knox, p. 178).

⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. br. 124, str. 218.

temelje moderniteta htelo se reći da temelj modernog sveta jeste sloboda sama. Što je moderno, jeste po slobodi, kroz slobodu i zbog slobode. Samo na taj način moderno istovremeno jeste hrišćansko.⁷⁷ Sloboda pak sama jeste po sebi i za sebe, temelj koji je bestemeljan. Ona postaje konkretnom kao slobodno samoodređivanje subjektiviteta u svakom njegovom ispoljavanju. Preciznije rečeno, subjektivitet ni nije ništa drugo nego proces sopstvenog samoodređivanja. Taj proces je Hegel sagledao kao proces objektiviranja beskonačnog prava subjektivne slobode koje ljudski duh izvorno iskušava kroz hrišćansku religiju. Ona zbog jeste prekretnica starog i modernog doba. Sasvim je tu umesno primetiti da tezu o hrišćanskom principu kao temelju moderniteta ne treba shvatiti kao veličanje načela koje se jednom u povesti pojavilo kao dovršeno i što, kao takvo, „samo čeka na svoje ispunjenje“.⁷⁸ S hrišćanstvom je, naprotiv, temporalnost postala osnovom samorefleksije čoveka. Hegelova radikalnost se ogleda u tome što je i sâm hrišćanski princip prepustio temporalnosti: njegovo ostvarivanje ujedno je i njegovo samouspostavljanje.⁷⁹ U očima ortodoksije, taj proces može izgledati kao gubitak snage onoga što se znalo kao „izvorni“ princip. Takvu „prolaznost“ je i prema Šlajermaheru izričito priznalo ono što on poima kao hrišćanstvo.⁸⁰ No, Hegel i rani romantičari ne odgovaraju na isti način na pitanje šta je na temelju hrišćanstva zaista izgrađeno i šta jeste najviša objektivacija beskonačnosti subjektivne slobode kao hrišćanskog principa. Sa stanovišta s kojeg zrela Hegelova filozofija sagledava odnos religije i onoga praktičkog, romantičarska promišljanja tog odnosa se pokazuju nedostatnim. Razlozi Hegelovog nezadovoljstva romantičarskim uvidima dopuštaju da ih se sažme u jedinstven interpretativni stav kojim se direktno ili posredno osvetljava srž filozofovog kritičkog držanja prema Šlajermaherovom, Šlegelovom i Novalisovom koncipiranju odnosa religije i praksisa. Za Hegela, romantičarski odgovor na pitanje o karakteru te relacije nije mogao biti prihvatljiv, jer romantičari nisu suštinski rešili problem odnosa religije i države. Zašto se taj problem iz Hegelovog ugla pokazivao nerešivim kada je reč o romantičarima? Pre svega zbog nedostatnosti koju je Hegelova filozofija prava uočavala

⁷⁷ Ovakva svest o identitetu onoga modernog i onoga hrišćanskog prisutna je i kod Šlajermahera. Romantičarski propovednik nastoji da uveri da se takvim stavom ne favorizuje jedna istorijska forma religioznosti na uštrb drugih postojećih religija: „... Drugima je Krist ostao Jedno i Sve, a drugi su sami sobom posrednikom za sebe proglasili ovo ili ono. Ma koliko u svemu tome nedostajalo forme i materije, *taj je princip čisto kršćanski sve dok je slobodan*“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 141, podvukao S. V.).

⁷⁸ Prema Jaeschke, W., „Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State“, in *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 2 (Apr., 1981), p. 136.

⁷⁹ Na istom tragu je i Ritter kada zaključuje da Hegel moderno društvo „ne samo da ne poima kao propast, nego kao ispunjenje evropske svjetske povijesti s kojom ponajprije kršćanska sloboda u svojoj univerzalnosti dobiva pravnu i političku zbiljnost“ (Ritter, J., *Metafizika i politika*, str. 289).

⁸⁰ „Kršćanstvo je izričito priznalo tu prolaznost svoje naravi: kaže se da će doći vrijeme kada se više neće govoriti ni o kakvom posredniku, nego će Otac biti Sve u Svemu“ (Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 141-142).

u romantičarskom poimanju moderne društvenosti. Romantičari su jednim delom – kao što je to, uostalom, činila čitava moderna liberalistička misao – modernu državu poistovećivali s onim što Hegel naziva „spoljašnjom državom“ [der äußere Staat], te „državom iz nužde i „razumskom državom“ [Not-und Verstandesstaat] građanskog društva.⁸¹ S druge strane, u ranoj romantici su se razvijali i filozofsko-politički motivi koji su bili upravljani ka jednom višem pojmu državnosti, ali je tim potirana samostalnost onoga što se u modernom dobu prepoznaje kao sfera građanskog društva. U pogledu zadatka tematizacije Hegelove kritike romantičarskog poimanja religije, reperkusije takvih misaonih usmerenja jesu trostruke. One se, *prvo*, odnose na prirodu Hegelovog suda o misaonim i povesnim dometima romantičarske političke doktrine. *Drugo*, te posledice na svetlo iznose elemente koje je Hegel mogao da pojmi kao bitna ograničenja romantičarske religioznosti kao takve. *Treće*, razmatranje Hegelovih izričitih ili implicitnih kritičkih objecka povodom romantičarskih uvida u karakter relacije religija – država omogućuje pregnantan pristup jednom od vodećih pitanja Hegelove zrele filozofije prava, što pitanje o odnosu religije i države nesumnjivo jeste.

Da bi se, najpre, razmotrio smisao onoga o čemu se kod romantičara može govoriti kao o poistovećenju države i građanskog društva, neophodno je ocrtati konture Hegelovog pojma građanskog društva [die bürgerliche Gesellschaft]. Prvi princip na kojem počiva građansko društvo prema Hegelu jeste konkretna ličnost koja samu sebe *u svojoj posebnosti* postavlja kao apsolutnu svrhu. Taj Hegelov uvid utkan je u samorazumevanje savremenog sveta. Ako se s hrišćanstvom princip posebnosti rodio u svesti kao beskonačna unutrašnja sloboda, njegov spoljašnji lik Hegel vezuje uz svet u kojem se rodilo i sâmo hrišćanstvo. To je bio rimski svet sa svojim institutom svojine.⁸² Samosvrhovita posebnost modernog *bourgeois*-a može, u načelu, negirati samostalnu vrednost svake druge posebnosti i ostajati potpuno ravnodušna prema nedaćama ili blagostanju tih posebnosti. Samoljubivosti *bourgeois*-a, međutim, znatno više koristi da *drugog* instrumentalizuje, nego da ostane pri apstraktno indiferentnom stavu prema njemu. Odnos instrumentalizacije *drugog* postaje povoljniji po blagostanje *bourgeois*-a ako se odvija u okolnostima u kojima će i sâm *drugi* prepoznavati mogućnost ostvarenja svrha vezanih za sopstveno blagostanje. *Drugi* u onom koji njega sagledava kao sredstvo i sam vidi instrument za ostvarenje sopstvenih svrha. Moderna instrumentalizacija uvek je dvostruka! Prilagođavajući se predstavama koje bi *drugi* mogao da ima kao svoje svrhe, *bourgeois* spontano posreduje sopstvenu neposrednu

⁸¹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 183, str. 319; prema originalu Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, S. 340.

⁸² Up. Isto, par. 185, str. 321.

posebnost. Ostvarujući svoje egoističke interese, on njih samerava s egoističkim interesima drugih. Instrumentalizujući druge, posebnost i sama biva instrumentalizovana. U takvom kružnom kretanju posebnost sebi daje *formu opštosti*.⁸³ To je drugi princip građanskog društva. Rezultantu procesa spontanog postajanja opštim onoga posebnog prikazuje moderna *politička ekonomija*. U bliskom dodiru s liberalističkom tradicijom, ali i bez potrebe da mehanizam prelaza od posebnog do opšteg interesa osmišljava uz pomoć misaonih konstrukcija koje bi bile spoljašnje procesu međusobnog saobraćanja posebnosti („društveni ugovor“, „plan prirode“ i sl.), Hegel pokazuje da ono što se na prvi pogled pojavljuje kao pojava lišeno, haotično stanje bespoštedne borbe za ostvarenje sebičnih interesa, sâmo iz sebe obelodanjuje misaonost koja je toj borbi imanentna i koja se reflektuje kao zakonitost privredno-ekonomskih kretanja. Ta se borba ispoljava kao *sistem*, i to kao sistem sveopšte uzajamne zavisnosti svih učesnika u društvenom životu. Reč je o sistemu koji jeste sistem zahvaljujući *razumu* koji je u njemu delotvoran i koji njime upravlja.⁸⁴

Hegel se od rezultata liberalističke teorije distancira time što naglašava da je u sferi građanskog društva reč o vladavini razuma kroz koju umnost tek prosijava [Scheinen der Vernünftigkeit], a ne o vladavini uma kao takvog. Tačnije rečeno, ovde Hegel oslobađa prostor da liberalističku ekonomsko-političku filozofiju uzdigne u njen viši lik. Ako bi građansko društvo – kao „sistem potreba“ – bilo najviša forma zajedničkog života ljudi, a zaštita tog sistema jedina funkcija moderne države, transformisanje egoističke posebnosti u opštost bi, prema Hegelu, ostajalo nedovršeno. Zašto bi slučaj bio takav? Zbog toga što bi pojedinac svoju partikularnost prevazilazio samo *iz nužde*, a ne iz istinski slobodne odluke da sebe ostvaruje podređujući se opštoj svrsi.⁸⁵ Država koja na taj način živi u svesti građanina stoga bi i sama bila „država iz nužde“, dok bi opštost kojom živi pojedinac bila tek spoljašnja i formalna. Ako se ta opštost *hoće* (reći da se „svesno hoće“ bi značilo upotrebiti pleonazam!), ona se u životu građanskog društva hoće samo kao sredstvo za ostvarenje posebnih svrha, a ne kao ono što *po sebi* jeste sfera u kojoj posebnost postaje istinski *za sebe*.⁸⁶ Prema Hegelu, supstituisanje države građanskim društvom i definisanje države

⁸³ Up. Isto, par. 182, dodatak, str. 318.

⁸⁴ Up. Isto, par. 189, str. 325. U dodatku istom paragrafu Hegel beleži da klasična državna ekonomija [Staatsökonomie] Smita, Seja i Rikarda „čini čast misli“, jer „u masi slučajnosti ona pronalazi zakone“: „Ovo prožimanje, u koje se najprije ne vjeruje jer izgleda da je sve prepušteno samovolji pojedinca, vrijedno je pamćenja prije svega i ima sličnost sa planetnim sistemom koji očima uvijek pokazuje samo nepravilna kretanja ali čiji se zakoni ipak mogu spoznati“.

⁸⁵ Up. Isto, par. 186, str. 321.

⁸⁶ Moramo primetiti da se smisao ideje vladavine uma ne iscrpljuje ni kroz stav o „lukavstvu uma“ koji ima programsko značenje za Hegelovu filozofiju svetske povesti, kao ni kroz maločas komentarisanu misao o njegovom „sijanju“ u regiji građanskog društva. To se naročito ne bi smelo zaboraviti kada se glavne postavke

posredstvom njene uloge zaštitnice svojine i lične slobode, značilo bi da se interesi pojedinaca *kao takvih* proglašavaju za krajnju svrhu i stožer zajednice.⁸⁷ Takva liberalistička koncepcija ostaje nedovršenom ne zbog toga što interesima pojedinaca ostavlja isuviše širok prostor za njihovo ostvarivanje, nego, naprotiv, zbog toga što je taj prostor drastično sužen. Ti interesi se ne razvijaju do sopstvenog totaliteta!

Romantičarske praktičko-filozofske refleksije se pokazuju specifičnim jer u glavnim tokovima svoje argumentacije grade različite strategije prevazilaženja teze o interesu pojedinca kao takvog koji bi važio za krajnju svrhu moderne društvenosti. Pod pritiskom tvrdnje o apsolutnom važenju partikularnog interesa, pojedinac je osuđen da ostane večiti *pars*, deo koji je nesposoban da postane onim celovitim. Romantičari insistiraju na tom uvidu. No, strategije koje razvijaju na osnovu tog uvida ne uspevaju da osvetle pojmovnu razliku i ono što bi modernu državnost postavljalo povrh života građanskog društva.

O čemu je tu reč?

Romantičari su i sami do svesti doveli princip samosvrhovite posebnosti kao načelo na kojem se zasniva moderna društvenost. U njihovim zapisima je izražena i svest o dubljem dijalekticitetu egoističkih interesa. Novalis je, kao što se sećamo, ukazao na to da međusobnim sudaranjem razobručenih sebičnih interesa pre dolazi do nastajanja novih, još sebičnijih interesa i sve složenijih potreba, nego što nastupa njihovo uravnotežujuće međusobno potiranje. Složenije potrebe zahtevaju i sve kompleksniji, beskrajno parcijalizovani i mehanicizirani rad za njihovo zadovoljenje. Šlajermaher je takav rad stigmatizovao kao jaram modernog čoveka. Kod Hegela je taj dijalekticitet jasno pojmljen kao dijalekticitet čitavog građanskog društva. Posebnost – ako je isključivo *za samu sebe* – i za Hegela jeste nešto preterano i bezmerno, kao što su bezmerne i forme njenog preterivanja.⁸⁸ Kreiranjem novih i novih potreba čovek napreduje u procesu posredovanja svoje prirodnosti i demonstrira snagu nad životinjskim aspektom svog bića. Sposobnost širenja spektra ljudskih potreba čije je zadovoljenje sve hitnije kroz čitavu povest čovečanstva slovi za osnovnu veštinu koja dovodi do uvećanja materijalnog bogatstva. Naličje bezmernog bogatstva najrafiniranijih potreba i delikatnog rada kojim se te potrebe zadovoljavaju jeste bezmerno siromaštvo onih koji u tom procesu više ne učestvuju kao

Hegelove filozofije prava dovode u vezu s Kantovim „planom prirode“ po kojem se egoizam prevladava egoizmom. To čini npr. O. Hefe kada kaže da „Kant ne samo da anticipira Hegelov izraz „lukavstvo uma“, nego zastupa već samu stvar: da um „dopušta da za njega delaju strasti“, te da se time „još jednom pokazalo da Kant nije hegelijanac, nego se Hegel (...) pokazuje kao kantovac“ (prema Hefe, O., „Kant i garancija večnog mira“, str. 124).

⁸⁷ Up. Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 258, str. 371.

⁸⁸ Prema Isto, par. 185, dodatak, str. 321.

nosioi jedne celine unutar procesa proizvodnje. Za razliku, na primer, od zanatlija iz feudalnog doba, oni u proizvodnom procesu jesu samo prosti, lako zamenljivi delovi koji su potpuno zavisni od volje vlasnika proizvodnog pogona. Celina tog procesa njima ne dolazi do svesti, pa tako ni sami ne dolaze do svesti o mogućnosti vođenja života na način celine.⁸⁹ Oni sebe ne uspevaju da reflektuju kao svrhe. Kod romantičara, kao i kod Hegela, izraženo je uverenje da takva društvenost sama iz sebe ne može obezbediti istinsku ravnotežu. Prema Hegelu, ravnoteža za koju je sposobno građansko društvo kao takvo ukida njega kao jedno određeno društvo. U situaciji u kojoj postoji obrnuta srazmera između bogatstva usluga i broja onih koji te usluge mogu sebi da priušte, proces stvaranja jednog globalnog tržišta postaje nužan. Hegelovo objašnjenje globalizacionog procesa kao imanentne odlike kapitalističkog privređivanja ni danas nije ništa izgubilo na svojoj aktuelnosti: „Ovom svojom dijalektikom građansko društvo prerasta sebe, prije svega *ovo određeno* društvo, da bi izvan sebe u drugim narodima koji zaostaju za njim po sredstvima što ih ono ima na pretek, ili uopće po umješnosti itd., potražilo potrošača i time potrebna sredstva za egzistenciju“.⁹⁰ Kao takvo, građansko društvo nije najviši lik društvenosti koji je za čoveka moguć. Da li država to jeste?

Za Hegela, država kao obuhvatni momenat u poretku moderne običajnosti raspolaže „nečuvenom snagom i dubinom“ da daje „da se princip subjektiviteta dovrši do *samostalnog ekstrema* osobne posebnosti“, a da istovremeno može da ga vrati „u *supstancijalno jedinstvo*“ i da tako „u njemu održi sâmo to jedinstvo“.⁹¹ Kod romantičara, država klone pod teretom društvenih kontradikcija, jer sama za njih ni nije ništa drugo nego splet odnosa koji čine građansko društvo. Argumenti koji idu u prilog takvom interpretativnom stavu najočitiiji su s obzirom na Novalisovu praktičko-filozofsku refleksiju. Prema mišljenju barda jenske romantike, karakter moderne države se ogleda upravo u tome što ona jeste na način hegelovske „države iz nužde“. Moderna država opstaje kao fabrika perpetuiranja sebičnih interesa. Takav poredak se štiti mašinizovanom administracijom.⁹² Ne postoji alternativni vid

⁸⁹ Isto, par. 244, str. 362.

⁹⁰ Isto, par. 246, str. 363-364.

⁹¹ Isto, par. 260, str. 377. Ovaj navod u originalu glasi „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten“ (S. 407).

⁹² Ovde vredi podsetiti na pozicije koje su zastupane u „Najstarijem programu sistema nemačkog idealizma“. Autor(i) ovog nacrtu opovrgavaju mogućnost *ideje* o državi, jer država jeste „nešto mehaničko“. Kada se, prema tome, u ovom dokumentu saopštava da se idejom zove samo ono što je predmet slobode i da se, stoga, mora „van države“ („Najstariji program sistema nemačkog idealizma“, u *Rani spisi*, str. 177), radi se o razvijanju zamisli koja je srodna onima koje su fluktuirale unutar romantičarskog kruga. No, podsticaj je u oba slučaja dolazio pre svega s Fihteove strane. Ovaj filozof je već bio tvrdio da „život u državi ne spada u apsolutne svrhe

političkog organizovanja kojim bi moderna država prestala da bude generator revolucionarnih prevrata. Ti prevrati nastupaju kao svojevrsne implozije prenapregnutog društvenog mehanizma. Stabilnost društvenog poretka, prema Novalisu, može počivati samo na transpolitičkim osećajima kakvi su vera i ljubav. Njegove refleksije se kreću i u pravcu obnove duhovne vertikale koja će obezbediti međunacionalno i međudržavno jedinstvo evropskih zemalja i koja će nastupiti kao obnovljeno jedinstvo hrišćanske crkve. Religijsko jedinstvo se za ovog romantičara pokazuje kao jedini neupitni temelj svakog političkog ujedinjavanja. Bez jedinstva u religiji ostaje dubiozan svaki pokušaj političkog i ekonomskog ujedinjavanja Evrope. Povest hrišćanstva Novalis posmatra kao povest njegove samodestrukcije. Protestantizam tu biva denunciran kao lik hrišćanstva koji je „razdvojio nerazdvojivo, podelio hrišćansku crkvu“ i koji je religiju protiv njene prirode zatvorio unutar državnih granica.⁹³ S druge strane, Šlajermaherova razmišljanja o religiji kao činiocu stabilnosti društvenog poretka ostala su bliža avgustinovskoj i luteranskoj tradiciji odbrane stava o diferencijaciji svetovne i religijske sfere. Taj stav je kod Šlajermahera produbljen utoliko što on tvrdi da se državna i religijska zajednica razlikuju i po samom svom ontološkom statusu. Ozbiljenje religijskog carstva nije predmet političkih borbi, niti uključuje pitanje o transnacionalnom političkom i ekonomskom udruživanju. Mimo svih političkih trvenja, ona je ta koja naprosto večno trijumfuje. Trijumf „božjeg grada“ se događa u ljudskoj unutrašnjosti koja sebi primereni javni prostor određuje religioznim govorom. Taj govor, kao od-govaranje na poziv savesti, jeste tako što transcendiru svaku fiksiranu određenost i poziva svakog pojedinca – bez obzira da li bi u očima tradicionalne crkve važio za sveštenika ili za laika – da ga konstituiše. Učešće u „savršenoj republici“ religioznog govora, kojim sâm univerzum izgovara sebe, ne ostvaruje se samo tako što bi se pojedinac priključivao velikim religijskim okupljanjima. Prema Šlajermaheru, naprotiv, treba se nadati nastupanju doba u kojem će život porodice, a ne život crkve, građanskih institucija, političkih struktura ili međunarodnih saveza ostati jedinim medijumom za stupanje u višu duhovnost.

S obzirom na stanovište Hegelove filozofije prava, romantičarski pokušaji rekoncepiranja odnosa religije i države koje smo sada sasvim sažeto prikazali, nastupaju kao nastojanja da se prazna mesta u refleksiji moderne društvenosti popune predmodernim formama. Ta nastojanja Hegel ne odbacuje kao banalne anahronizme, nego u njima vidi jedan

čoveka“ i da je država samo sredstvo za osnivanje savršenog društva koje će pre ili kasnije sebe učiniti izlišnim (prema Fihte, J. G., *Pet predavanja o određenju naučnika*, str. 153-154). Hegel će, međutim, već u *Spisu o razlici* napomenuti da Fihteova država jeste „država nužde“ („Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 60) i na taj će način odrediti drugačiji put svojoj teoriji moderne običajnosti.

⁹³ Novalis, „Christenheit oder Europa“, S. 511-512.

karakteristično *moderni* misaoni stav. Analogno razmatranju čežnje protestantske subjektivnosti za izmirenjem sa zbiljnošću, zreli Hegel će u romantičarskom isticanju preimućstva predmodernih društvenih oblika videti izraze čežnje za objektivitetom svesti koja nije u stanju da se u onome zbiljskom suoči sa sobom. Ona zbog toga na sve načine pokušava da umakne „muci praznine i negativiteta“. Pokušavajući da što pre okonča neizvesnost u kojoj živi, ona poseže „za nečim čvrstim, za jednim uporištem, jednim autoritetom“⁹⁴ kao što je to bio slučaj kod Novalisa.⁹⁵ Religiozna rešenja koja su inicirana tim nastojanjima ostaju apstraktna. Ta rešenja jesu znakovi kapitulacije svesti pred onim što moderna država po svojoj suštini jeste. Za Hegela, moderna država jeste zbiljnost *konkretne* slobode. Sloboda je konkretna jer lična pojedinačnost biva priznata u svom potpunom pravu. Njoj ne treba staratelj! Pokušaji da se razvoj partikulariteta obuzda pred strahom za ljudsku budućnost ostaju apstraktni moralizatorski apeli, i to bez obzira da li im se pridaje religiozni smisao ili se to ne čini. Moderna država sama uvek već pronalazi meru sopstvenog opstanka. Ta mera se jednim svojim delom pronalazi iz nužde, tj. tako što posebni interes, brinući o sebi, nadilazi svoju posebnost i stupa u interes opšteg. S druge strane, pojedinac iz najunutrašnjije svoje pobude priznaje ono opšte kao svoj sopstveni supstancijalni duh.⁹⁶ Dokle god postoji potreba da se donošenje takve odluke ubrza pozivanjem na transcendentne autoritete, ne može biti reči o tome da subjekt ono supstancijalno *za samog sebe* ima kao sebe samog, niti da običajnosna supstancija postaje subjektom. Novalisov pledoaje za obnovu religijskog jedinstva koje bi se pozicioniralo povrh političkih konstelacija, za Hegela je pokazatelj nespremnosti da se misle krajnje konsekvence modernog principa subjektivnosti. U krajnosti svog razvitka, ta subjektivnost isto tako može odlučivati da suspenduje svoje interese zarad opšteg dobra i da na taj način demonstrira svoj trijumf nad sopstvenom neposrednom partikularnošću. Taj trijumf nad partikularitetom istinska je pobeda partikulariteta sâmog i kao takav njegovo je usvrhovljenje! Okret ka religiji koji bi poslužio da se preseče „Gordijev čvor“ političkih rasprava, za Hegela bi mogao biti samo izgovor kojim se prikriva nemogućnost onih koji se na taj način okreću ka religiji da modernu običajnost misle dovoljno radikalno i da u njoj deluju.⁹⁷ Uz takav postupak nije moguće

⁹⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 141, dodatak, str. 270.

⁹⁵ Ritter naglašava upravo to da pokušaji favorizacije predmodernih formi poput onih s kojima eksperimentiše Novalisov esej *Hrišćanstvo ili Evropa* iz hegelovske perspektive moraju biti sagledani kao bitno moderni. Ovaj interpretator ističe da „romantično restaurativno nijekanje novog vremena i njegove revolucije i revolucionarna emancipacija od povijesti prošlosti pripadaju jedno drugome“ (Ritter, J., *Hegel i francuska revolucija*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989., prev. A. Habazin, str. 35).

⁹⁶ Prema Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 260, str. 377.

⁹⁷ Karl Šmit jeste na hegelovskom tragu kada na takav način opisuje prirodu onoga što naziva *političkim romantizmom*. Napuštanje političkog poprišta diskusije da bi se obezbedio prelazak na religijsko-teološki

odgovoriti ni na pitanje šta religija zaista jeste u koordinatama moderne običajnosti. Prema Hegelu, moderna država je kao zbiljnost konkretne slobode i u povesnom smislu postala moguća baš zahvaljujući protestantskom destruiranju jedinstvenosti i univerzalnosti hrišćanske crkve. Pod svetlom ideje o merodavnosti jednog duhovnog autoriteta za politička pitanja, može se, doduše, formirati duh hijerarhije koji zahteva Novalis, ali ne i istinsko jedinstvo punopravnih posebnosti.⁹⁸ To jedinstvo se ne može izgraditi ni posredstvom ljubavi. Kao što je u Frankfurtu uvideo da hrišćanska ljubav, uprkos dijalekticitetu koji manifestuje, otuđivanjem od državnih struktura samoj sebi čini tuđim veoma širok prostor (političke) slobode, Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* odlučno odbacuje mogućnost da se ljubav shvati kao stožer moderne običajnosti. U životu države za ljubav nema mesta, jer država jeste ono u sebi *umno*. Njeno funkcionisanje proza je života koja mora moći biti pojmljiva za svest svakog njenog pripadnika, a ne samo za privilegovane pojedince kod kojih iskrsava osećaj državnog jedinstva. Hegel zbog toga beleži: „Ljubav je osjećanje, to znači običajnost u formi onog prirodnog; u državi je više nema: budući da smo svjesni jedinstva kao zakona, budući da sadržaj mora biti uman i ja ga moram znati“.⁹⁹ Zakon se i ovde pokazuje kao *šibolet* po kojem se odvajaju „lažna braća i prijatelji“ države, jer sprečava osećaju ljubavi „da se ogrije na vlastitom partikularitetu“.¹⁰⁰

U *Veri i znanju* se u centru Hegelove kritike našlo sakralizovanje atomizacije društva koje je filozof spoznao kao konsekvencu prihvatanja pojma religije koji je ekspliciran u Šlajermaherovim *Govorima*. Tu atomizaciju se s punim opravdanjem može dovesti u vezu s sveopštom atomizacijom koja je u *Filozofiji prava* pojmljena kao načelo kojim je zasnovano moderno građansko društvo.¹⁰¹ No, najopsežniji i najdirektniji kritički osvrt *Filozofije prava* na praktičko-filozofske pozicije jenskih romantičara – onaj koji je sproveden u odlomku o pojmu ironije kao najvišem *zlom* liku formaliteta savesti¹⁰² – direktno se poziva na jednu od ranijih filozofovih kritičkih analiza rada romantičara. Reč je o implicitnoj kritici romantičarske poetike koju je filozof izložio u poglavlju o savesti iz *Fenomenologije duha*.

horizont služi da bi se sakrila romantičarska nespremnost za bilo kakav zbiljski čin (up. Schmitt, C., *Political Romanticism*, S. 157).

⁹⁸ Komentarišući odlomak „Ideja u elementu zajednice: Kraljevstvo duha“ iz Hegelovih *Predavanja o filozofiji religije* (up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije II*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov, str. 227), Gaskoin beleži: „Samo s razbijanjem univerzalne crkve se država mogla pojaviti kao dominantna forma modernog običajnosnog života“ (Gascoigne, R., *Religion, Rationality and Community*, p. 34).

⁹⁹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 158, dodatak, str. 288.

¹⁰⁰ Isto, Predgovor, str. 14; ovde s Hegelom aludiramo na sadržaj jedne od priča iz starozavetne Knjige o sudijama (Sud 12) u kojoj je nemogućnost sinova Jefremovih da izgovore glas „š“ u reči „Šibolet“ bila ono što ih je sudiji Jeftaju i njegovim podanicima odavalo kao lažne saborce.

¹⁰¹ To čini T. S. Hofman. O tome u Hoffmann, Th. S., *Hegel. Eine Propädeutik*, Marix Verlag, Wiesbaden 2004, S. 164.

¹⁰² Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 140, str. 257-259.

Ta kritika se može tumačiti i kao proširenje domašaja kritičkih objeacija iz *Veri i znanja* koje su oblikovane povodom *Govora o religiji*. Zbog čega je ona važna za ovu etapu našeg izlaganja? Pre svega zbog toga što Hegel u *Fenomenologiji* zadržava pažnju naročito na faktumu da religioznost *Govora o religiji* ipak ne ostaje samo „osamljena služba božja samom sebi“.¹⁰³ Ona je u stanju da obrazuje i izvestan oblik opštine [die Gemeinde]. Zajedničkost religioznih jeste sveprožimajući govor kao od-govor na poziv savesti. Religiozna svest, prema Hegelu, time prevazilazi *nemu* prirodu moralne svesti.¹⁰⁴ Upravo zbog njenog od-govarajućeg karaktera nju se može priznati kao važno čvorište na putu iskustva svesti. Religiozna svest govorom pokušava da reši problem izlaska savesti „na agoru“.¹⁰⁵ Taj izlazak se, prema tome, dešava prihvatanjem medijacije *jezika*. Za Hegela, jezik je *postojanje duha* [das Dasein des Geistes]. Jezik jeste postojanje duha jer duh bitno jeste – za duh. Šta to znači? Ospoljavajući se u govoru, sopstvo istupa iz svoje unutrašnjosti. Sopstvo se otkriva drugom i napušta sigurnost koju je uživalo dok se sa svojim uverenjem nastanjivalo u svojoj unutrašnjosti. Ono njegovo izgovoreno *više nije samo njegovo*. Ono se od sopstva odvaja i stiče svoj samostalni život, ali upravo tim odvajanjem sopstvo jeste kod sebe kao istinsko sopstvo. Umesto da se zaključa u tamne odaje skrivenih uverenja i talenata, ono postaje učesnikom u samobrazujućem kretanju ljudskog duha. Ono živi životom duha, kao što i duh tu postaje subjektom! Govoreći, sopstvo istupa u čulnost koja nije samo čulna i postaje sebi predmetnim na jedan transpredmetni način. Filozof zbog toga jezik naziva „savršenim elementom“ u kojem je „unutrašnjost isto tako spoljašnja kao što je spoljašnjost unutrašnja“.¹⁰⁶ Jezik je objektivirana subjektivnost i ono objektivno koje jeste na način subjekta. Šlajermaherovska religioznost se objektivira kao govor zajednice o svom duhu i svet koji stvara njen je govor [die Rede].¹⁰⁷ Za Hegela, međutim, takav svet nije i negativnost *zbijskog* sopstva! Zaključak do kojeg je Hegel povodom *Govora o religiji* došao u *Veri i znanju* nije napušten, već produbljen. Kao što se tamo primetilo da je u *Govorima*

¹⁰³ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 296; isto i u *Osnovnim crtama filozofije prava*, par. 140, str. 259.

¹⁰⁴ E. Hirš (Hirsch) detaljno istražuje Hegelovu kritiku romantičara iz poglavlja o savesti *Fenomenologije duha* (o tome u Hirsch, E., „Die Beistezung der Romantiker in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in Fulda, H. F./Henrich, D., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 245-275). No, naše povezivanje Hegelove kritike Šlajermahera s načinom na koji se u tom odeljku *Fenomenologije* razvija smisao pojma govora odgovara onome na koje upućuje Pegeler u tekstu „Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis“ (in Jamme, Ch./Pöggeler, O. (Hg.), *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, S. 343).

¹⁰⁵ Prema Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 108.

¹⁰⁶ Prema Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 325. O ključnom Hegelovom određenju pojma jezika kao manifestujućeg ozbiljenja duha detaljno u Perović, M. A., „*Medium duha* versus *kuća bitka*. Hegelov spekulativni pojam jezika“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XII, br. 24/2015, str. 9-35.

¹⁰⁷ Prema Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 297.

protestantska subjektivnost došla do najviše tačke u svom traganju za izmirenjem sa zbiljom, a da pri tom nije istupila iz svog subjektivističkog karaktera, u *Fenomenologiji* Hegel naglašava da ospoljavanje koje se dešava samo u govoru ne raspolaže stvarnom snagom ospoljavanja. Njemu nedostaje „sila da sebe učini jednom stvari i da podnese bitak (...) da sebi da supstancijalnost ili da svoje mišljenje preobrazi u bitak i da se poveri apsolutnoj razlici“.¹⁰⁸ Govor nije celina manifestovanja jezika kao postojanja duha! Strepeći pred opasnošću da bi u sferi delanja mogao biti zloupotrebljen i kompromitovan, religijski zor smatra da je u govoru pronašao savršeni, transpraktički medijum u kojem će time što izgovara univerzum puštati samom univerzumu da izgovara sebe. Transcendirajući ono praktičko, zrenje je sa zbiljnošću neposredno jedno. U istoj toj neposrednoj jednosti, on, zapravo, *nema postojanja*, jer onome negativnom samog sebe ne dopušta da dospe do stvarnosti.¹⁰⁹ Ni u *Predavanjima o povesti filozofije* Hegel ne spominje Šlajermahera poimence, ali se u jednoj jezgrovitijoj primedbi iz odlomka koji je posvećen prikazivanju „Glavnih formi koje stoje u vezi sa Filteovom filozofijom“ ukazuje na isti ishod, i to tako što se vešto koriste naslovi dva glavna Šlajermaherova rana dela:

„U takvom proročkom bespojmovnom *govoru* postavljaju se nasumice ova ili ona uverenja o apsolutnoj suštini, pri čemu se od svakoga zahteva da u svome srcu nađe da je ona uistinu takva. Znanje o apsolutnoj suštini postaje stvar srca, postoji mnoštvo inspirisanih ljudi koji govore, od kojih svaki drži neki *monolog* i drugoga razume zapravo samo po stisku ruke i nemom osećaju“.¹¹⁰

Kako primećuje Aleksandar Kožev čitajući *Fenomenologiju*, u društvu u kojem živi jedan romantičar postoji varljivo zadovoljenje u tome što svako može držati svoj monolog i reći *bilo šta*: „Sve se ‘tolerira’, gotovo se sve nalazi ‘interesantnim’“.¹¹¹ To nije samo dijagnoza romantičarskog društva, nego građanskog društva kao takvog. No, moderna država, prema Hegelu, svoje jedinstvo ne nalazi u tome što bi na bilo koji način uzurpirala takvu mogućnost. Religiozni zor *mora moći* da odgovori na poziv savesti. On ima pravo da o svemu, pa i o običajnosnom poretku kaže bilo šta, ali to *šta* on govori država nije dužna da

¹⁰⁸ Isto, str. 298.

¹⁰⁹ Isto, str. 297.

¹¹⁰ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 505 (kurziv Hegelov). Prema originalu: „Dies begrifflose prophetische *Reden* versichert vom Dreifuß [her] dies und jenes vom absoluten Wesen und verlangt, dass jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden sollte. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine Herzenssache, es sind eine Menge Inspirierter welche sprechen, deren jeder einen *Monolog* hält und den anderen eigentlich nur im Händedruck und im stummen Gefühl versteht“ (Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 417).

¹¹¹ Kojève, A., *Kako čitati Hegela*, str. 153.

priznaje u njegovom vlastitom obliku.¹¹² Šlajermaherova religija takvo priznanje ni sama ne želi.

U skladu s kritičkom opaskom iz *Vere i znanja*, za Hegela se i na ovaj način može potvrditi da umetnost šlajermaherovskog religioznog virtuozu opstaje bez zbiljskog, određenog umetničkog dela.¹¹³ Fridrih Šlegel je pak državu izrekom odredio kao najviše umetničko delo za koje je čovek sposoban. Hegel ovu zamisao odlučno odbacuje.¹¹⁴ Moderna, zakonski uređena država nije stanište umetnički lepog. U njoj sâmo opšte kao takvo vlada u svojoj opštosti¹¹⁵ dok lepa umetnost jeste *lepa* time što individualizuje opštost i poopštava neposrednu individualnost. Premda i kod Hegela i kod romantičara suverenitet države istinski egzistira samo kao subjekt – monarh, čije izričito „Ja hoću“ sačinjava onu „veliku razliku starog i novog sveta“¹¹⁶, Hegel monarha ne poima kao Novalisovog „umetnika umetnikâ“. Umesto da državom raspolaže kao umetničkom građom¹¹⁷ ili da čini da državu samu sebe ustrojava na način neprekidnog umetničkog stvaranja, u dobro uređenoj državi, prema Hegelu, zakonu pripada objektivnost, a monarh – kao „poslednje sopstvo državne volje“ – zakonu pridodaje samo to subjektivno „Ja hoću“.¹¹⁸ U funkcionisanju države

¹¹² Up. Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 137, str. 239. Treba, međutim, primetiti da u *Fenomenologiji duha* moderna državnost nije razmatrana kao zasebna manifestacija duha, pa tako ostajemo lišeni eksplicitne potvrde da je Hegelova kritika i ovde mogla biti građena na temelju teze o odustvu pojmovne diferencije atomizma građanskog društva i moderne države kod romantičarskih autora. Nakon poglavlja o moralnosti Hegel je neposredno pristupio tematizaciji religije kao neposredne samosvesti duha. Da je društvena strana pomirenja subjektiviteta i moderne zbiljnosti u *Fenomenologiji* ostala neosvetljena naglašavaju, pored ostalih, Lukač (*Mladi Hegel*, str. 548-549), Bloh (Bloch, E., *Subjekt – Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1975., prev. S. Bošnjak i M. Kangrga, str. 85-86) i Perović (*Hegel i problem savjesti*, str. 54).

¹¹³ Za razliku od Krautera (up. Crouter, R., *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, p. 76), ne smatramo da je fragilno mesto Hegelove kritike moguće pronaći tako što bi se podsetilo na mogućnost da se sâm religiozni govor kod Šlajermahera shvati kao fihteovski, neposredni i dinamički identitet stvaranja i onoga stvorenog, odnosno umetničke kreacije i umetničkog dela. Pojam govora je upravo kao takav identitet u *Fenomenologiji duha* spoznat kao jedna etapa u povesti iskustva svesti, ali Hegelov spor s *Govorima o religiji* se tiče njihove nesprenosti da taj identitet prepuste radu *razlike!*

¹¹⁴ Zamisao o državi kao umetničkom delu Šmit će potom odrediti kao „jezgro svakog političkog romantizma“: „Država je umetničko delo. Država istorijsko-političke zbiljnosti jeste prilika [occasio] za umetničko delo koje će se proizvesti kreativnim postignućem romantičnog subjekta“ (Schmitt, C., *Political Romanticism*, p. 125).

¹¹⁵ Prema Hegel, G. W. F., *Estetika I*, str. 183.

¹¹⁶ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 279, dodatak, str. 412.

¹¹⁷ O tome i u knjizi *Koreni romantizma* Isaije Berlina (naročito str. 154).

¹¹⁸ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 280, dodatak, str. 414. Erik Vajl umesno napominje da kritičari Hegelove filozofije prava u žaru raspravljanja s filozofom olako zaboravljaju da država bez „individualnog predstavnika suvereniteta“ ostaje gola apstrakcija. Možemo dodati da u tom pogledu nema bitnije razlike u funkcionisanju modernih parlamentarnih sistema. Bez obzira da li je u jednoj državi na snazi predsednički ili kancelarski sistem, odluke tog sistema može udelotvoriti samo pojedinac koji na određenu odluku stavlja svoj potpis. U protivnom, „pravna država“ ostaje apstraktni pojam salonskih teoretičara. Vajlu je sasvim jasno da individualizacija suvereniteta kod Hegela isključuje njegovu estetizaciju. Vlastodršcu nije zadatak da se ostvari kao ustavotvorac, zakonodavac, kao kreator novih simbola jedne države etc.: „Kralj odlučuje; ali on ne odlučuje kada i o čemu treba odlučiti. On može reći „ne“; ali on ne pronalazi, ne stvara“ (Weil, E., *Hegel i država. Pet predavanja*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., prev. Z. Posavec, str. 65). Ovaj istraživač dodaje i da je u odnosu na ulogu monarha znatno teže braniti Hegelovo odbacivanje ideje *narodnog*

nema mesta za partikularnosti, ali sama država jeste *u svetu* i opštost državne vlasti se neizbežno suočava s najrazličitijim partikularnostima. Samovolja, slučajnost, zablude – rečju: sve ono što kao čist partikularitet može oponirati opštosti državne vlasti – uprkos tome što sa estetskog stanovišta može izgledati kao nešto naprosto *ružno*, i u svojoj najvećoj estetskoj neprihvatljivosti ipak ostaje nosiocem prava. Ono ne može biti eliminisano s lica države kao što to slikar može neposredno učiniti sa suvišnim naborom na licu koje portretiše. Hegel, nasuprot romantičarima, može da zaključi: „Država nije nikakvo umjetničko djelo, ona stoji u svijetu i time u sferi samovolje, slučaja, zablude; rđavo ponašanje ja mogu defigurirati po mnogim stranama. Ali najružniji čovjek, zločinac, bolesnik i bogalj, još je uvijek živući čovjek; ovo afirmativno, život, postoji uprkos nedostataka.“¹¹⁹ U državi je reč baš o tome afirmativnom.

U delima vodećeg mislioca jenskog romantičarskog kruga, kada ih se poredi s pozicijama Hegelove filozofije prava, postoje i zapisi koji ukazuju na to da se romantičarska misao kretala i u pravcu zasnivanja pojma države koji njen smisao ne bi primarno tražio u artističkoj ravni, niti bi je poistovećivao s atomizmom građanskog društva. Kod Šlegela zbog toga ni religija nije morala biti promovisana kao faktor koji je jedini u stanju da „Sizifov kamen“ društveno-državnog uređenja dovodi u ravnotežu. On u svojoj *Transcendentalnoj filozofiji* o pojmu države kao republike razmišlja kao o entitetu koji je samosvrhovit: „Pojam republike sadrži nešto što je svrha po sebi [was Zweck an sich ist], što određenje čoveka zasniva na saglasju svih.“ Republika se, prema Šlegelu, izvodi „iz određenja čoveka“, odakle sledi da se i određenje čoveka može dosegnuti „samo u društvu i zajednici“.¹²⁰ Poput ovog, u izvesnom smislu aristotelovskog poimanja države, Šlegel i pojam društva spekulativno promišlja kao „jedinstvo u mnoštvu, i mnoštvo u jedinstvu“.¹²¹ No, pojam društva kod Šlegela svoju konkretnost ne nalazi u likovima moderne društvenosti, nego se iscrpljuje u svom objedinjavanju momenata porodice, duhovne hijerarhije i republike. Bez spremnosti da se prizna samostalnost ekonomske sfere, momenat mnoštva, razlike, posebnosti nema pravo na svoj puni razvoj. Za Šlegela, to pravo se svodi na posebnost moralnih i religioznih

suvereniteta. Zašto je Hegel odbacivao ideju za koju znamo da je bilo odlučno zastupana u Šlegelovom *Ogledu o pojmu republikanizma*? Vajl, kao i Herbert Markuze, podseća na činjenicu da su najvatreniji zagovornici ideje narodnog suvereniteta u Nemačkoj iz prvih decenija XIX veka bili nacionalistički glasnogovornici supremacije tevtonske rase poput Frisa, fon Halera i drugih. U tom pogledu, Hegelov ustupak rojalističkom konzervativizmu istovremeno je izraz suprotstavljanja pseudodemokratskoj nacionalističkoj revoluciji! (o tome u Weil, E., *Hegel i država*, str. 66-67; Markuse, H., *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987., prev. I. Vidan, str. 155-157)

¹¹⁹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 258, dodatak, str. 376.

¹²⁰ Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. 44.

¹²¹ Isto, S. 46.

uverenja. Predvodnik jenskih romantičara je tu ponudio drugačiji obrazac mišljenja odnosa religije i države u odnosu na one koje su zastupali Šlajermaher i Novalis. Dok Novalis religiju i veru nadređuje političkom životu kao njegov pravi temelj, Šlajermaher tu nadređenost potvrđuje na ontološkom planu, ali pri tom religiju distancira od sveta realne politike. Ta distanca je kod Šlegela izgrađena na obratan način. On *politiku* nadređuje univerzalizmu religijskog osećaja, jer taj osećaj u stvarima politike sam može voditi samo u stanje anarhije.

Da Novalisovo i Šlajermaherovo rešenje Hegelu nije moglo biti prihvatljivo, jasno je već zbog toga što se zna da kod ovih romantičara pojam države nije diferenciran u odnosu na ono što Hegel poima kao građansko društvo. Za Hegela, oni u strogom smislu *ni nisu* zahvatili problem odnosa religije i države. Način na koji oni reflektuju društvenu dimenziju religije stoga ostaje apstraktan. Šlegel je u najzrelijoj pojmovnoj manifestaciji romantičarske misli državu odredio kao supstancijalnu svrhu subjektivnosti i nadredio je religiji. Hegelova koncepcija će pak krčiti put ka stanovištu s kojeg je ovaj odnos moguće sagledati bez jednostranog nadređivanja jednog relata onome drugom. Postojanje države filozof će misliti kao *kretanje boga u svetu* [es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist].¹²² Šta to može da nam znači?

2.3.2. Postojanje države jeste „kretanje boga u svetu“

Hegelova zrela i pozna problematizacija teze o religiji kao temelju države može se shvatiti ne samo kao filozofova završna reč u decenijskom misaonom dijalogu s romantičarskim tumačenjem odnosa religije i države, nego i kao negova implicitna polemika s tezama koje je sam zastupao razvijajući sopstveni sintetički pogled na ovaj problem. S obzirom na Hegelov stav prema problemu odnosa religije i države, može se, prema tome, rekonstruisati trasa čitavog puta koji je on prešao u filozofskom mišljenju. Za rane etape tog puta karakteristične su izvesne aberacije. Produbljujući kritičku analizu hrišćanstva, Hegelova rana filozofska nastojanja su se kretala u pravcu osmišljavanja alternativnih formi religioznosti koje bi omogućile integraciju modernog običajnosnog sveta. No, u ranom periodu su kod Hegela, uprkos kratkom vremenskom intervalu koji ih je razdvajao, svoje mesto mogli da nađu i oštri kritički sudovi o ulozi religije u procesu dezintegracije političkog života nemačkih zemalja koji su kod Hegela rezultovali zahtevom da se državna vlast odvoji

¹²² Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 258, dodatak, str. 376; prema originalu Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 403.

od religije¹²³, a ne samo primedbe poput one koju je uputio Šlajermaheru – da stanovište ideje o razdvojenosti države i crkve odgovara nemogućnosti za zor univerzuma kao duha. Da li takva kolebanja izostaju u spisima u kojima Hegel nastupa s pozicija stava o hrišćanstvu kao neupitnom temelju moderne običajnosti?

Kada je reč o spisima filozofski sazrelog Hegela, za razmatranje statusa koji u njegovoj filozofiji prava ima teza o religiji kao temelju države, najznačajnija su tri odlomka iz filozofovog voluminoznog opusa: 270. paragraf *Osnovnih crta filozofije prava*, opsežna primedba uz 552. paragraf *Enciklopedije filozofskih nauka* i poglavlje pod naslovom „Odnos religije spram države“ iz *Predavanja o filozofiji religije*. Sadržaji tih odlomaka nisu lišeni međusobne tenzije. Da bismo pokušali da objasnimo u kakvom su zapravo odnosu stavovi koji su u njima izrečeni, moramo najpre razmotriti pojedinosti rešenja problema odnosa religije i države koje ti pasaži predviđaju. Umesto da istraživanje za neposredni oslonac prihvati pitanje o datiranju navedenih tekstova, primerenije prirodi zadatka jeste fokusirati se na tri aspekta odnosa religije i države koji su u prvom planu Hegelovih promišljanja. S obzirom na te aspekte moguće je sprovesti preglednije poređenje stanovišta različitih Hegelovih spisa i pitanje o njihovom datiranju iskoristiti na pregnantniji način. Prvi aspekt tog odnosa se tiče određenja i upoređivanja *sadržaja* na koji su usmerene religija i država. Potrebno je potom, kao *drugo*, postaviti pitanje o odnosu *formi* svesti koje su dominantne u religiji s jedne i životu države s druge strane. *Treće*, pod istraživačku lupu se treba postaviti i odnos države prema *crkvi* kao zbiljskoj zajednici vernika i na taj način osvetliti Hegelovu problematizaciju odnosa onoga *svetog* i onoga *običajnosnog*.

1) *Šta je sadržaj religije, a šta države?* Prema Hegelu, filozofski uvid jeste filozofski utoliko što je spreman da spozna da religija i država „ne stoje u suprotnosti *sadržaja* istine i umnosti“. ¹²⁴ Religija i osnov države jesu *jedno*: „one su *po sebi i za sebe identične*“. ¹²⁵ Religija se zbog toga može pojmiti kao temelj države.

U *Filozofiji prava*, koja je iz štampe izašla 1821. godine, sâm Hegel iskazuje temeljno i višestruko podozrenje prema ovoj tezi. Nije neprimereno reći da se on tu postavlja kao

¹²³ U spisu *Ustav nemačke* Hegel ističe da jedinstvo religije više ne predstavlja uslov jedinstvenosti države (Hegel, G. W. F., *Sustav njemačke (1800 – 1802)*, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 364). Hrišćanska crkva je sopstveni razdor na rimokatoličanstvo i protestantizam unela u funkcionisanje države. Crkva se time, iako nenamerno, nametnula kao jedan od uzroka raspada nemačke države (Isto, str. 463). Afirmativnu stranu podele hrišćanske crkve Hegela je tada video u uspostavljanju pluralizma koji bi naprosto primoravao političke strukture da jedinstvo države grade povrh verskih različitosti. Osvrćući se na političke prilike u nemačkim zemljama s kraja XVIII veka, Hegel je pokazivao da taj proces ipak nije imao željeni ishod.

¹²⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 392.

¹²⁵ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 190.

svojevrsni *advocatus diaboli* tog stava. Filozof upozorava da se prihvatanjem teze o religiji kao temelju države može izaći u susret pretenzijama da se na nju redukuje celina nauke o državi. Uprkos svojoj površnosti, posledice širenja takvih pretenzija mogu biti kobne. Tim širenjem se *rabulisteriji proizvoljnosti*¹²⁶ omogućava da stupi na mesto filozofskog znanja o državi. Tvrdnja da je religija temelj države tako ne samo što može izazvati zbrku, nego je u stanju „da zbrku uzdigne čak do uređenja države“.¹²⁷ Anticipirajući Marksovu kritiku religije kao iluzorne utehe zbog svetske „doline suza“¹²⁸, Hegel bez okolišanja ukazuje na to kolika je nemoć upućivanja na religiju kao na utehu zbog društvene nepravde i nadu da će gubici u razdobljima „javne bijede, rastrojenosti i ugnjetavanja“ biti nadoknađeni. Ako uteha može biti samo religijska i onostrana, život u državi kao ovozemaljskoj „dolini suza“ ostaje uskraćen kako za supstancijalne svrhe, tako i za mogućnost da bude doveden do naučnog pojma. Takav odgovor na čovekovu zbiljsku potlačenost Hegel pre smatra porugom, nego li legitimnom mogućnošću. I ta poruga, kao manifestacija one „rabulisterije proizvoljnosti“, može uzrokovati zabrinjavajuće posledice po modernu običajnost. Hegel se, na koncu, ne libi ni da pita da li su oni koji paušalno prihvataju tezu o religiji kao temelju države spremni da razmišljaju o tome kakve sve oblike religioznost može da ima i koliko degradirajući po čoveka može biti poredak koji bi se temeljio na tim oblicima.¹²⁹

Ovakva problematizacija teze o religiji kao temelju države imala je negativni značaj kako za *Filozofiju prava*, tako i za celinu Hegelovog pogleda na ovaj problem. Njen zadatak je bio da pokaže načine na koji ta teza može biti shvaćena, a da se pri tom suspenduje pravo filozofskog uvida da misli identitet sadržaja religije i države. To postaje jasno proučavanjem primedbe uz 552. paragraf *Enciklopedije*. Sadržaj tog paragrafa je pretrpeo bitne izmene tokom pripreme trećeg i poslednjeg izdanja ovog Hegelovog kompendijuma (1830). Navedena primedba započinje revalorizacijom Kantovog poimanja odnosa religije i onoga praktičkog. Prema Hegelu, kenigzberški filozof je s punim pravom tvrdio da vera u boga proizlazi iz praktičkog uma. Protivno Kantu, Hegel naglašava da se smisao uzdizanja čoveka k bogu u sferi praktičkog ne iscrpljuje u tome što mi, postupajući po nalogu moralnog

¹²⁶ Isto, Predgovor, str. 14.

¹²⁷ Isto, par. 270, str. 385.

¹²⁸ U *Prilogu kritici Hegelove filozofije prava* Marks piše: „Prevladavanje religije kao iluzorne sreće naroda zahtjev je njegove zbiljske sreće. Zahtjev da napusti iluzije o svome stanju jest zahtjev da napusti stanje u kome su iluzije potrebne. Dakle, kritika je religije u klici kritika doline suza čiji je oreol religija“ (prema Marx, K., „Prilog kritici Hegelove filozofije prava“, u Marx/Engels, *Rani radovi*, Deveto izdanje Naprijed, Zagreb 1989., prev. S. Bošnjak, str. 91).

¹²⁹ Hegel uzima religije Egipćana i Indusa kao primere koji pokazuju kako religija za posledicu može imati „najsirovije robovanje pod okovima predrasude i degradaciju čovjeka ispod životinje“ (*Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386). Ove dve religije, kao religije prirode, Hegel razmatra i u *Fenomenologiji duha* (str. 310-315) i pogotovo u *Filozofiji religije* (I tom, str. 259-291, 317-342).

zakona, pred ono što svet *jeste* iznova i iznova istupamo sa zahtevom šta svet *treba* da bude. Proces uzdizanja k bogu se odvija pre svega kao organizacija konkretnog običajnosnog života. Običajnosni instituti jesu uspesi u radu posredovanja bitka onim što bi trebalo biti. Kao takvi, oni jesu negacije neposrednosti bitka.¹³⁰ Najviša zbiljnost takvog posredovanja jeste *država*. Bivajući građaninom valjano uređene države, čovek služi onome božanskom, slobodarskom u sebi! Religija na taj način proističe iz običajnosnog života. Običajnost i država, kao najviši lik običajnosti, pokazuju se kao temelji religije. Da li time s Hegelom protivrečimo polaznom stavu prema kojem je *religija* temelj države?

Presudni momenat pri tumačenju Hegelovog poimanja ovog odnosa jeste prihvatanje neophodnosti diferencijacije onoga što kod Hegela ima *temporalni* i onoga što raspolaže *logičkim* prioritetom. U *temporalnom* sledu stvari, religija, naime, jeste ono što je izvedeno iz društveno-političkih konstelacija jednog naroda. U svojoj izvedenosti, religija se može nametnuti i kao viši legitimacijski osnov takvih prilika. U *logičkom* poretku pak sâmo običajnosno ustrojstvo jednog naroda jeste modus oprisutnjenja onoga apsolutnog koje u tom procesu uspostavlja sebe. To apsolutno jeste sadržaj religije. Istraživanje koje hoće jednoznačan odgovor na pitanje da li su religiozna uverenja ono što determiniše pravno-politički poredak, ili su ona samo odraz tog poretka, za Hegela su podjednako jednostrana. Uprkos svojoj frenetičnoj težnji za egzaktnošću i konkretnošću, ona su – jednako apstraktna! Oba usmerenja polaze od varljive pretpostavke da se pravno-politički poredak i(li) religija jedne zajednice formiraju kao artefakti u nekakvom povesnom vakuumu. U državi i u religiji jednog naroda ispoljava se i sebe stvara jedan i jedinstven duh. Zbog toga Hegel može da napomene da su religija i država po sebi i za sebe identične. One jesu momenti samooprisutnjavanja onoga apsolutnog. Identitet za Hegela ni ovde ne znači indiferenciju: *običajnosni svet jeste ono što u temporalnom sledu ima prioritet u odnosu na religiju, ali je u logičkom sledu redosled obratan*, jer religiozna svest o onome apsolutnom kroz život države od početka traži sebe. Taj odnos temporalnog i logičkog sleda Hegel povodom pitanja o odnosu religije i običajnosti izražava veoma precizno:

„... No, ujedno to proizlaženje (religije iz običajnosnog duha – op. S. V.), kao i svagdje u onome što je spekulativno, daje sebi sâmo to značenje da je ono što je najprije bilo postavljeno kao

¹³⁰ Smisao negativiteta kroz koji se ispoljava moralnost ubedljivo objašnjava Vajl. Njeno značenje nije samo u tome što razara, nego i u tome što može da shvati da ono što postoji u ljudskom svetu „jest djelo same negativnosti“, da shvati „da pozitivni zakon (...) znači pobjedu negativnosti nad neposrednošću, nad prirodom u čovjeku i nasuprot čovjeku“ (Weil, E., *Hegel i država*, str. 44).

nešto što slijedi i što je proizašlo, naprotiv apsolutni prius onoga s pomoću čega se čini kao oposredovano, pa se ovdje u duhu i zna kao njegova istina.“¹³¹

Tek sada je moguće razjasniti Hegelove reči iz *Enciklopedije* koje su izazvale niz kontroverzi. Filozof tim rečima nije samo potvrdio da religija za *samosvest* jeste „baza običajnosti i države“ [so ist die Religion für das Selbstbewußtsein die Basis der Sittlichkeit und des Staates], nego je i dodao to da je „ogromna zabluda“ [ungeheure Irrtum] čitave epohe bila „da se to dvoje, što je nerazdvojivo, htjelo smatrati razdvojivim jedno prema drugome, čak kao ravnodušno jedno prema drugome“.¹³² U istom ključu bi trebalo tumačiti i reči da postojanje države jeste *kretanje boga u svetu*, ali bi se njihov smisao moralo još detaljnije razmotriti.

Za Hegela, religija – poput umetnosti i filozofije – za svoj sadržaj ima najviši sadržaj koji je za svest uopšte moguć. Taj sadržaj jeste ono apsolutno. U religiji, ono apsolutno nije samo predmet za našu svest, već religija jeste način samoopredmećenja apsoluta. Kako ono apsolutno jeste za našu religijsku svest, ono tako jeste za sebe samog. U ljudskoj svesti o bogu, bog je svestan sebe, i to u formi predstave. Zbog toga Hegel govori da je sadržaj religije apsolutna istina. Odlučujuća razlika Hegelove filozofije i filozofskih koncepcija njegovih prethodnika i savremenika otkriva se u uvidu da ono apsolutno, beskonačno *kao takvo* nije nešto što je onostrano onome uslovljenom i konačnom. Ako se prihvati suprotan stav, ono apsolutno se jednim potezom refleksije pretvara u nemoćnu apstrakciju koja zazire od sopstvene drugosti i na taj način negira sebe u sopstvenom pojmu. Ono apsolutno zapravo je proces spoznavanja sebe u sopstvenoj drugosti, ono je beskonačno koje sebe zna u konačnom i time to konačno živi beskonačnost koja mu je imanentna. Vredi sada postaviti pitanje: zar nije i Šlajermaher govorio da je obmana da se ono beskonačno traži izvan konačnoga?¹³³ Nije li i on religiju sagledao kao prihvatanje svega konačnog kao prikaza onog beskonačnog? Za Hegela nije problematično potvrditi da polazišta koja su eksplicirana kod romantičarskog propovednika jesu istinita, ali Šlajermaher nije uspeo da ih razvije u istinitom obliku! Religiozno zrenje beskonačnog ipak zazire od onoga što vidi kao sopstvenu drugost, a to je moderna država. Moderna država, kao Meduzina glava, jeste i u metaforičkoj ravni

¹³¹ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primedba, str. 454. U Zonenfeldovom prevodu je umesto „apsolutni prius“ navedeno „apstraktni prius“. Rečenica prema originalnom tekstu trećeg izdanja *Enciklopedije* glasi: „Aber dieses Hervorgehen gibt sich zugleich selbst wie überall im Spekultativen der Bedeutung, dass das zunächst als Folgendes und Hervorgegangenes Gestellte vielmehr das absolute Prius dessen ist, durch das es als vermittelt erscheint und hier im Geiste als dessen Wahrheit auch gewusst wird“ (Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III (1830)*, Werke 20, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 355).

¹³² Isto, str. 455; prema originalu: Isto, S. 356.

¹³³ Up. Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 69-70.

označena kao ono od čega religija treba da skreće svoj pogled. Uprkos svojim temeljnim nastojanjima, Šlajermaherov pojam religije i sâm iskazuje *ateizam običajnosnog sveta* [Atheismus der Sittlichen Welt].¹³⁴ Šta ova upečatljiva sintagma označava kod Hegela? Rečju, njome su obuhvaćene filozofske doktrine koje izričito ili prećutno pretpostavljaju da je običajnosni svet lišen onoga božanskog kao najvišeg lika duhovnosti. Ista pretpostavka je na delu i ako se prisustvo onoga božanskog hoće *post festum* omogućiti umetničkom resakralizacijom zbiljnosti kao što je to želeo Novalis.¹³⁵ Hegel afirmativno sudi o naporima njegovih savremenika da se ono apsolutno sagleda u prirodi i da time sebe zna kao prirodu. Filozof, međutim, uočava i koban previd koji je pratio te napore: za dobro prirode i izgradnje filozofske nauke o prirodi, potpuno je propušteno da se vidi da se ono apsolutno beskrajno belodanije manifestuje u *običajnosnom svetu* negoli u regiji prirodnog bitka. Konstantnost prirodnih zakona nije pravo svedočanstvo o prisustvu božanske inteligencije u zbiljnosti¹³⁶, niti o superiornosti prirodne zbilje u poređenju sa svetom kolebljivih i kontingentnih ljudskih zakona. Priroda takvo svedočanstvo ne obezbeđuje ni ukoliko se nju pojmi kao nesvesni dinamički identitet protivrečja.¹³⁷ Ono apsolutno kao duh nije neposredna konstantnost prema kojoj se može izgraditi prostodušno poverenje po uzoru na jedan prirodni zakon. Ono se, naprotiv, do sebe probija kroz razlike koje se *sa svešču* razvijaju do protivrečja!¹³⁸ Svaki, pa i najnedostatniji običajnosni zakon beskrajno je vredniji poštovanja u odnosu na prirodne zakonitosti jer sâm jeste i borba i njen ishod, momenat u procesu ponovnog zadobijanja sebe duha¹³⁹ koji je – vodeći se onim što bi *trebalo biti* – protivrečio neposrednosti svog prirodnog

¹³⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Predgovor, str. 11; prema originalu Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S. 16.

¹³⁵ Da je značenje Novalisove religijsko-praktičke koncepciju moguće obuhvatiti smislom Hegelove sintagme „ateizam običajnosnog sveta“ pokazuje Joakim Ritter u svojoj instruktivnoj studiji na koju smo se već pozivali. (Ritter, J., *Hegel i francuska revolucija*, str. 35).

¹³⁶ Pflajderer podseća da su u Šlajermaherovom poimanju prirode upravo zakoni ono u čemu se „otkriva božansko jedinstvo i nepromenljivost sveta“ i što, kao takvo, „religiozno aficira“ (prema Pflajderer, O., *Die Entwicklung der protestantischen Theologie*, S. 45).

¹³⁷ I u godinama kada njihova naučna saradnja više nije bila moguća, Hegel je o Šelingu govorio kao o „osnivaču filozofije prirode novijeg doba“ koji je „forme pojma, uma, uneo u prirodu“ (prema Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 512) shvativši je kao nesvesni duh, a potom i kao negativni momenat u bogu samom (Isto, str. 532). Šeling nije direktno doprinio ontološkoj diskvalifikaciji običajnosnog sveta i potvrđivao je da je povest kao celina „neprekidno očitovanje apsolutnoga koje se postepeno razotkriva“ (prema Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentnog idealizma*, str. 247), ali njegov misaoni angažman nije bio usmeren na to da se prozirnijim učini smisao konkretnih likova društvenosti kroz koje se to očitovanje odvija.

¹³⁸ U predgovoru *Fenomenologiji duha* Hegel piše: „Duh zadobija svoju istinu samo time što u apsolutnoj rascepanosti nalazi sama sebe. Duh nije ta moć kao ono pozitivno koje apstrahuje od onoga što je negativno, kao kada mi o nečemu kažemo: to nije ništa ili to je lažno, pa potom, okončavši to, odlazimo odatle prelazeći na ma šta drugo; već je duh ta moć samo po tome što gleda u lice onome što je negativno i što se kod njega zadržava“ (str. 18).

¹³⁹ O uzvišenosti ljudskog duha u odnosu na prirodu, primerice, i u Hegelovom uvodu u *Predavanja o istoriji filozofije* (Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I*, str. 59-60), ali i u raspravljanju o statusu prirodno lepog iz *Estetike* (Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 3-4, 143-153 i dr.).

postojanja. Samim tim što običajnost *jeste* u liku države, na delu je *kretanje boga u svetu!* Hegel to ovako pojašnjava:

„Da država postoji, to je kretanje Boga u svijetu, njegov osnov je moć uma koji se ozbiljuje kao volja (...) Svaka država, – smatrali je mi, prema zakonima koje ima, lošom, prepoznali mi u njoj ove ili one nedostatke, – uvijek ima, osobito ako pripada obrazovanim državama našeg doba, bitne momente svoje egzistencije u sebi.“

Postojanje države, kao kretanje boga u svetu, ozbiljenje je slobode. Prema Hegelu, slobodni duh i *jeste* bliže određenje apsolutne istine kao sadržaja religije.¹⁴⁰ Sloboda u državi i sloboda u religiji ne mogu biti supstancijalno različite. Država, kao zbiljnosti konkretne slobode, ima isti sadržaj kao i religija, jer je *jedan* pojam slobode u religiji i u državi. Prema Hegelu, narod koji ima „loš pojam o bogu“ ima i „lošu državu, lošu vlast, loše zakone“.¹⁴¹

Želja da se bogu pripiše autorstvo zakona na kojima počiva država za Hegela je važna jer pokazuje kako svest naroda državu i zakone ne sagledava kao nešto samovoljno i prolazno, nego uz pomoć religijske predstave pribira misli o onome „nepromjenljivome i najvišoj slobodi i zadovoljstvu“¹⁴² za koje je taj narod uopšte sposoban. Ta je predstava istovremeno i verno svedočanstvo o dijalektičkom karakteru suptilnog, spontanog dodira temporalnog i logičkog poretka u pogledu odnosa religije i države. S obzirom na temporalni sled, predstava o bogu kao tvorcu države i zakona ne pripada rudimentarnim nivoima u genezi psiholoških struktura svesti. Ona, naprotiv, predstavlja visoko postignuće uznapredovale moći apstrahovanja od onoga kontingentnog. Trenutak kada je u čoveku sazrelo ubeđenje da ono božansko prebiva u životu zajednice i u njenim zakonima, kao što ni život te zajednice nije bezuman, nego nastanjen božanskim logosom, jedan je od prelomnih događaja u iskustvu ljudske svesti. Uvidom u to da je božansko u pravu i pravdi koja okuplja zajednicu, a ne u svemoći koja obespravljuje potčinjene, stupilo se u predvorje političkog znanja.¹⁴³ U toj potrazi za svojim višim legitimacijskim osnovom koji će, povratno, uticati na njegovu stabilnost, običajnosni svet prerasta u religioznost. Religija na taj način *jeste* njegova viša potencija, ali je u ontološkom smislu zapravo njegov temelj. Zato Hegel zaključuje da država, zakoni i dužnosti jesu nešto „što prelazi u višu sferu kao u svoj temelj.“¹⁴⁴ Kao temelj običajnosnog sveta, religija i sâma postaje običajnošću.

¹⁴⁰ Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 190.

¹⁴¹ Isto, str. 191.

¹⁴² Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386; o tome i u *Predavanjima o filozofiji religije I*, str. 191.

¹⁴³ Up. Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 21-22.

¹⁴⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386.

Najupečatljiviju sliku tog dodira temporalnog i logičkog sleda koji ishodi u identitetu religije i države ne pružaju reminiscencije na teokratski poredak drevnih Jevreja, niti romantičarsko „kvalitativno potenciranje“ evropskog srednjovekovnog feudalizma. Tu sliku možemo pronaći u Hegelovom opisivanju države koja za njega *jeste* političko umetničko delo. To je bila Stara Atina. Čineći omaž i sopstvenom ranijem veličanju religije Helena, Hegel ističe da za Atinjane boginja Atina „jeste sama Atina, to jest stvarni i konkretni duh građana“. Bog prestaje da prebiva u atinskim građanima „samo onda kad se volja vratila u sebe, u svoj aditon znanja i savesti, pa postavila beskonačni rascep između subjektivnoga i objektivnoga“.¹⁴⁵ Moderna država za Hegela, ponovo, *nije* umetničko delo. Ona počiva na beskonačnom pravu subjektivne savesti da svoja uverenja do u beskraj distancira u odnosu na postojeći politički poredak. Kako onda uopšte učiniti prelaz od načelne saglasnosti o tome da temelj države jesto jedno s religijom i da postojanje države jeste kretanje boga u svetu, do onoga što bi pojedinac s obzirom na sopstvena uverenja mogao da prizna kao ono božansko u životu konkretne države? *Osebujni princip protestantizma*, kako ga naziva Hegel, kao „svojevlavost koja modernom čoveku čini čast“, zahteva da se ne prizna ništa – pa ni zakon – ako on nije opravdan mišlju!¹⁴⁶

Hegel ne izbegava da se suoči s činjenicom da u modernoj običajnosti teza o religiji kao temelju države ima i određeniji normativni smisao. On zbog toga pažljivo biranim rečima govori da „*ako se sada kaže da bi se država morala temeljiti na religiji*“, to bi se pre svega trebalo shvatiti tako da se zna da država „mora počivati na umnosti i slobodi“.¹⁴⁷ Hrišćanska religija jeste religija slobode i *samo kao takva* jeste temelj moderne države kao svetske zbiljnosti slobode. Sada se mora postaviti i pitanje da li religija slobode u svom utemeljivačkom radu u onome utemeljenom vidi samo sopstveno ograničavanje, ili razvija svest da kao temelj bez tog utemeljenog ostaje puka apstrakcija. *Svaki* Hegelov iskaz o „načelima“, „principima“, „temeljima“ etc. na području filozofskih nauka treba tumačiti s obzirom na dvostruko značenje koje „načelo“, „temelj“ ili „princip“ može da ima. Za razliku od filozofija *prvog načela* poput Fihteove, koja ono apsolutno hoće u njegovom neposrednom prekoračivanju svega uslovljenog, za Hegela se, kako smo videli, istina svakog načela

¹⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Filozofija istorije*, Fedon, Beograd 2006., prev. B. Zec, str. 289-290.

¹⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Predgovor, str. 19. U *Filozofiji religije* Hegel naglašava da to što je uopšteno utvrđen smisao teze o božanskom autorstvu zakona, ne menja ništa u pogledu važnosti spoznaje te božanske volje. To pak „nije ništa partikularno nego pripada svima“ (*Predavanja o filozofiji religije I*, str. 192).

¹⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, dodatak, str. 396 (podvukao S. V.); U izvorniku stoji: „Sagt man nun, der Staat müsse auf Religion sich gründen, so kann dies heißen, derselbe solle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen“ (S. 430).

pokazuje u tome što se ono sâmo prepušta procesu u kojem se pokazuje da je ono kao prvo načelo moguće samo time što utemeljuje ono drugo. Kao temelj, ono je i sâmo utemeljeno. Njegova istina njegova je – lažnost! Bez razvoja kroz koji se istodobno negira i ozbiljuje, načelo ostaje apstraktna i sasvim neistinita misao.¹⁴⁸ U *Filozofiji prava* je različitost stava prema prirodi odnosa temelja i onoga utemeljenog određena kao ključna tačka razdvajanja religije i države. Religijskoj svesti je, naime, po njenoj suštini imanentno da odbacuje svoje predrogojačavanje. Utoliko bi, kao temelj, ostala „slepom ulicom“ u razvoju moderne društvenosti. Država bi, kao ono utemeljeno, bila glavni nosilac tog razvoja, jer jeste „božanska volja kao prisutan duh, koji se *razvija* u zbiljski lik i *organizaciju svijeta*“.¹⁴⁹ Nepristanak religije na sopstvenu temporalizaciju Hegel objašnjava specifičnošću *forme* religijske svesti. Državu i religiju, dakle, ne razdvaja sadržaj, nego forma! Pitanje o formi koja preovlađuje u religiji s jedne i u životu države s druge strane, pokazuje se utoliko važnijim ukoliko se zna da paragrafi koje smo sada izdvojili iz Hegelovog opusa nisu jednodušni povodom odgovora na pitanje da li je razdvajanje po formi zaista najviša tačka do koje dopire filozofska tematizacija ovog problema. Zbog toga je neophodno detaljnije razmotriti šta se misli kada se ukaže na ovu razliku u formi svesti.

2) *U kakvom su odnosu forme svesti religije i države?* Razliku između forme religijske svesti i forme koja je vladajuća u životu države Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* sagledava u ravni vekovnog raspravljanja o diferenciji vere i znanja. Filozof religiju određuje kao odnos prema onome apsolutnom, i to u obliku osećaja [Gefühl], predstave [Vorstellung] i vere [Glaube].¹⁵⁰ Religija se svojim učenjem nastanjuje u području savesti. To područje jeste regija supremacije prava subjektivne slobode samosvesti.¹⁵¹ U kom bi onda smislu država mogla da figurira kao eksponent forme *znanja* i da kao takva bude ono što svojim oblikom oponira formama religioznosti? *Sadržaj* religije, kako smo videli, jeste ono umno. No, uvid u to da je umnom sadržaju *kao umnom* imanentno to da sebi daje i umni oblik jedan je od uvida koji kod Hegela imaju supstancijalni značaj kako za izgradnju jedne filozofije prava, tako i za izgradnju celine filozofije na način sistema. Umnost oblika je u *Filozofiji prava* određena kao *pojmovno* saznanje. Kao takvo, pojmovno saznanje jeste medijum u kojem sadržaj ozbiljuje sebe u sopstvenoj umnosti, a ne nešto prema čijem nastupanju može ostati ravnodušan. Bitak onoga umnog njegov je bitak *za um*. Samo *za um* um jeste ono što je *po sebi*. Ostajući zatomljena u okvirima ljudske unutrašnjosti, umnost ostaje apstraktna, a kao takva i

¹⁴⁸ Up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 192.

¹⁴⁹ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 386-387.

¹⁵⁰ Isto, str. 387.

¹⁵¹ Up. Isto, str. 389-390.

neistinita. Ono umno istinski *nije* ako je prozirnno samo osećaju, predstavi ili veri. Kao umnom, njemu je da postaje zbiljskim i da sebe zna kao zbiljnost! Ozbiljujući se, ono jeste saznatljivo. Kao što ono umno u svom bivanju saznatim zna sebe, tako i subjektivna sloboda istinski jeste time što postaje onim objektivnim, zbiljskim. Država, kao zbiljnost subjektivne slobode, njeno je postajanje saznatljivom *za sve*. Javnost funkcionisanja države sadržana je u njenom pojmu. U procesu postajanja onim javnim subjektivna sloboda ob-znanjuje sebe i razvija se do svog totaliteta. Bivajući saznatom, ona saznaje sebe. Na taj način bi trebalo razumeti to što Hegel državi pripisuje formu samosvesne, objektivne umnosti. Uporedivši je s religijom, on govori da je država, a ne religija „ona koja zna“, kao i da u njenom principu „sadržaj bitno ne ostaje kod oblika čuvstva i vjerovanja, nego pripada određenoj misli.“¹⁵² Težišnu tačku tumačenja ovde ne bi trebalo locirati u tome što bi se Hegelu prigovaralo zbog pokušaja mistifikacije moderne (pruske) države. Stalo je, upravo suprotno, do toga da se osvetli značenje Hegelovog nastojanja da modernu državu misli kao sferu društvenosti koja po svom pojmu jeste brana svakovrsnoj mistifikaciji slobode. Mistifikacija je apsolutno neprimerena slobodi!¹⁵³ Stav o dualizmu vere i znanja je već u jenskim Hegelovim spisima spoznat kao granični uvid filozofskih učenja koja ne uspevaju da prevladaju dihotomnu logiku razumske refleksije. Takav stav ni u *Filozofiji prava* nije mogao biti pojmljen kao najviši uvid do kojeg doseže filozofska pojmovnost kada je reč o odnosu religije i države. Sa spekulativnog stanovišta ovog spisa, pruža se pogled na modernu državu kao na oblast koja je utemeljena religijom i u kojoj i religija sâma ozbiljuje sopstvenu supstancijalnu svrhu oslobađajući se vezanosti za ono unutrašnje u čoveku, ali je ostalo pitanje da li su religija i država i same spremne da tu dihotomiju prevaziđu. Hegelove analize u *Filozofiji prava* se usredsređuju na činjenicu da religija u tom procesu vidi samo sopstvenu negaciju kao religije i da zbog toga zauzima negativistički stav prema modernoj državi. Ta negativnost može ostati unutrašnjim merilom pri promišljanju karaktera moderne običajnosti od strane pojedinca, kao što se može i ispoljiti. Prema Hegelu, u oba ta svoja oblika religija ostavlja razorne posledice po život države koja je nju prihvatila kao merilo svog funkcionisanja.

Ako bi država pokušala da živi životom koji bi za merilo imao religiju u njenoj imanentnoj formi, država bi u sebe integrisala sve specifičnosti te forme. Ona bi postala kolebljivom, hirovitom i nesigurnom – kakav je i svaki osećaj. Religija, sa svoje strane, u

¹⁵² Isto, str. 392.

¹⁵³ Artur Šopenhauer (Schopenhauer), kao jedan od filozofa koji su Hegela optužili za „opskurantizam“ i pretvaranje filozofije u „oruđe za državne ciljeve“ (prema Šopenhauer, A., „O slobodi volje“ u *Dva osnovna problema etike*, Svetovi, Novi Sad 2003., prev. V. Santini, str. 139), dobar je primer ovakvog mistifikovanja. U tom je pogledu potpuno primeren način na koji on bira moto za ogled u kojem će poricati mogućnost slobodne volje. Taj moto Šopenhauer pronalazi u rečima „La liberté est un mystère“ (Isto, str. 43).

svakoj institucionalnoj formi prepoznaje lik ograničavanja svoje bezgranične unutrašnje slobode. Njen odnos prema običajnom svetu postaje *polemički*. Prepuštajući vođstvo geslu po kojem pravedniku nije dat nikakav zakon i da mu njegova pobožnost dopušta sve, ona, prema Hegelu, postaje jednako prijateljska sa samovoljom i strastima.¹⁵⁴ Ta negativnost i samovolja mogu ostati samo unutrašnji prezir prema poretku kojem se religiozni individuum u stvarnosti pokorava. Takvu, polemičku vrstu pobožnosti Hegel shvata kao izraz slabosti, a ne snage modernog vremena.¹⁵⁵ Ako je religija jedino oružje epohe pri polemici s nezadovoljavajućim stanjem pozitiviteta, ona, zapravo jeste razoružana!¹⁵⁶ Ako polemička pobožnost ipak ne ostane samo pitanje unutrašnjeg stava, nego se započne i s radom na njenom ozbiljenju, nastaje, prema Hegelu, *religijski fanatizam*. Poput političkog, religijski fanatizam „progoni sve državne ustanove i zakonski red kao granice koje stješnjavaju i koje su neprimjerene onome unutarnjemu, beskonačnosti duše“. Privatna svojina, brak, ekonomska poslovanja, bivaju pri tom stigmatizovani kao „nedostojni ljubavi i slobode čuvstva“.¹⁵⁷

Oba opisana religijska stava odgovaraju onome što je u 5. paragrafu uvoda u *Osnovne crte filozofije prava* razmatrano kao element čiste opštosti u procesu razvijanja logiciteta volje.¹⁵⁸ Kao beskonačnost apsolutne opštosti, volja hoće sve. Hoteći sve, ona ne može hteti ništa određeno. Utonuvši u sebe, ona biva prinuđena „da uvidi ništavost određenih interesa“ i da postane plenom „sušice duha“, što su reči koje Hegel izgovara o Novalisu.¹⁵⁹ U krajnosti svog nepristajanja da bude oposredovana bilo čim što nije ona sama, ta volja može hteti upravo samu *ništavnost* i sopstveno samouništenje. Volja se tada ozbiljuje kao „furijska

¹⁵⁴ Priređivač „Majnerovog“ izdanja *Osnovnih crta filozofije prava* H. D. Brant (u Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, S. 366) sugerije da se ovakvim opaskama Hegel obraća paulinskoj doktrini. U Prvoj poslanici Timoteju apostol govori „da zakon nije propisan za pravednika, nego za bezakonike i nepokorne, bezbožnike i grješnike, nepobožne i pogane, oceubice i materoubice, krvnike“ (1 Tim 1, 9; str. 1451). Vredi ovde podsetiti i na reči iz Poslanice Rimljanima: „Jer kad nezabošci nemajući zakona čine od prirode što je po zakonu, oni nemajući zakon sami su sebi zakon / Oni dokazuju da je u srcima njihovim napisano ono što je po zakonu, pošto svjedoči savjest njihova i pošto se misli njihove među sobom optužuju ili opravdavaju“ (Rim 2, 14-15; str. 1383).

¹⁵⁵ E. Kafanja (Cafagna) ukazuje na mogućnost da se Hegelovo kritičko stanovište u ovom svom aspektu tumači kao odjek filozofovih proučavanja *Govora o religiji*. U *Govorima* je, podsetimo se, o hrišćanstvu upravo i rečeno da jeste „skroz-naskroz polemičko“ (str. 135; up. Cafagna, E., „Positivität und Polemik. Hegel als Leser der *Reden über die Religion* von Schleiermacher“, in *Hegel-Studien* 48 (2014), S. 185).

¹⁵⁶ Up. Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 388. Fridrih Šlegel, primerice, u tekstu „O karakteru protestanata“ (1804) upravo polemičnost određuje kao princip protestantizma. Suprotstavivši negativnost protestantizma poetskom i pozitivnom karakteru rimokatoličke vere, Šlegel napominje: „Sloboda mišljenja ne poznaje mirovanja, ni polemika granica; protestantizam je religija borbe i rata do unutarnjeg neprijateljstva i građanskog rata“ (prema Schlegel, F., „O karakteru protestanata“, u Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006., str. 226).

¹⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 387.

¹⁵⁸ Obuhvatnu tematizaciju ovog procesa sprovodi M. A. Perović u poglavlju „Spekulativna filogeneza volje“ knjige *Pet studija o Hegelu* (naročito str. 229-238).

¹⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Estetika I*, str. 159-160.

razaranja“ [Furie des Zerstörens] koja može napustiti sve, pa i sopstveni život.¹⁶⁰ Naličje i istina apsolutnog samopostavljanja volje njeno je samouništenje! No, tada ona više nije samo unutrašnje previranje u pojedincu.¹⁶¹ Da se ne radi o teorijskom konstrukt, Evropa je to tada osećala na sopstvenoj koži, i to u liku revolucionarnog terora.¹⁶²

To što bi država prepustila vođstvo religiji bi, stoga, bilo krajnje nepovoljno kako po mogućnost da se uopšte konstituiše država, tako i po religiju samu, jer bi je neminovno vodilo u destruktivnost i izopačenje. Time bi obesmisllila sopstvenu ulogu slobodarskog temelja moderne države. Država je, a ne religija u *Filozofiji prava* spoznata kao nosilac razvoja naučnog pojma. No, Hegel sasvim izričito tvrdi da ni druga krajnost nije prihvatljiva. Briga o razvoju naučnog pojma ne može dati opravdanje za atak na pravo savesti da bude religiozna, niti se sme pokušati da se određuje pravac te religioznosti. Sfera religiozne savesti ostaje u vidokrugu države samo time što država mora paziti da religiozna savest *nije nešto što pripada* području njenog interesovanja. To je najplodotvorniji mogući odnos i za religiju samu.¹⁶³

Herbert Markuze precizno sumira što eksplicitne, što prećutne ishode Hegelovog promišljanja odnosa religije i države u *Filozofiji prava*. Prema ovom interpretatoru, filozof

¹⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Uvod, par. 5, str. 39, 40;

¹⁶¹ Opori komentar o „sušičavosti“ romantičarskog duha plastično izražava Hegelov stav prema radu vodećih autora okupljenih u ovom intelektualnom krugu. Nespremnost za bilo kakvu zbiljsku odluku – pa tako i za one koje bi se ticale odnosa religije i običajnosti – prema Hegelovom viđenju je paralisala romantizam. No, stiče se utisak da je filozof navođenjem običajnosnog instituta braka kao jedne od meta ispoljene „polemičke pobožnosti“ mogao da misli upravo na „religiju ljubavi“ koju je u romanu *Lusinda* iz 1799. godine zagovarao Šlegel, a u čiju odbranu je nešto docnije stao Šlajermaher anonimno publikujući *Poverljiva pisma o Lusindi*. U dodatku uz 164. paragraf *Filozofije prava* Hegel navodi da romantičari odbijaju da brak shvate kao pribiranje svesti „u misao supstancijalnoga“: „Da je ceremonija zaključenja braka suvišna i da je formalnost koja bi mogla biti napuštena jer je ljubav ono supstancijalno, i da čak ovom svečanošću gubi na vrijednosti, tvrdi *Fridrih fon Šlegel* u *Lusindi*, kao i jedan njegov sljedbenik u pismima jednog neimenovanog. Čulno predavanje se tamo predstavlja kao ono što je zahtijevano za dokaz slobode i iskrenosti ljubavi“ (str. 297).

¹⁶² Tim događajima se Hegel bavi i u poglavlju „Apsolutna sloboda i užas“ *Fenomenologije duha* (str. 267-272). Dijalekticitet volje o kojem govori Hegel današnjem je čovečanstvu neposredno poznat, jer je reč o vremenu kada je samoubilački, religiozno ili pseudoreligiozno motivisani terorizam postao jednim od glavnih oblika ratovanja.

¹⁶³ Up. Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 390. Hegel u *Osnovnim crtama filozofije prava* nije ponudio detaljnije objašnjenje pojma religiozne savesti i njenog odnosa spram onoga što imenuje formalnom i istinskom savešću. Običajnosnu, odnosno istinsku savest filozof u 137. paragrafu ovog dela određuje kao uverenje „da se hoće ono što je *po sebi* i *za sebe* dobro“. Formalna savest jeste određivalački subjektivitet znanja i htenja „koji se može rastaviti od istinskog sadržaja“. Kao takva, ona još ne nalazi svoje mesto u poretku običajnosti, nego pripada stanovištu moraliteta. Pasaž koji bi trebalo da pomogne da se u ovom registru pozicionira religioznu savest, to delimično čini. Sam kraj navedenog paragrafa tako glasi: „U moralno stajalište, kako ga ova rasprava razlikuje od običajnosnoga, pripada samo formalna savjest; istinska je navedena samo zato da bi se dala njena razlika i da bi se odstranio mogući nesporazum, kao da bi ovdje, gdje se razmatra samo formalna savjest, bilo riječi o istinskoj, koja je sadržana tek u običajnosnom uvjerenju, što dolazi tek u nastavku. Religiozna savjest ne pripada, međutim, uopće ovom krugu [Das religiöse Gewissen gehört aber überhaupt nicht in diesen Kreis]“ (str. 239-240/S. 256). Ako se ima u vidu opšti način na koji Hegel statuira religiju u ovoj knjizi, navedene reči bi trebalo shvatiti u smislu izmeštanja religiozne savesti iz čitave diskusije o odnosu formalne i običajnosne savesti, a ne samo kao njenu nepripadnost moralnom stanovištu formalne savesti (prema Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, str. 101-102).

„primjećuje opasnu funkciju religije u njezinoj tendenciji da čovjeka odvrati od njegovog traženja stvarne slobode i da mu plaća iluzornu odštetu za zbiljska zla“. Markuze potvrđuje i da kod Hegela „borba za čovjekovo povijesno ostvarenje nije religiozna, nego društvena i politička borba“, dok „njezino presađivanje u neko unutrašnje svetište duše, vjere i etičnosti znači nazadovanje do jednog odavnog pređenog stupnja“. ¹⁶⁴ Pozicije *Filozofije prava*, međutim, nisu ostale jedinim stanovištem u Hegelovoj problematizaciji ovog odnosa. U *Predavanjima o filozofiji religije* iz 1831. godine ¹⁶⁵ Hegel zastupa stav koji u načelu identičan s onim koji je branjen u *Filozofiji prava*. Filozof tvrdi da se „zacijelo može reći da državni ustav treba ostati na jednoj strani, a religija na drugoj“, ali i naglašava da bi uz jednostrano tumačenje ovog zahteva nastupila i opasnost da se odredbe slobode koje se konkretizuju u državi učine formalnim. U tom bi slučaju celina sfere unutrašnjeg života individuumu koja se oblikuje kao njegovo religiozno ubedenje pretela da ostane nečim što je prema državi indiferentno. ¹⁶⁶ Državni ustav kao državni ustav svoju konkretnost nalazi tako što pojedinac poštuje odredbe koje ustav nalaže kao njegove dužnosti i time što on uživa prava koja su mu ustavom garantovana. Država postaje onim konkretnim u pojedincu koji ni sam nije teorijska, apstraktna konstrukcija, nego je čovek koji celinu sopstvenih naklonosti, uverenja i osećaja može razvijati kao svoju religioznost. Ako država jeste zbiljnost slobode individuumu prema čijim je unutrašnjim uverenjima zapravo sasvim ravnodušna, ona za taj individuum i sama pre ili kasnije postaje nečim apstraktnim i formalnim. Tirade o vladavini prava, prema Hegelu, same neće poboljšati situaciju u kojoj se već zaboravilo da nije zakon taj koji vlada, nego mu ljudi to moraju omogućiti. To će učiniti tako što će u ideju vladavine određenog zakona ono supstancijalno sopstvenih htenja i uvida. ¹⁶⁷ U protivnom, dopušta se da se razvija raskol koji u svakom trenutku može eskalirati u političko ili religijski vođeno nasilje, poput onog koje je izbilo u francuskoj tzv. Julskoj revoluciji iz 1830. godine. Svrgavanje režima Šarla X Burbona, čija je restauratorska politika, pored ostalog, uključivala i obnovu snage katoličke crkve u Francuskoj ¹⁶⁸, Hegelu je pokazivalo kako je za državni

¹⁶⁴ Markuse, H., *Um i revolucija*, str. 187.

¹⁶⁵ Priređivač engleskog kritičkog izdanja *Predavanja o filozofiji religije* P. Hodžson naglašava da jedino predavanja iz 1831. godine predviđaju poseban odeljak s naslovom „Odnos religije spram države“, dok je Hegel u predavanjima iz prethodnih godina ovaj sadržaj obrađivao u okvirima razmatranja kulta posebnih religija (prema Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion I*, Edited by P. C. Hodgson, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1984, p. 451).

¹⁶⁶ Prema Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 195-196.

¹⁶⁷ „... zakon ne vlada nego mu ljudi trebaju omogućiti da vlada: to upravljanje je nešto konkretno; tome moraju doprinijeti čovjekova volja i njegov uvid“ (Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 196).

¹⁶⁸ O tome detaljno u poglavlju „Religija i revolucionarna politika“ knjige *Revolucija u Francuskoj 1830*. Pamele Pilbim (Pilbeam, P. M., *The 1830 Revolution in France*, The Macmillan Press, London 1994, pp. 99-120).

ustav ipak važno ono što po tom istom ustavu ne bi trebalo biti važno – „koju religiju pojedinac ispovijeda“.¹⁶⁹

Kao što je povodom događaja u Francuskoj Hegel mogao da saopšti da je kolizija između religiozne savesti i države još „vrlo daleko od razrešenja“, opšti komentar ovog odnosa u *Filozofiji religije* iskazuje jednaku filozofovu uzdržanost. Pozicije *Filozofije prava* su bile sažete rečima da bitno jedinstvo države i religije jeste jedinstvo načela, ali da je isto tako bitno „da je tim jedinstvom počela posebno da *egzistira razlika* između njih u obliku svijesti.“¹⁷⁰ U *Filozofiji religije* Hegel pokazuje da *uverenje* [nastrojenost, die Gessinnung] koja se potvrđuje u formi određene postojeće religije ipak ostaje „posljednje sidro u nuždi“ formalno razvijenih ustava, iako su u njima uverenja kao takva pomerena na margine. Poslednja potvrda istine prava i običajnosti za ono što se naziva narodom nije u formi misli i principa, nego u *formama religije*. Za Hegela „sigurnost nastrojenosti, dužnosti spram države“ jeste apsolutna tek time što se utemeljuje religijom.¹⁷¹ Kako pomiriti misao i veru u životu države? Kako pomiriti religioznu i običajnosnu savest? Kao retko kada u svojim delima, Hegel u *Filozofiji religije* priznaje da njegova epoha ne raspolaže pravim odgovorima na ova pitanja: „Naše vrijeme pati od tog proturječja i prevladavajućeg nedostatka svijesti o njemu“.¹⁷²

Nešto ranije, u poslednjem izdanju *Enciklopedije filozofskih nauka* koje je sam pripremio za objavljivanje, Hegel je eksplicitno odgovorio na ova pitanja. Filozof je tu izričit: dvojnost savesti je neprihvatljiva! Dometi rezonovanja kojim moderna običajnost sebe uverava da joj podrška religije, doduše, može biti od pomoći, ali da isto tako može i bez nje, pokazuju se kao bitno limitirani. Država, kao ono supstancijalno, u uverenju individuuma ne pronalazi samo potvrdu, nego tek istinski postaje subjektom kao onim konkretnim. Pogrešno je da se odnos religije prema državi sagledava kroz prizmu stava da država „već inače egzistira na osnovu neke moći i sile“, pri čemu bi „ono religiozno, kao ono subjektivno kod individua, imalo možda samo da pridode kao nešto poželjno za njeno učvršćenje“.¹⁷³ Ako se zna da je i sam Hegel o religioznoj, to jest crkvenoj potvrdi običajnosnih odnosa u *Filozofiji prava* govorio kao o onome što se običajnosnom svetu pridružuje „kao samo unutarnja,

¹⁶⁹ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 197. Detaljnije o snažnim Hegelovim utiscima povodom previranja u Francuskoj u Pinkard, T., *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 631-635.

¹⁷⁰ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 394.

¹⁷¹ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 92.

¹⁷² Isto, str. 197.

¹⁷³ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primedba, str. 455.

apstraktnija strana¹⁷⁴, primedba iz *Enciklopedije* istovremeno postaje i momentom Hegelove samokritike. Bez postajanja subjektivnim, političko organizovanje ostaje apstraktnim. Filozof o izbegavanju tog procesa izriče poznati sud: „Valja smatrati samo ludošću novijeg vremena da se bez promjene vjere promijeni neki sistem pokvarene običajnosti, njeno državno uređenje i zakonodavstvo, *da se napravi revolucija bez reformacije*“.¹⁷⁵

Stav da revolucija nije moguća bez reformacije moguće je shvatiti kao opšte Hegelovo upozorenje da svakoj političkoj promeni mora da prethodi promena u unutrašnjem svetu uverenja pojedinca i zajednice. Taj stav istorijski preciznije upućuje na reformisano hrišćanstvo kao na inherentni podstrek previranja u kojima će se oblikovati moderni svet.¹⁷⁶ Religiozno oslobođenje savesti prethodilo je političkom oslobođenju i u tom smislu Hegel protestantizam izdvaja kao najviši lik religioznosti koji je u modernoj običajnosti moguć. S druge strane, Hegel favorizuje protestantizam ne samo zbog toga što je ubeđen da je reformacija prethodila i da uvek mora prethoditi revoluciji, nego i zbog toga što *s protestantizmom postaje očito da i reformisanje religije ostaje nedovršeno i apstraktno ukoliko ne preraste u politički prevrat*. Revolucije nema bez reformacije, ali ni istinske reformacije bez revolucije!

Prema Hegelu, u protestantizmu religiozna i običajnosna savest postaju naprosto *jedno*, a slobodni duh „postaje takav da sebe zna u svojoj umnosti i istini“.¹⁷⁷ Hegel to precizno izražava i u *Predavanjima o filozofiji povesti* (1830/1831): „U protestantskom svetu ne postoji sveta, ne postoji religiozna savest koja bi bila odvojena od sekularnog prava ili koja bi mu čak bila suprotstavljena“.¹⁷⁸ U tom svetu „države i zakoni nisu ništa drugo nego religija koja se pojavljuje u odnosima stvarnosti“.¹⁷⁹

Već je Karl Rozenkranc izneo primedbu da postoji utisak da Hegel ovakvim uzdizanjem protestantizma protivreči sopstvenom pojmu moderne države kao *racionalne* države koja svojom neutralnošću prema različitim veroispovestima suzbija njihovu potencijalnu iracionalnost.¹⁸⁰ Među eminentnim savremenim istraživačima, vredi izdvojiti

¹⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 390.

¹⁷⁵ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primedba, str. 458-459 (podvukao S. V.).

¹⁷⁶ Na istu vezu reformacije i revolucije je ukazao i Novalis u eseju *Hrišćanstvo ili Evropa*, premda to povezivanje u navedenom tekstu nije praćeno afirmativnim predznakom.

¹⁷⁷ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primedba, str. 462.

¹⁷⁸ Hegel, G. V. F., *Filozofija istorije*, str. 515. Ove odlomke datiramo prema sugestiji Terija Pinkerda iz knjige *Hegel. A Biography*, str. 637-638.

¹⁷⁹ Isto, str. 473.

¹⁸⁰ „Saobrazno njegovu vlastitom principu države, naime autonomije i autarkije ćudoredne slobode, moderna država mora biti racionalna država koja svoj samosvjestan um podređuje crkvama različitih vjerskih ispovijesti sa sasvim neutralnim stavom, dopušta njenu dogmatiku i njen kult, ali od sviju zahtijeva podjednaku poslušnost prema njenim zakonima. Upravo time što Jevreji, katolici, luteranci, reformisani, kvekeri, hernhućani itd. kao

stav koji zastupa Valter Ješke. Taj stav je u bitnom oprečan onome koji izriče Rozenkranc. Povodom pitanja o jedinstvu protestantske i običajnosne savesti i navodnoj etatizaciji protestantizma, Ješke skreće pažnju na činjenicu da su *Osnovne crte filozofije prava* svojim insistiranjem na razlici formi religije i države zapravo branile ono što su zaista luteranske pozicije u pogledu poimanja odnosa religije i države. Pojam protestantizma u *Enciklopediji*, kao i u *Filozofiji povesti*, kod Hegela ima nadkonfesionalni smisao! Mogućnost za prevladavanje konfesionalnih okvira jeste u srži protestantizma. Jedinstvo religije i države koje se dostiže u protestantskom svetu zbog toga jeste „samo“ jedinstvo *slobode i subjektivnosti*.¹⁸¹ Ostaje da se osvetli šta to jedinstvo u svojoj konkretnosti znači s obzirom na pitanje o odnosu države i crkve kao zbiljske zajednice religioznih.

3) *Sveto i običajno* U *Osnovnim crtama filozofije prava* Hegel ističe da zbog toga što religija jeste momenat koji državu može integrisati kao najdublje uverenje, država sama „*treba* da zahtijeva od svih svojih pripadnika da se drže jedne crkvene zajednice.“¹⁸² Pitanje o tome koja bi to crkvena zajednica bila, ne bi pri tom spadalo u oblast državnih nadležnosti. Hegel zaključuje i da *tolerantnost* države prema nejedinstvenosti crkvene pripadnosti njenih građana raste srazmerno stepenu uređenosti te države. Moderna, uređena država priznaje kao *pravnu osobu* i kvekeri koji sam osporava njene bitne nadležnosti, poput one odbrambene. Jedinstvo crkve tu ostaje jedan *moralni* imperativ, a ne nužni činilac moderne državnosti. Država, s druge strane, mora biti znatno direktnije zainteresovana za aktivnosti crkve u kojima se očituje da ona iskoračuje iz sfera ličnih uverenja svojih pripadnika. Vekovni kamen spoticanja u komunikaciji države i crkve smešta se u spor oko pitanja da li učešće crkve u javnom i pre svega ekonomskom životu sa strane države treba da bude praćeno povlasticama koje će se činiti crkvi. Za Hegela, samim učešćem u javnom životu, svaka, pa tako i crkvena zajednica, priznaje načela na kojima taj život počiva i istovremeno im se podređuje. Svaka drugačija argumentacija samo bi pokušavala da oponenta u diskusiji zaslepi podizanjem oblaka prašine koji bi trebalo da prikrije taj faktum. Kao nosilac svojine, crkva već funkcioniše kao korporacija u okvirima građanskog društva, tj. kao ekonomski subjekat. Poricanjem takvog statusa i, na primer, odsustvom namere da se crkvena svojina i prihodi¹⁸³

građani slijede isti zakon države, ona će sve više ublažavati fanatizam konfesionalne ograničenosti i konfesije oslobađati za izmirenje u humanosti“ (Rosenkranz, K., „Hegel“, u Libe, H. (prir.), *Hegelovska desnica*, Veselin Masleša, Sarajevo 1980., str. 59).

¹⁸¹ Prema Jaeschke, W., „Christianity and Secularity in Hegel’s Concept of the State“, pp. 136-137. Prema Ješkeovom mišljenju, Hegel je svoje rešenje iz *Filozofije prava* prosudio kao revitalizovani prosvetiteljski dualizam religioznosti i onoga svetovnog.

¹⁸² Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, par. 270, str. 388 (podvukao S. V.).

¹⁸³ U 62. paragrafu *Filozofije prava* Hegel se bavi problem postvarivanja onoga religioznog. Da li propovedi, mise, molitve, blagoslovi i dr. mogu biti tretirane kao *stvari* robno-novčanih transakcija? Prema Hegelu, nema

oporezuju u skladu s građanskim zakonima, građansko društvo protivreći principima na kojima počiva.¹⁸⁴ Crkva u sferu javnih interesa sasvim direktno prodire i time što svoje religijsko učenje uspostavlja kao vaspitni i obrazovni obrazac stasavanja novih naraštaja svojih pripadnika koji će i sami postati akterima religijskog kulta. Crkva se, prema Hegelu, već samom jezičkom artikulacijom i prenošenjem svoje religijske doktrine užljebljuje u sistem javnog govora. Već time ona jeste i njegov konstituens, a ne samo unutrašnje kretanje savesti. Ta konstitutivna uloga se može, kako smo videli, ispoljavati u pravcu težnje za destruiranjem postojećeg običajnosnog poretka, kao što može i priznavati taj poredak, ali ni u jednom, niti u drugom slučaju crkva ne sme biti ono što upravlja državom.

Enciklopedija filozofskih nauka nastoji da pokaže kako je moguće prevladati logiku subordinacije koja dominira u *Filozofiji prava*. Ako postoji crkvena zajednica čiji stožer jesu sami običajnosni zakoni, to prevladavanje je moguće! Ta zajednica za Hegela jeste protestantska zajednica. Religijski subjektivitet u protestantskom svetu jeste objektivitet duha, kao što i običajnosni objektivitet u religijskim uverenjima u tom svetu postaje subjektom. U *Filozofiji povesti* Hegel zato naglašava da je reč o svetu u kojem „suprotnosti između države i Crkve nestaju“ i u kojem duh nalazi sebe u svetovnosti „i razvija je kao nezavisno organsko postojanje.“¹⁸⁵

Da bi se razjasnilo značenje ukidanja ove suprotnosti, potrebno je razmotriti u čemu Hegel tačno vidi mesto eskaliranja sukoba države i crkve. U tom pogledu se za filozofa paradigmatičnim pokazuje stav rimokatoličke crkve prema modernoj državi. Religijska subjektivnost suprotstavlja *svetost* objektivitetu *običajnosnog* sveta. Na koji način? To suprotstavljanje se, za Hegela, odvija tako što se braku, ekonomskom poslovanju građanskog društva i državi, kao momentima moderne običajnosti, pretpostavlja alternativni svet onoga svetog. U njemu se čovek ne poziva u bračnu zajednicu, nego da se zavetuje na celibat. Umesto umešnosti i čestitosti u poslovanju, veliča se zavet siromaštva. Najzad, umesto poslušnosti prema ustavu i zakonima države kao ozbiljenju slobode, od čoveka se očekuje da

sumnje da one *to mogu biti*, ali je isto tako važno da one *to neposredno nisu*. Ono religiozno postaje stvar „tek posredovanjem duha, koji svoju unutrašnjost snižava na neposrednost i spoljašnjost“ (str. 93). Up. i par. 66, str. 129-132.

¹⁸⁴ Up. Isto, str. 389. Prema Hegelovim rečima, religiozno zajedništvo koje se uzdiže do oblika korporacije stoji pod *policijskim* nadzorom države. Za filozofa, policija jeste moć koja osigurava ono opšte u životu građanskog društva. To opšte oličavaju instituti sigurnosti ličnosti i svojine. Domašaji te moći, međutim, nisu veliki, tako da se Hegela ne sme dovoditi u blizinu zagovaranja onoga što bi se u savremenom smislu moglo znati kao „policijsku državu“. Policija, kod Hegela, može regulisati samo odnose spoljašnjeg postojanja. Iako neodvojivi od onoga supstancijalnog, ti odnosi ipak „padaju u razumsku beskonačnost“, te nema nikakve granice koja bi sama po sebi razgraničavala „što je štetno, a što ne (...) što je sumnjivo ili nije sumnjivo, što treba zabraniti ili nadzirati“ (Isto, par. 234, str. 356-357). Ta upućenost policijske vlasti na sferu kontingencije može biti zloupotrebljena tako da se policija iskoristi kao organ represije.

¹⁸⁵ Hegel, G. V. F., *Filozofija istorije*, str. 130.

bude pokoran samo duhovnoj vlasti.¹⁸⁶ Rimokatolička religija, kao jedan lik hrišćanstva, za sadržaj ima najvišu istinu koja se bliže određuje kao sloboda, ali se prema slobodi odnosi na neslobodan način. Ona, prema Hegelu, ostaje u *carstvu Sina*. Vezujući se uz konačne i spoljašnje forme koje se tiču Hristovog postojanja kao za ono sveto, njoj i sloboda ostaje u *nečem* spoljašnjem ili u *nekom* spoljašnjem. Ta sloboda nije u stanju da prožima čitav svet. *Tek Hristovom smrću, njegovim odsustvom, duh postaje prisutan kao duh, duh zajednice*. Za protestantizam oblici moderne zajedničkosti jesu ono sveto sâmo. U njemu se pokazuje kako „božanski duh mora ono svjetovno imanentno prožimati“.¹⁸⁷ Njegov spekulativni karakter jeste u tome što je religioznoj savesti postalo moguće da istupivši iz sebe u objektivitet bude kod sebe, i da u braku, građanskim poslovima i državi zna sebe ne samo kao svetu, nego kao – slobodnu!

Filozofija religije je prigrlila isti pogled na protestantizam, ali je Hegel i prema ovako razmotrenom saglasju religiozne i običajnosne savesti ipak ostao rezervisan. Zašto? Pre svega zbog toga što je i sâm znao da ovo saglasje još uvek nije prebolelo svoju apstraktnost. Tu apstraktnost Hegel ne sagledava samo kao boljku svog poimanja odnosa religije i države, nego kao slabost istorijske države i istorijske crkve da u onome drugom – prepoznaju sebe!¹⁸⁸ Njihov identitet mora postati identitet i *za njih same*, a ne samo za filozofsku svest. Filozofsko promišljanje njihovog pomirenja će prestati da bude „apstraktno“ u momentu kada pre svega religija bude spremna da do svesti dovede sopstveni pojam.¹⁸⁹ Ako se može reći da je Hegelov spekulativni pojam religije fragilan zbog toga što je istorijska crkva naprosto odbila da sebe prepozna u njemu¹⁹⁰, s Hegelovog stanovišta se na isto odbijanje može gledati

¹⁸⁶ Up. Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primedba, str. 457-458 i *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 192-193.

¹⁸⁷ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. 552, primedba, str. 458.

¹⁸⁸ U osnovi, način na koji Jirgen Habermas govori o današnjem društvu kao o *postsekularnom* ovom pojmu daje isto usmerenje. U takvom društvu se probija saznanje „da ‘modernizacija javne svesti’ po fazama obuzima i refleksivno menja religiozne kao i svetovne mentalitete“. Religioznost i svetovnost na taj način *uče* jedna od druge (prema Habermas, J., „Pretpolitičke osnove demokratske pravne države?“, u Habermas, J./Racinger, J., *Dijalektika sekularizacije*, Dosije, Beograd 2007., prev. D. Stojanović, str. 29).

¹⁸⁹ Upečatljivo formulisan stav koji je na istom tragu nalazimo već u Hegelovim *Jenskim nacrtima sistema*: „Religija beži s neba u zbiljsku svest – čovek pada na zemlju i religiju nalazi samo u obrazovanju.“ Obrazovanje će obuhvatiti i uvid da država *jeste* zbiljnost nebeskog carstva [die Wirklichkeit des Himmelreichs ist der Staat] (prema Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987, S. 259-260).

¹⁹⁰ Na to ukazuje Ješke u citiranom tekstu, str. 143-144. Ješke u svojoj monografiji posvećenoj Hegelovoj filozofiji religije napominje da se s gledišta hegelovskog spekulativnog pojma religije svaki pokušaj religije da pobije taj pojam prosuđuje kao izražavanje nedostatka adekvatne svesti o sebi te religije, ali ne smatra da takva

kao na fragilnost religije same. Put koji bi se krčio tragom zamisli o stvaranju jedne nove religijske tvorevine nije put na kojem bi religija ojačala, već je samo način da se izbegne pitanje o njenim unutrašnjim slabostima. Religija je najranjivija onda kada sebe smatra snažnom, beskompromisnom i doslednom.

strategija obezbeđuje legitimitet spekulativnom pojmu religije (prema Jaeschke, W., *Reason in Religion*, pp. 193-194).

3. (NE)MOGUĆNOST JEDNE RELIGIJE UMETNOSTI¹

Dok su odluke da se prvo i drugo povesno uobličene umetnički lepog u *Predavanjima o estetici* imenuju i misle pojmovima *simboličnog* i *klasičnog* izrekom obrazložene, Hegel nije bio jednako izričit u pogledu odgovora na pitanje za koje bi naše istraživanje moralo pokazati najviši stepen interesovanja: zašto se umetnost hrišćanskog sveta u tim predavanjima naziva *romantičnom*. Prećutno prisustvo tog pitanja je teško poricati, jer pojam romantičnog ni u svojim prvobitnim javljanjima u evropskoj književnosti XVII veka nije slovio za jednoznačan pojam. Na jednoznačnost je još teže mogao pretendovati u Hegelovo vreme. Krajem XVIII veka, kada i Hegel napreduje ka sopstvenoj filozofskoj zrelosti, taj pojam se javljao u dva dominantna značenja. Odrednicom „romantično“ se, prvo, obuhvatala hronološka celina evropske umetničke, odnosno literarne baštine počev od srednjovekovnog doba. Drugo, romantičnost je važila za oznaku umetničkog stila koji odstupa od klasicističkog veličanja antičkih umetničkih obrazaca i time zadobija znatno veću slobodu na polju umetničkog stvaranja. Romantični stil je do izražaja dolazio pre svega u književnoj formi *romana*, čiju je poetiku taj stil nastojao da proširi i na ostale umetničke oblike.² Takva dvoznačnost tinjala je i u krugovima autora kojima je pojam romantičnog predstavljao stvaralačku vodilju, a koji su od strane docnijih istraživača okupljeni pod okrilje pojma *nemački romantizam*.

Hegel je, kako smo pokazali, čitavim svojim misaonim putem bio u polemičkom dodiru sa različitim aspektima rada svojih romantičarskih savremenika. To interesovanje je u *Estetici*, koja pripada zreloom dobu Hegelovog filozofskog pregalaštva, opredmećeno brojnim kritičkim objeacijama upućenim romantičarima. *Estetika* jeste poprište najneposrednijeg i najopsežnijeg Hegelovog sučeljavanja sa romantizmom. Zbog toga se ne može poreći pravo recentnijim tumačima da celinu trotomnog dela nastalog spojem Hegelovih predložaka za predavanja i beležaka njegovih slušalaca proglase za „suptilnu i neprekidnu polemiku protiv

¹ Poglavlje precizira i dopunjuje istraživačke rezultate koje smo naučnoj javnosti prvi put predstavili u radu „Romantizam i romantična umetnost u Hegelovoj *Estetici*“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 26/2016, str. 119-139.

² Prema odrednici „Romantik, das Romantische“ koju je za *Historisches Wörterbuch der Philosophie* napisao Ernst Beler; videti Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII*, S. 1078. Elzesser pak u svom predgovoru Šlegelovoj jenskoj *Transcendentalnoj filozofiji* beleži i da je termin „romantično“ [romantisch] u početku bio istog značenja kao i termin „romansko“ [romanisch] koji se odnosio na evropske jezike potekle iz latinskog jezika, poput italijanskog, španskog i portugalskog. Taj termin je potom svojim značenjem obuhvatao i književnost s istog jezičkog prostora. Kako napominje ovaj istraživač, nemačkim romantičarima je stvaralaštvo autora koji su tom prostoru pripadali, i to autora poput Dantea, Bokača i Servantesa, u poređenju s klasičnom formom literarnog stvaranja „izgledalo nesputano i slobodno“ (Elsässer, M., „Einleitung“, in Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. XIV).

romantičara“.³ No, široki tematski horizont koji je u toj knjizi ocrtan istraživanjem romantične forme ideala i pojedinačnih romantičnih umetnosti ipak nije uključio neposredan osvrt na prirodu odnosa između onoga što Hegel naziva romantičnim i onoga što su kao romantično razvijali njegovi savremenici.

Činjenica da najdirektnije i najopsežnije bavljenje pojmom romantičnog u čitavom svom predavačkom i spisateljskom opusu Hegel nije iskoristio da neposredno položi račun o onome što kao romantično vide njegovi savremenici nailazi na različite odjeke kod interpretatora. Najbrojniji su oni koji propuštaju da postave ovo pitanje i usredsređuju se na partikularne momente Hegelove kritike romantizma. Među tumačima koji ovom pitanju posvećuju tematsku pažnju postoje oni koji nisu spremni da na njega ponude izvesniji odgovor i primećuju da „Hegel „romantično“ koristi u grubo-osamnaestovekovnom smislu onoga modernog koje oponira onome klasičnom“, kao i da ono „manje ili više može biti izjednačeno sa „hrišćanskim“. Njegov najrazvijeniji stupanj jeste „intelektualni i umetnički pokret nazvan ’romantizam’“, ali iz samog načina na koji je reč korišćena tokom poslednje decenije XVIII veka isto tako „nije bilo jasno da li je njen smisao bio sistematski ili istorijski“.⁴

U drugoj grupi su tumači koji nastoje da razdvoje Hegelovu kritiku nemačkog romantizma od načina na koji sam filozof misli pojam romantičnog i romantične umetničke forme.⁵ Nije zgoreg napomenuti da ni zauzimanje takvog interpretativnog pravca ne bi učinilo izlišnim istraživanje naznačene relacije. Slučaj bi čak bio upravo suprotan! Tumačenje po kome je Hegel u godinama uspona i nesumnjivog duhovnog uticaja poetike nemačkog romantizma od njegovih predstavnika odlučno distancirao pojam romantičnog isprovociralo bi makar dva nova pitanja: da li Hegel, kao radikalni kritičar romantizma, na

³ Beiser, F., *Hegel*, Routledge, New York and London 2005, p. 284.

⁴ Bungay, S., *Beauty and Truth. A Study of Hegel's Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 1984, pp. 199-200.

⁵ Beler u spomenutoj odrednici iz *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, primerice, beleži da „za G. V. F. Hegela pojmovi „romantičnog“ i „romantične umetničke forme“ nisu imali savremeno, na jensku ili hajdelberšku romantiku odnoseće značenje, nego su označavali umetnosti ’koje su pozvane da oblikuju unutrašnjost subjekta’“, a to je suštinski čitava srednjovekovno-hrišćanska umetnost“ (prema *Historisches Wörterbuch der Philosophie VIII*, S. 1082). Slično tvrdi i H. Šnajder (Schneider): „U romantičnom umjetničkom obliku nije riječ o romantici u Hegelovo vrijeme, o tom epohalnom pojmu romantike (...) Riječ je o vremenu koje se nadovezuje na antiku i traje sve do Hegela“ (Schneider, H., „Hegelova estetika – Metafizika i svršetak umjetnosti“, u *Obnovljeni život* (52) 1 (1997), str. 78). Di Đovani (di Giovanni) na istom tragu napominje da se mora razlikovati „romantizam kao kulturni/artistički fenomen koji je izrastao iz poznog nemačkog prosvetiteljstva i koji je odredio Hegelov vlastiti društveni svet“ i „romantizam kojim se označava pojedinačna forma umetnosti“. On dodaje i da je Hegel imao „veoma širok pojam“ potonjeg, i to kao pojam koji je težio da poistoveti s „hrišćanskom umetnošću uopšte“ (di Giovanni, G., „The Devil and the Beautiful Soul or on Hegel's Critique of Romanticism“, in *JTLA (The Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics)*, Vol. 38 (2013), p. 43, dostupno na <http://george.digiovanni.ca/research>; stranica poslednji put posećena 25.12.2017. godine).

koncu biva prinuđen da razvije sopstveni pojam romantičnog, ili je on u ovom slučaju ipak ono što ni u jednom supstancijalnom elementu svog sistema filozofije nije: epigon već uveliko tipiziranog povjesno-kulturološkog načina mišljenja jednog pojma poput pojma romantičnog.

Treći vid tematizacije ovog odnosa na delu je kod interpretatora koji registruju razliku između načina na koji Hegel govori o romantičnoj umetnosti i njegovog kritičkog vrednovanja filozofskih i umetničkih dometa poetike nemačkog romantizma, ali se na osnovu toga kako predstavljaju rezultate svojih istraživanja ipak dâ primetiti da su skloni da tvrde da se u *Estetici* kritika romantizma i poimanje romantične umetnosti uzajamno približavaju.⁶

Hegelova namera u *Estetici* nije bila ni da kreira sopstveni pojam romantičnog, niti je on ovaj pojam koristio na lematški način. Filozof je nastojao da pojmi *šta ono romantično u svojoj suštini jeste*. Naše izlaganje u ovoj svojoj etapi ima zadatak da na tragu razmatranja Hegelove karakterizacije romantične forme umetnosti pokuša da odgovori na pitanje o tome u kakvom odnosu stoje ta forma i filozofova kritika centralnih zamisli poetike nemačkog romantizma s kraja XVIII i s početka XIX veka. Uporište za takvo istraživanje može se pronaći u sažetom osvrtu na Hegelovo i romantičarsko sagledavanje izvora sâme duhovno-povjesne potrebe za umetnošću.

3.1. POTREBA ZA PRIVIDOM

Šta je za jenske romantičare mogao da znači čin romantizovanja, izražava fragment barda jenskog romantizma Fridriha fon Hardenberga – Novalisa na koji smo već skretali našu pažnju. Reč je o fragmentu kojim se obelodanjuje nužnost romantizacije čitavog sveta. U karakterističnom prožimanju poetskog, ontološkog ali i religijskog stava, Novalis ističe da svet „mora biti romantizovan“ i da će tako „opet pronaći prvobitan smisao“. Na tragu šelingovskog filozofskog vokabulara, Novalis romantizovanje poistovećuje sa kvalitativnim potenciranjem i pojašnjava šta taj akt obuhvata: „Na taj način što prostome pridajem uzvišen smisao, običnome tajanstven izgled, poznatome dostojanstvo nepoznatoga, konačnome

⁶ Tako npr. B. Rater (Rutter) navodi da će u svom izlaganju za govor o umetnosti hrišćanske ere uopšte pridev „romantično“ pisati malim početnim slovom („romantic“), dok će velikim prvim slovom („Romantic“) biti označen govor o nemačkom romantizmu. On istovremeno romantičarski pristup umetnosti i njegov hegelovski odraz izvodi direktno iz specifičnosti judeo-hrišćanskog sveta (prema Rutter, B., *Hegel on the modern Arts*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 8, 22).

beskonačan privid [dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe], ja ga romantizujem. – Obrnuta je ova operacija u odnosu na ono što je uzvišeno, mistično, beskonačno.“⁷

Sadržaj ovog čuvenog zapisa Novalis sažima rečima da romantizovanje jeste *naizmenično uzvišavanje i unižavanje*. Ako se ta opaska pokuša sagledati u svetlu Hegelovog poimanja umetnosti kao lika apsolutnosti duha, biće lakše izbeći opasnost da se polemika koju *Estetika* vodi sa romantičarima shvati kao naličje jednostrane delegitimizacije umetnosti koju sprovodi njoj navodno nenaklonjeni filozof. Za takav korak neophodno je najpre razmotriti kako Hegel statuirao pojam za čiju će apsolutizaciju potom oštro prigovarati romantičarima, a to je pojam *privida*.

Kod Novalisa su izgled i privid koji nastaju aktom romantizacije nadređeni stvarnosti kao takvoj. Svet je za njega pre svega zadatak. Sve ono što važi kao kao „činjenično stanje“ sveta pobuđuje interesovanje samo s obzirom na ono što čovek od te datosti može i mora učiniti. Svet je ljudski svet samo u pogledu na ono što on u budućnosti mora *postajati*. U tome, paradoksalno, jeste njegov *prvobitni* smisao. Pretpostavljanjem umetnički posredovane stvarnosti neposrednom objektivitetu, romantizam nastupa saglasno duhu rasprave koju je sa razumskim reflektovanjem realiteta i čitavom metafizičkom tradicijom vodila transcendentalna filozofija Kanta i Fichtea.

Da umetnošću kreirana prividna stvarnost ima suštinski prioritet u odnosu na ono što za razumsku refleksiju neposredno važi kao istinsko, stvarno i objektivno, tvrdi i Hegel. Kao što je to primetio Šiler u svom XXVI pismu *O estetskom vaspitanju*, preterana „revnost prema realnosti“ na koncu odvodi razum do zahteva da se umetnički privid stigmatizuje kao vrelo obmana koje i u svojim najvišim uzletima ostaju manjkave u odnosu na stvarnost. Hegel naglašava potrebu da se učini upravo suprotno u odnosu na ono što jeste krajnji domet razumskog reflektovanja: neposredna stvarnost se mora shvatiti kao ono što je nedostatno, a ne umetnički privid. Nužnost ovog privida potiče upravo iz nedostataka neposrednog realiteta.⁸ Ovaj stav kod Hegela nema banalni moralistički smisao. Manjkavost neposredne stvarnosti nije u tome što se ona opire ovom ili onom činu dobronamernika koji onda, bežeći u umetnost, izmiče potpunoj rezignaciji. Nedostatnost neposredne stvarnosti jeste u tome što se ona opire da bude isposredovana *bilo kakvim* činom! Umetnost je u stanju da posreduje taj „obični svet“ u saglasju sa zahtevima ljudskog duha. Već je Šiler istakao da je „realnost stvari“ kao „delo stvari“ u vrednosnom smislu inferiorna u odnosu na privid, jer privid jeste

⁷ Novalis, *Fragmenti*, frag. br. 1788, str. 465; prema originalu Novalis, „Logologische Fragmente“, Frag. Nr. 105, S. 545.

⁸ Prema Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 152.

delo čoveka. Okret ka prividu okret je ka delotvornoj slobodi čoveka, a duša koja uživa u prividu „ne uživa više u onom što prima nego u onom što radi“.⁹ Na istom tragu Hegel ističe da je umetnost ta koja svetu pridaje „izvesnu uzvišeniju, u duhu poniklu stvarnost“ i dopušta mu da se preporodi u lepom, koje svoj život „ima u prividu“. Očekivan je potom i filozofov zaključak kojim se pojavama umetnosti, kada ih se poredi s običnom stvarnošću, umesto pukog privida pripisuje „uzvišenija realnost i istinitije određeno biće“.¹⁰

Umetnički privid Hegel misli kao element uzvišavanja prozaične stvarnosti u njenu višu suštinu. Kreiranjem takvog privida ljudski duh se istovremeno distancira i približava stvarnosti: distancira se od njene neposrednosti u kojoj ono duhovno tamni i s njom se seli u regiju oblika koji je primereniji duhovnosti zbiljskog. Umetnost u istinskom smislu utoliko jeste „podudaranje predmeta s njegovim pojmom, ideja“.¹¹ Proces takvog podudaranja se može odvijati kako u najnižim, tako i u najvišim oblicima duha. Ako se u Novalisovom fragmentu pozvalo na uzvišavanje onoga prostog, običnog, poznatog i konačnog, Hegel u isticanju onoga konačnog i onoga što je od neznatne koristi za čovekov prirodni opstanak i društvenu svakodnevicu vidi ispoljavanje ljudskog transcendiranja sopstvene konačnosti. Filozof je spreman da to isticanje – „ako se hoće“ – predstavi kao „podsmeh i neku ironiju“ određenosti bića: „Umetnost učvršćuje i čini trajnim ono što u prirodi brzo prohuji: neki osmeh koji se brzo gubi, neki trenutani vragolasti pokreti oko usta, neki takav isti pogled, neki nepostojani svetlosni zrak, isto tako duhovni potezi u životu ljudi, njihovi doživljaji i događaji koji se stalno smenjuju, koji su sada tu i opet se zaboravljaju – sve i sva ona otrže od trenutnosti postojanja“.¹² Da senzibilitet romantične poezije nije sasvim nesrodan onome što će Hegel shvatiti kao moć umetnosti, svedoče i reči predvodnika jenske romantike Fridriha Šlegela kojima se određuje jedan aspekt pojma romantičnog pesništva. Ono je, prema Šlegelu, u stanju da obuhvati „sve što je na bilo koji poetično“ – kako u svetu prirode, tako i u svetu duha. Njene pojave se tako protežu sve „do uzdaha, poljupca, što je nošen dahom deteta koje ispevava pesmu koja nije umetnost“.¹³

Umetničko udaljavanje onoga konačnog u sferu višeg realiteta delatnost je kojom duh prisvaja sopstvenu beskonačnost. Poleđina uzvišavanja konačnog za Novalisa je unižavanje onoga što je do tog momenta slovalo za uzvišeno i beskonačno. Za Hegela pak ono jeste njegova istinska konkretizacija u čulnom elementu. Kao što je napomenuo da je za samu

⁹ Šiler, F., „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“, XXVI pismo, str. 191.

¹⁰ Isto, str. 7 i 10.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 166.

¹² Isto, str. 163-164.

¹³ Šlegel, F., „Fragmenti *Ateneum*“, frag. br. 116, str. 38.

istinu suštinski važan momenat priviđanja i pojavljivanja, jer je istina sa spekulativnog stanovišta dinamički identitet onoga što je ona po sebi i onoga kako ona jeste za ljudsku svest¹⁴, Hegel će osvetliti i poreklo sâme potrebe za umetnošću. Duh, prema Hegelu, *jeste u procesu raspoznavanja sebe „u svome otuđenju u osećaju i čulnosti“*, odnosno u tome „što shvata sebe u svome drugome time što ono što je otuđeno pretvara u misli i tako ga vraća sebi“.¹⁵ To *čudo idealiteta (Estetika I, str. 163)* mora moći da nastane bilo gde, jer umetnost – kao forma samoprezencije apsolutnog duha – mora moći sobom prožimati čitav realitet. Formi apsolutnosti duha ništa ne ostaje spoljašnje i naspramno. Novalis u jednom fragmentu beleži: „Ako misli ne možete načiniti spoljašnjim predmetima, načinite spoljašnje predmete mislima“.¹⁶ U ovom procesu, koji, po analogiji s Hegelovim izrazom, možemo nazvati svojevrsnim čudom romantičnosti, radi se o kretanju kojim se negira konačnost konačnih bića istodobno sa aktualizacijom istinske beskonačnosti *kao njihove* beskonačnosti. U tome i Hegel vidi potrebu za umetnošću u životu duha. Apsolutni duh, pojmljiv kao proces subjektiviranja supstancije i postajanja supstancijalnim onoga subjektivnog, jeste proces sopstvenog udvajanja u sebi i prevladavanja tog dvojstva. Umetnost je stoga, prema Hegelu, potrebna kao način prevazilaženja unutrašnje razdvojenosti duha na konačni duh i prirodu. Umetnost je oduhovljenje čulnog i očulotvorenje duhovnog, njihov životvorni identitet, a ne tačka njihove apstraktne indiferencije.

Kod Novalisa se mogu prepoznati i precizniji, premda još uvek delimični nagoveštaji onoga što je za Hegela spekulativni pristup umetnosti. Romantičar, naime, tvrdi da „neprestani posao duha“ jeste „preobražavanje stranoga u sopstveno, prisvajanje“. Kada to strano jednom najzad izostane, duh će, prema Novalisu, trebati „da sam sebi postane stran i nadražljiv, ili da se namerno takvim načini“. Kako je sada duh samo *po instinktu* duh, tj. kako jeste samo kao prirodni duh, pred njim se nalazi zadatak postajanja umskim duhom [Vernunftgeist]. To će se dešavati pomoću umetnosti. Novalisova zaključna opaska o ovoj temi je naročito važna: „Priroda treba da postane umetnost, a umetnost druga priroda [Natur soll Kunst und Kunst 2te Natur werden]“.¹⁷

¹⁴ „Istina ne bi postojala kada se ne bi priviđala i pojavljivala, kada ne bi bila jedna i ista, kako *po sebi* tako i za duh uopšte“ (Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 9).

¹⁵ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 14.

¹⁶ Novalis, *Fragmenti*, frag. br. 1733, str. 464.

¹⁷ Isto, frag. br. 336, str. 364-365; prema originalu: Novalis, [Über Goethe], in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, Frag. Nr. 468, S. 646. Na drugom mestu Novalis dodatno pojašnjava svoju tezu: „Instinkt je umetnost bez namere – umetnost pri kojoj se ne zna kako se i šta se čini. Instinkt se može preobraziti u umetnost, posmatranjem umetničke radnje. Dakle, ono što se čini može se na kraju naučiti da se čini umetnički“ (*Fragmenti*, frag. br. 489, str. 379). Da uprkos svemu Novalis nije razvio konzistentan pogled na

Dugoj etičko-antropološkoj tradiciji promišljanja pojma druge prirode Novalis daje specifičan doprinos. S jedne strane, on je oslonjen na opštije nasleđe XVIII veka, u kojem se pojam druge prirode koristi za označavanje autohtonosti sfere umetnosti.¹⁸ S druge strane, ta autohtonost će istodobno biti usvrhovljenje i spoljašnje prirode i čoveku imanentne prirodnosti, a ne nešto – kao što bi sledilo iz prihvatanja kantovske apsolutizacije moralnog zakonodavstva uma – što bi bilo bezuslovno suprotstavljeno prirodi. U medijumu romantičarske umetnosti treba, prema tome, da dođe do izmirenja moralne slobode i prirodne nužnosti.

Pohvala koju je Hegel u svom prvom publikovanom filozofskom spisu uputio Šlajermaherovim *Govorima o religiji* ispisana je u kontekstu gotovo nedvosmislene pohvale pesništva koje se i samo implicitno angažovalo na tome da ukaže na potrebu *filozofije* – pre svega Šelingove – „kojom se priroda isceljuje od zloupotreba koje trpi u Kantovom i Fichteovom sistemu, a um se sam dovodi do podudarnja s prirodom“. To podudaranje ne bi zahtevalo da se um odrekne sebe ili da postane „bljutav podražavalac“ prirode, nego bi dovelo do slaganja „u kome on sam sebe oblikuje u prirodu iz unutarnje snage“.¹⁹ Šlajermaherova razmišljanja o jednoj budućoj *religiji umetnosti* u kojoj bi se srodnost umetnosti i religije, koja se dotad tek slutila, osvetljavala tako što bi umetnik svom stvaranju pristupao s religijom i u njemu zreo lik sebestvaranja univerzuma, opravdavaju Hegelovu odluku da tematski približi pohvalu sadržine *Govora* i pohvalu moderne umetnosti. Ona su ujedno dala i polet romantičarskom radu na izgradnji umetnosti kroz koju će doći do izmirenja duha i prirode.

Tezu o suštinskoj povezanosti umetnosti i religije Hegel tematski razvija u *Fenomenologiji duha*. U tom delu, koje je označilo prekretnicu u Hegelovom filozofskom razvoju, umetnost ima programsko značenje za povest iskustva svesti pre svega s obzirom na svoju religioznost, odnosno upravo kao umetnička *religija*. Zreli sistem filozofije, kojem pripadaju *Predavanja o esteticima*, potvrđuje da umetnost na svome najvišem stupnju stoji u neposrednoj vezi s religijom, da umetnost mora učiniti ono božansko „središtem svojih prikazivanja“²⁰, jer ona, posmatrana u celini – poput religije i filozofije – ni nema drugi predmet osim onoga apsolutnog. U *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel još jednom naglašava da umetnost u životu čovečanstva nije proizvelo ništa drugo nego „apsolutna

odnos umetnosti i prirode, upozorava Beler (o tome u Behler, E., „Natur und Kunst in der frühromantischen Theorie des Schönen“, in *Athenäum* 2 (1992), S. 24).

¹⁸ Prema Perović, M. A., *Etika*, str. 135.

¹⁹ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 10.

²⁰ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 175.

duhovna potreba da ono božansko, duhovna ideja, bude kao *predmet* za svijest“.²¹ Umetnost će tako i u formi koju Hegel naziva romantičnom počivati na suštinskoj povezanosti s religijom. Saglasnost sa romantičarskim programom povodom tog pitanja prestala je već u *Fenomenologiji*. U njoj je Hegel pokazao da umetničko izmirenje duha i prirode nije nešto što tek *treba* da se dogodi kao što su to tvrdili Novalis i Šlajermaher, nego da se ono *već* dogodilo, i to na jedini način koji umetnost uopšte može da podnese ako nastoji da ostane umetnošću. Prema Hegelu, do takvog izmirenja je došao helenski svet. Umetnost za Helene jeste bila religija i njihova religija jeste bila umetnost. Nakon povesnog minuća sveta Stare Helade, svaki pokušaj apsolutizacije umetnički lepog ostaje apsolutizacija privida koji je izgubio dodir s istinskom životnošću duha. Ideja jedne nove religije umetnosti nakon Grka jeste zamisao koja ostaje lišena mogućnosti da izrazi ono što jeste suštinska potreba duhovnosti. Zbog toga će se sam pojam romantične umetnosti iz hegelovske perspektive nuditi kao svojevrsni, premda nužni, *contradictio in adjecto*.

3.2. ROMANTIČNA UMETNOST KAO PARADOKS

U Hegelovom sistemu filozofije lepa umetnost ne pripada „carstvu apsolutnog duha“ samo s obzirom na mogućnost da se umetnička dela shvate kao tvorevine koje *znače* ono apsolutno. Apsolutnost umetnosti se pokazuje pre svega u njenom *zbiljskom poistovećivanju* sa svešću o onome apsolutnom. Ono apsolutno, koje se u religijskom registru pojmova imenuje bogom, jeste, prema Hegelu, jedini predmet umetnosti, tako da se čitava njena povest može shvatiti kao čulni *znak* uznapredovalosti u svesti o onome božanskom. No, u jednoj svojoj povesnoj manifestaciji umetnički lepo se pojavljuje tako što umetnički oblikovana čulnost *jeste* sam najviši stupanj svesti o onome božanskom: umetnost tu više ne samo da *znači* ono religiozno, već tu umetnost *kao umetnost* jeste religija sâma. Takva je umetnost, prema Hegelu, postojala u danima Stare Helade, u formi ideala koju on naziva *klasičnom*. Filozof napominje da reč „klasično“ upotrebljava u manje ili više uobičajenom smislu oznake umetničke savršenosti uopšte, ali „s tom razlikom što ta savršenost treba da ima osnov u potpunom prožimanju unutrašnje slobodne individualnosti i spoljnog određenja bića u kome se i kao koje se javlja“.²² O kakvom prožimanju je tu reč?

Hegel ističe da je umetnost u grčkom svetu predstavljala najviši interes duha. Umetničko očulotvorenje duhovnog bilo je ujedno i najviši način na koji to duhovno jeste za

²¹ Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 116.

²² Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 146.

sebe. Umetnička forma je bila sâma najviša sadržina, jer je upravo u njoj grčki narod „zamišljao svoje bogove“, kao što je u njoj došao i do „neke svesti o istini“. Na svom najvišem stupnju umetnost, stoga, nije samo sredstvo da se istina zaogrne čulnim plaštom, nego je sâma istina prisutna u svesti *na čulni način*. Na istom tragu Hegel upućuje primedbe zdravorazumskom tumačenju religioznog delovanja grčkih umetnika: oni nisu prvo zaposeli čiste misli o suštini bogova, pa potom za njih tražili čulnu formu u kojoj bi te misli postale prijemčivije širim narodnim krugovima. *Za grčke umetnike*, kao ni za čitav grčki narod, drugačija forma od one u kojoj su se izražavali naprosto nije postojala! Hegel nema teškoća da za to pronade odgovarajuće primere: umesto da se, pod starozavetnim uticajem, grčki bogovi shvate kao personifikovane upravljačke sile kojima su pokorne određene oblasti, mora se obratiti pažnja na faktum da oni za Grke *nisu* ništa drugo nego te same oblasti u svojoj suštini. Umesto da o Heliosu, primerice, govorimo kao o bogu sunca, grčkoj predstavi o ovom bogu ćemo se približiti tek ako uvažimo da za Grke Helios *jeste* sunce kao bog.²³ U njegovom liku, ipak, kao ni u likovima ostalih bogova čije je poreklo titansko, još uvek nije na delu potpuno prožimanje o kojem govori Hegel. U prvim pokolenjima grčkih bogova preovlađuje njihova bezmerna prirodnost. Olimpijski bogovi pak jesu bogovi slobodnog individualiteta, u kojima je prirodna strana prožeta duhom jer je i duh pospoljen u jedinom prirodnom liku koji mu je primeren, a to je *ljudski* lik. Bogovi *jesu* u ljudskom obličju i kroz ljudski oblik. Oni su, prema Hegelu, u bitnom smislu opštost onoga što sam čovek jeste.²⁴ Jedinstvo forme prikazivanja i duhovnog sadržaja koji se želi prikazati ovde je *neposrednog* karaktera²⁵, ali umetnici dopuštaju pojavu te neposrednosti čisteći od empirijskih nesavršenosti lik u kojem se ono duhovno pojavljuje i tako proizvode ono najlepše za šta je ljudski lik kao ljudski sposoban: „To je slobodna produkcija umetnika koja je duhovna, a ne samo svojevolutna“.²⁶

²³ Isto, str. 174.

²⁴ Up. Isto, str. 200.

²⁵ Neposrednost jedinstva sadržaja i forme za Hegela je zapravo rezultat dugog procesa posredovanja onoga čulnog duhom. Genijalni izraz tog tegobnog procesa filozof vidi u tzv. titanomahiji koju su opevali grčki epski pesnici. Borba i pobeda Zevsom predvođenih antropomorfnih olimpskih božanstava lepe spoljašnjosti nad bezmernim, zastrašujućim bogovima starog sveta na videlo, prema Hegelu, iznosi suštinu odnosa duha i prirode (*Estetika II*, str. 168-169). Ova tematika ima značajno mesto i u drugim spisima iz Hegelovog opusa poput *Fenomenologije duha* (up. Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 318) i *Predavanja o filozofiji religije* (up. Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije II*, str. 79-85). Kako smo već nagovestili u jednoj od napomena iz našeg poglavlja o Hegelovoj problematizaciji formi religijske svesti, takav smisao je „titanomahiji“ pridavao već Šiler: „Božanski monstrum istočnjaka, koji slepom snagom divlje zveri vlada svetom, sažima se u grčkoj fantaziji u prijatnu konturu ljudske prirode; carstvo Titana pada, a beskrajna snaga obuzdana je beskrajnom formom“ (Šiler, F., „Pisma o estetskom vaspitanju čoveka“, XXV pismo, str. 187-188). Za informisanje o tome šta „olimpaska revolucija“ znači u kontekstu praktičke filozofije čitaoca treba uputiti na *Praktičku filozofiju* Milenka A. Perovića (Perović, M. A., *Praktička filozofija*, str. 21-23).

²⁶ Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 182.

Grčka *religija umetnosti*, kao najviši izraz onoga apsolutnog do kojeg je dospelo taj narod, istovremeno je ono najviše što je umetnost u sopstvenoj formi uopšte u stanju da postigne. Klasična forma umetnosti, kao izmirenje onoga duhovnog i onoga čulnog *u čulnoj sferi*, savršenstvo je umetnosti kao takve. Za eventualne slabosti prikaza ne može se, prema Hegelu, okriviti način na koji su grčki umetnici oblikovali duhovni sadržaj, nego se razlog za njih može kriti jedino u nesavršenosti koja je imanentna umetničkoj formi saznanja onoga apsolutnog u kojoj apsolutno saznaje sebe.²⁷

Čovečanstvo nije čekalo da teoretičari kulture do svesti dovedu tu nesavršenost. Nju je osvestilo samo kretanje svetske povesti. Ako se ima u vidu način na koji Hegel poima povesno kretanje umetnosti, može se reći da je umetnost nepovratno prošla svoj zenit u momentu kada je svetska povest, ne čekajući umetničku medijaciju, ozbiljila ono što je duh zahtevao od umetnosti.

U hrišćanskoj religiji bog se *rađa* u ljudskom liku. Čovekom postali bog nije nešto umetnički *stvoreno*, ali jeste prisutan i za čulno zrenje. Protivno staroj, ksenofanovskoj kritici antropomorfizma grčke religije, Hegel njeno suštinsko ograničenje vidi u *nedovoljnoj* radikalnosti njenog antropomorfizma. Ona ne obelodanjuje da bog kao duh *jeste* isključivo za ljudski duh! Antropomorfizam hrišćanstva je korenit. Bog ne prebiva samo u spokoju lepe bezvremene opštosti ljudskog lika koju prikazuje helenska skulptura, već se rađa, živi, strada i umire kao vremenito ljudsko biće i u tom protivrečenju svojoj beskonačnosti nalazi njeno ispunjenje. On ne slavi samo ljudsku nadvremenost, nego i pati s ljudskom konačnošću. Njegov život prožima opštom duhovnošću živu pojedinačnost. Hrist za Hegela, rečju, nije klasični ideal!²⁸ U njemu bog ne poprima samo ljudski lik, nego njime bog *jeste* postao čovek, a čovek bog. To postajanje zbiljskom individualnošću će predstavljati nepresušni izvor potrebe za umetnošću u hrišćanskom svetu. Tu umetnost Hegel naziva *romantičnom*. U isto vreme, Hristova ljudska povest predstaviće duhu potrebu koja se više neće moći *potpuno* ispuniti ni romantičnom umetnošću, niti bilo kojom drugom artistsčkom formom.

Hrišćanska umetnost za Hegela, najpre, u svom središnjem učenju sadrži imanentan umetnički momenat. Taj momenat potiče iz događaja postajanja boga čulnim ljudskim bićem, čime i stvarnost postaje momentom onoga što je istinski apsolutno. Događaj božjeg prisustvovanja u formi koja je otkrivena čulnoj svesti, a ne samo čistom mišljenju, čini boga

²⁷ Prema Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 79.

²⁸ Isto, str. 224, 239, a takođe i na str. 207: „Antropomorfizam grčkih bogova lišen je stvarnog ljudskog života, kako telesnog, tako i duhovnog. Tek hrišćanstvo donosi tu stvarnost u telu i duhu kao određeno biće, kao život i delanje samoga boga“.

prikazivim u umetnosti, a romantičnu umetnost potrebnom.²⁹ Hegel time oponira prosvetiteljskom nalogu za potpunim odbacivanjem artističkog elementa religije. Prosvetiteljska tzv. prirodna religija razuma je boga pretvorila u prostu zamisao i time je zapravo posvedočila sopstveni gubitak vere u njegovo konkretno ostvarenje. Na taj je način ovaj „bog misli“ potisnut iz „svega stvarnog određenog bića“, pa tako i iz svakog umetničkog prikazivanja.³⁰

Prosvetiteljska kritika čulnog prikazivanja sadržaja hrišćanske religije za Hegela je jednostrana utoliko što ne uviđa da je baš hrišćanstvo potpunim uvažavanjem čulnog elementa dopustilo da se taj element pokaže u svojoj nedostatnosti! Dignitet čulnog je potpuno priznat u trenutku kada je čulnost boga postradala. S njome se ukida kako apstraktna transcendentnost boga, tako i mogućnost čulne forme da odgovori na najviše zahteve duha. Već u *Fenomenologiji duha* Hegel ističe da smrt Hrista kao očovečenog boga nije samo smrt njegove prirodne strane, njegove predmetnosti ili njegovog „posebnog bitka-za-sebe“. Hristova smrt jeste i smrt „apstrakcije božanske suštine“.³¹ Kakve posledice je taj događaj morao imati po mogućnost umetnosti da izrazi najviše potrebe ljudskog duha poput one religijske? Kao smrt boga u njegovoj prirodnosti, smrću Hrista umire prirodnost i konačnost kao takva: „Ta je smrt kako *najviše okonačenje* tako ujedno i *ukidanje prirodne konačnosti*, neposredne otpornosti i izvanjštenja, rastvaranje ograničenja“.³² Bog umire kao čulni čovek da bi priznao najviše dostojanstvo ljudske čulnosti. Umetničko očulotvorenje boga ne može biti najviša potreba duha ako je bog svetom već hodao *kao čulno biće*. Povest je pretekla umetnost! S druge strane, smrću boga postaje moguće vaskrsenje boga *u duhu zajednice* koja se okuplja oko njegove čulne žrtve.³³ Za Hegela, religijskom predstavom okupljanja oko Hristove žrtve i u Hristovoj žrtvi izražava se zahtev za okupljanjem čovečanstva *u slobodi* od svakog autoriteta koji bi spolja upravljao kretanjem ljudske duhovnosti. Upravo takvim okupljanjem u slobodi bog istinski „vaskrsava“, i to kao ta sloboda sama. Hrišćanski sveti

²⁹ Up. Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 224.

³⁰ Isto, str. 208-209. Ovakva pozicija dopušta i reinterpretaciju Hegelovog vlastitog ranog problematizovanja problema pozitiviteta hrišćanske religije kojim je on bio zaokupljen u svojim bernskim godinama. Filozof činjenički aspekt hrišćanstva tada još nije posmatrao drugačije nego kao prepreku za ostvarenje moralne svrhe religije, zbog čega je i sam bio prinuđen da se kreće u dualističkom suprotstavljanju subjektivne i objektivne religije, grčke religije i hrišćanstva i sl.

³¹ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 350.

³² Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije II*, str. 220.

³³ Slavoj Žižek s pravom upućuje na to da za Hegela „na krstu ne umire samo konačni zemaljski predstavnik Boga, već upravo Bog, sâm transcendentni Bog onostranog“, kao i da se smrću boga obelodanjuje da „konačno postojanje smrtnih ljudi“ zapravo jeste jedino mesto „gde Duh sebe ostvaruje“ (Žižek, S. *Čudovišnost Hrista. Teologija i revolucija*, Otkrovenje, Beograd 2008., prev. D. Maljković, str. 63). Treba, ipak, imati u vidu da je celokupno razmatranje onoga što Hegel poima kao grčku religiju umetnosti imalo za cilj i da pokaže da je neposrednost ukidanja božje transcendencije na kojoj se temelji hrišćanstvo i sama posredovana dugotrajnim procesom antropomorfizacije religije.

spisi ove događaje predstavljaju kao povest čiji je smisao poopštiv³⁴ i ta je pripovest bila, jeste i biće izvor umetničkog nadahnuća, ali umetnost nije medij koji će omogućiti da se na istinit način prisvoji njen slobodarski smisao. Ni najsavršeniji čulni prikaz za koji je spremna romantična umetnost ne može valjano predstaviti značenje procesa kojim se apsolutni duh, vrativši se u život kao životvorna iskra zajednice vernika, vratio u sebe, niti može prikazivati budućnost takve zajedničkosti. Svest mora interiorizovati predstavu o bogu, jer se i bog, boraveći u čulnom svetu i savladavši njegovo najstrašnije ograničenje – smrt – vratio u svoju beskrajnu unutrašnjost. To se kretanje za Hegela dovršava u *reformisanom* hrišćanstvu, a umetnički element, kao i ono pozitivno hrišćanske religije uopšte, mogu se shvatiti *tek kao jedna strana*, a ne kao čitav proces događanja boga, kako je to bilo tipično za klasičnu umetnost.

Romantična umetnost čuva sećanje na stvarno postojanje boga, a s njim i na to da je konačna i čulna stvarnost kao takva izgubila više duhovno pravo. Više pravo ne uživa ni sama romantična umetnost. *Ona jeste provizorni pokušaj svesti da u sferi umetnosti progovori o nemogućnosti umetnosti da ispuni najviši duhovni zadatak sopstvenog sveta.* Zato Hegel prirodu romantične umetnosti objašnjava sagledavajući je kao „uzdizanje umetnosti iznad same sebe, ali u granicama svoje vlastite oblasti i u formi same umetnosti“. Filozof nju time čini permanentnim paradoksom!³⁵

Ono supstancijalno jednog hrišćanina njegova je unutrašnjost, ali on svoju unutrašnjost ipak nalazi i kao nešto što je od njega različito. On je determinisan empirijskim realitetom koji sam doživljava i kao svoj i kao nešto tuđe. To je *nesreća* njegove svesti. Lepota za hrišćanina postaje duhovno osećanje *ljubavi*, a ne nešto što se može čulno zreti. Za romantičnu lepotu, kako primećuje Hegel, neophodno je da duša „mada se javlja u nečemu spoljašnjem, u isti mah pokaže da je iz te telesnosti povučena u sebe i da živi u sebi“. ³⁶ Telesnost je tu tek znak koji podseća da nije dostojan onoga što pokušava da sobom označi, a

³⁴ Hegel naglašava da postoji razlika između forme u kojoj se o bogovima, kao što je to bio slučaj u epovima Homera i Hesioda, pri-poveda *na povestan način* i forme u kojoj se povest, kao u hrišćanstvu, zna kao *način na koji sâm bog jeste*. Umesto da se smatra „samo mitom na način slika“, božanska povest se u hrišćanstvu shvata kao nešto „potpuno povesno“. Kao „potpuno povesna“, ona istovremeno izražava bezvremeni smisao: „Sadržaj je empirijski, konkretan, raznovrstan, ali ima i nešto unutarnje; u njemu je duh koji djeluje na duh“ (Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I*, str. 122).

³⁵ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 80. Precizno to komentariše i Danko Grlić kada napominje da je „za razumijevanje Hegela i čitavog njegova odnosa prema umjetnosti odlučno shvatiti kako je romantička umjetnost za njega prevladavanje same umjetnosti, ali ipak – *i to jest njeno protivurjeđe* – samo u granicama njene vlastite oblasti i u formi same umjetnosti (...) dubina duše trijumfira nad vanjskim, ali – *i to je paradoks* – ona ispoljava tu pobjedu u vanjskom i na njemu“ (Grlić, D., *Estetika III – Smrt estetskog*, Naprijed, Zagreb 1978., str. 245, podvukao S. V.)

³⁶ Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 234. Ponovo vredi uputiti na Grlićev komentar: „Moglo bi se reći da ono tjelesno postaje do te mjere nevažno, da, na primjer, u pravoj romantičnoj ljubavi smeta, gotovo onemogućuje punoću doživljaja“ (Grlić, D., *Estetika III*, str. 245).

kojeg se duša ne može lišiti. *I to je nesreća ove duše*. Nju je Hegel opisao u *Fenomenologiji duha*, to je „svest o sebi kao dvostrukoj, samo protivrećućoj suštini“.³⁷ Time što pokušava da sačuva ravnodušnost prema objektivitetu, u njenoj umetnosti oslobađa se prostor za prikazivanje najrazličitijih aspekata tog objektiviteta, pa tako i za bol, za patnju, za zlo. Kako izgleda pokušaj da se ono supstancijalno ponovo prisvoji u empirijskoj stvarnosti, pokazuju, prema Hegelu, srednjovekovni viteški romani. Krstaški ratovi tu Hegelu važe za *opštu pustolovinu* čitave epohe. Borbu za oslobođenje Hristovog groba filozof tumači kao „traženje živog među mrtvima“³⁸ koje je baš kao takvo slika stvarnosti lišene istinskog duhovnog cilja i u kojoj subjektivnost zapravo samo žudi za povodom i situacijom u kojoj će moći da potvrđuje – sebe. Paradigmatičan primer krajnosti tog samopotvrđivanja, usred stvarnosti koja za njega nema nikakvog sluha, jeste ludilo glavnog junaka Servantesovog (Cervantes) *Don Kihota*, koji je za Hegela „jedna skroz i skroz prava ironija“ u kojoj se može dovršiti ono romantično.³⁹ Na ono romantično Hegel nadovezuje ono što je primereno *savremenoj formi romana*. Za razliku od srednjovekovnog viteza, subjekat savremenog romana – kao forme koja se s Lukačem može nazvati „epopejom svijeta koji je bog napustio“⁴⁰ – u procesu obrazovanja sebe postepeno priznaje pravo objektivitetu, da bi i sam bio priznat od strane objektiviteta i da bi sebe objektivirao. Godine njegovog učenja – poput onih Geteovog (Goethe) *Vilhelma Majstera* – završavaju se „u tome što subjekat protera svoje, što se sa svojim željama i svojim mnenjem prilagodi postojećim prilikama i njihovoj umnosti [Vernünftigkeit], što uđe u uzročnu povezanost sveta i u njemu stekne neko sebi odgovarajuće stanovište“.⁴¹

3.3. ROMANTIČARSKO SMEŠENJE KROZ SUZE

Geteova odluka da karakter glavnog junaka svog romana *Godine učenja Vilhelma Majstera* prepusti procesu kojim će taj karakter sebe oblikovati, ili, preciznije, da njegov karakter posmatra *kao sam* proces postajanja tog karaktera, imala je ključni uticaj na čitavu generaciju nemačkih autora kojoj pripadaju Hegel i romantičari. Kod romantičara je rano

³⁷ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 102.

³⁸ „Hrišćanstvo mora da ima svoje spasenje samo u duhu, u Hristu, koji, vaskrsavši, bi posaden s desne strane Boga, te njegovu živu stvarnost, njegovo obitavalište nalazi u duhu, a ne u njegovom grobu“ (Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 287).

³⁹ Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 290.

⁴⁰ Lukacs, G., *Teorija romana*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1990., prev. K. Prohić, str. 70.

⁴¹ Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 292; upoređeno prema originalu Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik II*, Werke XIV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Mein 1986, S. 220.

ispoljena svest o tome da osnovna zamisao ovog romana premašuje okvire unutar kojih se inače posmatraju književne tvorevine. Vredi ponoviti da za Fridriha Šlegela *Vilhelm Majster*, uz Francusku revoluciju i Fihteovo učenje o znanosti, predstavlja jednu od tri presudne *tendencije* čitave epohe.⁴² Majsterovo putovanje može biti shvaćeno kao sebeoslikavanje duha koji sam sebi postaje stran. O tom procesu jeste govorio Novalis, ali je romantičarevo kritičko vrednovanje umetničko-estetičkih dometa ovog Geteovog romana uključivalo i njihovu radikalnu kritiku. Ona pokazuje izvesnu srodnost sa Hegelovim tumačenjem ovog dela. Hegel je neuspeh Majsterovih umetničkih stremljenja i njegovo izmirivanje sa prozom života video kao primer dovršavanja romantične subjektivističke umetnosti. Novalis prepoznaje isti ishod: izmirenjem sa zbiljom ono romantično i ono čudesno prepušteni su propasti! *Majster*, prema Novalisu, govori „samo o ljudskim stvarima“ i zaboravlja ono mistično: „To je poetizovana građanska i domaća pripovest“, „hodočašće ka plemićkoj diplomiji“ i „satira na poeziju i religiju“ [eine Satyre auf die Poësie, Religion]. Novalis ta zapažanja objedinjuje tvrdnjom da je duh *Godina učenja Vilhelma Majstera* zapravo *umetnički ateizam* [künstlerischer Atheismus].⁴³ Za razliku od Hegela, Novalis ovom rezultatu daje sasvim negativan predznak i svoj duhovni rad vodi namerom preokretanja započetog procesa. Ta namera treba povesti k oblikovanju umetnosti koja će živeti kao najviša svest o bogu. Poverenje u mogućnost umetnosti da oblikuje najviše duhovne zahteve epohe, ali i uverenje da je nužno da do takvog oblikovanja dođe postavljeni su u temelj zahteva za zasnivanjem nove religije kao religije umetnosti. Kako smo pokazali, taj zahtev je od centralnog značaja za poetiku nemačkog romantizma uopšte.

Kod Šlajermahera je religija umetnosti, s jedne strane, posmatrana kao projektovani modus izmirenja dva smera onoga što on naziva religioznim smislom: ka unutrašnjosti okrenutog misticizma istočnih naroda i ka spoljašnjosti usmerenih prirodnih religija. Religija umetnosti, kao takvo izmirenje, povesno još nije egzistirala.⁴⁴ S druge strane, sâmom Šlajermaherovom poimanju religije kao autentičnog smisla za beskonačno, tj. kao *prihvatanja* svega ograničenog kao prikaza onoga beskonačnog⁴⁵, imanentan je artistički

⁴² Šlegel, F., „Fragmenti Ateneum“, frag. br. 216, str. 54. U ogledu kojim je 1800. godine zaključen rad časopisa *Ateneum* Šlegel objašnjava da tezu o ključnim tendencijama epohe treba shvatiti tako što će se obratiti pažnja na to šta u *dijalektu fragmenata* znači reč „tendencija“: tu ona znači da je sve sada „samo tendencija, razdoblje je razdoblje tendencija“ (Schlegel, F., „O nerazumljivosti“, str. 175). Za pitanje o Šlegelovoj recepciji *Vilhelma Majstera* značajna je takođe i uticajna recenzija ovog romana koju je u *Ateneumu* romantičar objavio 1798. godine (o tome: Schlegel, F., „O Goetheovu Meisteru“, u *Kritike i fragmenti*, str. 97-122).

⁴³ Prema Novalis, *Fragmenti*, frag. br. 1286 i 1287, str. 430; prema originalu: Novalis, „Fragmente und Studien 1799 – 1800“, Frag. Nr. 505, 536, SS. 638-639, 646-647.

⁴⁴ Prema Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, str. 79.

⁴⁵ Isto, str. 32.

aspekt. Šlajermaherovi *virtuozu u religiji* imaju isti zadatak koji je Novalis nazvao romantizovanjem sveta. Oni u pesnicima i umetnicima prepoznaju srodnike s kojim ih spaja zajednički napor posredovanja ljudske ograničenosti i beskonačnosti univerzuma. Umetnički karakter istinske religioznosti i religioznost istinskog umetničkog stvaranja kod Šlajermahera nisu odvojivi, premda takvoj neodvojivosti još nije priznato puno pravo. Kod Novalisa se potreba za „religijom lepog“ i „umetničkom religijom“ objašnjava rečima da je „kod starih naroda religija već bila ono što treba da postane kod nas – praktična poezija“⁴⁶, a njegov kontroverzni fragment *Hrišćanstvo ili Evropa* vrši prevrednovanje evropskog katoličkog srednjeg veka pokazujući ga kao vreme u kojem je Evropa životom duha bila jedno, jer su jedinstveni bili njen religiozni i umetnički smisao. Fridrih Šlegel je pak isticao neophodnost nove mitologije za budućnost moderne umetnosti, kao i to da se bez autentične religioznosti kao šlajermaherovskog „originalnog pogleda na beskonačno“ (*Ideje*, frag. 13) ne može biti umetnikom.

Ovaj ponovljeni, sažeti osvrt na uzajamnu prožetost romantičarskog umetničkog i religijskog stava opravdava tezu da se o romantizmu može misliti i kao o *nastavku religije estetskim sredstvima* kako je to umesno izrazio Zafranski. S tako sagledanim odnosom umetnosti i religije Hegel se direktno suočio u svojoj *Estetici*. Poznata tzv. teza o kraju umetnosti može se tumačiti upravo kao radikalna kritika romantičarskog nastojanja da revitalizuju „religiozni smisao“ umetničkim sredstvima.

Neposredni smisao takvog tumačenja nije teško odrediti. Za Hegela, naime, umetnički lep religija jeste momenat u kojem duh jeste na način svoje apsolutnosti, ali ona to više nije kao imperativ za modernu duhovnost, već kao nešto što ta duhovnost u sebe već uključuje i što je u suštinskom smislu nadvladano rađanjem hrišćanstva, a naročito njegovim reformisanjem. U *Enciklopediji filozofskih nauka* on navodi da lep umetnost, odnosno religija lepe umetnosti svoju budućnost ima u istinskoj religiji – hrišćanstvu, a da religija u kojoj se još javlja potreba za lepom umetnošću zapravo ne dostiže duhovnost hrišćanskog sveta.⁴⁷ Beskonačno pravo subjektivnosti više se ni na koji način ne može zadovoljiti konačnom umetničkom formom. Hegelovo prepoznatljivo pojašnjenje stava da umetnost u hrišćanskom svetu ni svojom formom, niti svojom sadržinom nije u stanju da odgovori na najviše zahteve duha, može se čitati kao deo polemike sa romantičarskim „pobožanstvenjem umjetnosti shvaćene kao umjetnička religija“⁴⁸. Hegel primećuje:

⁴⁶ Novalis, *Fragments*, frag. br. 984, str. 404.

⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, par. br. 562-563, str. 469.

⁴⁸ Küng, H., *Utjelovljenje Boga*, svezak drugi, Demetra, Zagreb 2008., prev. D. Savić, str. 406.

„Mi se zaista možemo nadati da će se umetnost sve više razvijati i usavršavati, ali njena forma ne predstavlja više najvišu formu duha. Možemo nalaziti da su likovi grčkih bogova još toliko izvrsni, i možemo smatrati da su bog otac, Hristos i Marija još toliko savršeno i dostojanstveno prikazani: sve to ništa ne pomaže, naše se koleno ipak nikad više neće saviti pred njima“.⁴⁹

Na isti način je čitljiva i Hegelova opaska da za svest koja je jednom iskusila desupstancijalnost umetnosti „ništa više ne pomaže da ponovo, tako reći supstancijalno usvojimo shvatanje sveta iz prošlosti, to jest da da u nekome od tih shvatanja steknemo čvrst oslonac, kao na primer, da postanemo katolici, kao što su u novije vreme mnogi učinili za ljubav umetnosti“.⁵⁰ Ona se može doticati kako Novalisovog romantizovanja srednjeg veka, tako i Šlegelovog prihvatanja katoličanstva 1808. godine.

Ipak, temeljna Hegelova kritika romantičarskog pokušaja apsolutizacije umetnosti ne tiče se toga što su romantičari potražili utehu u formi za čije slabosti nisu znali, nego je usmerena u prvom redu na to što su romantičari apsolutizovali umetnost *uz svest* o njenim ograničenjima! Ta svest jeste *ironija*. Ako se do ironije uzrasla umetnost pokuša misliti tragom Hegelovog pojma romantične forme umetnosti, ona će za filozofa istovremeno biti *i* hrišćanska *i* nedovoljno hrišćanska.

O čemu je pobliže reč?

Romantičarska ironija, koju je Šlegel odredio i kao „jasnu svest večne agilnosti, beskrajno punog haosa“, te kao „formu paradoksalnoga“⁵¹, istovremeni je korektiv i konstituens svakog romantičarskog stvaranja. Ironija romantičarima dopušta da zahtevaju umetnost koja će u umetničkoj formi transcendirati umetničku formu. Takve je prirode šlegelovska zamisao *transcendentalne poezije*. Ta poezija sebe hoće kao pesničko stvaranje i kao samorefleksiju tog stvaranja istovremeno. Ona je, prema Novalisovim rečima, *izmešana* iz filozofije i poezije.⁵² Subjektivnost umetnika tu, kako je primetio Hegel, ne samo što stoji iznad sopstvene građe, nego se pozicionira i povrh sopstvenog stvaranja.⁵³ Ona je delo genija koje je istodobno i kritika tog dela, a kojom delo u stvari kritikuje samo sebe, ona je poezija koja je uvek već *i poezija poezije*. Romantičarska teorija umetnosti utoliko ne ostaje na „logičko-apstraktnoj distanci“ u odnosu na samu umetnost, već jeste „njen imanentni deo“.⁵⁴

⁴⁹ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 103.

⁵⁰ Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 304.

⁵¹ Šlegel, F., „Fragmenti *Ideje*“, frag. br. 69, str. 113 i „Fragmenti *Liceum*“, u *Ironija ljubavi*, frag. br. 48, str. 11.

⁵² „Die transcendentalen Poësie ist aus Philosophie und Poësie gemischt“ (Novalis, „Logologische fragmente“, Frag. Nr. 47, S. 536).

⁵³ Hegel, G. V. F., *Estetika II*, str. 300.

⁵⁴ Elsässer, M., „Einleitung“, in Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, S. XV.

Specifičnost romantičarskog stvaraoča ogleđa se upravo u njegovoj „doslednoj spremnosti da svoju tvorevinu u svakom trenutku svesno prepusti samouništenju“.⁵⁵ Romantičarska kreacija zato predstavlja i konačnu umetničku tvorevinu i refleksiju njene konačnosti, kojom se umetničko delo uzdiže u život onoga što Novalis naziva kolosalnim romanom, a Šlegel romantičnom poezijom kao *progresivnom univerzalnom poezijom*. Ona, na tragu Fichteovog pojma *Tathandlung*, nastoji da sebe gradi kao identitet delatnosti i dela. Romantična poezija je jedina beskonačna, jer pounutarnjuje svest o konačnosti svake umetničke forme. To Šlegel izražava rečima da „ne postoji još nijedan oblik koji bi bio tako podešen da u potpunosti izrazi duh autora“.⁵⁶ Ironija takve poezije, kako primećuje Benjamin nije puka subjektivistička igrarija, nego se u njoj radi „o ujednačavanju ograničenog djela s apsolutnim, o njegovoj potpunoj objektivizaciji po cijeni njegove propasti“.⁵⁷

Da je za Hegela „igrarija“ ironijske subjektivnosti važna upravo u poopštivom, objektivnom značenju koje ima, pokazali su i prethodni koraci našeg istraživanja. Sada je neophodno osvrnuti se i na način na koji filozof principu ironije priznaje pravo na njegovom rodnom, estetskom tlu. *Predavanja o estetici* za princip savremene ironije „u izvesnom pogledu“ nalaze opravdanje tako što pokazuju da se taj princip može shvatiti poput osmeha koji su hrišćanski umetnici slikali na usnama stradalnika. Oni su njime naznačivali snagu jednog višeg principa koji u zbilji prisustvuje kao delotvoran tako što prebiva u oblasti onoga – ne-prezentnog⁵⁸, principa koji se *iz same* ljudske patnje i konačnosti probija kao njena sopstvena snaga, negira bezuslovnost statičnih određenja i odlazi povrh svakog čulnog prikaza. Romantična ironija, kao i svi pojedinačni umetnički likovi romantične umetničke forme, mogu se shvatiti kao načini tog *smešenja kroz suze*.⁵⁹ Ironija je njegov *samorefektovani* modus.

Šlegel tvrdi i da „viša umetnost“ jeste i priroda i život, tj. da je „istovjetna s prirodom i životom“ i to kao „narav prirode, životnost života“.⁶⁰ 116. fragment *Ateneuma* beskonačnost

⁵⁵ Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo*, str. 209

⁵⁶ Šlegel, F., „Fragmenti Ateneum“, frag. br. 116, str. 38.

⁵⁷ Benjamin, W., *Kritika umjetnosti u njemačkom romantizmu*, str. 97.

⁵⁸ Prihvatamo izraz kojim Beler objašnjava ulogu simbola i alegorije u Šlegelovoj misli (prema Behler, E., *Ironie und literarische Moderne*, S. 148).

⁵⁹ Prema Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 158-159.

⁶⁰ Schlegel, F., „Završetak ogleđa o Lessingu“, u *Kritike i fragmenti*, str. 203. Treba napomenuti da Šlegel u istom tekstu tvrdi da viša umetnost sebe ispoljava *simbolima i alegorijama*. Šlegelovo isticanje značaja ovih formi (o Šlegelovom poimanju simbola i alegorije detaljno u Zovko, J., *Schlegelova hermeneutika*, str. 118-137) utoliko je intrigantnije ukoliko bi se postavilo u kontekst Hegelovog viđenja povesti formi umetnički lepog, i to naročito ako se ima u vidu Gadamerova (Gadamer) teza da je ključna linija uticaja romantizma – i to hajdelberškog – na formiranje Hegelove zrele filozofije direktno vezana za njegovo kritičko usvajanje pojma simbola koji je ustanovio F. Krojcer (Creutzer) u voluminoznom delu *Simbolika i mitologija starih naroda i posebno Grka* iz 1800. godine (o tome Gadamer, H.-G., „Hegel i hajdelberški romantizam“, u *Hegelova*

romantične poezije, kao tražene više umetnosti, osvetljava time što podvlači da je ona kao svoj prvi zakon uvažila „da samovolja pesnika ne trpi nad sobom nikakav zakon“. Ona ne može biti subjektivna igra – naprosto zbog toga što ne priznaje objektivitet kao nešto što bi bila njena drugost! Ona „fihtizira na artistski način“, ona jeste *istinski idealizam* [wahrhafter Idealismus]⁶¹. To za Novalisa znači da se pesnik mora shvatiti kao apsolutni identitet onoga subjektivnog i onoga objektivnog: kao subjekt-objekt, kao duševno nastrojenje koje *jeste svet*.⁶²

Takve implikacije romantičarske ironije za Hegela znače da je ona predvodila proces samodestruiranja umetničke forme samo da bi pokazala *da ništa osim umetnosti ne postoji*, a ne da bi duhu dopustila da se objektivno razvija u sopstvenu višu formu.⁶³ Primenjujući principe Fihteove filozofije na umetnost, romantična poezija, prema Hegelu, izgovara opazaj „vlastitog života samosvesti“ na poetski način, ali to čini ujedno se opirući da samosvest propusti u pojmovnost. Time ona sebe lišava nužnosti. Kolebajući se „između opštosti pojma i određenosti lika i njegove ravnodušnosti“, ta poezija „niti je ovo niti ono, ni poezija ni filozofija“.⁶⁴ Njeno poistovećivanje bitka s umetničkim prividom može voditi potpunom razobručenju subjektivne delatnosti kojoj ništa ne ostaje kao ono što je po sebi vredno i koja zato ni sama neće biti u stanju da stvori išta supstancijalno, kao što svest o tom odsustvu posebne vrednosti može inficirati i samu subjektivnost i naterati je da se, čeznući za onim supstancijalnim, povuče iz delatnog života. Ona je samu sebe primorala „da se utuli u sebi“.⁶⁵ Romantičarski pesnik kao poetski lik fihteovskog apsoluta za Hegela u oba slučaja jeste apsolutna praznina.

Iako Hegelovi eksplicitniji osvrti na delovanje romantičara uključuju i reči kojima se braći Šlegel poriče „pravo na sposobnost za spekulativno mišljenje“⁶⁶, te reči ne treba shvatiti kao načelnu filozofovu ocenu o karakteru čitavog romantičarskog pokreta. Spekulativno mišljenje, prema jezgrovitoj odredbi iz šestog paragrafa *Osnovnih crta filozofije prava* na

dijalektika, Plato, Beograd 2003., prev. E. Peruničić, str. 85-97. O odnosu Hegela prema Krojcerovom radu videti i Donougho, M., „Hegel and Creuzer: Or, did Hegel Believe in Myth?“, in Kolb, D. (ed.), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 59-80). Ovde se tek može spomenuti da Hegel moderni zahtev za simbolizacijom i alegorizacijom umetnosti vidi kao još jedan pokušaj subjektivnosti da transformiše umetnost u skladu sa zahtevima koji prevazilaze umetničku formu.

⁶¹ Novalis, „Fragmente und Studien 1799 – 1800“, Frag. Nr. 513, S. 640.

⁶² Novalis, *Fragmenti*, frag. br. 1208, str. 419.

⁶³ Divone na istom tragu zaključuje da, s Hegelovog stanovišta, romantičari nisu bili „na visini svog epohalnog zadatka“. Taj zadatak se sastoji u tome „da se iznese na videlo sudbina moderne umetnosti, kojoj jeste suđeno da bude „romantična“, ali u smislu po kome „počev od hrišćanstva, umetnost može samo da uputi na beskonačno kao na princip koji je nadilazi i otvara religiji slobode“ (Divone, S., „Intelektualac“, str. 245)

⁶⁴ Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, str. 505.

⁶⁵ Isto.

⁶⁶ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 64.

koju smo čitaoca već uputili, za Hegela pre svega znači poimanje imanentnog negativiteta u onome apsolutnom. Takav negativitet je, prema Hegelu, spoznao jedan od autora koji su imali romantičarsku ironiju za vodeći stvaralački impuls – Karl Zolger. Taj svoj sud Hegel nije dovodio u pitanje. Za ovog romantičara umetnost bez ironije uopšte nije moguća. Ironija je ugođaj u kojem umetnost zbiljski svet postavlja kao ništavan dodirujući samoponištavanje ideje koje se dešava *samim njenim ozbiljenjem*: „Ako se ideja treba preobraziti u zbiljnost, mora u nama stanovati svest da ona time u isti mah ulazi u ništavnost“.⁶⁷ Hegel je Zolgeru odao priznanje da je shvatanjem tog „čistog dijalektičkog nemira“ i ukidanja apstrakcija beskonačnog i konačnog izrazio *jedan momenat* spekulativne ideje, ali da je taj momenat pogrešno poistovetio s *čitavom* idejom.⁶⁸

Hegellov komentar spekulativnog momenta romantičarske ironije može se uporediti s načinom na koji je Hegel prosuđivao misaone domete filozofija subjektivnosti njegovih starijih savremenika u jenskom spisu *Vera i znanje*. U Kantovoj, Jakobijevoj i Fihteovoj filozofiji mišljenje, doduše, jeste spoznato kao beskonačnost, ali je ostalo samo negativna strana apsoluta i nije postalo istinskom beskonačnošću koja ostaje kod sebe u svojoj drugosti. Da bi do toga došlo, subjektivnost mora umeti da iskoristi bol zbog propadanja celokupnog bitka u bezdan njene sopstvene praznine – koje je povest dotad poznavala kao beskrajno bolno religiozno osećanje *da je sam bog mrtav* – i to tako što će ga označiti *kao momenat*, ali „ništa više do kao momenat najviše ideje“. Bol shvaćen kao „spekulativni Veliki petak“ omogućiće vaskrsnuće „najvišeg totaliteta u svojoj cjelokupnoj zbilji“.⁶⁹

O romantičarskoj ironiji se može govoriti kao o samorefleksiji najveće moguće ironije, ironije na kojoj se temelji hrišćanstvo – ironije *da bog umire*. Ona u tom pogledu jeste hrišćanska. Ironija nije dovoljno hrišćanska utoliko što sabotira preobražaj momenta negativiteta u afirmativni totalitet ideje i time, za Hegela, samosvesno zadržava sebe u bolnom protivrečju. Ona uživa u tom bolu. Duh na način sopstvenog totaliteta živi samo u elementu filozofskog pojma, pa je filozofija, a ne osamostaljena ironija i pravo *služenje bogu*, ali i isitiniti način *na koji bog jeste*. To je i način na koji moderni svet čini hrišćanstvo potpunim, kao i način na koji ono ostvaruje sebe. To je sledilo iz stava iz *Fenomenologije duha* kojim je Hegel naglasio da je bog hrišćanstva kao duh „dosežan jedino u čistom

⁶⁷ Solger, K. W. F., *Vorlesungen über Aesthetik*, Brockhaus, Leipzig 1829, S. 199. Da je Zolger krajnja meta Hegelove kritike romantičarske ideje estetizacije hrišćanstva tvrdi Anamarija Getman-Ziefert (Gethmann-Siefert); o tome u Gethmann-Siefert, A., *Einführung in Hegels Ästhetik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005, S. 238-239.

⁶⁸ Hegel, G. V. F., *Estetika I*, str. 69.

⁶⁹ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, str. 314.

spekulativnom znanju“, da jeste samo u spekulativnom znanju i da jeste jedino spekulativno znanje samo.⁷⁰

⁷⁰ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 340.

CITIRANA LITERATURA

PRIMARNA LITERATURA:

- Hegel, G.W.F., *Werke in 20 Banden*, Suhrkamp Verlag GmbH und Co. KG. 1971-1986.
- Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1987.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993.
- Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009.
- *Athenaeum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel*, Bd. I-III., Berlin 1798-1800.
- Novalis, *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965.
- Novalis, *Schriften. Dritter Band. Das philosophische Werk II*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1968.
- Novalis, *Werke. Vierter Band: Briefe und Dokumente*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954.
- Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991.
- Schlegel, F., *Kritische und Theoretische Schriften*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1978.
- [Schleiermacher, F. D. E.], *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Johann Friedrich Unger, Berlin 1799.
- Schleiermacher, F. D. E., *Monologen*, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig 1902.
- Schleiermacher, F. D. E., *Der christliche Glaube, Erster Theil*, Verlag von O. Hendel, Halle 1897.
- *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*, Erster Band, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1860.

PREVODI PRIMARNIH DELA:

- Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha.
- Hegel, G. W. F., *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*, State University of New York Press, New York 1979, trans. and ed. by H. S. Harris and T. M. Knox.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. M. Popović, red. M. Todorović.
- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije I-III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, „Veselin Masleša“ – „Svjetlost“, Sarajevo 1987, prev. V. D. Sonnenfeld.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Prosveta, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Predavanja o filozofiji religije I-II*, Naklada Breza, Zagreb 2009., prev. K. Miladinov.
- Hegel, G. W. F., *Lectures on the Philosophy of Religion I*, Edited by P. C. Hodgson, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1984.
- Hegel, G. V. F., *Estetika I-III*, Kultura, Beograd 1970., prev. N. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Osnovne crte filozofije prava*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989., prev. D. Grlić/V. Zonenfeld/S. Bosto.
- Hegel, G. V. F., „Predgovor Hinrihsovoj filozofiji religije (1822)“, u Perović, M. A. (prir.), *Pojam boga u filozofiji*, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1996., str. 185-204.
- Novalis, *Izabrana dela*, Nolit, Beograd 2010., prev. B. Živojinović.
- Schlegel, F., *Kritike i fragmenti*, Naklada Jurčić, Zagreb 2006., prir. Jure Zovko.
- Šlegel, F., *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Zepter Book World, Beograd 1999., izabrao i preveo D. Stojanović
- Schleiermacher, F. D. E., *O religiji. Govori obrazovanima među njezinim prezirateljima*, Naklada Breza, Zagreb 2011., prev. Ž. Pavić.

- *The Early Political Writings of the German Romantics* [Beiser, F. (ed.)], Cambridge University Press, Cambridge 2009.

SEKUNDARNA LITERATURA:

- Aristotel, *Nikomahova etika*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1982.
- Aristotel, *Politika*, Globus i Sveučilišna naklada Liber, Zagreb 1988., prev. T. Ladan.
- Arndt, A., *Friedrich Schleiermacher als Philosoph*, de Gruyter, Berlin – Boston 2013.
- Avineri, Sh., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- Backo, B., „Revolucionar“, u Fire, F. (prir.), *Likovi romantizma*, Clio, Beograd 2009., prev. V. Pavlović i dr., str. 279-326.
- Barth, K., *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, Harper & Brothers, New York 1952.
- Behler, E., *Ironie und literarische Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1997.
- Behler, E., „Natur und Kunst in der frühromantischen Theorie des Schönen (I)“, in *Athenäum* 2 (1992), SS. 7-32.
- Beiser, F. C., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press 1987.
- Beiser, F., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press 2003.
- Beiser, F., *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought 1790 – 1800*, Harvard University Press, Cambridge 1992.
- Beiser, F., *Hegel*, Routledge, New York and London 2005.
- Benjamin, W., *Kritika umjetnosti u njemačkom romantizmu*, Naklada Jurčić, Zagreb 2007., prev. S. Derk.
- Berlin, I., *Koreni romantizma*, Službeni glasnik, Beograd 2012., prev. B. Gligorić.
- Bibič, A., *Građansko društvo i politička država u Hegela i Marxa*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb 1983., prev. E. Fičor.
- Billington, R., *Religion Without God*, Routledge, London and New York 2002.

- Blackwell, A. L., „The Antagonistic Correspondence of 1801 between Chaplain Sack and His Protégé Schleiermacher“, in *The Harvard Theological Review*, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1981), pp. 101-121.
- Bloch, E., *Ateizam u kršćanstvu*, Naprijed, Zagreb 1986., prev. H. Šarinić.
- Bloch, E., *Subjekt – Objekt. Objašnjenja uz Hegelovu filozofiju*, Naprijed, Zagreb 1975., prev. S. Bošnjak i M. Kangrga.
- Blum, M., „*Ich wäre ein Judenfeind?*“ *Zum Antijudaismus Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2010.
- Bowie, A., *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*, Routledge, London and New York 2001.
- Bowie, A., *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester University Press, Manchester and New York 2003.
- Breazeale, D., „Why Fichte Now?“, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 88, No. 10, Eighty-Eighth Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1991), pp. 524-531.
- Brinkmann, R., „Deutsche Frühromantik und Französische Revolution“, in *Deutsche Literatur und Französische Revolution. Sieben Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1974, S. 172-191.
- Bubner, R., *The Innovations of Idealism*, Cambridge University Press 2003.
- Bungay, S., *Beauty and Truth. A Study of Hegel's Aesthetics*, Oxford University Press, Oxford 1984.
- Cafagna, E., „Positivität und Polemik. Hegel als Leser der *Reden über die Religion* von Schleiermacher“, in *Hegel-Studien* 48 (2014), SS. 155-185.
- Crouter, R., *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Dalhajm, V., *Svet u Isusovo doba*, Laguna, Beograd 2016., prev. D. Milojković.
- Descartes, R., *Razmišljanja o prvoj filozofiji/Meditationes de prima philosophia* (bilingvalno izdanje), Demetra, Zagreb 1993., prev. T. Ladan.
- di Giovanni, G., „The Devil and the Beautiful Soul or on Hegel's Critique of Romanticism“, in *JTLA (The Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics)*, Vol. 38 (2013), pp. 43-57., dostupno na <http://george.digiovanni.ca/research>; stranica poslednji put posećena 25.12.2017. godine.

- Diltaj, V., *Doživljaj i pesništvo: Lesing, Gete, Novalis, Helderlin*, Službeni list SCG, Novi Sad 2004., prev. S. Radojčić.
- Dilthey, W., *Leben Schleiermachers I*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1870.
- Dilthey, W., *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Princeton University Press, New Jersey 1996, transl. by T. Nordenhaug.
- Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Gesammelte Schriften IV. Band, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990.
- Dole, A., „The Case of Disappearing Discourse: Schleiermacher’s Fourth Speech and the Field of Religious Studies”, in *The Journal of Religion*, Vol. 88, No. 1 (January 2008), pp. 1-28.
- Donougho, M., „Hegel and Creuzer: Or, did Hegel Believe in Myth?“, in Kolb, D. (ed.), *New Perspectives on Hegel’s Philosophy of Religion*, State University of New York Press, Albany 1992, pp. 59-80.
- Dworkin, R., *Religion without God*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2013.
- Đivone, S., „Intelektualac“, u Fire, F. (prir.), *Likovi romantizma*, Clio, Beograd 2009., prev. V. Pavlović i dr., str. 243-278.
- Elsässer, M., „Einleitung“, in Schlegel, F., *Transcendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991, SS. IX-XLI.
- Eșianu, C., „Und so führt die Philosophie zur Poesie“ – *Systematische Forschungen zu Friedrich Schlegel*, Lit Verlag, Wien 2016.
- Estes, Y./Bowman, C. (ed.), *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798 – 1800)*, Ashgate Publishing, Farnham-Burlington 2010.
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga.
- Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997
- Fichte, J. G., *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, Velix Meiner, Hamburg 1967.
- Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994.

- [Fichte, J. G.] *Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-Streit*, herausgegeben von Hans Lindau, München bei Georg Müller 1912.
- Fihte, J. G., *Učenje o nauci*, BIGZ, Beograd 1976., izabrao i preveo D. Basta. Fihte, J. G., „O osnovu naše vere u božanski poredak sveta“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina IX, br. 18/2012, prev. D. Smiljanić, str. 79-86.
- Fihte, J. G., *Učenje o nauci (1804)*, Službeni glasnik, Beograd 2007., prev. D. Đurić.
- Fihte, J. G., *Zatvorena trgovačka država; Pet predavanja o određenju naučnika*, Nolit, Beograd 1979., prev. D. N. Basta.
- Fihte, J. G., „Sistem etike u skladu s principima nauke o znanosti. Uvod“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 25/2016, prev. M. Đikanović i N. Jevtić, str. 141-149.
- Fichte, J. G., *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Ch. E. Gabler, Jena und Leipzig 1798.
- Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik (treće dopunjeno izdanje)*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
- Fischer, H., „Schleiermachers Theorie der Bildung“, in Ochel, J. (Hg.), *Bildung in evangelischer Verantwortung auf dem Hintergrund des Bildungsverständnisses von F. D. E. Schleiermacher*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, SS. 129-150.
- Foreman, T. H., „Schleiermacher's 'Natural History of Religion': Science and the Interpretation of Culture in the 'Speeches'“, in *The Journal of Religion*, Vol. 58, No. 2 (Apr., 1978), pp. 91-107.
- Fouret, F./Ozouf, M. (ed.), *A Critical Dictionary of the French Revolution*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge –London 1989, transl. A. Goldhammer.
- Frank, M., „Unendliche Annäherung“: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, 2. Aufl., Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.
- Frank, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, Suhrkamp, Frankfurt am Mein 1982.
- Gadamer, H.-G., *Hegelova dijalektika*, Plato, Beograd 2003., prev. E. Peruničić.
- Gascoigne, R., *Religion, Rationality and Community. Sacred and secular in the thought of Hegel and his critics*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht 1985.

- Gethmann-Siefert, A., *Einführung in Hegels Ästhetik*, Wilhelm Fink Verlag, München 2005.
- Grlić, D., *Estetika III – Smrt estetskog*, Naprijed, Zagreb 1978.
- Grosshan, H.-P., „Alles (nur) Gefühl? Zur Religionstheorie Friedrich Schleiermachers“, in Arndt, A./Barth, U./Gräb, W. (Hg.), *Christentum – Staat – Kultur. Akten des Kongresses der Internationalen Schleiermacher-Gesellschaft in Berlin*, Walter de Gruyter, Berlin 2008, SS. 547-565.
- Grove, P., *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, de Gruyter, Berlin/New York 2004.
- Habermas, J./Racinger, J., *Dijalektika sekularizacije*, Dosije, Beograd 2007., prev. D. Stojanović.
- Hajdeger, M., *Kant i problem metafizike*, Mladost, Beograd 1979., prev. M. Stanisavac.
- Hajdeger, M., *Pitanje o stvari. Kantova teza o bitku*, Plato, Beograd 2009., prev. M. Todorović.
- Hartmann, N., *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin 1960.
- Haym, R., *Die Romantische Schule: ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Zweite Auflage, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1906.
- Hefe, O., „Kant i garancija večnog mira“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XII, br. 24/2015, prev. D. Prole, str. 121-134.
- Henrich, D., *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press 2003.
- *Herodotova istorija*, Dereta, Beograd 2009., prev. M. Arsenić.
- Hirsch, E., „Die Beistezung der Romantiker in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in Fulda, H. F./Henrich, D., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S. 245-275.
- Hobs, T., *Levijatan I*, Gradina, Niš 1991., prev. M. Marković.
- Hodgson, P. C., *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford – New York 2005.
- Hoffmann, Th. S., *Hegel. Eine Propädeutik*, Marix Verlag, Wiesbaden 2004.

- Huysen, A., „Republikanismus und ästhetische Revolution beim jungen Friedrich Schlegel“, Nachwort in Schlegel, F., *Kritische und Theoretische Schriften*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1978, SS. 227-243.
- Hyppolite, J., *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Northwestern University Press, Evanston 1974, transl. by S. Cherniak and J. Heckman.
- Jacobi, F. H., *O Spinozinu nauku u pismima gospodinu Mosesu Mendelsohnu*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Domić.
- Jacobi, J., „Friedrich Schleiermachers' Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen“, in *Zeitschrift für Pädagogik* 46 (2000) 2, SS. 159- 174.
- Jaeschke, W., *Reason in Religion. The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1990, transl. by J. M. Stewart and P. C. Hodgson.
- Jaeschke, W., „Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State“, in *The Journal of Religion*, Vol. 61, No. 2 (Apr., 1981), pp. 127-145.
- Jensen, K. E., „The Principle of Protestantism: On Hegel's (Mis)Reading of Schleiermacher's *Speeches*“, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 71, No. 2 (Jun., 2003), pp. 405-422.
- Kameroner, E., „Učenje o nauci i pitanje jedinstva uma. Kantovsko nasleđe Fichteove filozofije“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina I, br. 2/2004, str. 215-228.
- Kangrga, M., *Etički problem u djelu Karla Marxa. Kritika moralne svijesti*, Nolit, Beograd 1980.
- Kangrga, M., *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Službeni glasnik, Beograd 2010.
- Kangrga, M., „'Spekulativnost' Hegelova stava: *Istinito je cjelovito*“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina III, br. 5-6/2006, str. 157-163.
- Kangrga, M., *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović.
- Kant, I., *Religija unutar granica čistog uma*, BIGZ, Beograd 1990., prev. A. Buha.

- Kant, I., *Metafizika morala*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci-Noví Sad 1993., prev. D. Guteša, red. D. Basta.
- Kant, I., *Zasnivanje metafizike morala*, Dereta, Beograd 2008., prev. N. Popović.
- Kant, I., *Kritika praktičkog uma*, Plato, Beograd 2004., prev. D. Basta.
- Kant, I., *Večni mir. Filozofski nacrt*, Gutenbergova galaksija, Beograd-Valjevo 1995., prevod i predgovor (str. 7-21) M. Šnajder.
- Kant, I., *Um i sloboda*, Ideje, Beograd 1974., prir. D. Basta.
- Kant, I., *Werke in zwölf Bänden*, Bd. XI, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- Kasirer, E., *Kant. Život i učenje*, Hinaki, Beograd 2006., prev. A. Buha.
- Kierkegaard, S., *The Concept of Irony*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1992, ed. and trans. by. H. V. Hong and E. H. Hong.
- Klemm, D. E., „Culture, Arts and Religion“, in Mariña, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 251-268.
- Kojève, A., *Kako čitati Hegela*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1990., prev. A. Habazin.
- Krell, D. F., *The Tragic Absolute. German Idealism and the Languishing of God*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2005.
- Krešić, A., *Filozofija religije*, IP Filip Višnjić, Beograd 2006.
- Kronin, S., „Kantova politika prosvetiteljstva“, u Divjak, S./Milenković, I. (prir.), *Moderno čitanje Kanta*, ZUNS, Beograd 2005., str. 241-289.
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel II*, Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen 1921.
- Kroner, R., „Hegel’s Philosophical Development“, in Hegel, G. W. F., *On Christianity. Early Theological Writings*, Harper Torchbooks, New York 1948, pp. 1-66.
- Küng, H., *Utjelovljenje Boga*, Demetra, Zagreb 2008., prev. D. Savić.
- Leibniz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., prev. M. Mezulić.
- Lessing, G. E., „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, in *Werke*. Band 8, München 1970 ff., S. 489-511 (dostupno na <http://www.zeno.org/nid/20005267137>, posećeno 9.1.2018.).
- Libe, H., *Religija posle prosvetiteljstva*, IP Albatros Plus, Beograd 2012., prev. S. Damnjanović.

- Limnatis, N., „Fichte and the Problem of Logic: Positioning the *Wissenschaftslehre* in the Development of German Idealism“, in Breazeale, D./Rockmore, T. (eds.), *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*, Fichte-Studien-Supplementa, Band 24, Rodopi, Amsterdam – New York 2010, pp. 21-40.
- Lukacs, G., *Teorija romana*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1990., prev. K. Prohić.
- Lukač, Đ., *Mladi Hegel: o odnosima dijalektike i ekonomije*, Kultura, Beograd 1959., pred. M. Damjanović.
- Lukač, Đ., *Duša i oblici*, Nolit, Beograd 1973., prev. V. Stojić.
- Luther, M., „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei“, tekst dostupan na <http://www.sermon-online.de/>, posećeno 29.5.2017.
- Marić, S., *Filozofski rečnik*, Dereta, Beograd 2004.
- Mariña, J., *Transformation of the Self in the Thought of Friedrich Schleiermacher*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Markuse, H., *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987., prev. I. Vidan.
- Marx/Engels, *Rani radovi*, Deveto izdanje Naprijed, Zagreb 1989., prev. S. Bošnjak.
- Milisavljević, V., *Identitet i refleksija. Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006.
- Milisavljević, V., *Snaga egzistencije. Teorija norme kod Kanta i Hegela*, Fedon, Beograd 2010.
- Molnár, G. v., *Romantic Vision, Ethical Context. Novalis and Artistic Autonomy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Newman, A., „The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 61, No. 3 (Autumn, 1993), pp. 455-484.
- Niče, F., *Rođenje tragedije*, Dereta, Beograd 2001., prev. V. Stojić.
- Nowak, K., *Schleiermacher und die Frühromantik*, Herman Böhlaus Nachfolger, Weimar 1986.
- Nowak, K., *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.

- O'Brien, A., *Novalis. Signs of Revolution*, Duke University Press, Durham & London 1995.
- Ormiston, A., „'The Spirit of Christianity and Its Fate': Towards a Reconsideration of the Role in Hegel“, in *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 35, No. 3 (Sep., 2002), pp. 499-525.
- Osthöven, C.-D., „Die Christologie der *Reden*“, in Schreurs, N. F. M. (Hg.), „*Welche unendliche Fülle offenbart sich da...*“ *Die Wirkungsgeschichte von Schleiermachers „Reden über die Religion“*, Royal van Gorcum, Assen 2003, SS. 61-78.
- Panenber, V., *Teologija i filozofija. Njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, Plato, Beograd 2003., prev. E. Peruničić.
- Pannenberg, W., *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997.
- Pavić, Ž., „Schleiermacherova kritika metafizičkog, moralnog i teologijskog shvaćanja religije“, pogovor u Schleiermacher, F. D. E., *O religiji*, Naklada Breza, Zagreb 2011., str. 145-154.
- Perović, M. A., *Hegel i problem savjesti*, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad 1989.
- Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad 2003/2004.
- Perović, M. A., *Etika*, Grafomedia, Novi Sad 2001.
- Perović, M. A., *Praktička filozofija*, Grafomedia, Novi Sad 2004.
- Perović, M. A., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka ARHE, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- Perović, M. A., *Montenegrinski eseji*, Crnogorsko društvo nezavisnih književnika, Podgorica 2014.
- Perović, M. A., „René Descartes i moderni logocentrizam“, u *Filozofske rasprave*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Perović, M. A., *Početak u filozofiji (Uvođenje u Hegelovu filozofiju)*, IK Vrkatić, Novi Sad 1994.
- Perović, M. A., „Hegelov pojam boga“, u Perović, M. A. (prir.), *Pojam boga u filozofiji*, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1996., str. 55-64.

- Perović, M. A., „Hegel i spor konzekvcijalizma i deontologije“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina II, br. 4/2005, str. 187-193.
- Perović, M. A., „*Medium duha versus kuća bitka*. Hegelov spekulativni pojam jezika“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XII, br. 24/2015, str. 9-35.
- Peter, K., „History and Moral Imperatives: The Contradictions of Political Romanticism“, in Mahoney, D. F. (ed.), *The Literature of German Romanticism*, Camden House, New York 2004, pp. 191-208.
- Petrović, S., *Negativna estetika. Schellingovo mesto u estetici nemačkog idealizma*, Gradina, Niš 1972.
- Pflleiderer, O., *Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825*, Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, Freiburg 1891.
- Pickle, J. W., „Schleiermacher on Judaism“, in *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2 (Apr., 1980), pp. 115-137.
- Pilbeam, P. M., *The 1830 Revolution in France*, The Macmillan Press, London 1994.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Pinkard, T., *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Pöggeler, O., *Hegels Kritik der Romantik*, Wilhelm Fink Verlag, München 1998.
- Pöggeler, O., „Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis“ (in Jamme, Ch./Pöggeler, O. (Hg.), *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Klett-Cotta, Stuttgart 1983, SS. 325-348.
- Prole, D., *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad – Sr. Karlovci 2013.
- Prole, D., „Kant i romantičarska ontologija“, u *Filozofija i društvo*, XXVI (1), 2015., str. 47-68.
- Prole, D., „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 167-185.

- Prole, D., „Izokrenuti klasicizam“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 26/2016, str. 7-22.
- Racinger, J., *Uvod u kršćanstvo: predavanja o apostolskom vjerovanju*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1972., prev. I. Stipičić.
- Reardon, B. M. G., *Hegel's Philosophy of Religion*, The Macmillan Press, London and Basingstoke 1977.
- Reinhold, K. L., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Widtmann und Mauke, Prag und Jena 1795, 2. Aufl.
- Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV*, Schwabe Verlag, Basel 1971-2007.
- Ritter, J., *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, Informator, FPN, Zagreb 1987., prev. P. Barišić.
- Ritter, J., *Hegel i francuska revolucija*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo 1989., prev. A. Habazin.
- Rosenkranz, K., *G. W. F. Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.
- Rosenkranz, K., „Hegel“, u Libe, H. (prir.), *Hegelovska desnica*, Veselin Masleša, Sarajevo 1980., str. 40-62.
- Ruso, Ž.-Ž., *Društveni ugovor. O poreklu i osnovima nejednakosti među ljudima*, Filip Višnjić, Beograd 2016., prev. R. Stojanović, red. R. Dimitrijević.
- Rutter, B., *Hegel on the modern Arts*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- Samuel, R., „Einleitung in *Glauben und Liebe*“, in *Schriften. Zweiter Band. Das philosophische Werk I*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1965, SS. 475-482.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965, prev. V. Sonnenfeld.
- Šeling, F. V. J., *Forma i princip filozofije. Rani spisi*, Nolit, Beograd 1988., izbor i prevod: D. Basta.
- Šeling, F. V. J., *Prvi nacrt sistema filozofije prirode*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sr. Karlovci – Novi Sad 2009, prev. D. Prole.
- Šeling, F. V. J., *Filozofija umetnosti. Opšti deo*, Nolit, Beograd 1984., prev. D. Basta.

- Schmidt, Th. M., „Religion und Sittlichkeit in Hegels Frühschriften“, in Bondeli, M./Linneweber-Lammerskitten, H., (Hrsg.), *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999, SS. 225-249.
- Schmitt, C., *Political Romanticism*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London 1986, transl. by G. Oakes.
- Schneider, H., „Hegelova estetika – Metafizika i svršetak umjetnosti“, u *Obnovljeni život* (52) 1 (1997), str. 75-85.
- Schulte-Sasse, J., „General Introduction: Romanticism’s Paradoxical Articulation of Desire“, in Schulte-Sasse, J. (ed.), *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, University of Minnesota Press 1997, pp. 1-43.
- Schütz, E., *Schleiermachers Reden über die Religion an die gebildeten unter ihren Verächtern*, Hauptseminar im Sommersemester 1993, Universität zu Köln, dostupno na <https://www.erziehungswissenschaften.hu-berlin.de/de/allgemeine/egon-schuetz-archiv/verzeichnis-der-unveroeffentlichten-schriften> (stranica posećena 09.04.2017.)
- Skok, P., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika II-III*, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1972-1973.
- Smiljanić, D., „Problemi Fihteovog zasnivanja vere. Uvodna reč o tzv. *sporu o ateizmu*“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina IX, br. 18/2012, str. 73-77.
- Soboul, A., *Francuska revolucija*, Naprijed, Zagreb 1989., prev. M. Joka.
- Solger, K. W. F., *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel II*, Brockhaus, Leipzig 1826.
- Solger, K. W. F., *Vorlesungen über Aesthetik*, Brockhaus, Leipzig 1829.
- *Sveto pismo Staroga i Novoga zaveta. Biblija*, Sv. arhijerejski sinod Srpske pravoslavne crkve, Beograd 2014.
- Šiler, F., *O lepom*, Book & Marso, Beograd 2007., prev. S. Kostić.
- Šopenhauer, A., *Dva osnovna problema etike*, Svetovi, Novi Sad 2003., prev. V. Santini.
- Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Todorović, M., „Fihteovo učenje o intelektualnom zoru“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 187-238.
- Thorley, J., *Athenian Democracy*, Routledge, London & New York 2004.

- Tyrell, H., „*Das Gesellige in der Religion – Soziologische Überlegungen im Anschluß an Schleiermachers Vierte Rede*“, in Huber, F., *Reden über die Religion – 200 Jahre nach Schleiermacher: Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionskritik*, Foedus-Verlag, Wuppertal 2000, SS. 30-49.
- Vajld, O., *De Profundis*, Karpos, Loznica 2011., prev. D. Maljković.
- Vial, Th., *Schleiermacher. A Guide for the Perplexed*, Bloomsbury, London – New York 2013.
- Vlaški, S., „Fihteova ideja boga“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 25/2016, str. 93-110.
- Vlaški, S., „Romantizam i romantična umetnost u Hegelovoj *Estetici*“, u *ARHE*, Časopis za filozofiju, Filozofski fakultet – Odsek za filozofiju, Novi Sad, godina XIII, br. 26/2016, str. 119-139.
- Watanabe, J., „Transzendentalphilosophie und Philosophie des Lebens bei Friedrich Schlegel“, in Knatz, L./Kobayashi, N./Tsunekawa, T. (Hrsg.), *Leben und Geschichte. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, SS. 43-55.
- Weil, E., *Hegel i država. Pet predavanja*, Veselin Masleša, Sarajevo 1968., prev. Z. Posavec.
- Whaley, J., „The Protestant Enlightenment in Germany“, in Porter, R./Teich, M., „The Enlightenment in National Context“, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 106-117.
- Williams, R. R., „Schleiermacher, Hegel, and the Problem of Concrete Universality“, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 56, No. 3 (Autumn, 1988), pp. 473-496.
- Zafranski, R., *Romantizam. Jedna nemačka afera*, Adresa, Novi Sad 2011., prev. M. Avramović.
- Zovko, J., *Schlegelova hermeneutika*, Globus, Zagreb 1997., prev. Ž. Pavić.
- Žižek, S., *Čudovišnost Hrista. Teologija i revolucija*, Otkrovenje, Beograd 2008., prev. D. Maljković.
- Žižek, S., *Islam, ateizam i modernost. Neka bogohulna razmišljanja*, Akademska knjiga, Novi Sad 2015., prev. Lj. Matić.

- Žunjić, S., „Bog filozofa u antici“, u Perović, M. A. (prir.), *Pojam boga u filozofiji*, Kulturni centar Novog Sada – Katedra za filozofiju Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, Novi Sad 1996., str. 9-53.