

Arhe XIX, 38/2022
UDK 1 Hegel G. W. F.
930.1
930 : 159.953
DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.43-70>
Originalni naučni rad
Original Scientific Article

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I MNEMOSINA: PROBLEM ZAJEDNIČKOG PAMĆENJA²

Sažetak: Ovaj rad bavi se mestima u kojima Hegel koristi metaforičku figuru *Mnemosine* kojom označava kompleksni karakter zajedničkog pamćenja. U Hegelovom opusu postoje tri značajna mesta na kojima se ova metafora koristi na sličan način, a kojima se ovaj rad podrobnije bavi: 1) Poglavlje o predstavi u *Predavanjima iz filozofije subjektivnog duha* (1827/28), 2) Odeljak o epici iz *Fenomenologije duha* (1807), 3) Uvodi za *Predavanja iz filozofije svetske istorije* (1822/23, 1828/29, 1830/31). Na osnovu čitanja navedenih odeljaka može se zaključiti kako Hegel koristi metaforu *Mnemosine* kako bi opisao delatnost putem koje nastaje pamćenje zajednice kroz dinamiku posredovanja između pounutrašnjivanja (*Erinnerung*) predstava i njihovog ospoljavanja u objektima zajedničkog pamćenja (*Gedächtnis*). Razumevanje ove dinamike od odlučujućeg je značaja za Hegelovo razumevanje historiografije kao prakse zajedničkog pamćenja, kao i za mapiranje odnosa koji postoje između različitih praksi kojima biva artikulirano pamćenje zajednice.

Ključne reči: Hegel, zajedničko pamćenje, Mnemosina, filozofija istorije, historiografija

¹ E-mail adresa autora: lazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

² Ovaj rad predstavlja deo doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, pod mentorstvom prof. dr Dragana Prole. Videti, Atanasković, L., *Hegel i problem pisanja istorije*, Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad, 2021. (<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/18436>)

1. SEĆANJE I PAMĆENJE U PREDAVANJIMA IZ FILOZOFIJE DUHA

Opisujući delatnost izvornih istoričara u svojim *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* Hegel se služi metaforom kako bi svojim slušaocima približio revolucionarni značaj koji prvi izvorni pisci istorije imaju za formiranje pamćenja zajednice, oni unose *prve trajne duhovne predstave u hram Mnemosine*.³ Metafore u Hegelovoj misli nisu retke, no, one naizgled ne predstavljaju integralno tkanje dijalektičkog mišljenja, pa tako pozivanje na starogrčku boginju pamćenja može izgledati kao govornički trik kojim je Hegel pokušao da privuče pažnju svojih berlinskih slušalaca. Ipak, ukoliko pogled udaljimo od Hegelovih *Predavanja iz filozofije istorije*, i obratimo pažnju na ostala mesta na kojima Hegel upotrebljava istu metaforu, primetićemo da se metaforika *Mnemosine* javlja uvek kada je reč o nastajanju zajedničkog pamćenja. Poslednje pak podrazumeva i dijalektički prelaz od pojedinačnih sećanja ka predmetima *zajedničkog pamćenja* – u okviru Hegelove filozofije to je ujedno i prelaz od neospoljene subjektivnosti ka ospoljenim subjektivnim sadržajima koji mogu imati objektivno važenje. Mesta na koja ovde ciljamo, a koja su od važnosti za Hegelovo razumevanje *pamćenja*, pa odatle i za njegovu filozofiju istorije, kao i za shvatanje istoriografije, nalaze se u *Fenomenologiji duha*, kao i u poznim berlinskim predavanjima iz *Filozofije duha* i *Filozofije istorije*. Naše čitanje odeljaka u kojima Hegel spominje *Mnemosinu*, trebalo bi da dodatno rasvetli način na koji on razumeva strukturu *zajedničkog pamćenja* i ulogu koju istoriografija ima u njegovoj konstituciji, a koja u okvirima *Uvoda za Predavanja iz filozofije svetske istorije*, izolovano uzev, ne ostaje sasvim jasna.

Počecemo sa mestima u okviru filozofije duha, koristeći kao izvor *Predavanja iz filozofije subjektivnog duha* održana 1827/28.⁴ Ova

³ Videti: Atanasković, L. „Hegel i izvorna istoriografija“ u *Arhe*, XIX, 37/2022, str. 89-107.

⁴ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav

predavanja kao referenca, uzevši u obzir smer kojim se ovde krećemo, imaju nekoliko prednosti. Prvo, ona sačinjavaju najopširnije izlaganje Hegelove filozofije subjektivnog duha koje nam je dostupno, pa su samim tim i problemi sećanja i pamćenja u njima značajno opširnije obrađeni. Drugo, predavanja su savremena sa ostalim Hegelovim berlinskim predavanjima, između ostalog i *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*. Na taj način, dobijamo mogućnost paralelnog čitanja mesta na kojima se govori o *Mnemosini* u okvirima filozofije subjektivnog duha tokom Hegelovih predavanja iz 1827/28. i tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*.

Pre nego što pređemo na čitanje odeljaka iz *Predavanja iz filozofije duha*, smatramo neophodnim da napomenemo kako će u predstojećem tekstu biti korišćen pojam *serije ili niza (enchaînement)*, koji značajno odudara od etablirane terminologije Hegelovih *Predavanja*. Ovde ćemo taj pojam upotrebljavati na sličan način kao što to čini Žil Delez u poglavlju *Slika misli iz Razlike i ponavljanja*, gde se ovaj pojam koristi kako bi preko njega bili mišljeni diskretni nizovi entiteta nesvodivog ontološkog, epistemološkog ili temporalnog karaktera. U tom smislu veza između takozvanih *saznajnih moći* za Deleza je serijalne prirode. To će reći da pretpostavka različitih saznajnih moći, sa sobom ne povlači njihovu nužnu konvergenciju u odgovarajućem objektu i njihovo zajedničko secište u jedinstvenom subjektu.⁵ Ovde nam naravno nije cilj da ponudimo interpretaciju Hegela oslonjenu na Delezovu filozofiju ili posebno na ideju *serijalnosti* i njenih

Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, Felix Meiner, Hamburg, 1996, str. 4. u daljem tekstu *VPWG I (1822)*, Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I*, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23., Felix Meiner, Hamburg, 2015, str. 6. u daljem tekstu *VPWG II (1822)*, Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte*. Einleitung 1822-1828, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121- 137. str. 123. u daljem tekstu *VPWG (1828)*. Za ovo mesto opširnije videti Atanasković, L. „Hegel i izvorna historiografija“, str. 89-107.

⁵ Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1993. str. 189-190.

implikacija u *Razlici i ponavljanju*. Ono što nalazimo korisnim za naš kontekst, jeste pre svega specifična ideja da različite „duševne moći” mogu da imaju nesvodivo različite objekte, kao i to da njihovo nadopunjavanje i slaganje nikako nije nešto što se naprosto može pretpostaviti. Pošto je Hegelovo izlaganje u *Predavanjima iz filozofije duha* u značajnoj meri određeno traganjem za mestima koja bi *posredovala razlike* i utvrdila da postoji *concordia facultatum*, pretpostavka o serijalnosti trebalo bi da nam omogući da konceptualizujemo mesta na kojima Hegelova rešenja odstupaju od uobičajenih dijalektičkih shema. Drugim rečima, ideja serijalnosti ovde bi trebalo da nas spreči da ponudimo interpretaciju koja polazi od rezultata do kojih dolazi Hegelova dijalektika, umesto da počnemo od problema sa kojima se susreće.

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

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

kojima ona ima mesto, u čijoj mreži je ona član, ona biva iznesena ukoliko je učinjena jednom slikom, i za sebe uzeta i održavana.“⁶

Prema navedenom citatu, figura *Mnemosine* označava aktivnost beleženja, kao delatnost koja posreduje između spoljašnjeg vremena i vremena subjekta, ovde u smislu teorijskog duha ili inteligencije. Ono što Mnemosina čini jeste prenošenje objekata, odnosno opazajnih slika, iz medijuma spoljašnjeg vremena u kome se nalaze kao prolazne pojave, u vreme inteligencije ili teorijskog duha. Na taj način događa se posredovanje između dve forme večnosti: večne prolaznosti u opažanju i večnog trajanja u predstavljajućem sećanju.⁷ Ovo je ujedno i mesto prelaza od opažanja ka predstavljanju, a predstavu Hegel određuje kao inteligenciju koja: „[...] postavlja opažaj kao njen sopstveni, tako da opažaj, ovaj sadržaj, za nju je kao njen sopstveni...“⁸ Dakle, predstava nastaje u momentu kada opažaj postane trajna slika. No, kako se to dešava?

Momenat prelaza iz tranzitornosti opažanja u trajnost predstavljanja samo je jedan od momenata kompleksne dijalektike teorijskog duha, dok je ova samo jedan od momenata u okviru dijalektike subjektivnog duha itd. Ipak, ukoliko zastanemo na prelazu između opažaja i predstave kao momenata teorijskog duha, u njemu nailazimo na nešto temeljno atemporalno, neprocesualno i čak nedijalektičko. To je trenutak prelaza koji se nalazi između opažaja i predstave koji podrazumeva aporiju: Večno kretanje postajanja biva

⁶ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994, str. 198-199, u daljem tekstu *VPG (1827)*.

⁷ Što je mesto koje odgovara ulozi izvornih istoričara u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije*. Ipak, treba biti obazriv, mogli bismo da kažemo da se ovde radi samo o primeni spekulativnog zanja, ali moglo bi se reći i da ukoliko su oba mesta (*VPG (1827)*, 198-199; *VPWG (1928)*, str. 123. odnosno *VPWG I (1822.)*, str. 4; *VPWG II (1822)*, str. 6) krajnje problematična sa stanovišta dijalektičkog mišljenja, ipak se radi o mestima na kojima našem pogledu bivaju dostupne neke od pretpostavki Hegelovog mišljenja istorije, koje same po sebi ne moraju biti dijalektičke prirode.

⁸ *VPG (1827)*, str. 195.

zaustavljeno. Problem koji ovde postoji tiče se same mogućnosti posredovanja između dva poretka temporalnosti, na jednom mestu imamo večno kretanje prolaznih opažaja, dok se na drugom nalazi trajnost predstava. Na koji način je moguć skok iz jednog od ova dva poretka u drugi nije samorazumljivo. Strogo govoreći opažaji nikad ne bi trebalo da postanu predstave ako je predstava istrgnuti opažaj. Drugim rečima, Hegelov psihološki subjekat ima opažaje i predstave, ali nije lako pronaći element koji posreduje između njih. Zbog toga se kao njihov zajednički imenitelj pojavljuje pojam slike. Opažaji kao i predstave postoje kao slike. Ipak, slika je dvoznačan pojam, u onoj meri u kojoj omogućava posredovanje između *predstava i opažaja*, ona briše razliku na osnovu koje je stabilna inteligencija uopšte moguća. Pojam *slike* koji Hegel ovde koristi, s jedne strane omogućava da *subjekat* koji ima *opažaje i predstave* bude mišljen kao jedinstvo, s druge strane on stalno zamućuje granice između *tranzitornih slika u opažanju i trajnih slika u predstavljanju*.

Ovu aporiju Hegel rešava uspostavljanjem dve odvojene serije, uslovno govoreći: serije opažaja i serije predstava, kasnije dodajući još i seriju pojmova. Spolja, formalno dijalektički gledano, ono što smo nazvali odvojenim serijama, nisu ništa drugo doli momenti jedinstvene inteligencije. Ipak, njihovo jedinstvo je sumnjivo i nesigurno. Dijalektika opažanja i dijalektika predstave, iznose forme u kojima se odvija opažanje, odnosno predstavljanje, ali postulirana veza između opažanja i predstavljanja ostaje nesigurna i oslonjena na momenat u kome neki od opažaja postaju predstave. Ovde nije interesantna samo eventualna aporija ili nejasnoća unutar sistema, već i Hegelova pojmovna inventivnost na mestu koje se pokazuje kao dijalektički nedohvatljivo. U gore navedenom citatu, nailazimo na naizgled dvosmislene i nejasne pojmove, čak atipične za Hegelov sistem. Tako, kada Hegel govori o slici, taj termin koristi višeznačno, na jednom mestu primećuje: „Slika je određena, nalazi se u mnogim vezama, i relativna je.“⁹ – da bi ubrzo potom zapazio kako: „[...]od svih tih okolnosti, od te velike svetske povezanosti, u kojima ona ima mesto, u čijoj mreži je ona član, ona biva

⁹ VPG (1827), str. 199.

iznesena ukoliko je učinjena jednom slikom.“¹⁰ Prema tome, slika se pretvara u sliku – kako da to razumemo? Da li se radi o prostoj neobazrivosti pri usmenom izlaganju, lošem beleženju slušalaca, nesigurnosti potonjih edicija – ili je pak po sredi odlučujuća dvosmislenost za rešavanje problema prelaza iz opažanja u predstavljanje?

Kao što smo gore primetili, moguće je da Hegel uvodi pojam slike kao posredujući član između opažaja i predstave. Premda je ovaj pojam krajnje dvoznačan. Slika u opažanju i slika u predstavi nikako nisu ista stvar, iako je i opažanju i predstavljanju medijum slike zajednički. Ono što ih pak razlikuje, jeste trajnost slike. No, ovo poslednje već upućuje na deficijentnost slike kao posredujućeg momenta, pošto je pojam vremena neophodan kako bi se uočila razlika između *slika kao opažaja* i *slika kao predstava*. Opažanje rezultira tranzitornim slikama, i to je ujedno mesto na kome predstavljanje počinje sa preuzimanjem slika iz opažanja u unutrašnjost inteligencije u kojoj one dobijaju trajanje. Tako je upravo sećanje prvobitna forma predstave. Međutim, ovakva struktura pojma slike ni na koji način ne rešava problem odnosa između „dve slike“, jer šta znači sećati se *slike i na taj način pred očima imati sliku, sada ne kao opažaj, već kao predstavu*? Gde se tačno događa taj prelaz i od čega se sastoji?

Moguće je utvrditi da se takav prelaz događa u vremenu i da temporalnost ili procesualnost inteligencije sama po sebi podrazumeva ovakvu vrstu prelaza. No, vreme u kome se događa taj prelaz nije naprosto vreme u koje *pada razvoj duha*. Ono se ne bi moglo svesti ni na takozvano *vulgarno vreme* u kome se nalaze pojave.¹¹ Takođe, ono nije ni vreme koje bi bilo dovoljno misliti kao dinamiku i procesualnost duha i koje je moguće eksplicirati kroz skretanje pažnje na istoričnost temeljnih kategorija Hegelove filozofije. Umesto toga, Hegel nam na

¹⁰ *Isto*.

¹¹ Ovakva problematizacija vremena značajno odudara od slike o Hegelovom pojmu vremena na kakvu nailazimo u *Bivstvovanju i vremenu*. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, str. 428-436; Martin Hajdeger *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd, 2007. str. 489-497.

gore citiranom mestu govori o dvostrukosti vremena: o univerzalnom ili opštem vremenu i o vremenu subjekta, duha ili inteligencije. Ovakvo rešenje je krajnje nekarakteristično sa stanovišta etabliranih pojmova Hegelovog sistema. Ovde pitanje nije da li Hegel vreme misli pre svega na temeljima filozofije prirode kao nešto spoljašnje duhu koji pada u njega, ili pak duh misli kao nešto suštinski procesualno i prema tome temporalno. Ne, ovde je zanimljivo to što Hegel o vremenu govori u pluralu: 1) *vreme uopšte* i 2) *vreme subjekta*. Vreme je, pored slike, drugi značajno dvoznačan pojam kada se radi o problemu tranzicije iz opažanja u predstavljanje. Ipak, njegova dvoznačnost je složenija od dvoznačnosti slike.

Pre svega slika je, kao srednji član između opažanja i predstavljanja, pogodan pojam za posredovanje neposrednog momenta prelaza između ostalog i zbog toga što ponovljena slika u predstavi u idealnom smislu treba da odgovara slici koja se prvobitno pojavila u opažanju. Ona čak i nije druga slika, ona je upravo slika koja se pojavila u opažanju, slika koja je sada istrgnuta i ovekovečena i time učinjena trajnom u vremenu inteligencije. Ovo poslednje, pak, donosi momenat razlike. Slika koja je predstava, razlikuje se od slike koja je opažaj, po tome što se nalazi u drugačijem vremenu – njena temporalna struktura je ono što je razlikuje. Bez razlike u temporalnom karakteru, ovde se ne bi moglo govoriti o razlici između predstave i opažanja, bilo bi nemoguće diferencirati opaženu od predstavljene slike. Zbog toga dvoznačnost vremena sačinjava diferencijalni element.

Na više mesta u citiranom paragrafu, Hegel podvlači razliku između *spoljašnjeg* ili *opšteg vremena* i *vremena inteligencije* ili *vremena subjekta*, ali i između *spoljašnjeg prostora* i *prostora subjekta*: „Slika postoji u vremenu i mestu, ali kada taj opažaj postoji kao slika, on je uzet (apstraktno) van prostora i vremena u kome je on bio, i sada postoji u mom prostoru i vremenu.“¹² Zatim: „[...] slika pripada inteligenciji, postavljena u njen sopstveni prostor i vreme [...] Sadržaj se pojavio u prostoru, ali sada postoji u mom prostoru.“¹³ Takođe, na kraju:

¹² VPG (1827), str. 198.

¹³ Isto.

„To dogođeno je u inteligenciji neprolazno, očuvano u vremenu inteligencije [...] Sadržaj koji je bio postavljen u opštem vremenu time postaje nešto trajno...“¹⁴

Pošto je vreme podvojeno, zajedno sa prostorom, na spoljašnje i unutrašnje – jaz između opažaja i predstave naizgled biva očuvan. Ukoliko je prelaz iz opažaja u predstavu kroz pojam slike bio posredovan, poslednji pojam je sa sobom jednako nosio i mogućnost brisanja granica između opažanja i predstavljanja, jer i jedno i drugo je upućeno na slike. Utoliko je uvođenje razdvajanja u samom pojmu vremena na *spoljašnje vreme i unutrašnje vreme*, zajedno sa paralelnim *razdvajanjem pojma prostora na spoljašnji prostor i prostor inteligencije*, trebalo ponovo da uspostavi razliku između slike opažaja i slike predstave. Ipak, time je ponovo uspostavljen jaz između prostora i vremena kao formi čulnosti i prostora i vremena kao formi inteligencije. Interesantno je kako Hegel ovde koristi gotovo kantovsku terminologiju: opažanje, predstava, čulnost itd. uvodeći krajnje nekantovsko rešenje: Prostor i vreme subjekta nisu identični sa prostorom i vremenom za subjekta (ili objektivnim prostorom i vremenom) – prvi tek bivaju konstituisani kada objekti koji se nalaze u potonjim (kao opažaji) budu zapamćeni, sa čime uopšte nastaju predstave. Tako, vreme ovde nije samo unutrašnja forma čulnosti koja dovodi u odgovarajuće relacije spoljašnje objekte koje opažamo u prostoru.¹⁵ To što Hegelovo rešenje uglavnom zahteva posredovanje već uspostavljenih razlika u isto vreme ne znači i to da je nužno da pojmovne razlike koje Hegel uspostavlja razumemo samo iz perspektive sinteze za kojom Hegelova misao uvek traga – jednako je upadljiva poteškoća u posredovanju i pojmovna inventivnost do koje ona dovodi. Tako se ovde pokazuje da neposredna osnova koju dijalektika podrazumeva, ali koja joj ostaje nepristupačna, nije posredovana, već je samo premeštena. Na kraju krajeva, šta zapravo može da se misli pod vremenom i prostorom inteligencije?

¹⁴ VPG (1827), str. 199.

¹⁵ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* u *Akademieausgabe*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900. str 69-70. Kant, I., *Kritika čistog uma*, Kultura, Beograd, 1970. prev. Nikola M. Popović, str. 84.

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

Odgovor nije u tome da se radi o dve potpuno heterogene forme temporalnosti, između kojih delatnost *Mnemosine* posreduje, prebacujući slike iz forme koja odgovara prolaznosti u drugu koja je trajna. Zajednički imenitelj, koji bi ovde razdvojenu temporalnost mogao da pomiri nije moguć, jer bi se time ukinula mogućnost razlikovanja između predstavljanja i opažanja. Prema tome, jedino što ostaje kao mogućnost, jeste razdvajanje opšteg vremena u kome leže opažaji. Kako bi to bilo jasnije, vredi još jednom skrenuti pažnju na mesto na kome Hegel govori o tome kako nastaju predstave: *Predstava nastaje onda kada inteligencija opažaj postavi kao svoj sopstveni*.¹⁶ Videli smo da je sam problem *postavljanja opažaja kao sopstvenog* ili tranzicije iz opažanja u predstavljanje, prvo problematično mesto koje Hegel rešava pojmom slike, koji dalje posreduje raslojavanjem vremena, koje opet ne sme biti posredovano nečim trećim.

Sada bi se trebalo vratiti na početak, na samo *prebacivanje*, ili čak, kako Hegel to naziva, *čupanje* slike iz njenog izvornog prostora i vremena i njeno prenošenje u *vreme inteligencije* – Hegel nigde ne upućuje na to da vreme inteligencije nekako postoji pre predstave i da se ono može objasniti kao uspostavljena subjektivna dimenzija u koju naš duh po potrebi prenosi opažaje. Ovo poslednje je ključno zbog toga što

¹⁶ *VPG (1827)*, str. 195.

vreme i prostor inteligencije nastaju zajedno sa predstavom, u aktu koji Hegel opisuje metaforom *Mnemosine*. Onda kada opažajna slika biva istrgnuta iz svog vremena i prostora, tada nastaje i subjektivno vreme. Dakle, delatnost sećanja je izvorno mesto nastanka predstave kao i vremenske i prostorne unutrašnjosti subjekta.

Prema tome, figura *Mnemosine* upućuje na delatnost beleženja i pamćenja, a to je za Hegela ujedno rodno mesto predstave i subjektivne temporalnosti. Prema onome što smo ovde izneli, *subjektivna temporalnost, vreme inteligencije, unutrašnje vreme* itd. ne označavaju naprosto još jednu vremensku kategoriju, koja bi se ticala neke vrste ponavljanja objektivnog vremena, već se radi o temporalnosti konstituisanoj primarnim sećanjem. To podrazumeva drugačiji vremenski odnos nego što je to slučaj kod opažanja. U *Predavanjima iz filozofije duha* Hegel govori o neposrednosti opažanja, koja se sa stanovišta duha pokazuje kao nedostatak.¹⁷ Takvo opažanje nikad nije atemporalno, već podrazumeva tranzitornost i večnu promenu opaženog sadržaja. Duh ne može da ostane pri takvoj promenljivosti, zbog toga predstavljanje koje počinje sa aktom sećanja, podrazumeva povratak na ono što je prošlo. Taj povratak nije puko ponavljanje nekad dogođenog u sadašnjosti, već on podrazumeva svest o prisutnosti prošlog u sadašnjosti, koja obuhvata i svest o razdvojenosti između sadašnjosti i prošlosti. Time biva konstituisano vreme inteligencije ili subjektivno vreme. *Mnemosina* tako ne označava samo delatnost prenošenja prolaznog u večno, već ona označava konstituciju sfere, zajedno sa objektima koji je ispunjavaju, u kojoj je tek moguće nešto poput trajnih predstava.

Konstitucija subjektivnog vremena ovde se pojavljuje kao posledica pokušaja posredovanja prelaza od opažanja ka predstavljanju. Ipak, sledeće mesto u tekstu transkripcija *Predavanja iz filozofije duha* gde Hegel govori o *Mnemosini*, još jedno je mesto prelaza, sada ne prelaza od opažanja ka predstavi, već od predstavljanja ka opažanju. Pošto je načinjen prelaz od opažanja ka predstavljanju, što u isto vreme znači kada je ustanovljena razlika između opažajnih slika i slika u

¹⁷ *VPG (1827)*, str. 187.

predstavi, i kada je pokazana veza između opažanja i predstavljanja preko sećanja, izlaganje se nastavlja problematizacijom kretanja od osnovne moći sećanja, koja subjekat snabdeva predstavama, ka izlaganju uloge uobrazilje. *Uobrazilja* je delatnost koja predstave dovodi u vezu i *uređuje sadržaj unutrašnjeg prostora i vremena*.¹⁸ Ona je usmerena na predstave, ona ne operiše opažajima, ipak, njen konačni proizvod, ili predstava koju ona proizvodi, mora da prestane da bude predstava kako bi bila saopštena – drugim rečima, predstava ponovo mora da postane opažaj. Isto onako kako su neke opažajne slike, kroz sećanje, delatnošću *Mnemosine* postale predstavljiive slike, sada ove poslednje ponovo moraju biti iznesene u medijum podložan opažanju. Mogućnost predstavljanja počiva na sećanju kao delatnosti koja tranzitorne opažaje pretvara u trajne slike. Međutim, mogućnost saopštavanja predstava, pretpostavlja pretvaranje predstava u opažajni sadržaj, u vezi sa poslednjim Hegel ponovo govori o *Mnemosini*:

„Ovde dolazimo do znakova, i time do jezika, kojim se inteligencija kao takva ospoljava. Ta fantazija koja proizvodi znake, može biti nazvana *Mnemosina*, produktivno pamćenje. Pamćenje se koristi u svakodnevnom životu za sećanje na znake. Pošto su oni opažaji, znaci moraju da budu učinjeni unutrašnjim, isto kao i prvo neposredno opažanje, a pamćenje kao takvo je pounutrašnjivanje znakova u vezi sa njihovim značenjem. *Mnemosina* je majka muza. Pamćenje je proizvodnja slika i znakova, sećanje znakova, nagon inteligencije da učini opažljivim ono što je oblikovala u sebi ovde je i dalje formalna objektivnost, spoljašnjost uopšte. Viša objektivnost se nalazi u mišljenju i pojmu. Ovde imamo jedinstvo unutrašnje slike i spoljašnje slike, koja je sada postala opažljiva. Jedno je značenje, smisao znaka, ono što je predstavljeno; drugo je ono što predstavlja. Znak je sam po sebi određena vrsta opažaja, određena predstava; drugo je suštinska predstava.“¹⁹

¹⁸ Ona a) *Reprodukuje slike* b) *Dovodi ih u veze i pretvara prvobitni sadržaj u odgovarajuće predstave* c) *Omogućava da te predstave postanu objekat opažanja*, *VPG (1827)*, str. 202.

¹⁹ *Isto*, str. 208-209.

Odmah je očigledno nekoliko stvari: Prvo, ovde Hegel reč *Mnemosina* koristi na drugačiji način nego u prethodno analiziranom paragrafu. Drugo, uloga koju ima *Mnemosina* je opet posrednička, i to između istih članova: *opažaja i predstave* – samo sada u obrnutom smeru, pošto predstave treba ospoljiti. Treće, primetna je razlika između *sećanja i pamćenja*.²⁰ Dok je sećanje, u paragrafu koji smo gore već analizirali, delatnost stvaranja predstave u vidu izvlačenja opažaja iz njegovog prvobitnog prostorno-vremenskog konteksta i njegovo prenošenje u vidu ponovljive slike u dimenziju subjektivnog prostora i vremena, pamćenje je, na upravo citiranom mestu, produktivna uobrazilja koja proizvodi znake, ono je posredni element između opažanja i predstavljanja. Četvrto, Hegel ipak za ove dve različite delatnosti koristi isti termin i iznosi ih u njihovoj povezanosti, pa su tako i pamćenje i sećanje podvedeni pod delatnost *Mnemosine*.

Sledeće se pokazuje kao nejasno: Zbog čega se pri izlaganju dva različita pojma, koji u okvirima filozofije subjektivnog duha imaju specifične funkcije, dakle sećanja i pamćenja, Hegel odlučuje da koristi jedan jedinstveni termin (*Mnemosina*)? Zbog čega Hegel o *Mnemosini* govori na više načina? Odgovor na ovo pitanje podrazumeva preciziranje razlike između sećanja i pamćenja, i dovodi nas pred odgovor na pitanje o problemu mogućnosti (odnosno nemogućnosti) kolektivnog pamćenja kod Hegela, a zatim i pred odgovor na pitanje o bliskosti i razlici između izvornog karaktera pesništva i pisanja istorije.²¹ Na kraju, to dodatno rasvetljava problem izvornog pisanja istorije – jer, jasno je da ukoliko izvorna istorija predstavlja delatnost prenošenja opažaja iz sfere tranzitornosti, iz opšteg vremena, u sferu trajnosti subjektivnog vremena, utoliko je odgovor na pitanje o njenom izvornom karakteru nemoguće dati bez polaganja računa o delatnosti koju Hegel naziva *Mnemosinom*.²²

Hegelov tekst nam ovde ne nudi potpuno čiste tragove. Kao i na mestu prelaza iz opažanja u predstavljanje, i zatim na mestu povratka iz predstavljanja u opažanje, Hegelovo izlaganje o pamćenju je često

²⁰ O ovome više u Atanasković, L., *Hegel i izvorna historiografija*, str. 89-107.

²¹ *Isto*.

²² *Isto*.

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

Ovo poslednje, činjenje sadržaja subjektivnosti transparentnim za drugu subjektivnost – jeste ujedno i poslednji momenat predstave u kome ona biva data u jeziku kroz znak. Tek sa znakom nastaje opšta i trajna veza između opažaja i predstave, koja nije spoljašnja, nego je postavljena od strane inteligencije.²³ Na tom mestu filozofija subjektivnog duha stupa na tle jezika.²⁴ Dalje nećemo analizirati kretanje u Hegelovim *Predavanjima iz filozofije subjektivnog duha*, jer je mesto *Mnemosine* u njihovim okvirima dovoljno ocrtano.²⁵ Možemo zaključiti:

²³ *VPG (1827)*, str. 215.

²⁴ *Isto*, str. 224-229.

²⁵ O Hegelovom razumevanju sećanja i pamćenja u vezi sa Hegelovom filozofijom jezika, opširnije videti Bauer, C. J., *Das Geheimnis aller Bewegung*

Mnemosine je pojam koji odgovara kompleksnoj ulozi pamćenja i sećanja, kao posredovanja između *subjektivne unutrašnjosti* i *dvostruke spoljašnjosti*: 1) *Spoljašnjosti objekata u opažanju*; 2) *Spoljašnjosti za druge, koji tuđu subjektivnost najpre zahvataju u znaku koji opažaju, prema tome u jeziku*.²⁶ Takvo sećanje, odnosno pamćenje, nikako ne podrazumeva kolektivnost, kao posledicu nekakvog akta kolektivnog sećanja, jer postavke u okvirima Hegelove filozofije subjektivnog duha, kao osnova za njegovo razumevanje sećanja i pamćenja najjasnije isključuju mogućnost da pamćenje bude mišljeno kao nešto samo po sebi supstancijalno. Sadržaj pamćenja i sećanja su predstave, tako da se pitanje o kolektivnom pamćenju kod Hegela sabira u sledećem: Kako su moguće zajedničke predstave? Opet, zajedničke predstave, kao pojedinačne predstave koje su uvek predstave pojedinačnog subjekta, ni na koji način nisu same po sebi poopštive – tako da nigde ne postoji

ist Ihr Zweck: Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000. str. 172-236.

²⁶ Moguće je primetiti da takvo shvatanje jezika kao sfere zajedničkog pamćenja, u kojoj je moguća intersubjektivnost, podseća na neinstrumentalistički pristup jeziku u ranim spisima Valtera Benjamina: „Fundamentalno je znati da se [...] duhovna suština saopštava u jeziku, ne kroz jezik.“ u Benjamin, W., *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* u *Gesammelte Schriften*, bd. II-1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991. str 142. Stava smo da Hegelovo shvatanje jezika na ovom mestu takođe ne treba shvatiti instrumentalistički – to što Hegel jezik shvata kao posredovanu strukturu i dalje ne znači da ga shvata kao instrument kojim se duh služi, mnogo pre jezik je medijum duha u kom se duh izražava i oblikuje, što je opet blisko idejama mladog Benjamina, ali i autorima koji su značajni podjednako za Hegelovo, koliko i za Benjaminovo filozofsko obrazovnje, a to su autori *Sturm und Drang-a* i romantizma. Autori na koje Benjamin neposredno referiše u svom ranom tekstu (J. G. Haman, J. F. Miler, J. G. Herder), u jednakoj meri su određujući i za kontekst u kome je nastala Hegelova filozofija – tako da je deo objašnjenja za spomenutu sličnost u shvatanju jezika kod Benjamina i Hegela, moguće naći u *Sturm und Drang-u*, koji se kod Hegela pojavljuje kao i dalje živ i neposredan impuls, koji Benjamin, s druge strane, pokušava da revitalizuje kao zaboravljeni momenat tradicije.

opšti kolektiv sa opštim predstavama. Ono pak što postoji jeste zajednica u kojoj nastaju pojedinačne predstave sa opštim sadržajem na osnovu kojih je moguće pamćenje. Posrednički, zajednički element, u prvom redu su znaci u kojima predstave bivaju izražene. Dakle, jezik je mesto na kome se vrši radnja sećanja, i on uvek referiše na predstave koje postoje samo kao predstave pojedinačnih subjekata. Jezik tako omogućava uslovnu univerzalizaciju predstave, on nivelira ono puko subjektivno i njegov sadržaj iznosi u objektivnoj sferi. Govor nije ništa drugo do li iznošenje znakova koji povratno upućuju na sadržaj subjekta koji govori, tako da ovaj sadržaj može biti dostupan drugoj subjektivnosti. U tom smislu Hegel je vrlo jasan, on razdvaja usvajanje znakova, što je radnja sećanja, od pamćenja kroz znake, što je radnja produktivne uobrazilje u kojoj nastaje veza između znaka i određenih predstava. Na taj način, jezik je mesto ukrštanja različitih subjektivnosti i jedino mesto koje bi imalo ulogu „kolektivnog pamćenja“, premda sam po sebi on nije kolektivno pamćenje.

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

kod Hegela pronalazimo mesta na kojima govori o *Mnemosini* vezujući je za pesništvo.

2. FENOMENOLOGIJA DUHA: MNEMOSINA I PESNIŠTVO

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

„Prisustvo te predstave je *jezik*, ep kao takav, prvi jezik sa opštim sadržajem, ili u najmanju ruku opštim u smislu *potpunosti* sveta, iako ne u smislu *opštosti misli*. *Pesnik* je pojedinačno i stvarno, iz koga kao subjekta ovog sveta je ovaj stvoren i održavan. Njegov patos nije otupljujuća moć prirode; mnogo pre, on je *Mnemosina*, osmišljavanje i postajuća unutrašnjost, sećanje na ranije neposredno biće. On je organ koji se gubi u sopstvenom sadržaju, ono što važi nije njegovo jedinstveno sopstvo, već njegova muza, njegova opšta pesma. Ali ono što je tu u stvari prisutno je zaključak, u kome ekstrem opštosti, svet bogova, je sjedinjen sa onim pojedinačnim, sa pesnikom, preko posebnog. Ono posredujuće je narod sa njegovim herojima, koji, kao i pesnik, su pojedinačni ljudi, ali samo *predstavljeni*, i prema tome jednako *opšti*, kao slobodni ekstrem opštosti, bogovi.“²⁷

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

„Fantazija je temeljno učvoravanje, koje može biti simboličko, alegorijsko ili poetsko. Inteligencija kao uobrazilja je moć nad ovom građom, ovim materijalom, nad skladištem predstava i slika i taj posed ona može koristiti prema njenom svojstvenom određenju i kroz

²⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. str. 530-531. U daljem tekstu *PhG*.

taj materijal ona može da učini svoje sopstvene predstave saznatljivim, doživljajnim.“²⁸

Prema tome, uobrazilja, kao produktivna moć nad građom koju stvara fantazija, otvara sadržaj subjektivnog duha prema drugima, čime se neprestano stvara podloga za objektivnost zajedničkih predstava. Poslednje podrazumeva komunikaciju između subjekata od kojih svaki saopštava svoj sopstveni sadržaj. Posebno je važno da takva komunikacija kao zajednička podloga omogućava objektivno važeće društvene konvencije, institucije i uopšte sve ono što Hegel svrstava pod kategoriju objektivnog duha. Naravno, to je moguće samo zbog toga što partikularni sadržaj, pojedinačne predstave i pojedinačni proizvodi uobrazilje, kroz medijum jezika streme ka univerzalnosti – *ono unutrašnje ima nagon za ospoljenjem*.²⁹ Posebno je važno obratiti pažnju na različite načine na koje subjektivni sadržaj kroz jezik biva posredovan do univerzalnosti. Hegel u *Predavanjima iz filozofije duha*, govori o tri načina na koje je uobrazilja kao fantazija stvaralačka, *o simboličkoj, alegorijskoj i poetskoj uobrazilji*. No, poetsku fantaziju izdvaja kao jedinu od tri forme koja uspeva da sjedini aspekt univerzalnosti i individualnosti u jeziku. Hegel ne propušta da naglasi kako je govor suštinski simbolički akt, ipak, način na koji se simboli upotrebljavaju u određenom govoru je značajan – dok svakodnevni govor podrazumeva asocijaciju određenih reči, kao opažajnih simbola, sa atributima koji se vezuju za predstavu na koju se kao znaci odnose,³⁰ alegorija se služi jezičkim slikama kako bi učinila predstavljivim univerzalni sadržaj koji ne postoji u tim slikama sam po sebi, pa tako u alegoriji : „[...] konkretno važi za primer, ono o čemu se radi je opšte.“³¹ Taj smisao nije produkt opažanja, ali nije ni proizvod unutrašnje delatnosti uobrazilje, on se obrazuje u aktu produktivne uobrazilje u kome kroz jezik bivaju sjedinjeni pojedinačni subjektivni sadržaj i opšte značenje. Ipak, ova

²⁸ *VPG (1827)*, str. 205.

²⁹ *Isto*, str. 206.

³⁰ *Isto*, str. 207.

³¹ *Isto*.

sinteza u medijumu alegorije nije savršena. Hegel za primer uzima Ezopove basne:

„U ezopskim basnama postoji neki opažaj prirode, priča o tome kako vrana ili lisica čini nešto prema svom prirodnom instinktu ili na način da se to može dogoditi samo slučajno pod uslovima u kojima se nalazi životinja, na primer, orao nosi ugalj u svoje gnezdo. Tu je uneto jedno opšte, opšte značenje (vrane grakću kada ugledaju nešto što je dobro poznato, na tome je zasnovana poznata basna). Takve prirodne pojave, prirodne priče, koje se mogu dogoditi slučajno, nalaze se u ezopskim basnama u opštem smislu...“³²

Na ovom mestu Hegel govori o onome što tokom svojih *Predavanja iz filozofije umetnosti* naziva *ropskom prozom* – ropskom između ostalog i zbog njene vezanosti za prirodno.³³ Produktivna uobrazilja ovde samo stvara simbole koje pozajmljuje iz prirode kako bi označila sadržaj čije univerzalno važenje kroz njih biva posredovano. Tako su basne priče u kojima su kao univerzalne kristalisane partikularne predstave o dobrom, pravednom, lepom itd. Ipak, za Hegela, ropska proza još uvek nije dovoljna da bi se napravio iskorak iz nemušte unutrašnjosti subjekta ka saopštivosti sadržaja uobrazilje. Tako Hegel primećuje kako su u alegoriji, u skladu sa njenom proznom formom: „[...] atributi likovima pripisani na spoljašnji način, bez istinske individuacije, bez poezije. Poetska uobrazilja je unutrašnji sadržaj, građa. Duh, napet da se izrazi, koristi čulni materijal, njegove slike, kako bi tu građu učinio predstavljivom [*Vorstellig zu machen*], dok je taj materijal po prirodi nešto spoljašnje.“³⁴

Prema tome, tek je poezija, i to epska, jezik u slobodnoj formi. Hegel insistira na tome da se *epski pesnik* odvaja od *otupljujuće moći prirode* time što stvara svet kroz priču o *herojima* koji sjedinjavaju *ljudski* i *božanski* aspekt.³⁵ Ipak, za nas je ovde još interesantnija, od

³² *Isto*.

³³ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984. str. 497.

³⁴ *VPG* (1927), str. 207.

³⁵ *PhG*, str. 530.

navodnog spajanja ljudskog i božanskog u epskom pesništvu, posredna uloga pesničkog jezika između subjektivne partikularnosti pojedinca, na jednoj strani, i univerzalnih vrednosti zajednice na drugoj. Kroz taj jezik, kako je Hegel u *Fenomenologiji duha* naglašavao, nastaje *opšti duh naroda*,³⁶ kao preduslov za formiranje države. Hegel posebno naglašava momenat razlike između simboličkog karaktera plemenske svesti i poetske svesti koja odgovara opštem narodnom duhu. Na tom osnovu on pravi razliku između naroda koji sebe percipiraju kroz animističku simboliku koristeći određenu životinju kao alegorijski simbol za opšti i zajednički sadržaj i onih koji sebe razumevaju kroz zajedničku mitologiju kao podlogu kasnije epske poezije:

„Narodni duhovi, koji su postali svesni oblika svog bića kroz jednu posebnu životinju, ujedinjuju se u *jedan*; posebni lepi narodni duhovi tako su ujedinjeni u *jedan* Panteon, čiji element i prebivalište je jezik. Čist opažaj njihovog sopstva kao *opšte ljudskosti* ima u stvarnosti duha naroda oblik, da se sa drugima sa kojima kroz prirodu sačinjava *jednu* naciju, povezuje za jedan zajednički poduhvat i za taj posao gradi jedan narod u njegovoj ukupnosti i jedno zajedničko nebo. Ova opštost koju duh dobija u svom postojanju, svejedno je samo ona prva, koja prvo proističe iz individualnosti običajnog, njegova neposrednost je još uvek neprevaziđena, i nije formirana *jedna* država iz tih narodnosti (*Völkerschaften*).“³⁷

To je duh koji je predstavljen u Homerovim spegovima *Ilijadi* i *Odiseji* – to je zajednički duh koji je i dalje bez države. No, taj zajednički duh kod Hegela nije okarakterisan i nečim kao što je zajednička sadržina pamćenja, on sam po sebi nema nikakvo kolektivno pamćenje, već i sam nastaje zajedno sa pamćenjem koje se formira kroz ospoljavanje pojedinačnih predstava u epici. Drugim rečima, ono što čini epsko pesništvo kao akt produktivne uobrazilje jeste proizvodnja kompleksnog jezičkog simbola: epskog speva, koji ima funkciju fokalne tačke u kojoj se sabiraju divergentne pojedinačne subjektivnosti. On je

³⁶ „[...] posebni lepi narodni duhovi tako su ujedinjeni u *jedan* Panteon, čiji element i prebivalište je jezik.“ *Isto*, str. 529.

³⁷ *Isto*, str. 529-530.

mesto pamćenja koje duh proizvodi na preseku između sebe kao subjektivnog i sebe kao objektivnog duha. Ovaj prelaz pak, uvek je obeležen ulogom *Mnemosine*. *Mnemosina* se javlja na tri odlučujuća načina koja smo ovde analizirali: 1) Kao delatnost sećanja, ili zadržavanja i beleženja opazajnog sadržaja koji na taj način biva učinjen predstavom, ona je aktivnost kojom nastaje i biva ispunjena unutrašnjost subjekta; 2) Ona se javlja kao produktivna uobrazilja, koja stvara znake i koja proizvodi sećanje na znake, drugim rečima, kao konstitutivna delatnost pri stvaranju jezika, kojim zadobijena subjektivna sfera može biti ospoljena; 3) Pojavljuje se na prelazu iz sfere subjektivnog duha u sferu objektivnog duha, gde produktivna uobrazilja u svojoj poetskoj formi omogućava opšte važenje subjektivnim predstavama.

Prema tome, pesnici su oni koji na kraju dovršavaju hram *Mnemosine*, jezik pesnika hram pamćenja snabdeva njegovim prvim stanovnicima. Hegel govori o zajedničkom Panteonu i o zajedničkim nebesima koja bivaju formirana. Ne treba prevideti još jednu značajnu funkciju pesništva u pogledu specifičnosti epske forme, a koju Hegel naglašava na posebno upadljiv način u svojim *Predavanjima iz filozofije umetnosti*: Ep ima specifičnu temporalnu strukturu. Hegel skreće pažnju na to kako je epsko pesništvo uvek usmereno na prošle događaje koji se odvijaju u modusu prezenta.³⁸ Hram *Mnemosine* izgrađen je u većito ponavljajućem vremenu. Ova repetitivnost značajno je drugačija od repetitivnosti koju zatičemo u ropskoj prozi basni i alegorija. No, u pogledu razlikovanja alegorijske svesti ropske proze i slobodnog jezika epike, činjenica od centralnog značaja je u tome što ropska proza, prema Hegelu, za svoj materijal uzima spoljašnje prirodne događaje, dok epska poezija za svoju građu uzima prošla ljudska događanja. Poslednje podrazumeva pred-političku zajednicu koja priznaje izvesnu autonomiju sferi ljudskog događanja, koja makar i slučajno, kada je reč o herojima, odstupa od nepromenljive prirodne ritmike karakteristične za nepolitički život zajednice utonule u prirodnu egzistenciju.

³⁸ Hegel, *Ästhetik*, str. 334.

3. MNEMOSINE U PREDAVANJIMA IZ FILOZOFIJE SVETSKE ISTORIJE

Pored ropske proze i epike kao prvog jezika koji individualizuje opšti sadržaj i time ga čini svojinom duha, što će reći čini ga dostupnim zajednici i u isto vreme odražava i izgrađuje temeljne odnose unutar te zajednice, Hegel takođe govori o specifičnoj vrsti proze koja na svoj način zaslužuje naziv prvog jezika: O istoriji, u formi izvorne historiografije.³⁹ Mnogo pre razvijenijih formi umetničke proze, javlja se istorijska proza kao forma koja odgovara duhu koji je svestan samog sebe, ili drugačije, koji odgovara svesti članova zajednice shvaćene kao političke celine. Služba pisaca ove proze u hramu *Mnemosine* značajno je drugačija od one koju čine epski pesnici i čak joj je suprotstavljena. Tako nije slučajno da na prvom mestu na kome Hegel u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* spominje *Mnemosine*, nailazimo na komparaciju delatnosti pesnika i istoričara.⁴⁰

U pogledu razlike između epskog pesništva i pisanja istorije, Hegel insistira na duhovnosti predstave koju proizvodi istoričar i kontrastira je spram dela pesnika koje je i dalje upućeno na čulnost. Ovde se naravno ne radi o tome da delu istoričara nedostaje posredujući karakter jezika koji omogućava odnos između subjektivne unutrašnjosti ispunjene predstavama i opazajne spoljašnjosti, ne radi se ni o tome da pesniku nedostaje duhovnost – umesto toga, radi se o razlici u ekstremima koji su posredovani. Dok pesnik kroz priču o herojima kroz medijum jezika posreduje opšte predstave o biću zajednice, čineći time ep fokalnom tačkom kristalizacije zajedničke svesti, istoričar deluje na terenu na kome je zajednica postala politička i prerasla u državu. Takva država predstavlja oblik društvenog života koji podrazumeva svest o zajedničkom moralu, običajima i institucijama. Pripovedanje o njima, po

³⁹ D'Ond primećuje kako je proza izvornih istoričara takva da čak podseća na poeziju, D'Hondt, *Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966. str. 350. Izvesna sličnost, u pogledu uloge u formiranju pamćenja postoji, ali ovde ćemo ipak više insistirati na razlikama.

⁴⁰ *VPWG (1828)*, str. 122.

Hegelu, proznog je karaktera i ono vrednosti zajednice ne posreduje kroz opazajni materijal pozajmljen iz singularne prošlosti, već pripoveda o sadašnjim događajima. To podrazumeva uglavnom samorazumljivu svest o značaju institucija i društvenih vrednosti. U tom aspektu, predstava koju stvaraju izvorni istoričari je potpuno duhovna, ona ni na koji način nije spoljašnja tvorevinama ljudskog duha, u onoj meri u kojoj su one njen predmet, one su i njen osnov – ona ne stvara još samo jedan opazajni znak koji predstavlja vrednosti zajednice, što epsko pesništvo još uvek čini.

U pogledu odnosa historiografije i epike, značajna su mesta na kojima Hegel upotrebljava metaforiku *Mnemosine* unutar *Predavanja iz filozofije svetske istorije*. Dok u *Uvodu iz 1822/23*, *Mnemosine* odgovara delatnosti pamćenja na prelazu iz opažaja u predstavu i potom njegovoj povratnoj jezičkoj artikulaciji,⁴¹ mesto iz rukopisa *Uvoda za Predavanja iz 1830/31*. govori nam o *Mnemosine* kao o uobrazilji koja ne čini samo prelaz od subjektivne unutrašnjosti ka saopštivosti, već takođe sačinjava prelaz od sfere subjektivnog ka sferi objektivnog duha. Tu Hegel, posebno ističući značaj države kao oblika u kome uopšte objektivni duh postoji, navodi sledeće:

„Porodična sećanja i patrijarhalne tradicije su od interesa unutar porodice ili plemena; jednoobrazan tok njihovog stanja nije predmet sećanja; iako određena dela ili preokreti sudbine mogu pobuditi Mnemosine da zadrži takve slike; kao što ljubav i religijsko osećanje podstiču fantaziju da daje oblik takvim prvobitno neoblikovanim stremljenjima. Ali država je ono što prvo ovde dovodi sadržaj, koji ne samo da odgovara prozi istorije, već je i sam stvara. Umesto samo subjektivnih diktata vladara koji mogu biti dovoljni za potrebe trenutka, zajednica koja se uzdiže do države zahteva učvršćujuća pravila i zakone, opšte i opštevažeće regulative i prema tome stvara jednako jezik kao i interes za razumljiva, po sebi određena i u svojim rezultatima trajna dela i događaje, koje Mnemosine stremljenjima da kao još uvek savremene oblike i ustrojstva države doda trajnosti uspomene (*Andenken*). Dublja osećanja, pre svega, kao što je to ljubav i zatim

⁴¹ *VPWG I (1822)*, str. 4, *VPWG II (1822)*, str. 6, *VPWG (1828)*, str. 122.

religijski opažaj i njihove forme, u samima sebi su potpuno savremena i zadovoljavajuća; ali sa svojim umskim zakonima i običajima u isto vreme spoljašnja egzistencija države je jedna nedovršena sadašnjost, jedan nezavršeni prezent, čije razumevanje (*Verstand*) treba da bude integrisano u svest o prošlosti.⁴²

Hegel ovde ponovo naglašava mnogostrukost delovanja *Mnemosine*, apostrofirajući fundamentalnu razliku između epa i istorije. Epika odgovara stanju plemenske svesti u kojoj se opštost javlja samo kroz jezik u kojem kontingentni znaci bivaju vezani za unutrašnje predstave tako da predstava o zajedničkom identitetu biva iscrpljena u moći tek nastalih simbola sa opštim značenjem. Na taj način religije kulta i životinjske žrtve, kojima je Hegel posvetio posebnu pažnju u *Fenomenologiji duha*,⁴³ izraz su subjektivne unutrašnjosti u kontingentnoj prirodnoj spoljašnjosti, biće plemena izraženo je u prirodnom biću u znaku kroz koji pleme razumeva samo sebe.⁴⁴ Ipak, ponekad poneko od inače repetitivnih dela, utonulih u cikličnost prirode, u svojoj neuobičajenosti, možda potpuno slučajnoj, odudara od ritma svakodnevnog života i *inspiriše Mnemosine na delatnost*, ona ga *beleži* i samog ga *pretvara u znak* – to je mit kao podloga epskog pripovedanja⁴⁵ o herojima. Ono pak što taj znak označava, jeste opet sadržaj unutrašnjosti: *ljubav, religijsko osećanje, osećaj za pravедnost itd.* Ipak, sam događaj koji *Mnemosine* beleži i prebacuje u sferu večnog prezenta je samo još jedan kontingentan događaj – duh se rađa slučajno, odstupanjem od prirode koje biva zabeleženo, zapamćeno i potom kao simbol i samo pretvoreno u znak. Takva dela sama po sebi nisu svesni produkt duha, već su samo odstupanja od prirode. Tek sa državom koja podrazumeva svesno izgrađene institucije sa jasnim svrhama, kao tvorevinom koja ima umsku suštinu, *Mnemosine* ne biva samo *inspirisana* da sačini *znake među znacima*, kao što to čini *ep*, već biva dovedena u vezu sa objektom čiji karakter nije prosto kontingentne

⁴² *VPWG (1830)*, str. 193.

⁴³ *PhG*, str. 515-524.

⁴⁴ „Životinja koja se žrtvuje je znak božanstva...” *PhG*, str. 523.

⁴⁵ *VPWG (1830)*, str. 193.

prirode i o čijoj suštini prema tome nije moguće pripovedati kao o slučajnom događaju.

Upadljiv je negativni karakter *Mnemosine*. Onog momenta kada je ispričana basna, kada je podignut totem, jezik je izgubio svoju strogo komunikativnu funkciju, a time biva otvoreno polje identiteta zajednice koji se konstituiše kroz jezik. U totemizmu funkcija označavanja radi sporazumevanja sa drugima biva okrenuta nazad prema subjektu, u ovom slučaju pojedincima koji u plemenskoj zajednici u igri simbola pozajmljenih od prirode, stvaraju predstavu o zajedništvu. Takođe, onog momenta kada je neko herojsko delo bilo opevano, svet izolovanog plemenskog života je nestao, da bi ustupio mesto pred-političkim plemenskim savezima organizovanim oko *zajedničkog poduhvata*.⁴⁶ Međutim, u epu objekat sećanja i dalje nije identičan sa objektivnošću novonastajućeg oblika života zajednice. Svet epske običajnosti nije savršeno preslikan kroz pevanje o delima heroja kojih se pesnik seća. Sa državom pak, koja za Hegela temeljno negira običaje, pravo i pravila herojskog sveta, *Mnemosine* za svoj objekat uzima običajnosni element koji svoje rodno mesto ima u svetu heroja, ali koji se sada pojavljuje kao od njega odvojeno polje zakona, običaja i institucija koji ne zavise od spoljašnjeg primera, već bivaju shvaćeni kao autonomni i konstitutivni elementi zajednice. Samim tim, objekat *Mnemosine* u političkim zajednicama nije samo kontingentni događaj preuzet iz sveta prirode ili duha koji slučajno odstupa od prirode, već je to sada nužna i stabilna objektivnost političkog sveta koji pretpostavlja stalnu i stabilnu delatnost pamćenja. Spoljašnjem liku države odgovara nedovršena sadašnjost, zbog toga Hegel naglašava da se ona oslanja na prozu istorije u onoj meri u kojoj je i proizvodi.⁴⁷ Nezavršeni prezent kao forma egzistencije države ovde stoji nasuprot večnog prezenta epske poezije.

Ova, naizgled harmonična dinamika između države i istorije, odgovara delatnosti *Mnemosine* kao posredujućoj delatnosti između subjektivne unutrašnjosti i objektivne spoljašnjosti. Međutim, ta delatnost ima i svoj negativni karakter. U skladu sa tim, pitanje prelaza

⁴⁶ *PhG*, str. 530.

⁴⁷ *Isto*.

iz epskog sveta u svet istorijske proze nije pitanje spontanog dijalektičkog skoka, niti miroljubivog napretka, već se ono tiče borbe i nasilja.⁴⁸ Hegel nam ovde ne pripoveda priču o ideji koja se javljala čas na ovaj, čas na onaj način, da bi na kraju bila prepoznata u dinamici napretka svesti u slobodi. Iza trijumfalnog marša ideje čuju se odjeci borbe i krici mitske svesti. Pisati istoriju značilo je u *hram Mnemosine* uneti sadržaj koji se do tada nije tamo nalazio – drugim rečima, značilo je oglušiti se na sve zabrane i ipak proći nekažnjeno.

LITERATURA

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23.*, Felix Meiner, Hamburg, 2015.
- Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121-137.
- Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 138-207.

⁴⁸ Kada Hegel govori o stvaranju opštosti na nivou zajednice pojedinačnih plemena u *Fenomenologiji duha*, navodi da takvoj zajednici odgovara i određena svest koja je izražena u *epici*. (*PhG*, str. 530). Treba da imamo u vidu da ovakva tranzicija nikad ne dolazi kao miroljubivi napredak. O napetosti i nasilju između dvaju poredaka (*mitskog i epskog*) još četrdesetih godina su pisali Adorno i Horkhajmer, kao o mestu na kome je uveliko bila prepoznatljiva *dijalektika prosvetiteljstva*, Adorno, T. i Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006, str. 50-87. Ne bi trebalo pretpostaviti da je prelazak sa *epskog* na *istorijski svet* podrazumevao lagani napredak – naprotiv, *epski* i *istorijski svet* su dve strukture koje ne samo da su se svojevremeno našle u koliziji, već je ta kolizija u značajnoj meri određujuća za oblikovanje prvobitne istorijske naracije.

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik 1*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1994.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft* u Akademieausgabe, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2002.
- Benjamin, W., *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* u Gessamelte Schriften, bd. II-1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1991.
- D'Hondt, J., *Hegel, Philosophe de l'histoire vivante*, PUF, Paris, 1966.
- Adorno, T. i Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Bauer, C. J., *Das Geheimnis aller Bewegung ist Ihr Zweck: Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2000.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1993.
- Atanasković, L., „Hegel i izvorna istoriografija“ u *Arhe*, XIX, 37/2022. str. 89-107.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND MNEMOSYNE: PROBLEM OF COMMUNAL MEMORY

Abstract: This paper addresses Hegel's usage of the metaphorical figure of *Mnemosyne* which he uses to denote the complex character of collective memory. There are three major places in Hegel's opus at which the metaphoric of *Mnemosyne* is employed in a similar fashion: 1) *Chapter on Representation* in *Lectures in the Philosophy of Subjective Spirit* (1827/28), 2) *Section on Epic* in *Phenomenology of Spirit* (1807), 3) *Introduction in the Lectures in the Philosophy of World History* (1822/24; 1828/29; 1830/31). Based on the reading of the aforementioned sections investigation concludes that *Mnemosyne* is used by Hegel to denote praxis by which memory of community emerges through the mediation between *Erinnerung* of representations and their *manifestation* in the objects of collective memory (*Gedächtnis*). Understanding this dynamic is of decisive importance for the interpretation of Hegel's understanding of *historiography* as a praxis of communal memory, as well as for mapping the relationship between different practices by which the memory of community is articulated.

Keywords: Hegel, Collective Memory, Mnemosyne, Philosophy of History, Historiography

Priljeno: 30.8.2022.

Prihvaćeno: 10.11.2022.