

Arhe, III, 5-6/2006.
UDK 101,1 , 930.1
Originalni naučni rad

DRAGAN PROLE
Filozofski fakultet, Novi Sad

HEGELOVO ODBACIVANJE UNIVERZALNE POVESTI

Apstrakt: U pozadini sučeljavana sa Hegelovim pojmom povesti otkriva se zašto je ustanovljenje filozofskog pojma povesti bilo praćeno sa toliko nedorečenosti i spoticanja. Štaviše, njegov negativni otisak pokazuje zbog čega se unutar poimanja povesti nastanilo mnoštvo nepovesnih kategorija. Ako se stvarnost najpre markira kao neumna, onda se mora provesti i kategorijalni raskid sa svim obeležjima što tu stvarnost karakterišu, jer njihovo promovisanje u opsegu pojma povesti znači i insistiranje na daljoj neumnosti sveta. Humanost, večni mir, carstvo božije, čist otisak uma, predstavljaju upravo ono što nedostaje stvarnosti da bi mogla biti priznata kao umna. Zbog toga se filozofski napor u izvođenju pojma povesti svodio na traganje za metapovesnim instancama, ali se odvijao pod dejstvom svagda prikrivanog i, više ili manje osvešćenog uverenja da nastupanje prave povesti tek predstoji.

Ključne reči: svetska povest, univerzalna povest, filozofija povesti, um, razvoj

Svoju *Kritičku filozofiju istorije* Aron je bazirao na tezi da Hegelov sistem predstavlja dovršenje tradicionalne filozofije istorije, a da moderna filozofija istorije započinje otkazivanjem hegelijanizma (Aron: 1987, 17). Apstrahujući od opravdanosti pozicioniranja Hegelove filozofije na razmeđu tradicionalnog i modernog poimanja povesti, odnosno teze da u Hegelu treba prepoznati naslednika tradicionalnog pojma povesti kojem je pošlo za rukom da provede njegovo dovršenje, dvadesetovekovno mišljenje povesti je u značajnoj meri potvrdilo Aronovu dijagnozu o »otkazivanju hegelijanizma« kao pretpostavci savremenog mišljenja povesti. Premda su prigovori upućivani filozofiji povesti stizali od različitih adresanata i bili motivisani međusobno nesvodivim filozofskim razlozima, imali su i jednu zajedničku karakteristiku. Naime, adresat je najčešće bio isti, jer su po pravilu usmeravani ka Hegelovoj filozofiji. Zahtev za osavremenjivanjem filozofskog mišljenja povesti gotovo jednoglasno je istican paralelno sa napuštanjem neke od fatalnih zabluda, otelotvorenih u Hegelovoj filozofiji povesti. Doista, ako kritičarima valja dati za pravo, o zabludama se mora govoriti u množini. One su, dakako, otkrivane u zavisnosti od kritičke optike, određene filozofskim stanovištem sa kojeg se prigovor upućivao – tako je kod Hegela na delu supstancijalni kontinuitet (Dento), prividna sekularizacija hrišćanske eshatologije (Levit), diskurs pobednika koji previđa perspektivu poraženih i odbačenih povesnih aktera (Benjamin), totalizacija istorijskog smisla putem fikcije apsolutnog znanja (Aron), te svojevrсни narativ legitimacije, sa više ili manje eksplicitnim totalitarnim svojstvima (Popper). Ukoliko se

ovi prigovori ozbiljno shvate, govor o Hegelovom pojmu povesti mora biti praćen ispitivanjem koje ima za cilj da pokaže u kojoj meri je on imun od njih, što bi bilo u direktnoj sprezi sa uvidom u legitimnost pomenutog zahteva da se savremeni pojam povesti koncipira na odbacivanju Hegelovog pojma. Stoga i nit vodilja upitanosti u relevantnost i aktuelnost Hegelovog pojma povesti proističe u susretu i međusobnom ukrštanju ta dva pitanja.

I / HEGELOV POJAM POVESTI KAO VRHUNAC RAZVOJA?

Imajući u vidu višeslojne aspekte baštinjenog pojma povesti, potrebno je ispoljiti opreznost u pogledu Aronove ocene koja je, doduše bez izričitog pozivanja na njega, listom zastupana u literaturi i udžbeničkim prikazima filozofije, naime da Hegelovo mišljenje povesti predstavlja vrhunac, ili pak krajnju tačku dugog razvoja. Osnovanost te ocene uslovljena je prihvatanjem dijagnoze koja predstavlja njenu nužnu dopunu, a ide u sasvim suprotnom pravcu: Hegelov pojam povesti jeste posledica prethodnog razvoja pojma, ali ne u smislu inovativnog zaokruživanja, još manje pravolinijskog preuzimanja sa ponekom dopunom, već eksplicitnog oponiranja tom razvoju u gotovo svim njegovim aspektima. O tome svedoči već prva rečenica *Uvoda* u predavanja o *Filozofiji povesti*: »Predmet ovog predavanja je filozofska svetska povest, što znači da to nisu opšte refleksije o njoj koje smo iz nje izvukli i iz čijeg sadržaja bismo hteli da navedemo primere, već je to sama svetska povest.« (Hegel: Werke Bd XII, 11)

Hegelova distanca upadljivo je nagoveštena već samim izborom termina – on ne želi da izlaže filozofiju *univerzalne povesti* (*historia univesalis*), kako su to sa većim ili manjim nijansiranjem formulacije činili njegovi prethodnici,¹ već najavljuje filozofsko poimanje *svetske povesti*. Uzeta sama sa sebi, razlika između univerzalne i svetske povesti gotovo da i ne postoji, budući da *univerzalnost* povesti želi da ukaže na jedinstvo povesti čitavog ljudskog roda koje nije unapred ograničeno religijskim, političkim, vremenskim, regionalnim i drugim okvirima, tj. signalizira isti smer interesa kao i svetska povest. Iz same rokade pojmova malo toga se može zaključiti, ali Hegel ubrzo, raščlanjujući mogućnosti različitih pristupa povesti, indirektno objašnjava i razlog zbog kojeg je izabrao pojam svetske² povesti. Univerzalna povest spada u *reflektujuću povest* (reflektierende Geschichte), a karakteriše je neophodan stepen opštosti da bi se iz nepreglednog mora događaja dao »pregled jednog naroda, zemlje ili sveta«. (Bd XII: 14)

1 Važno je primetiti da je Hegelovo odstupanje od autora univerzalnih povesti bilo toliko intenzivno, da u svom prvom nacrtu *Uvoda* za predavanja o *Filozofiji povesti* iz 1822. ne spominje *univerzalnu povest*, kako je bilo uobičajeno, već govori o *opštem pisanju povesti*, čime zapravo odbija da prizna *legitimnost* univerzalne povesti kao predmeta filozofskog istraživanja. (Vorlesungmanuskripte II, 129)

2 Dakako, Hegel nije prvi filozof koji povesti pristupa kao *svetskoj*. Avgust Ludvig Šlecer je već 1785. objavio delo pod naslovom *Svetska povest prema njenim glavnim-delovima u segmentima i sklopovima*. Međutim, pojam svetske povesti kod Šlecera je mišljen kao sinoniman sa univerzalnom povesti, što je često slučaj i među savremenim misliocima. O tome svedoči i njegovo delo objavljeno 1773, *Predstava univerzalne-istorije* – pri čemu je prema Šleceru za oba pojma karakterističan je isti problem: *postajanje čovekom* (Menschenwerdung).

Dakle, nije sporno da i univerzalna povest može imati ambiciju da predstavi svetsku povest, ali ta ambicija razlikuje se od Hegelove prema tome, što nije vođena autonomnim filozofskim razlozima. Na osnovu činjenice da se i filozofi nalaze na spisku njenih interpretatora, bilo bi pogrešno doneti sud da univerzalna povest *per definitionem* mora poprimiti prepoznatljivu filozofsku dimenziju i da time uživa nesumnjivi i legitimi status filozofskog problema.

Naime, opredeljenost za univerzalnost kao nit vodilju u tematizovanju povesti ne mora se identifikovati sa naglašenim pijetetom prema filozofskom mišljenju. Uvođenje opštosti podrazumeva se kao deo posla koji univerzalni istoričar treba da obavi, ali ne zato što je pritom uveren da celinu povesti može adekvatno prikazati ukoliko se osloni na filozofsku dimenziju i logiku inherentnu tim opštostima, nego zato što mu je, hteo ne hteo, potenciranje opštosti nametnuto od strane samog predmeta kojim se bavi. I pored brižljivog izbora važnih epoha, naroda, događaja i ličnosti, celina povesti mora se izgubiti u bezbrojnim pojedinostima, ukoliko na delo ne stupi apstrakcija, odnosno istorijska *epitoma*, kao sažeti misaoni pregled raznolike sadržine što se odnosi na enormno dug vremenski raspon.

Iz ovoga sledi indirektna, ali veoma značajna poruka Hegelovim prethodnicima – *filozofsko koketiranje sa univerzalnom povešću nije moglo dovesti do zadovoljavajućih uvida i elementarno prihvatljive konstitucije povesnog mišljenja*, ali ne zato što nije bilo dovoljno *povesno*, nego zato što nije bilo dovoljno *filozofsko*. Prema svom pojmu, granice univerzalne povesti zastaju negde na zamišljenoj sredini razmaka između uobičajenog istorijskog prikazivanja, i filozofskog uvida u povest.³

Filozofska manjkavost univerzalne povesti ogleda se u njenom nastojanju da, požežući *prigodno* za medijumom opštosti, izlaže o povesti kao jedinstvenoj celini. Takav pristup podrazumeva da se u samoj povesti ne može identifikovati univerzalnost sama po sebi, već da sve što nadilazi pojedinačne događaje mora biti izneseno na videlo i pojmovno oblikovano od strane mislioca koji joj se obraća. Time se odlučujuća uloga unapred pripisuje složenom autorskom izboru u pogledu pristupa povesti, budući da stanovište univerzalnog istoričara mora utisnuti vlastiti otisak u sadržaj koji obrađuje, što uključuje i kriterijume, odnosno principe na osnovu kojih će pristupiti obradi celokupnog materijala.

Zbog toga će se i osnovne razlike između pojedinih prikaza univerzalne povesti prvenstveno odnositi na razmimoilaženja u *subjektivnoj* proceni njihovih autora. Za samu konstituciju univerzalne povesti, neizbežna obojenost subjektivnim stavovima znači da ona zapravo ni ne može dostići univerzalnost kojoj teži. Jednostavno rečeno, od te-

3 Ovo je jedini momenat u kojem se Hegelovo stanovište može označiti kao saglasno sa pozicijom Fridriha Šlegela koji je svoja *Predavanja o univerzalnoj povesti* držao u Kelnu 1805-6. U njima je univerzalna povest prikazana kao svojevrсни dvopolni žanr koji jednako prirada i istorijskoj nauci, ali i filozofiji povesti. Oslanjajući se na jednu od svojih jenskih teza - *non critice, sed historice est philosophandum* - Šlegel se kolebalo u vezi sa pitanjem o ravnopravnoj ulozi istorije i filozofije u istraživanju univerzalne povesti, došavši do zaključka da je ona ipak »više« filozofska, nego istorijska, što svedoči i o njegovoj nedoumici u pogledu »potpuno« filozofske povesti: »Univerzalna istorija mora naglasiti [istorijske] zakone, ona je time u metodi više filozofska i naučna a manje umetnička i približava se filozofiji, dok se specijalna povest približava umetnosti.« (Schlegel: Bd 14, 4)

orijski ambicioznog⁴ projekta univerzalne povesti nije moglo biti ništa - dokle god se on pokušavao realizovati paralelnom primenom, odnosno kombinovanjem filozofskih i istorijskih sredstava. Univerzalnost doduše ostaje medijum njene artikulacije, ali najčešće samo kao optika za tumačenje prošlosti idejnim merilima što se prema vlastitom predmetu neminovno odnose na proizvoljan način.

Univerzalnoj povesti time je onemogućeno da zadrži svoju kentaursku prirodu, što znači da je bila prinuđena da se zapita o posledicama isprepletenosti filozofskog i istorijskog razmatranja. Sa Hegelovim raščlanjavanjem pojedinih pristupa povesti ona se našla pred raskršćem na kojem joj je preostalo da se opredeli. Izbor je jednostavan, ali obe alternative vode ka gubitku njene samostalnosti kao predmeta naučnog bavljenja: ili će joj biti odlučujući nefilozofski kriterijumi, čime se ona približava domenu za koji je nadležna jedino istorijska nauka, ili će prevagnuti filozofski principi, tako da se ona mora rastati sa istorijom i postati filozofija *svetske povesti*. Sažeto rečeno, opciji istorijske nauke ostaje da reflektuje o univerzalnoj povesti, dok drugoj varijanti pada u deo da ostvari napravnije moguće jedinstvo između onoga *šta* izlaže, i načina na *koji* ga izlaže, odnosno da bude *filozofija povesti*.

Posledice strogog razdvajanja od istorijske nauke imaju obavezujući efekat i po samu filozofiju. Kakav konkretan oblik one zadobijaju, razjašnjava se uz pomoć pitanja šta za samu filozofiju znači to insistiranje na filozofskim, a ne istorijskim principima u pristupu povesti. To znači da filozofija ne vodi računa samo o pojmovnoj obradi istih onih povesnih činjenica o kojima reflektuju i istoričari, a svakako ne u smislu da povesne događaje ona samo podvodi pod pojmove što potiču iz njene vekovne tradicije. Isto tako, filozofija ne želi da se koncentriše samo na »uslove mogućnosti« koje mišljenje istorijskih činjenica mora zadovoljiti da bi moglo da saopšti bilo šta filozofski interesantno. Specifičnost filozofije povesti jeste da ona jednako provodi oba postupka – polaže računa i o pojmu konkretnih događaja i epohalnih promena, ali raspravlja i načelno pitanje odnosa između poimanja povesnih događaja i same ideje filozofije. U nezaobilaznoj funkciji »dvostruke obaveze« filozofije povesti valja prepoznati zadatak koji mišljenje povesti nije poznavalo sve do Hegelove filozofije.

Principijelna bliskost posredovanog vremenitog kretanja što iskazuju jedinstvo filozofije i jedinstvena svetska⁵ povest Hegela je dovela direktno do formulacije da povest filozofije sačinjava ono suštinsko same povesti. U tom stavu krije se sve drugo, samo ne uverenje profesora da je ono čime se on bavi najvažnija stvar što odlučuje povest sveta – jer za njega važi i obrnuto: povest sačinjava ono suštinsko same filozofije. Ima li se to

4 Primera radi, upravo je Šlegel od univerzalne povesti i njenog prikaza genetičkog saznanja očekivao da se razvije u »najopštiju, najvišu i najrealniju nauku«. O tome više (Anstett: 1960, XXII).

5 Iz navedenog izlaganja pojma univerzalne povesti i Hegelovog uvođenja pojma svetske povesti jasno sledi da je motiv za pridev »svetska« imao za cilj distinkciju od ostalih određenja. Njime nije sugerisana nikakva osobenost povesti, tako da *ima osnovanih indicija za tvrdnju da bi Hegel pojam povesti vrlo rado ostavio bez ikakvih prideva, ali to nije učinio zbog dodatne konfuzije koju je hteo da izbegne*. U doba u kojem je Gete za literaturu, koja je tradicionalno tretirana nacionalnim naočarima, uspeo da izbori pojam *Weltliteratur*, Hegelu ne bi palo na pamet da za filozofiju, koja je ionako bila dobrim delom nadnacionalna, zahteva ništa manje od toga. Povest, filozofski posmatrana, po definiciji je planetarna, svetska, kao što je svetska i filozofija. Zbog toga se Jaspersova, ali i slične zamisli *Svetske filozofije* teško mogu odbraniti od kritike da su anahrone i da promovišu nepotreban pleonazam.

u vidu, postaje krajnje problematična respektabilno zastupljena, ali i komična, recepcija sa ciljem opovrgavanja filozofskog uvida u povest na niti vodilji kretanja koje se napaja sa izvora što predstavlja isključivi filozofski zabran, pa time ne misli ništa drugo, nego usiljeno nametanje spekulativnih zakona što su suštinski tuđi samoj povesti. Zbog toga nije suvišno podsetiti da filozofija ne odlučuje o svetskoj povesti, već »samo« na filozofski način iznosi njen pojam, kao što ni svetska povest nema nad filozofijom moć apsolutnog kauzaliteta.

Za razliku od mislilaca univerzalne povesti, uključujući i Kanta, pitanje o povесnim počecima ljudskog roda Hegel će u osnovi smatrati nefilozofskim. Pritom se ne radi samo o marginalizovanju jednog od problema tradicionalne filozofije povesti, već o sporu sa stanovištem »prirodnog stanja« koje su zastupali novovekovni mislioci povesti poput Rusoa i Hobsa. Hegelova intervencija počiva na uvidu da teza o prirodnom stanju implicira uplitanje nepovesnog u povесni proces, ali i da ona, štaviše, svojim pristajanjem na urođenu čovekovu prirodu, zapravo minira pojam povesti. Prema misliocima prirodnog stanja, čoveka odlikuju »prirodne dispozicije« koje su otporne na raznolikost povесnih mena. Nasuprot tome, Hegel u predestiniranosti prirodnim dispozicijama vidi poricanje čovekove slobode i amortizovanje oblikovnih moći povesti. Odbacujući prirodom stečene dispozicije, Hegel ne naglašava prazninu čovekove neodređenosti, već iskazuje uverenje da funkcija slobode i nije druga nego sposobnost čoveka da »kreira svoju istinsku prirodu u toku povесnog vremena« (Fukuyama: 1991, 35).

Čak i kada bi bio moguć, »povratak izvorima« u smislu najpotpunijeg osvetljavanja počениh stadijuma ljudskog roda ne bi saopštio ništa relevantno za filozofiju⁶ povesti. U tome će Hegelovo povесno-filozofsko stanovište biti analogno logičkom učenju o početku: »utoliko što je ono što sačinjava početak još nerazvijeno, bez sadržaja, ono ne može biti odmah istinski saznato, a tek nauka, i to u svom celokupnom razvoju jeste dovršena, sadržajna i istinski utemeljena spoznaja.«⁷

Počeci povesti ne predstavljaju sfinu filozofije, jer ne iziskuju odgovor čijim bi rešenjem bio odgonetnut celokupan tok povesti. Zbog toga je sa stanovišta filozofije povesti: »ono po sebi prvo za nas poslednje« (Maurer: 1973, 164) jer je neporeciva prednost potonjih povесnih stadijuma da su lišeni neposrednosti, te da samim tim imaju mogućnost boljeg uvida u pokretačke snage koje su načinile pomake ljudskog roda. Precizan odgovor na upitanost u izvore na koje se odnose počeci ljudske povesti Hegel vezuje za tzv. praistoriju, čija diskvalifikacija iz svetske povesti proističe iz neodržive pretpostavke koja implicira da bi filozofska spekulacija o njenim specifičnostima morala da se uzda u *res gestae* što nisu prenešene posredstvom *historia rerum gestarum*: »Predstavili ih mi kao stoleća ili milenijume, razdoblja što su protekla narodima pre pisanja povesti, pa mogla ona biti i popunjena revolucijama, seobama, divljim promenama-

6 U Hegelovim manuskriptima u vezi sa filozofijom svetske povesti sačuvana je i jedna kratka, ali indikativna beleška: »isključiti formu početka i pretpovесno«, (Vorlesungmanuskripte II, 212.)

7 (Bd 5: 70) Varijacije na temu oponiranja filozofskom stavu koji se uzda u povlašćeno mesto početka u smislu pretpostavke i određenja svega što će iz njega uslediti višestruko su ponavljane u Hegelovim radovima, ali i u prepisci. Tako u pismu Sinkleru s početka 1813. Hegel u poricanju početka vidi osnovnu osobenost filozofskog stava: »početak je nepotpun baš time što je početak ... [filozofu] čitava njegova filozofija nije ništa drugo nego osporavanje, opovrgavanje i poništavanje svog početka.« (Briefe von und an Hegel: 1953, 4)

ma, budući da nisu subjektivna i da ne ukazuju na pripovedanje povesti, samim tim nemaju ni objektivne povesti. Ne bi tek slučajno propalo pripovedanje o takvim razdobljima, već ga nemamo zato što ono nije ni moglo postojati.« (Bd 12: 84) Suočen sa neizbežnim zahtevom da u svom prikazu svetske povesti ponudi adekvatan tematski i istorijski početak, Hegel je nastojao da ga pronade u opštem određenju što utemeljuje biće ljudske zajednice. To određenje je pronašao u državi, uveren da samo ona može osigurati postojanost umnih delatnosti, kojih je bez sumnje bilo i pre ustanovljavanja prvih država, ali su one pre predstavljale usamljeno postignuće ili »herojski« akt pojedinca, nego pravilo ponašanja u ljudskoj zajednici. Međutim, iz perspektive same povesti, rađanje države nije poistovećeno sa momentalnim ovaploćenjem uma na tlu povesti, već pre sa negativnim preduslovom koji je potrebno ispuniti da bi se uspostavila običajnost, odnosno *duhovna pretpostavka za život zajednice* u doslovnom smislu te reči: »Narod bez državne tvorevine (nacija kao takva) u stvari nema povest ... šta se jednom narodu događa svoje suštinsko značenje ima u vezi sa državom; puki partikulariteti individua najudaljeniji su od predmeta što pripada povesti.« (Bd 10: 351) Odbijanjem da prizna filozofski dignitet pra-naroda (Ur-Volk), Hegel se suprotstavio romantičarskoj zamisli idealnog stanja prvobitnog naroda što je raspolagao nepatvorenim znanjem i verovanjem, koje je nepomućeno i neometano trajalo sve dok umesto harmonije i izvornosti nije nastupilo komešanje u vidu mnogih nauka i verovanja. Da bi se ozbiljno shvatila sekularna i promoderna pozadina Hegelovog mišljenja povesti, dovoljno je podsetiti da je još njegov savremenik Šlegel prvobitno povesno stanje ljudskog roda odredio u skladu sa izvornom hrišćanskom verzijom povesti što je predstavljena u biblijskoj knjizi Postanja. Povesni početak ljudskog roda prema njemu se može vrlo precizno odrediti u svojim najvažnijim osobenostima. Njega karakteriše: objava, raj, putenost i prirodni razvoj. (Schlegel: Bd 14, 253)

II / POVESNI A PRIORI SLOBODE

Opšti princip koji je na delu u povesnim posebnostima i, sa svoje strane, iz njih postepeno zadobija vlastito osvedočenje Hegel je identifikovao u *napredovanju u svesti o slobodi*. Nebrojani nesporazumi u interpretacijama ovog principa usledili su iz teškoća da se preciznije odredi karakter te *svesti*. Ako se ona posmatra kao epistemološki zaokružena, apsolutizovana sloboda svedena na transcendentnu metapovesnu pasliku u odnosu na koju bi žive mogućnosti oblikovanja povesnog konkretuma bile unapred svedene samo na patvorenu pasliku - promašuje se kako pojam povesti, tako i pojam slobode.

Shvatimo li svest o slobodi kao *znanje* što čeka izabrane narode i pojedince da spoznajuć dokuče njenu tajnu i da preuzmu akciju u skladu sa njenim preporukama, onda smo od Hegelove zamisli udaljeni koliko god je to moguće. Ukoliko ima smisla govoriti o Hegelovom povesnom a priori slobode, onda on ne može biti nadvremena i u sebi dovršena struktura, već je i sam podložan promenama, preoblikovanjima i korekcijama i, što je još važnije, ne predstavlja ništa izvan tih promena i korekcija. Drugačije rečeno, apriornost slobode nije unapred data i nema hipostazirane slobode

koja bi se *post festum* objavljivala pojedinim narodima, ili pojedincima. Svest o slobodi se uvek individuira unutar intersubjektivnih struktura jednog naroda ili države, ali ta svest u sebi nema potenciju neograničene difuzije da se istovremeno u punom obimu prenese na čitav ljudski rod, već u svojim začecima biva reprezentovana prvenstveno putem posebnih naroda i država. To ne znači da svest o slobodi nije u stanju da se širi izvan granica unutar kojih je zadobijena, jer da je tako, svet bi i dan-danas bio podeljen na izabrane narode koji su uočili tu svest i na preostale narode što tavnore čekajući da im se ona nekako objavi. Svest o slobodi ima tendenciju univerzalizacije što je i sama povosno uslovljena, budući da neprestano biva suočena sa ograničenjima koja joj stoje na putu.

Tek dijahrona sintetičnost vremenskog toka što se odlikuje pluralnošću, ali ne u liku paralelno postojećih razlika, već u smislu održavanja u apsolutnoj nejednakosti, odnosno protivrečnosti, Hegela je dovela do uverenja da se u ulančavanju pojedinih likova svesti o slobodi otelovljuje i »univerzalnost« svetskog duha. Pritom valja izbeći iluziju koja previđa da povosni a priori slobode ne postoji kao ideja vodilja, niti može biti prihvatljiv u vidu predstave prosvetiteljskog kova što se bazira na otkriću koje je započelo povosni hod čovečanstva, s tim da je prvim akterima povesti moralo biti jasno da je njihov trud upućen potonjim generacijama što će slobodu neograničeno uživati tek nakon unapred određenog puta usavršavanja koji se mora preći.

Ukoliko bi se povosna uloga slobode i njen princip pokušali shvatiti kao univerzalno merilo na osnovu kojeg bi pojedine kulture i narodi pokušali da preciznije odrede svoje mesto pod suncem svetske povesti, ili, filozofski rečeno, ako se postavi pitanje da li se može naći svetsko-povosna potvrda, ili pak *priznanje* za konkretna uobličena svesti o slobodi, onda bi se ona morala tražiti u sferi *običajnosti*, a naročito u ustavu, zakonima i državnim institucijama. Na taj način se na intersubjektivnom planu otvara perspektiva u kojoj se određenje slobode na osnovu stečenih povosnih iskustava dalje razvija i koriguje. Upravo pod tim procesom Hegel misli dvostruko kretanje razvoja svesti duha o njegovoj slobodi i povosno ostvarenje koje predstavlja »objektivni« ekvivalent tog razvoja.⁸ Pritom treba napomenuti da se u jednom narodu ili kulturi ne mogu imanentno pronaći kriterijumi za donošenje suda o drugom narodu ili kulturi. Konceptiju *interkulturalnog upoređivanja* Hegel bi odbio kao izraz jednostranosti što se pokazuje u dva aspekta. Na taj način se, s jedne strane, jedan momenat povosnog razvoja neopravdano paraliziše, i simulira metaistorijsku ulogu *celine*, ali označava i povratak svojevrzne heteronomije. Interkulturalna komparacija na mala vrata otvara mogućnost normativnog shvatanja slobode koje se propisuje spolja,⁹ dok, sa druge strane, zaboravlja da svaki momenat, upravo time što je *momenat*, nije stalan i čvrst, već samo prolazan stepen svetsko-povosnog razvoja: »duh koji sebi daje stvarnost u svetskoj povosti reprezentuje i njenog apsolutnog sudiju. Kao savez, više država doduše može graditi

8 Stoga Halbig opravdano ukazuje da se »Ex post taj proces da rekonstruisati kao stupnjevit hod u kojem duh dospeva do adekvatnijeg razumevanja svog pojma, do slobode.« (Halbig: 2001, 122)

9 Honet je autonomnost s pravom označio kao jedino rešenje u ostvarivanju komunikativne slobode: »normativni princip komunikativne slobode ne sme biti propisan spolja, već njegovo upražnjavanje iziskuje primenu u habitualnim načinima delanja, da bi se izgubio svaki ostatak heteronomije.« (Honneth: 2003, 18-19)

sudište drugima, mogu se pojaviti savezi država, poput na pr. Svete alijanse, ali oni su uvek samo relativni i ograničeni, kao i večni mir.« (Bd 7: 404)

Šilerov stih da *Weltgeschichte* ujedno jeste i *Weltgericht*, Hegel će indirektno, u specifičnom kontekstu vlastite rasprave o svetskoj povesti - povezati sa Kantovom metaforom o umu kao sudištu, odnosno Šelingovim stavom o povesti kao ostvarivanju pravnog poretka.¹⁰ Na sličan način kao što državni sud pretenduje da otelotvori opštost prava u sučeljavanju sa nepreglednim zahtevima posebnosti, tako i svetska povest predstavlja sud koji nastoji da provede u delo opštost i najviše pravo objektivnog duha, nasuprot međusobnoj ukrštenosti i isprepletenosti posebnih i pojedinačnih interesa čiji reprezentanti su pojedini narodi i države. Međutim, za razliku od državnog suda, zasnovanog na pozitivnim pravnim normama i zakonima koji, doduše, jesu podložni promeni, ali se uvek primenjuju na osnovu postojećeg pozitivuma, sud svetske povesti nije pozitivno fiksiran. Njegov zakon ne postoji izvan povesne celine samog uma, a njegova primena je upravo suprotna potvrđivanju unapred fiksirane, postojeće opštosti prava nasuprot haosu posebnosti – *svetski sud povesti potvrđuje se samo u prevladavanju, tj. u svojevrsnoj genezi koja sadrži i opoziv stečenih, ali povesno preživljenih opštosti.*

III / UM POVESTI

Upoređena sa Kantovom tezom o povesti uma, pod kojom je mišljen *genitivus objectivus* - jer se u njoj radi o povesti *uma*, Hegel naglašava odlučujući značaj subjektivnog genitiva, - insistirajući na paralelnom važenju *povesti* uma. Tako svoju potporu na tlu svetske povesti dobija i naširoko osporavana formulacija iz *Osnovnih crta filozofije prava*: događanja povesti odlikuju se umnim karakterom, ali i obrnuto, bez uma povesti nema ni svetske povesti. Nema sumnje da je filozofska ambicija da se um poima povesno, odnosno da se povest poima umom gotovo bez ostatka iritirala mislioce koji nisu bili spremni da zanemare katastrofalna povesna iskustva dvadesetog veka. Tenor njihove kritike stoga je ciljao na nepomirljivost *uma u povesti* sa fakticitetom čovekovog bitka u povesnom svetu. Povesna empirija na taj način je pospešivala *povesni empirizam* koji se sažima u tvrdnji da idealni poredak biva sasvim drugačije konstituisan od realnog, te da *ordo rerum* nikada ne može biti oblikovan prema modelu *ordo idearum*. Maksimum koji bi povesni empirizam bio spreman da prihvati odnosi se na mogućnost umne kritike faktičkog sveta koja bi se odvijala na pretpostavci odbacivanja umnih struktura povesnog sveta. Bez obzira da li je u konkretnoj epohi na delu povesna drama ili relativno harmoničan period, umnost je priznata samo u saznavno-teorijskom pogledu, tj. pripisuje se postupku interpretatora, ali se odriče u ontološkom pogledu, što znači da je sam karakter povesti situiran s one strane razlike umnog i neumnog. Dakako, sa svoje strane Hegel ne bi bio spreman da prizna strategiju povesnog empirizma jer ona poriče osnovnu pretpostavku njegove filozofske pozicije. Naime, ukoliko se u umnom ophođenju sa stvarnošću pokazuje ono što je suštinski stvarno, onda se umnost

¹⁰ »Ako je jedini objekt povesti postepena realizacija pravnog poretka onda nam kao istorijsko merilo napretka ljudskog roda preostaje samo postepeno približavanje ka tom cilju«. (Schelling: 1858, 593)

ne sme rezervirati samo na strani spoznajućeg, a negirati na strani spoznatog. Drugim rečima, ukoliko se insistira na mogućnosti umne kritike povesnog sveta - umnost povesti mora biti priznata. Povesno-filozofski posmatrano, to ne vodi ka pozivu na ignorisanje tragičnih događaja koji mogu poprimiti epohalne razmere, već ka uputstvu da su u samoj stvarnosti na ovaj ili onaj način na delu kriterijumi umnog delovanja »premda oni nipošto nisu uvek delatni i nikada nisu dovoljno delatni« (Stekeler-Weithofer: 2005, 396). Mišljenje filozofa povesti ne cilja ka umnoj transcendenciji amorfnog povesnog sveta koji time nikada ne bi bio kadar da apsorbuje i interiorizuje ponešto od umnosti koja je destilirana iz misaonog susreta sa njim. Naprotiv, premda nikada nije i ne može biti apsolutna, umnost povesnog sveta iskazana je u vidu kapaciteta ljudskog sveta da povrh sve kontingencije i tragike pronade kakav-takav odgovor na izazove koje je sam kreirao. Da je umesto Hegelovog uma u povesti zaista na delu »drama bez jedinstva«, kako je sugerisao Brunšvig, nekoherentni ljudski svet bi se možda odavno survao u takvo stanje, u kojem bi bilo koja vrsta apela na umnu kritiku izgubila svaki smisao. Čak i ako savremeni uvid u povest više ne može insistirati na doslovnem preuzimanju Hegelovog vokabulara, tvrdnja da osnovanost umne kritike pada u vodu zajedno sa poricanjem umne osnove kritikovanog, predstavlja jedno od izvorišta aktuelnosti njegovog mišljenja.

Imamo li u vidu radikalnost dvostrukog zadatka filozofije povesti, te dvostruku vezu uma i povesti, onda postaje jasno da se najveći deo napora što su doveli u pitanje mogućnost Hegelove zamisli odnosio na kritički model rukovođen ciljem da dokaže da ona zapravo spaja nespojivo. Shodno tome, njihov osnovni motiv upućivao je na strategiju demontiranja pomenute dvostrukosti. Konkretnom provođenju tog tipa kritike preostalo je da se veže za jednu stranu Hegelove pozicije u nameri da negira njenu unutrašnju vezanost sa onom drugom stranom, tako da se ispostavljaju dve mogućnosti:

- a) Filozofija povesti je u stvari povest, a ne filozofija;¹¹
- b) Filozofija povesti ne odnosi se na realnu povest sveta, ona je »samo« filozofija.¹²

Radi izbegavanja nesporazuma koje izazivaju ovi prigovori važno je upozoriti da Hegelovo uverenje da se univerzalna povest mora suočiti sa vlastitim »ili-ili« nije vođeno bezrazložnim odijumom prema istorijskoj nauci. Stav da nam pozitivna istorijska znanja nisu neophodna da bi filozofirali - Hegelu je bio nezamisliv i potpuno stran. Odlučujući razlog zbog kojeg je Hegel pledirao za *svetsku povest*, a ne za kompromis koji bi značio sadejstvo pozitivne istorijske nauke u spoznavanju filozofske istine, odnosno njeno apsorbovanje u korpusu filozofskih znanja, nije imao nikakve veze sa proizvoljnim simpatijama i antipatijama, nego se odnosio na *nepomirljivi* karakter istorijske istine u odnosu na filozofsku istinu.

11 Rodonačelnik ove interpretacije je kantovac Fris čiji atavizam prema bivšem kolegi iz Jene (tamo je svoju akademsku karijeru započeo zajedno sa Hegelom 1801, ostavši do 1805, kada je prihvatio katedru u Hajdelbergu) ne može biti shvatljiv filozofskim sredstvima: »To nije filozofija, već povest i to ne povest svetskog duha nego samo delimična povest Kineza, Persijanaca, Grka, Rimljana i Nemaca.« (Fries: 1840, 677)

12 Ovaj prigovor seže od brojnih i raznolikih devetnaestovekovnih tvrdnji da Hegel povesti nameće metafizičku šemu, pa do posleratnih filozofa anglo-saksonske provinijencije. (Findley: 1957, 328-333)

Pod istorijskim istinama Hegel misli prevashodno pojedinačne konstatacije, sudove i tvrdnje¹³ koje ne oskudevaju u opštosti, ili, izrečeno njegovom terminologijom, ne manjka im »kretanje samosvesti«, ali zato oskudevaju u »jedinstvu pojma«, tj. nemaju vlastiti *princip* što sprečava proizvoljnost u kretanju ka opštostima, a time omogućuje i njihove međusobne relacije u sistemskoj celini znanja.

Hegelova odluka za pojam svetske povesti ne znači da on odustaje od stanovišta univerzalnosti. Naprotiv, izmena termina motivisana je pre svega analitičkim razlozima, odnosno potrebom za upadljivom otklonom od popularnih univerzalno-istorijskih prikaza. Istinska univerzalnost ne može biti prepuštena povesnom fenomenu kao takvom: ma koliko bili vešti u istorijskom opisivanju i virtuozni u izboru primera i citata iz istorijske građe, opštost povesti nam mora izmaći iz ruku. Zbog toga Hegel već u jenskom periodu jasno razlikuje *povest* (die Geschichte), od *povesnog* (das Geschichtliche), pri čemu već *Fenomenologija duha* nudi nekoliko određenja što pokazuju, da je za *povesno* po pravilu rezervisan negativan predznak.¹⁴ Dakako, neznatnost *povesnog* ne proističe iz toga što je ono samo po sebi beznačajno, nego iz interpretacije koja mu čini kontra-uslugu time što mu dodeljuje viši rang od onog što mu pripada. Negativno određenje *povesnog* proističe iz potrebe da se ograniči onaj površinski segment povesti koji u sebi ne poseduje njeno duhovno jezgro i intrinzičnu umnost. Strogo uzevši, *povesno* je za Hegela zapravo *nepovesno*, a identifikovanje filozofije sa njim koreni u fasciniranosti neposrednim manifestacijama *quasi* povesnih fenomena koji su lišeni bilo kakve oblikovne povesne snage. Takav vid povesti imaće odlučnog oponenta u Hegelovoj filozofiji.

Ukoliko se ozbiljno shvati Hegelova kritika usmerena ka »povesnom fenomenu« što će posle njega biti cenjen kao filozofska dragocenost i biti počašćen posebnom pažnjom, onda se ispostavlja nesklad u odnosu na uobičajeni interpretativni stav da u Hegelovom imenu valja markirati istaknutog mislioca tog fenomena. Odgovor na ovu dilemu krije se u njegovom načelnom polazištu što povest misli *prevashodno filozofskim kriterijumima*. Njihov *conditio sine qua non* sadržan je u pretpostavci da filozofija ne govori o povesti na način na koji subjekt govori o svom, više ili manje bliskom objektu, pre svega zato, što povest uopšte i nije misлива na temelju sazajno-teorijske razlike koja implicira nepremostivu distancu između subjekta i objekta.

13 »U pogledu *istorijskih* istina, ... ukoliko je naime posmatrano ono čisto istorijsko tih istina, lako će se priznati da se one tiču pojedinačnog postojanja, jednog sadržaja koji je prema svojim određenjima slučajan i samovoljan...« (Bd.3: 40) *Enciklopedija* donosi i ocenu o filozofskoj neupotrebljivosti povesnih istina: »sama povesna istina ima samo smisao tačnosti, preciznog izveštaja o spoljašnjem, bez suda o samoj toj tačnosti« (Bd.10: 351)

14 *Povesno* je »usmereno na spoljašnje elemente egzistencije« istine (Phänomenologie des Geistes, Bd.3: 547.), ono ukazuje na »osiromašenje živog duha«, jer u njemu umesto pojma sa scenu stupa puka spoljašnjost i pojedinačnost, a pod njima Hegel podrazumeva povesni način neposredne pojave, tj. »bezduhovnog sećanja« (S. 556.). Pritom je najvažnije da Hegel odbija da povesno poistoveti sa pojmom, već ga vezuje isključivo uz nefilozofsku predstavu. Tako je povesna predstava prepoznatljiva po pomanjkanju »unutrašnjosti«, ona time ukazuje na minuli segment tradicije što je izgubio svoju relevantnost u savremenom životu (S. 576). Važno je napomenuti da slična značenja kod Hegela docnije dobijaju i termini *Geschichtlichkeit*, odnosno *Geschicklichkeit*.

Hegel ne diže lestvicu filozofskog digniteta povesti tako što neprestano upire prstom na njenu važnost za samu filozofiju, a još manje time što ukazuje na njen odsudni antropološki značaj za čitav ljudski rod, već tako što raskida sa tradicionalnim shvaćanjem same stvarnosti, oslobađajući pretpostavke za prodor povesti u ono što imenujemo stvarnim. S jedne strane, time je u pojam stvarnosti uneta epohalna novina, budući da se više ne može govoriti o stvarnom ukoliko se ono istovremeno ne poima i kao povesni proces, čime je, s druge strane, povest lišena tematskog obeležja jedne među mnogim filozofskim disciplinama i više ne označava samostalan problem među drugim filozofskim problemima.

Suočavajući vezivanje povesti uz sve ključne filozofske pojmove i probleme sa činjenicom da je Hegel ipak u nekoliko navrata držao predavanja na temu *Filozofija povesti*, treba podsetiti na Hegelovo izričito izvinjenje studentima što nemaju pripremljen kompendijum sa kojim bi im bilo olakšano praćenje predavanja i njegovo pozivanje na *Nauku Logike* i *Osnovne crte filozofije prava* u kojima se nalaze osnovni pojmovi i principi na osnovu kojih će se razvijati i predavanja o svetskoj povesti.¹⁵ Doista, *Filozofiju povesti* ne treba posmatrati kao privilegovan tekst niti u kontekstu njegovog celokupnog sistema, a naročito ne kao tekst u kojem *napokon* do reči dolazi i problem povesti, već kao konkretnu demonstraciju *filozofsko-povesnog* stava na polju svetske povesti.

Radi ilustracije prve tvrdnje valja podsetiti da je već Rozenkranc s pravom upozorio da slušaoci Hegelovih predavanja suviše pridaju *Filozofiji povesti* i pogrešno ocenjuju njene systemske domete kada je proglašavaju zaključnom reči celokupnog Hegelovog mišljenja: »Protiv Hegelovog smisla je kada njegovi učenici prikazuju *Filozofiju povesti* kao zaključak celokupnog sistema, kao krošnju drveta, jer on religiju, umetnost i nauku uzima u obzir samo ukoliko su one u vezi sa naročitim sistemom običajnosti koji imenujemo država jednog naroda.« (Rosenkranz: 1969, 375) Razlozi za egzaltirano precenjivanje systemskog mesta *Filozofije povesti* proistekli su iz uverenja da korpus praktičke filozofije sačinjava ono odlučujuće Hegelove filozofije, a u njemu svetska povest običajnosti nesumnjivo daje završnu reč. Sličan entuzijazam delio je i priređivač *Osnovnih crta filozofije prava*, Eduard Gans u svom *Predgovoru*, glorifikujući poimanje svetske povesti u smislu kulminacije Hegelovog mišljenja: »kakvu nečuvenu predstavu je dao zaključak te knjige!« (Gans: 1981, 5) S druge strane, Michelet je u svojoj *Povesti razvoja novije nemačke filozofije*, prilikom razmatranja relacije između apsolutnog i objektivnog duha došao do zaključka da filozofija povesti predstavlja jedinstvenu »probu« apsolutnog duha, tako da bi ona ujedno trebala da bude i »završetak« Hegelovog sistema: »Utoliko što spekulativna misao sebe dokazuje kao celokupnu stvarnost, *Filozofija svetske povesti* jeste završetak Hegelovog sistema, u izvesnoj meri proba celokupnog sistema, jer upravo ona treba da pokaže da ono što je u dijalektičkom razvoju sistema rezultiralo kao sva istina, u velikoj dijalektici sveta povesti jeste i sva stvarnost.« (Michelet: 1843, 334)

¹⁵ Hegel je isto tako mogao navesti i *Fenomenologiju duha*, odnosno *Enciklopediju filozofskih nauka*, jer se i u njima takođe nalazi dovoljno pripremnog rada koji olakšava uvid u specifičnost njegovog pristupa svetskoj povesti.

Međutim, posmatrano sa stanovišta arhitektoničke izgradnje Hegelovog sistema, filozofija povesti označava tačku prelaza od filozofije objektivnog duha ka filozofiji apsolutnog duha. Umetnost, religija i filozofija nisu tek rezultat koji se profilira unutar razvijanja objektivirajućeg duha povesti. Povest je doduše neminovna pretpostavka njihovog razvoja, ali su one ipak nešto više od nje. »Tačka prelaza« reprezentuje sistemsku funkciju posredovanja koju *Filozofija povesti* ima u hodu od problema praktičke filozofije ka umetnosti, religiji i filozofiji, pa u tom svetlu valja shvatiti i opravdanost Rozenkrancovog zapažanja da se iz same *Filozofije povesti* ne može obezbediti iscrpno izlaganje umetnosti, religije i filozofske nauke.

Povratno »čitanje« apsolutnog duha iz pozornice svetske povesti stoga može imati samo ograničen i oskudan ishod. Štaviše, moglo bi se reći da diferencija principa objektivnog i apsolutnog duha, kako s obzirom na njegovu formu, tako i u pogledu sadržine – predstavlja osnov unutrašnje dinamike svetskog duha, ono što svetski duh održava u kretanju i goni ga na dalji razvoj – dok nestanak te diferencije u principijelnoj *jednakosti* svetskog i apsolutnog duha, označava fikciju pukog okončanja svetske povesti. Iz tog razloga valja prihvatiti i Baucov zaključak da iako »pojam apsolutnog duha proističe iz 'istinske' običajnosti, to ne protivreči njegovom znanju o sebi kao temelju koji ta običajnost pretpostavlja.« (Bautz: 1988, 148)

IV / CELINA POVESTI

Misliti stvarnost kao povesnu najpre znači da se njena osnovna karakteristika određuje na osnovu promene. Poentira li se promena kao osnovni kriterijum za razlikovanje povesnog od nepovesnog, onda je jasno da povest nije specifična samo za ljudski svet, *objektivni duh*, već da se jednako odnosi i na prirodne promene. Međutim, sam karakter promene u prirodnom i povesnom svetu iz osnova je različit. O njemu odlučuju modaliteti vremena, koje je u prirodnom svetu linearno, sinhrono i ima kružni tok, dok je u povesnom svetu dijahrono, te dopušta da se govori o promeni samo ako je ona posledica ljudske delatnosti, te ako iz nje proistekne nešto novo, neponovljivo i nesvodivo na ono što mu prethodi. Neponovljivost postaje filozofski interesantna ukoliko ne referiše na puku pojedinačnost, ili neku vrstu slučajnog kurioziteta što biva jednom i više nikad, već ako participira u opštem hodu ljudskog roda. Promena bi se dakle mogla pojmiti kao prva kategorija povesnog vremena. Za razliku od promene kao posledice neumoljive sile prirodnog vremena što bića goni da se menjaju pretvarajući ih na posletku u ništavilo, kao određenje povesnog vremena, promena podrazumeva svojevrtni kontinuitet u preobražaju. Negacijski momenat povesnog vremena ne rezultira potpunim ukidanjem onoga što menja, nego kretanjem drugo-bitka, transformacijom što daje konkretnu određenost u drugosti onoga što je promenjeno.

Postavljena u horizont kontinuiteta kvalitativne vremenske promene, povest jeste filozofski misлива, ali samo kao svetska povest, što znači da bi svako sužavanje filozofskog razmatranja u stroge okvire povesti jedne epohe, naroda ili događaja neminovno impliciralo i lišavanje takve opštosti, a time i napor filozofskog poimanja unapred osudilo na nemogući poduhvat. Hegelov naglasak na opštem nije bio vođen formal-

no-logičkim motivima, već uverenjem da se na osnovu uvida koji se neprestano kreće u specifičnostima posebnih događaja ne može steći princip za njihovu tematizaciju u okviru jedinstvene celine.

U tome se ponovo pokazuje konvergencija same povesti filozofije i svetske povesti. Već u uvodnom članku prve sveske *Kritičkog žurnala filozofije* pod naslovom *O suštini filozofske kritike* Hegel je osporavao stanovište koje *različite filozofije fiksira jednu mimo druge* kao posledicu pomodne potrage za originalnošću u mišljenju. Umesto naglaska na želji da se po svaku cenu bude drugačiji, što je još i danas vitalna u filozofskim krugovima, Hegel je insistirao na povesnom i pojmovnom *jedinstvu filozofije*¹⁶ kao jedinom uporištu koje sprečava da se disonance među pojedinim filozofijama ne pretvore u besmisleni i opsoletnu kakofoniju. Zrela potvrda tog insistiranja ranog Hegela nalazi se u zaključnim rečima njegovih predavanja o *Povesti filozofije*: »u svako vreme bila je samo jedna filozofija« (Bd: 20, 461) a postojeće razlike u pojedinim stanovištima filozofskog mišljenja - kako u onim što su »u mislima obuhvatali« isto vreme, tako i u onim što se sledili jedno za drugim - sačinjavale su nužne strane *jednog principa filozofije*.

Međutim, bilo bi pogrešno podleći sugestivnom i suverenom Hegelovom nastupu u razvijanju pojma povesti i pomisliti da je njegovo vlastito mišljenje lišeno *geneze* tog pojma. Podrobniji uvid u njegove rane radove pokazuje da se pojam povesti nije mogao podičiti vlastitom celinom čim je stupio u žižu Hegelovog mišljenja. Štaviše, Hegelov *Differenzschrift* signalizira momente koji ukazuju na *nedovoljno razvijeni pojam povesti*. Kada rani Hegel govori o osobenosti filozofije ne može se prečuti prisutnost nehegelovske intonacije. Ona se i pored neskrivanog odijuma prema posebnosti i ograničenosti sastoji u akcentu koji je stavljen na individualnost, a još više u tonu Šelingove provinijencije, koji je ispoljen u tezi o umetničkom delu kao paradigmi za analogiju u uspostavljanju celine pojedine filozofije: »Istinska osobenost filozofije je interesantna individualnost u kojoj je um iz građe jednog posebnog perioda organizovao svoj oblik; posebno spekulativni um u tome nalazi duh svog duha, meso svog mesa, on se u njemu posmatra kao jedan i isti a i kao drugo živo biće. Svaka filozofija je u sebi dovršena i poput pravog umetničkog dela, ima totalitet u sebi.« (Bd 2: 18)

Za sam pojam povesti ipak je najvažniji njegov početni status o kojem ovaj citat pruža neslavno svedočanstvo: povest je tu, naime, *samo pasivna građa*, a ne objektivni medijum ispoljavanja uma, budući da *iz nje* um, kao aktivan i delatni agens sebe organizuje i uobličava. Razume se samo po sebi da um sebe ne može uobličiti iz kretanja koje je po svojoj tendenciji neumno, ali se takođe uočava da rani pojam još uvek nema u sebi onu genezu, odnosno delatno-umsku potenciju koju karakteriše zreli pojam povesti.

Ipak, treba priznati da je odatle Hegel morao da preduzme samo još jedan korak – ako se povesna građa uma na svakom stepenu iznova mora oblikovati, onda to znači da pojmovi, kao ključna »forma« na osnovu koje um oblikuje tu građu, i sami moraju biti povesni, tj. moraju biti istog karaktera kao i građa kojoj se obraćaju. Na taj način obesmišljen je svaki pomen građe, što ukazuje na rađanje genuino Hegelovog pojma

16 »U filozofskoj kritici je sama ideja filozofije uslov i pretpostavka, bez koje ona većito stavlja subjektivnosti protiv subjektivnosti«. (Hegel: G.W. Band 4, 117)

povesti. Taj pojam se može negativno odrediti u principijelnom oponiranju zamisli koju će Niče docnije precizno markirati kao *antikvarni pojam povesti*.

Ukoliko su povesni sadržaji izmešteni izvan posredovanosti oblicima svesti koji i dan-danas bivaju oslobođeni u tumačenju naše savremenosti, onda su oni osuđeni na stigmatu nepovesnog nusprodukta. Drugim rečima, unutrašnja geneza povesti sebe ispostavlja kao apsolutnu razliku u odnosu na puku povesnost. U tom slučaju značenja povesnosti mogu imati samo funkciju antikvarno-muzejskih eksponata u kojima duh savremenosti posmatra oblike koji su izgubili životvornu snagu i svaku povesnu aktuelnost. U transformaciji pojma povesti iz puke građe - u mrežu povesno posredovanih fenomena duha prepoznaje se i sama *geneza Fenomenologije duha*.

Slično kao što filozofija, čim se upusti u avanturu što vodi izvan njoj inherentnog *jedinstva i celovitosti* po pravilu zapada u partijnost, prolaznu lucidnost i modu, nakon čega sledi neizbežni raskid sa vlastitim pojmom, tako i svetska povest ne trpi neobrazloženo favorizovanje pojedinih povesnih likova, niti manir kompilacije koji bi pokušao da do nje dopre prostim sastavljanjem usitnjenih, partikularnih, a time i jednostrano obrađenih celina.¹⁷ Efekat takvog postupka jednako je poguban i po filozofiju i po svetsku povest jer njeno jedinstvo biva opozvano, ili u korist opšteg relativizma (plastičan primer je konfuzija što proizlazi iz Herderove tvrdnje o međusobnoj neuporedivosti pojedinih »narodnih duhova« koji su ravnopravni i jednako kadri da potvrde »svetski duh«), ili u potrazi što jedinstvo nalazi u principu stalnosti i nepromenljivosti u fluidnom povesnom toku (tipičan primer predstavljaju Diltajevi tipovi pogleda na svet).

Hegel nije morao da čeka na Šlajermahera, ili pak na potonju emancipaciju hermeneutičke metode da bi usvojio stav da filozofski nije moguće govoriti o posebnom ukoliko nedostaje uvid u celinu. Štaviše, njegov pojam celine se ne odnosi na ukupnost posebnosti što je i sama neka posebnost. Analize provedene u *Nauci logike* i *Enciklopediji* pokazala su da filozofski odnos prema celini, za razliku od mehaničkog, ne posmatra delove, odnosno pojedine momente - kao samostalne celine u manjem formatu, jer prema njoj pojedini segmenti ne stoje u odnosu uzajamne nedodirljivosti i naspramnosti, a još manje kao entiteti nezavisni od celine. Tako se i njihova povesna dijalektika sastoji u svojevrsnoj prožetosti celine i delova što međusobno prelaze jedno u drugo: »Sa celine se prešlo ka delovima, a sa delova ka celini, a u jednom je zaboravljena suprotnost prema drugom utoliko što je svako za sebe, jedan put je celina, a drugi put su delovi uzeti kao samostalne egzistencije...« (Bd 8: 269)

Istina je celina na terenu filozofije povesti označava prevashodno njenu usmerenost u skladu sa vlastitim unutrašnjim zahtevom koji ne cilja na ovu ili onu celinu,

17 Sa stanovišta savremenog postkolonijalnog mišljenja Hegelova filozofija povesti se na svaki način pokazuje kao tipičan primer redukcionistačkog i evrocentričnog mišljenja. Nije potrebno uložiti mnogo truda da bi se identifikovala mesta koja se mogu interpretirati u tom smislu jer ona u Hegelovom delu zaista ne manjkaju. Međutim, postkolonijalno mišljenje načelno izbegava da vlastiti postupak ispita prema standardima Hegelovog mišljenja. I to s razlogom, jer bi došlo do po sebi neprijatnog otkrića da tumačenje prošlosti što se rukovodi isključivo merilima sadašnjosti u osnovi predstavlja paradigmu nepovesnog mišljenja.

nego na »celinu svih celina«¹⁸, čime se svetska dimenzija odnosi na formaciju povesti kao *histoire totale*. Celina povesti, prema Hegelovom uverenju, »virtuelno« je prisutna u čitavom njenom hodu. Doslovno razumevanje virtuelne prisutnosti celine povesnog toka unutar njenog konkretnog razvoja vodi direktno ka nekoj vrsti spekulativne sudbine čitavog ljudskog roda koja u osnovi nije odmakla od antičke ideje sudbine. Međutim, Hegelov pojam celine nije izgrađen s onu stranu napetosti prirodnog i povesnog vremena.

Budući da povest nije linearan tok i da se u njoj ne radi o celini kao jednoličnoj smeni kvantiteta u kojoj bi na početku bio poznat i kraj, diskontinuirani tok povesti tangira celinu na sasvim drugačiji način. Kvalitativni pomaci se ne događaju proizvoljno, niti su vođeni pukom željom da se postojeće odbaci, već se celina povesti u njima indirektno odražava posredstvom unutrašnjih potreba za promenom postojećeg stanja. Povestni novum nikada nije slučajan, i zato se, zajedno sa Blumenbergom,¹⁹ može utvrditi da Hegelova ideja o virtualnom prisustvu celine povesti takođe ukazuje na pretpostavku filozofskog saznanja povesti. Negativno formulisano: kada bi povesne promene predstavljale potpuno iznenađenje i nepoznanicu, kako sa konkretne aktere, tako i za filozofe, onda bi, samim tim, bio onemogućen kontakt između principa filozofskog znanja i same povesti. Nasuprot tome, njena apriorna²⁰ određenost principom mišljenja nastoji da nam kaže da ne postoje raspoložive mogućnosti za ravnopravan tretman različitih uvida u povesne celine koji bi fantazirali o njenom savremenom izgledu pod pretpostavkom da pojedine etape povesnog hoda nisu odvele u fatalnom pravcu. Drugim rečima, apriornost jedinstvene celine povesti tvrdi da je svetska povest protekla tako kako je protekla, jer nije ni moglo biti drugačije. Ovim stavom Hegel se svesno suprotstavio kako svakidašnjoj, ali i u filozofiji itekako zastupljenoj, predstavi da se u povesti radi o kontingentnom procesu. Međutim, time je još više pogođeno samorazumljivo polazište istorijskih objašnjenja koje bi se teško moglo pomiriti sa stavom o neizbežnosti, ili pak nužnosti događaja koje objašnjavaju. Istorijsko objašnjenje se u različitim varijacijama suprotstavljalo Hegelu na temelju primedbe da on najpre konstruiše celinu, tj. pretpostavlja nužnost razvoja uma u povesti, da onda istorijske događaje interpretira u tom svetlu, pa mu se samo zato i oni čine nužnim, a da se, što je i poenta prigovora, njihov karakter pokazuje u potpuno drugačijoj perspektivi kada se oni izmeste iz zagrljaja umske konstrukcije.

Replika koju bi »jednostavna misao da um vlada svetom« uputila na ovu primedbu izrazila bi nesumnjivu saglasnost sa tezom da se apriorni um povesti može posmatra-

18 Rouzen je umesno demonstrirao koliko se u tom smislu Hegelov pojam celine protivi tradicionalnom uvidu u celinu. Logička analiza spekulativnog pojma celine pokazuje njenu »samoprotivrečnu prirodu«, jer »klasični racionalista ne identifikuje celinu ni sa jednim njenim delom, niti čak sa delom koji misli celinu. Hegel povlači upravo tu identifikaciju«. (Rosen: 1974, 37)

19 »Budući da novo u povesti ne može biti svagda proizvoljno, već stoji pod strogošću unapred datih očekivanja i potreba, to je uslov da uopšte može postojati nešto poput 'saznanja' povesti.« (Blumenberg: 1996, 541)

20 »To da je načinjena pretpostavka jedne po sebi i za sebe bivstvujuće svrhe i da su iz nje na osnovu pojmova stvarana određenja povesti što se razvijaju, nazvano je apriorno posmatranje povesti; ono je filozofiji donelo prigovor zbog apriornog pisanja povesti.« (Bd. 10, 627)

ti kao pretpostavka koju tek treba pokazati u *pogledu povesti*, ali da to nipošto ne važi u *pogledu filozofije*. (Walker: 1995, 120) Kontempliranje heterogenog mnoštva detalja bez apriorne pretpostavke što omogućava konstituciju celine, prema Hegelu se pre ispostavlja kao Sizifov posao, nego rad dostojan atributa naučnosti.

Vođen uvidom da svaka deskripcija povesnih događaja filozofa upućuje ka interpretacijskoj izgradnji, tj. poimanju njihovog toka, Hegel se odlučio na apriornost, ali ne zato da bi na usiljen način proveo falsifikovanu konstrukciju povesti, već zato, da bi ispostavio svojevrsni koordinatni sistem mišljenja povesti. Ukoliko apriorne koordinate ipak ostavljaju utisak da filozofija povesti neminovno deformiše »golu istinu« povesti koju je kao svrhu istorijskog bavljenja promovisao Ranke, onda valja imati u vidu da filozofija nužno »menja« neposredni tok događaja, ali da to čini svaka povesna naracija, pa čak i usmeno prepričavanje onoga što se dogodilo od strane neposrednog učesnika. Pojmovno jedinstvo događaja i prikaza događaja što je sabrano u *povesti* moguće je ispostaviti samo na osnovu prikaza, a ne obrnuto. Dakako, bez samog događaja prikaz nema nikakvog smisla - zajednička podloga prikaza i prikazanog predstavlja vodeći interes u pristupu povesti. Imajući u vidu odnos međuzavisnosti prikazanog i prikaza bilo bi uputno izvršiti korekciju Hegelove aplikacije filozofskog stava u odnosu na celinu povesti koja je naznačena terminom *konstrukcija*, u korist preciznijeg izraza *rekonstrukcija povesti*.²¹

Doduše, na prvi pogled može se učiniti da zahtev celine iz osnova protivreči mogućnosti da bude primenjen na *svest o slobodi*. Doista, promisli li se šta sledi iz karaktera slobode kao *svesti*, budući da *svest* uvek stavlja razliku između onoga *ko* zna i onoga *šta* zna, postavlja se pitanje može li se celina posmatrati iz horizonta *svesti* o slobodi? Potvrđan odgovor na ovo pitanje moguć je na temelju uvida u dijalektički karakter te *svesti*. Hegelov pojam iskustva demonstrirao je da se moje znanje o predmetima mora menjati da bi se učinilo primerenim predmetima, te da se iskustvo zapravo događa kada se paralelno transformišu i *svest o predmetu* i *sam predmet*.

Plod tog događanja iskustva je dvostruk: rađa se i nova *svest*, ali i novi predmet *svesti*. Drugim rečima, povesna celovitost *svesti* o slobodi zadobija se iz činjenice da svesno biće ne ostaje nepromenjeno pri promeni svog znanja, već da, stupajući u kretanje drugo-bitka, i samo postaje drugačije. Upravo tom unutrašnjom dinamikom *svesti* o slobodi događa se da ona na afirmativan način *izmiče samoj sebi*, jer postepenim napuštanjem vlastitih oblika na temelju novih, do kojih je dovela transformacija što za sobom neminovno povlači i odstupanje od onoga što se već znalo – *svest* o slobodi nije samo rezultat, već jednako i podsticaj novih oblika duha u povesti. Imamo li to u vidu, celina povesti se ne razlikuje od povesnog samo-transcendiranja *svesti* o slobodi. Ipak, svetska povest imala bi prekratak pojmovni okvir ukoliko bi bila mišljena prema strogoj analogiji sa povesti iskušavajućeg obrazovanja *svesti*, pa makar ona bila mišljena pod strogim intersubjektivnim predznacima.

21 Pojam rekonstrukcije i prema mišljenju Klauza Fivoga najadekvatnije reprezentuje Hegelovo određenje filozofije povesti: »Filozofija svetske povesti je re-konstrukcija događanja, jedna 'revizija' prošlog kroz prizmu uma.« (Vieweg: 2005, 11)

V / ENTZWEIUNG U POVESTI

Hegelovo mišljenje povesti nespojivo je sa harmoničnom predstavom u kojoj je na delu bezbolno i permanentno sazrevanje jedinstvene *svesti ljudskog roda* ka svojim sve uzvišenijim likovima. Naprotiv, ključno obeležje modernosti Hegel je prepoznao u nimalo prijatnom procesu *Entzweiung*, procesu udvajanja, razdrtosti i razilaženja koji nije karakterističan samo za odnos između verovanja i znanja, religije i filozofije, već se, pored ostalog, odnosi i na rascepljenost unutrašnje konstelacije unutar same filozofije i religije, ali jednako karakteriše i unutrašnju razdrobljenost modernog življenja. Pritom, ključnu nevolju duha u kojem *Entzweiung* vodi glavnu reč ne treba povezivati sa odsustvom Hegelove senzibilnosti za usložnjavanje i pluralizaciju postojećih oblika modernog sveta, a još manje sa lamentiranjem nad izdubljenim jedinstvom i harmonijom predašnjih oblika življenja.

Rađanje različitih životnih stilova, te uspostavljanje različitih teorijskih pravaca i novih disciplina mišljenja, uz prodor novih religijskih orijentacija – ne predstavljaju samorazumljivu teškoću niti se Hegel njima protivi u maniru konzervativca koji se zalaže za »stara dobra vremena«. Problem *Entzweiung*-a sastoji se u nečemu drugom. Ono što njega stavlja na dnevni red nije nikakav fenomen koji se može opisati u svom pozitivitetu. Naprotiv, *Entzweiung* predstavlja izraz nedostatka posredovanja između pojedinih sfera života i duha, jer se ne sme prevideti da momenti duha koji svoje postojanje imaju u izolovanosti u odnosu na druge momente nisu kadri ni za šta drugo, nego samo za permanentnu reprodukciju vlastitog identiteta. Zbog toga valja skrenuti pažnju da je za međusobno nepovezane segmente života koji su zabrinuti samo za vlastitu konačnu pojavnost karakteristična »ekstremna samoodnosnost«. (Hansen: 1991, 122) Uporno istrajavanje u razlici – »različito je jedno prema drugom ravnodušno različito« (Bd 6: 47) Hegelova logička nauka pojmla je kao izraz tautološke reprodukcije čiji rezultat suštinski ne može prekoračiti večito vraćanje jednakog.

Do sličnog rezultata dolazi se i u »logici« ljudskih stvari. Osvedočenjem u naivnost proste međusobne ko-egzistencije iz šarolikih varijacija u ispoljavanju duha otvaraju se dve ključne tendencije koje kao vlastito breme za sobom ostavlja fenomen *Entzweiung*-a. Prva tendencija sastoji se u povesnom ekvivalentu izolovane samoodnosnosti – dovedena do svog punog ispoljavanja, samoodnosnost u stvari postaje sinonim za bezodnosnost. Njen osnovni efekat se onda pokazuje u radikalnom isključivanju mogućnosti da stupi u odnos sa nečim što joj je spoljašnje.

Posmatrano iz perspektive povesti, odatle nije potrebno mnogo do sloma običajnosti. Time je na delu i druga tendencija – proveden u svojoj totalnosti, *Entzweiung* označava potpunu obustavu kvalitativne promene, odnosno prelaza jednog duhovnog lika u drugi, čime se potkopava i obustavlja sama srž Hegelovog pojma povesti. Stoga u procesu uspostavljanja međusobno rascepljenih sfera duha Hegel nije mogao prepoznati pozitivan povesni pomak, već unutrašnju opasnost koja u krajnjoj konsekvenci može dovesti do žalosnog svršetka povesnog procesa i definitivnog ugasnuća svetskog duha. Imamo li ovo u vidu, onda postaju jasnije povesne implikacije Hegelovog učenja da u razlikama, uzetim po sebi samima, ne leži celina pojmovnog određenja, nego samo prelazni stepen što vodi ka protivrečnostima. Zbog toga tek iz međusobnog sučeljavanja protivrečnosti sledi rezultat koji može dovesti do afirmacije povesti, tj. kvalitativno

novog stepena svetskog duha. Na toj osnovi otkriva se i motiv zbog kojeg je Hegel radije bio za afirmaciju međusobnog ukrštanja, pa i sukoba međusobno protivrečnih živih formi duha, nego za samostalnost i jednako pravo njihovog bitisanja u potpunoj ravnodušnosti prema ostalim formama.

Štaviše, pokidane veze između različitih sfera ljudskog sveta pokazuju svojevrsnu univerzalnost *Entzweiung*-a, što se direktno odražava i u mnogo većim razmerama, tj. u njegovim svetsko-povesnim pandanima. Krvava istorijska iskustva mogu se dobrim delom interpretirati u svetlu procesa razdvajanja koji na delu pokazuje da povesni sukobi među državama i narodima ne potiču samo iz *istovetnosti* njihovih teritorijalnih i drugih pretenzija, niti isključivo iz *različitosti* njihovih interesa, nego da pravi »svetsko-povesni konflikti« potiču od direktne sučeljenosti *kvalitativno različitih povesnih principa*. Hegel je bio potpuno svestan da se promovisanje novog oblika duha ne može odvijati mimo otpora postojećih oblika, ali da ni kriterijumi njegovog uspostavljanja ne mogu biti plebiscitarno kreirani, niti se u sticanju vlastite legitimacije mogu osloniti na pređašnje kriterijume. Izlazak iz neodrživosti vlastite legitimacije novi oblik duha ili novi poredak zajednice najčešće mogu pronaći posredstvom *sukoba*. Izvor razornih sukoba stoga nije uputno poistovetiti sa pukom iracionalnošću ljudskog roda što se vremenom kondenzuje u punktualnom sledu silovitih pražnjenja u kojem se samo akteri, tj. konkretni moćnici razlikuju, a ishodi imaju jednako žalosnu stranu. Zato ne treba zaboravljati da je prema Hegelovom mišljenju povest prevashodno povest duha, što znači da vojno-politička moć u njoj igra određenu ulogu, ali nema i poslednju reč.

Ukoliko se u konvulzijama povesti radi o konfliktu što proističe iz međusobnog sudara kvalitativno nepomirljivih sistema priznanja, onda ni svetska povest, ali ni filozofija - ne može pružiti garanciju koja nudi sigurnost ili utočište pred neumoljivom povesnom navalom takvih sukoba. Postavi li se u središte rasprave o nužnosti povesnih sukoba pojam priznanja koji kao osnovno obeležje ima »proces međusobne konstitucije 'identiteta' pojedinačne i opšte samosvesti, delatnog sopstva i institucija, odnosno pravila delanja«, (Siep: 1979, 264/5) onda do izražaja dolazi i teleološki momenat potvrđivanja institucionalnih oblika duha koji, bez konstituisanja u suprotstavljanju, pa čak i uništavanju prethodnog oblika, ne bi mogli da se domognu vlastitog važenja. Pojam *napretka* se u Hegelovom mišljenju povesti stoga vezuje upravo za proces u kojem se razrešava suprotnost između ukidanja prethodne forme duha i njegovog obnavljanja što vrhuni u novoj formi duha. Napredak, za razliku od svog uobičajenog pojma, ne misli puko kvantitativno uvećavanje, on nema nikakve veze sa samorazumljivošću apstraktne »promene na bolje«. Njegova pozicioniranost nalazi se nasuprot zdravorazumske perspektive prema kojoj krajnje konsekvence napretka sugerišu srazmerno uvećavanje bogatstva, apsolutno ostvarivanje slobode i lagodniji život za najveći deo stanovnika na planeti.

Naprotiv, pojam napretka u sebi ne gaji skriveni optimizam. On predstavlja Hegelov odgovor na naivnost i povesnu apstraktnost prosvetiteljske zamisli usavršavanja kao pravovinijskog kretanja ljudskog roda ka »uvek boljem«: »optimizam napretka ranog prosvetiteljstva dokazao se kao iluzija što mora biti napuštena, da bi pojam osigurao svoju primenu.« (Riedel: 1973, 47/8) Posmatran u svojoj »primeni«, napredak nije ništa manje negacija nego pozicija, čime se Hegel takođe ogradio i od sekularizovane

verzije eshatoloških tendencija unutar mišljenja povesti prema kojoj svaka promena *eo ipso* znači i poboljšanje. Zbog toga se predstava, prema kojoj u filozofiji povesti do Hegela pojam napretka ima ključnu ulogu, da bi docnije bio odbačen – pokazuje kao naina i neopravdana. Ne može se govoriti o raščlanjivanju filozofije povesti u dve etape na niti vodilji napretka, jer je taj pojam vrlo rano osporavan, tako da kritika napretka nije vremenski poznija i ne sledi poput korektiva kojem je naknadno pošlo za rukom da emancipuje filozofiju povesti. Nakon svoje konstitucije kod Vikoa, i reaktualizovanja kod Monteskeja i Voltera, pitanje Akademije u Dižonu iz 1749 na temu *Da li je progres nauka i umetnosti doprineo korumpiranju ili pročišćenju običaja*, rečito svedoči da ideja progressa nije nikla na terenu koji ju je bezuslovno prihvatio. Naprotiv, kada se tome doda i Herderova rana kritika Monteskeja, Voltera i Hjuma, provedena sa ciljem demonstriranja da napredak u izvesnom smeru za sobom neminovno povlači i nazadovanje u pogledu nečeg što se mora izgubiti, jer »čovjek nije sposoban za potpunost, ukoliko se dalje kreće, on mora nešto napustiti« (Herder: Bd.27, 193) – onda je jasno, da se promocija Hegelovog pojma napretka nije odvijala na unapred pripremljenom tlu, nego da je iza sebe morala ostaviti barem one manjkavosti koje su pre njega već uočene. Zbog toga je Hegelov pojam napretka intoniran sasvim drugačije od njegovih preteča.

Neobično važna razlika leži u određenju napretka svesti o slobodi i napretka u ostvarivanju slobode. Kada se ona previdi, onda se Hegelovoj filozofiji povesti bez ikakvih teškoća prigovara utopijski fantazam apriornog puta u bezuslovni napredak ekonomsko-političke, »stvarne« slobode, što je lišen bilo kakvog povesnog realiteta. Hegelov pojam napretka nije »vrednosni pojam«, kako je sugerisao Rikert (1907: 417) već prevashodno označava raskid sa nefilozofskom predstavom o povesnomo trajanju kao *ponavljanju* iste strukture duha. Stoga je napredak u jednom svom momentu zapravo protiv-pojam, jer ukazuje da povest nema nikakve veze sa pukim potvrđivanjem »istine« prošlosti, ali ni sa raznolikim pokušajima »renesansi«, tj. obnavljanja odavno ustanovljenih »vrednosti«. Konkretna sadašnjost jeste rezultat prošlosti, ali kao pojmljena celina vremena, a ne bilo pozitivno ili negativno vrednovan učinak nekog od njenih segmenata. Kada, međutim, savremena antiglobalistička misao ponavlja da retorika napretka i razvoja zapravo predstavlja licemerno prećutkivanje da se napredovanje *jednih* događa nauštrb *nazadovanja* drugih, onda se ona ne može poistovetiti sa duhom Hegelove filozofije povesti, ali ne iskazuje ni protivnost u odnosu na njega, jer ustanovljuje svojevrzni *Entzweiung* i unutar samog pojma napretka. Njega je, duduše u modifikovanom obliku i sa drugačijom pozadinom, prepoznao i Hegel, na primeru napretka u širenju reformacije: »Reformacija je već ostvarila lepe napretke u Austriji, u Bavarskoj, u Češkoj i iako se kaže: kada je istina jednom prožela duše, ona se iz nje više ne može ponovo oteti, a ovde je ona ipak ponovo potisnuta oružanim nasiljem, putem lukavstva ili nagovaranja.« (Bd.12: 499)

Entzweiung jeste i ostaje nenadmašni izvor potrebe filozofije, ali isto tako i pomirenje ostaje put zadovoljenja njene svrhe. Poenta Hegelovog stava je da to ipak ne dozvoljava filozofima da ustraju u jalovom uverenju što u pomirenju na tlu filozofije po automatizmu vidi i optimističku viziju pomirenog sveta. Pomirenje koje može isposlovati filozofija neminovno je ograničeno i parcijalno, bez spoljašnje, tj. »objektivne« opštosti, a sledbenicima filozofije time ne može biti dato za pravo da zahtevaju da po-

vesno zadobijeni opseg filozofske istine bude direktno transponovan u životno pulsiranje samog sveta. Štaviše, ma koliko subjektivne želje pojedinih filozofa žudele da vlastitim mišljenjem amortizuju sukobe i tako »poprave svet« - učinivši ga humanijim i primerenim umskim merilima, Hegel upozorava da takav zadatak daleko prevazilazi kompetencije filozofije: »kako će vremenska, empirijska sadašnjost pronaći svoj put iz vlastitog razdora, kako će se oblikovati, treba njoj prepustiti jer ona nije neposredna praktička strana i stvar filozofije.« (Bd. 17: 344)

Stoga Hofmanu treba dati za pravo kada tvrdi da »hod povesti ne proističe iz igre različitosti, on se pre oslanja na određene negacije, na kvalitativne razlike koje se zaoštravaju do suprotnosti i baš zato se ne mogu zadovoljiti u ravni refleksije, formalnog upoređivanja.« (Hoffmann: 2004, 435) Uvažavajući potonja svetsko-povjesna iskustva što su surovo demonstrirala granice povesnog samo-transcendeniranja svesti o slobodi i Adorna navela na preokretanje Hegelove teze (celina je neistina), ipak se mora priznati da neistinitost celine ne demonstrira intenzivniju tragiku povesnih događanja od one koju iskazuje Hegelov »istiniti« sinopsis celine svetske povesti. Pod »istinitošću« te tragične celine ne legitimiše se pustošenje i propast čitavih naroda i kultura kao lekoviti podsticaj u usavršavanju svetskog duha, ali se njome ni ne lamentira nad povesnom pojavom rata kao takvom, delimično zato, što je dotadašnja povest sveta Hegelu pokazala da nakon sukoba i razaranja ne nastupa samo ništavilo (doduše, ono jeste najčešći efekat u svesti pojedinaca, pa i čitavih naroda što su direktno pogođeni ratom i razaranjem). Nakon tragičnih svetsko-povesnih događaja ne spušta se zavesa svetske povesti i ne događa se kraj sveta,²² kao što nakon posmatranja tragedije ni antička publika nije padala u kolektivni samoubilački trans.

Ratovi i svakovrsni sporovi ipak donose nešto novo na polju svetskog duha, ali ta »istina« se prema Hegelovom mišljenju ne odnosi na rat po sebi, već na one ratove što proističu iz specifičnog modela borbe za priznanjem: »U ratovima i sporovima koji proističu iz takvih odnosa, momenat, da su oni borba priznanja u odnosu na određeni sadržaj, sačinjava crtu što im daje značaj za svetsku povest.« (Bd.7: 507). Ishod borbe za priznanje u svet unosi princip koji do tada nije bio poznat, čime iz vrtloga sukoba proističe barem klica novog momenta u razvoju oblikovanja običajnog života, odnosno principijelnog inoviranja svetskog duha. Dakako, prema uzoru na pretpostavke »dijalektike konačnosti«, sukobi među narodima i unutar naroda vode se u sporu između dve *konačne volje*. Konkretna povesna izjava tog stanja stvari predstavlja činjenica da nijedan narod, nijedna država i nijedna kultura nije započinjala sukob mimo uverenja da je suštinski »u pravu« protiv drugog naroda, države i kulture.

Međutim, u razvijanju svog svetsko-povesnog pojma rata Hegel ne zastaje kod te činjenice, već ide i korak dalje, vodeći prvenstveno računa o povesnim konsekvencama *Entzweiung-a* na tlu građanskog društva. O njihovom značaju svedoči činjenica da je upravo građansko društvo Hegel tematizovao u svetlu ključnog postignuća modernosti i nesumnjivog izraza visokog stepena razvoja međuljudskih odnosa, ali i povesnog

²² Neophodnost revizije Hegelovog stava obrazložio je u dvadesetom veku Hans Jonas, argumentujući da je nekada nezamisliva predstava totalnog razaranja sveta sa razvojem nuklearnog naoružanja postala realna mogućnost. Stoga njegov *princip odgovornost* obavezuje na znatno opreznije promišljanje povesnih sukoba od onog koje je demonstriralo Hegelovo mišljenje povesti.

oblika čije pretpostavke ne smeju biti apsolutizovane. U miru se ostvaruju svi uslovi za jačanje građanskog društva, čiji karakter je rukovođen posebnim interesima i potrebama *bourgeois* koje apstrahuju od običajnosne zajednice. Štaviše, oni ne samo da apstrahuju od običajnosti, nego zadovoljenje vlastitih potreba i interesa postuliraju kao poslednju svrhu čitave države koja, sa ogoljenog stanovišta *bourgeois*, izvan tog *ultima ratio* ni nema neki poseban razlog svog postojanja.

Rečju, osnovna povesna načela otelotvorena u građanskom društvu iskazuju tendenciju ka apsolutizovanju koje vrhuni u neutralizaciji jedinstvenog postojanja države. Razvijajući svoje interese, građanski život plastično prikazuje običajnosni *Entzweiung* na delu: njegovi partikulariteti postepeno se odlikuju sve većom samostalnošću i okoštalošću. Budući da Hegel nije pledirao za utopiju iščezavanja *bourgeois*, ali je još manje promovisao njegovu nezavisnost, ili čak primat u odnosu na *citoyen* – njegovo mišljenje se našlo pred izazovom očuvanja običajnosti naočigled njenog potencijalnog anuliranja od strane rastuće parcijalizacije pojedinih segmenata građanskog društva. Defanzivnu strategiju očuvanja Hegel je preveo u »ofanzivnu« tezu o običajnosnoj nužnosti rata. Ta teza demonstrira i povesnu limitiranost njegovog rešenja. Zanimajući potencijalno produktivne ishode što leže u *regulativnoj* funkciji, a time i mogućim političkim posledicama Kantove ideje ostvarivanja svetsko-građanskog poretka, Hegel je najefikasnije »buđenje« (malo-)građanske svesti iz sebične učmalosti i sterilnog egoizma koji, bez sumnje, i danas opstaju kao jedna od konstanti građanske svesti, identifikovao u stimulativnom dejstvu rata i njegovoj potenciji da učvrsti običajnost. Premda se Hegelu ne može pripisati totalitarna retorika veličanja i slavljenja rata, niti romantizovano uzdizanje herojstva i ostalih ratom aficiranih osobina, ipak se mora staviti znak pitanja nad realnom sposobnošću rata da sruši zidove koji se između građana uspostavljaju paralelno sa težnjom ka ostvarivanju njihovih sebičnih interesa.

Takav upit naročito dobija na značaju kada se Hegelova diskusija o ratu tematizuje iz naglaska savremene perspektive. Dvadeseti vek je u više navrata demonstrirao da zaoštavanje Hegelove teze dijalektički vodi ka njenoj negaciji, ali da ona pritom ne vrhuni u uobičajenoj verziji *Aufhebung-a*, u kojoj prethodni momenat biva očuvan na višoj ravni. Jednom uspostavljena, ratna psihologija nesumnjivo učvršćuje međusobnu umreženost pojedinaca, solidarnost, te običajnost u celini, što je najuverljivije pokazao entuzijazam stotina hiljada dobrovoljaca u zoru Prvog svetskog rata. Međutim, povesni bilans ratom pospešene običajnosti iskazuje nesvakidašnju dinamiku, jer nakon završetka rata ona zadržava neznatnu senku prvobitne čvrstine i samouverenosti. Štaviše, običajnost koja je prevashodno probuđena ratom istovremeno interiorizuje klicu, sposobnu da dovede do njenog potpunog uništenja. Drugim rečima, rat, barem u svom savremenom liku, ne može ponuditi spasonosnu injekciju zajedništva, niti može pružiti alternativu mirnodopskoj konstituciji običajnosti, ma koliko ona bila spora i nezadovoljavajuća. S druge strane, savremeni ratovi principijelno se potiru sa Hegelovim pojmom rata u smislu sukoba nastalog iz međusobnog ukrštanja dva kvalitativno različita zahteva za priznanjem. Promisle li se Prvi i Drugi svetski rat iz Hegelove perspektive, ispostavlja se da njihov *Svetski* karakter ne može biti poistovećen sa pojmom sveta, onakvim kakav proističe iz njegove zamisli *Svetske povesti*. Njihovo obuhvatno rasprostriranje ne može se dovesti u vezi sa opštošću, a još manje sa samorazvojem svet-

skog duha. Čak i ako bi se među zaraćenim stranama mogle pronaći osobenosti koje su zajedničke *za sve*, na osnovu njih se ipak ne može konstituisati *zajedništvo* koje bi bilo kadro da se promovise u liku novog povesnog principa. Naime, kada se podrobnije sagledaju obrazloženja i motivi što su proklamovani kao uzroci sukoba u Prvom svet-skom ratu, uviđa se da dominiraju biologizam i organicizam, tj. zahtevi za *životnim pro-storom*, u vidu pretenzija na kolonijalna prostranstva i polaganja prava na »drevne« ter-ritorije. Nadalje, Drugi svetski rat odvija se u liku »furije revanša« koja je počivala na još zaoštrenijim biološko-rasističkim pretpostavkama, razarajući na taj način sve ono »što je do tada omogućavalo povest« (Patočka: 1988, 201). Sažeto rečeno, savremeni ratovi odvijaju se u znaku nepovesnih pretpostavki *par excellence*, oni označavaju pro-valu anahronosti u savremenosti, tako da pozivanje na njih vodi ka poricanju povesti u Hegelovom smislu.

Strogo uzevši, povest nije demantovala Hegela, nego je, iznedrivši iz sebe nepove-sne oblike razornih potencijala, zapravo negirala samu sebe. Obavezujuća dimenzija njenih učinaka ipak upućuje na reviziju povesnog »optimizma«, posebno kada je reč o produktivnim posledicama ratova. Na to upućuju iskustva ratova dvadesetog veka. Po-smatrana iz perspektive pojedinca, amplituda vezanosti i potrebe da se »učini nešto« za zajednicu nesumnjivo raste u početku sukoba, ali docnije pada ispod početnog nivoa. Sličan ishod važi i za celokupnu običajnost, što ne znači da je rat jedini mogući adut u napetosti između *bourgeois* i *citoyen*, te da njegova kontraproduktivnost nad Hegelo-vom dilemom zauvek ostavlja pečat nerešivosti. U međuvremenu, svetski duh se ipak »pobrinuo« da čitavim arsenalom nedaća sve više sprečava građansku svest da samoza-dovoljno uživa u identitetu vlastitog životnog stila s one strane *citoyen*, što je navelo Šnedelbaha na umesno pitanje: »zašto idealnost običajnog mora biti forsirana isključivo putem rata: ne postoje li i drugi izazovi celine – prirodne katastrofe, epidemije, ekonom-ske krize itd. – koji zahtevaju značajan napor zajednice?« (Schnädelbach: 2000, 322)

Međutim, nakon odbacivanja običajne nužnosti rata ipak ne treba podležiti ni drugoj vrsti samozadovoljstva, koje se nada da će uz pomoć jednom proklamovanog, i opšte prihvaćenog pacifizma uspostaviti konačnu ravnotežu između *bourgeois* i *citoyen*, kako u okviru svake pojedine države, tako i na međunarodnom planu, i time jednim pote-zom rešiti i problem *Entzweiung-a*. Stavom da o ishodu sukoba konačnih volja odluču-je sama svetska povest, Hegel ipak nije smetnuo s uma da u tom procesu strada i mno-gi »nežan cvet«. Ovoj ogradi ne treba pripisivati nikakvu ironiju, budući da ona na ilu-strativan način ukazuje da je uzaludno tražiti konstitutivan momenat svetske povesti u bezuslovnoj pravednosti povesnih ishoda: »Pravednost i vrlina, nepravda, nasilje i po-rok, talenti i njihova dela, male i velike strasti, krivica i nedužnost, veličanstvenost in-dividualnog i narodnog života, samostalnost, sreća i nesreća država i pojedinaca u sferi svesne stvarnosti imaju svoju određenu vrednost i značaj, a u njoj nalaze svoj sud i svo-ju, ipak nepotpunu pravednost.« (Bd.7: 504)

Uprkos načelnoj prihvatljivosti osnovne orijentacije Hegelovog mišljenja povesti što se situiralo s onu stranu povesnog optimizma i pesimizma, pokušavajući da izbe-gne oba grebena – kako neopravdano poverenje u nezadrživi hod usavršavanja ljud-skog roda i iščezavanje svake vrste sukoba na tragu ostvarivanja ideje humanizma, tako i rezignirani stav prema povesti kao negativnom spektaklu sve većeg propadanja – ne

može se poreći da je njegovo »misaono obuhvatanje« vlastitog vremena propustilo da prepozna neke vidljive nagoveštaje. Oni se prevashodno odnose na njegovu, nažalost pogrešnu, procenu da su nacionalizam i militarizam lišeni povodne snage da bi predstavljali značajne subjekte svetske povesti. I pored toga što je na ličnom planu imao poprilično iskustva sa simptomima što će svoju punu snagu pokazati tek u dvadesetom veku, romantizovanom etničkom nacionalizmu Hegel nije bio spreman da prizna bilo kakvu svetsko povodnu relevantnost u povodnom razvoju moderne države. Premda se i sam otvoreno suprotstavljao oživljavanju nemačke mitomanije u vidu reaktualizovanja *Nibelunga* kao dela savremenog nacionalnog značaja,²³ agresivnom naboju što je postepeno sve upadljivije izrastao iz retorike koja je pratila izraz *Deutschtum*, pre i nakon rata za oslobođenje 1813, kao i romantičarskom idolopoklonstvu prema svemu što je bilo u vezi sa gemanskim Ur-Volk – Hegel se tvrdoglavo držao teze da se u takvoj vrsti nacionalizma radi o pukim recidivima prošlosti što nemaju realnu oblikovnu moć. Paradoksalno, sa prvim delom stava možemo se i danas u potpunosti saglasiti, ali se čini da Hegel nije imao dovoljno sluha za prepoznavanje posledica *ideologizovanog* odnosa prema povesti što je i u njegovo vreme pokazivalo svoje »kreativne« kapacitete.

Čini se da je potonje povodno iskustvo demonstriralo da istorijske dijagnoze itekako mogu predstavljati agens u regresiji, te da u simuliranju legitimacije za slamanje njenih institucija one pokazuju destruktivnije učinke po običajnost od atomizovane građanske zajednice. Fundamentalna divergencija koja proističe kao učinak ideologizovanog odnosa prema prošlosti na taj način pokazuje njegovu dvostruku prirodu – povodne refleksije mogu biti sredstvo za integraciju zajednice, ali mogu izazvati i duboke podele sa nesagledivim posledicama. Jednako problematično čitanje povodnih tokova Hegel je demonstrirao i uverenjem da će ratni užasi biti svedeni na minimum. Drugim rečima, povest je demantovala »utešnu« poruku njegovog stanovišta da ako rat već ne može nestati sa pozornice svetske povesti, barem će biti minimalizovano divljaštvo i sirovost što je karakterisala ratove prošlosti.²⁴ Imajući u vidu upravo povodno bujanje militarizma i nacionalizma, Avineri je došao do zaključka da je »kombinacija nacionalističke ideologije i totalnog rata ... Hegelovu filozofiju načinila jednom od svojih ključnih žrtava.« (Avineri: 1972, 241) Međutim, uvid u granice Hegelovog poimanja svetske povesti i sam dospeva u ćorsokak kada iz njih izvlači zaključak o nužnosti radikalne »destrukcije« Hegelovih pojma države i povesti. Govor o njihovom slomu i totalnom opozivu valja saslušati sa krajnjom rezervom, jer kad god je »korigovanje« Hegelove filozofije bilo praćeno larmom i grimasom po pravilu se radilo o grubim nesporazumi-

23 Nibelunzi su već nakon Francuske revolucije, a naročito posle anti-napoleonskog rata za oslobođenje »patriotski« recipirani kao naglašeno »nemački«. Grosman uverljivo ilustruje da je Hegel takvu egzaltaciju morao odbiti, budući da se filozofska neprihvatljivost takvog pristupa temeljila u poricanju središnjih ideja njegove *Estetike*: »Hegel se u Berlinu pokazao kao protivnik svih pokušaja da se unutar pozorišne umetnosti stvori specifični 'nemački' ep ili specifična 'nemačka' opera. Zadatak on nije video ... u stvaranju 'nove mitologije' kao ujedinjujućeg elementa običajnosno-političkog života. Prema Hegelovom uverenju svakovrsne mitologije su već nastupale na svetskoj sceni ... Te mitologije više nemaju odnos sa modernim životom...« (Großmann: 1996, 70)

24 »Noviji ratovi vođeni su vođeni čovečno (menschlich), a ličnost nije mrzela ličnost naspram sebe... neprijateljstvo je nešto neodređeno i ustukne pred dužnošću koju svako poštuje u drugom.« (Bd.7: 501)

ma sa njegovim mišljenjem. Karakter tih nesporazuma u nekim slučajevima nije bio ni malo naivan, već se provodio u paktu sa provođenjem najmračnijeg scenarija u kreiranju povесnih događaja.

Zato se i Avinerijeva analiza može prihvatiti u sasvim formalnom smislu, što implicira da ako je svaka filozofija vlastito vreme obuhvaćeno u mislima, onda granice Hegelovog vremena mogu biti prikladna kritička podrška u interpretaciji njegovog mišljenja, koja u sebi uključuje i uočavanje misaonih limita tog vremena. S druge strane, ti limiti nikako ne korespondiraju sa definitivnim zaokruživanjem filozofske legitimnosti i važenja Hegelove filozofije. Oni doista mogu pomoći u dijagnozi pojedinih »iluzija koje je Hegel delio sa vlastitim vremenom« (Avineri: 1972, 240), ali još više svedoče o tome, koliko jedna filozofija prevazilazi svoje vreme i ostaje aktuelna i onda, kada je specifičnost »duha vremena« iz kojeg se generisala odavno pala u zaborav.

VI / POVEST KAO POSREDOVANJE BITKA I TREBANJA

Aktuelnost Hegelove filozofije pokazuje se i iz njenog povесnog odnosa prema budućnosti, ali ne na osnovu ispravnosti ili preciznosti njegovih zaključaka o budućim oblicima koji će uslediti nakon određenog razvoja svetske povesti, nego upravo obrnuto – u njegovoj *suspenziji filozofskog poimanja budućnosti*. Ta suspenzija imala je dvostruku osnovanost; proistekla je kako iz otpora i neprihvatanja pojedinih misaonih tendencija njegovog vremena, tako i iz prevashodno filozofskih razloga. Ka prividnoj izvesnosti u pogledu izgleda budućeg sveta može da stremi intuicija, uobrazilja ili predstava, ali ne i pojam. Kada je reč o Hegelovoj uzdržanosti u pogledu svetsko-povесnog izlaganja budućnosti, najpre treba imati u vidu da je na prelazu iz osamnaestog u devetnaesti vek diskusija o budućnosti bila u značajnoj meri obojena religioznim konotacijama. Ukoliko se uzmu u obzir radikalniji stavovi iz te diskusije, očito je da još uvek nije utvrđena stroga razlika između ovostrane i onostrane budućnosti (Hölscher: 2001, 317). Primera radi, Herder tada piše tekstove sugestivnih naslova: *Pogledi u budućnost, za čovečanstvo* (1793); *O znanju i neznanju budućnosti* (1797), u kojima razmatra mogućnost nauke o budućnosti, čija prvorazredna uloga, doduše, nije u pružanju proročanske moći, ali ipak jeste u odgonetanju konačnog rezultata – tajne povesti. (Herder: 1828, 57) Drugačije rečeno, to znači da nemerljivu prednost u poimanju povesti stiče svako ko uspe da pronikne u njen završni budućnosni lik, jer su nam tek nakon njegovog razjašnjavanja pruženi ključevi koji otključavaju pojedina vrata u hodu povесnog procesa. Fihteov i Šlegelov primer još je drastičniji, utoliko što oni »apriorno« predviđaju buduće etape povesti čiji vrhunac se ogleda u prodoru onostranosti. On je kod Fihtea omogućen istinskom religioznošću kao čistim otiskom uma što će nastupiti zajedno sa budućim posvećivanjem čovečanstva, dok se kod Šlegela budućnost doslovno poistovećuje sa ultimativnim raspletom svetske povesti u nastupanju božijeg carstva.

Nasuprot tome, Hegelov pojam povesti promovise raskid sa svakom vrstom prognoziranja *budućih* povесnih ishoda. Premda se njegova misao o svetskoj povesti kao *teodiceji* često interpretirala u smislu sekularno kamufliranje hrišćanske eshatologije,

Hegelova argumentacija u sebi ne krije višeznačnost. Tvrdeći da je *sama povest teodiceja*, on umesto transcendentnog pristupa što stavlja »Boga u povest« konsekvntno zastupa imanentni pristup što tematizuje *um povesti*. Kada se povest poima u prisnom jedinstvu rodne ljudske delatnosti što je posredovana svešču, odnosno pojmom te delatnosti, onda je isključivo čovek kriv za stanje u kojem se njegov svet nalazi. Tako postaje suvišno i samo pitanje kako je Bog mogao dopustiti zlo u ljudskom svetu, čime se *ad acta* stavlja i rasprava da li je prisustvo božanske intervencije u povesti transcendentno ili imanentno.

Hegelov pojam povesti rezolutno odbija da pristane na spekulacije o »povesnom spašenju« ljudskog roda, pazeći pritom da ne zapadne ni u drugu krajnost – pozitivističku vernost povesnom kao pojavnj strani povesnih događaja, što je unapred uzdržana u odnosu na njihovo određivanje u širem kontekstu razvoja, i ne usuđuje se da njihov pojam dovodi u vezu sa pružanjem načelne orijentacije intersubjektivnim delatnostima.²⁵ Prema Hegelu, naučnost filozofije ne može se uspostaviti ukoliko ona najpre ne opipa živi puls vremena, i ne »svede ga na pojam«, što podrazumeva i uvid u *razvoj celovitog pojma povesti* koji nije lišen svrhe već omogućuje i pojmovne osnove za orijentaciju unutar postojećih oblika ljudskog delovanja. Minimalan učinak te orijentacije otvara se u mogućnosti da se individua identifikuje kao slobodna samosvest što participira u opštosti ljudskog roda, a ne kao supstancijalno prirodno biće, ropski podanik struktura objektivnog duha ili beznadežni stranac izgubljen u vlastitom svetu.

Posmatrano iz perspektive ljudskih stvari, »participiranje u opštosti« ipak nije svedeno samo na samopercepciju pojedinca u smislu da njemu neporecivo pripada zasluga za promenu događaja koji se u opštost može uklopiti samim tim, što ne predstavlja izraz samovolje, već njegovih nesebičnih moralnih pobuda. Opštost povesti mišljena je na ravni koja je heterogena opštosti moralnih imperativa. Zbog toga se u Hegelovom kritičkom sučeljavanju sa moralizatorskim poimanjem povesti iskazuje bliskost sa kritikom *pragmatičke povesti*. Prema njenoj predstavi, učinak *znanja o povesti* iskazuje svoju korisnost utoliko što omogućuje transfer ka uzvišenijim oblicima ljudskog života što počivaju u transformaciji volje. Rezon povesti koja orijentaciju stiće iz pragmatičkih razloga neodvojiv je od moralizatorskog uverenja da profinjenost *dobre volje*, uspostavljena na širokom društvenom planu, vodi ka stvaranju humanijeg sveta. Za razliku od predstave što je trajala od antičkog Rima pa do prosvetiteljstva, bilo u liku *historia magistra vitae* ili u sintezi moralne razboritosti, filozofski uvid u povest nema nikakve veze sa vaspitno-moralnim učincima. Međutim, u svojoj argumentaciji Hegel prelazi i na sledeći nivo – kao što svetska povest ne može pomoći individui da se domogne

25 Hegelov pojam države nije nastao pukom apstrakcijom od empirijskih datosti. On u sebi poseduje pojamovnu idealnost, ali zato da bi bio kadar da pokaže koja sve posredovanja država mora da otelotvori u svojim institucijama. Time se on doslovce ne poklapa ni sa jednom postojećom državom, ali to ne znači ni da predstavlja idealno-tipski primer filozofske utopije. Naprotiv, on itekako može pružiti orijentaciju koja se ne ograničava samo na domen poimanja državnih stvari, nego se odnosi i na obavljanje državnih poslova. Da je i Hegel bio uveren u takvu mogućnost svedoči pismo princu Hardenburgu iz oktobra 1920. u kojem je naglašeno da primerak *Osnovnih crta filozofije prava* koji mu je upućen u sebi sadrži razjašnjenje odnosa između teorije države i Pruske države onakve kakva je trenutno, te da filozofsko poimanje prava: »u svom iako ograničenom krugu delovanja koji ipak seže u unutrašnjost čoveka može postati neposredni podsticaj blagorodnih namera vlade«. (Briefe Band II, 242)

višeg moralnog stanovišta u konkretnom delanju; - tako ni moralno stanovište ne može pružiti prihvatljive osnove za filozofski uvid u povest. Ključni problem neprihvatljivosti moralnog stava na polju povesti ogleda se u nužnom nezadovoljstvu koje on iskazuje s obzirom na povesnu stvarnost – ona prema njemu nikada nije takva, kakva bi trebala da bude. Suprotstavljajući se takvom stanovištu, Hegel se suočio sa uglednim oponentima u stvarima povesti: vlastitim filozofskim pretečama, Kantom i Fihteom, ali i sa čitavim romantičarskim pokretom čije doprinose u promovisanju povesnog mišljenja takođe ne treba zanemariti.²⁶

Čvrsto uporište u sučeljavanju sa povesnim razdvajanjem bitka i trebanja Hegel je zadobio posredstvom uvida da nepovesni pojam stvarnosti predstavlja direktnu posledicu tog razdvajanja. Naime, ukoliko ostvarivanje opštih svrha ne priznajemo i ne prepoznavamo unutar povesnog odvijanja stvarnosti, kakav karakter toj stvarnosti preostaje? Ona je tada ili nepodobna za povesno kretanje pa neprestano »tapka u mestu«, ili, ako se u njoj ipak detektuje određeni povesni proces, taj proces može biti samo u znaku permanentnog propadanja (što je Fihte iskazao u tezi o »dovršenoj grešnosti«, takođe moralno intoniranoj). Pritom je važno dodati, da kritiku trebanja Hegel ne provodi samo zbog iskustva sa neprihvatljivim praktičkim konsekvencama pojma stvarnosti koje su iznedrene u filozofijama njegovih savremenika, već zbog načelnog uverenja da odvajanje bitka i trebanja u svako doba vrhuni sa nekim od varijeteta takvog pojma. Dakle, razdvajanje bitka i trebanja nije kontingentan povesni fenomen, već nužan izraz moralnog stanovišta. Njegova osobenost sastoji se u tome da moralna svest autonomno proizvodi vlastiti predmet i na osnovu njega sebe zna kao delatnu, ali vlastiti predmet istovremeno izmešta iz sebe i stavlja ga u onostranost. Ovaj efekat moralnog stava Hegel demonstrira na primeru Kanta, ali ga s pravom proteže i na analizu Hegelove kritike romantičara: »mišljenje što samo razdvaja stavlja apsolutno kao puku, sve prazniju onostranost koja konačno postaje 'caput mortuum'.« (Pöggeler, 1998: 28)

Utvrdivši da se u stvarnosti događaji ne odvijaju »onako kako bi trebalo«, moralna ličnost usmerava svoje delovanje u skladu sa projekcijom stvarnosti prema vlastitoj meri, ali time provođenje vlastite zamisli neprestano odgađa i praktično predstavlja regressus in infinitum. Naime, ona ne može da vidi kako do nje dospeti iz ove stvarnosti čije manjkavosti je hijatusom odvajaju od sveta trebanja: »u trebanju započinje prelazak preko konačnosti, beskonačnost. Trebanje je ono što se u daljem razvoju prema onoj nemogućnosti prikazuje kao progres u beskonačnost.« (Bd.5: 144) Trebanje ne može da se ostvari – budući da prema svom pojmu obećava transcendenciju iz postojećeg bitka u bitak koji treba da bude, ono je kadro samo da fingira to transcendiranje, odnosno da fantazira o sebi samom, prezrivo uživajući u distanci spram sveta lišenog potencija trebanja. Uverenost u nemoć trebanja Hegela je navela na umesnu primedbu da nije svako napuštanje granica ujedno i oslobađanje od njih, čemu bi se moglo dodati da stav trebanja indirektno i nehوتيčno doprinosi potvrđivanju i učvršćivanju manjkavosti realiteta bez kojih ne bi ni bio moguć.

26 Kada apstrahujemo od njegovih motiva i konsekvenci, romantičarsko oživljavanje povesnog duha srednjeg veka predstavlja značajan događaj, jer demonstrira premoć produktivne strane povesnog duha nad nepovesnim odnosom prema minulom liku duha, što prošlome odbija da prizna bilo kakvu povesnu relevantnost samo zbog toga što ga od savremenosti otuđuje značajna vremenska distanca.

Zbog toga je hajdelberška recenzija o Jakobiju indikativno upozorila na parališuće učinke trebanja kako u pogledu konkretne konstitucije čovekovog praksisa, tako i u vezi sa prividom stvarnosti na koju upućuje: »tek uverenje da je umno baš onakvo kakvo treba da bude može sačiniti osnovu za praktičko ... puko trebanje, subjektivni pojam bez objektiviteta je bezduhovan, kao puki bitak bez pojma, što u sebi nema svoj bitak-trebanje i prema njemu jeste prazni privid«. (Hegel: 1990, 17/8)

Na osnovu ovog citata vidljivi su razlozi zbog kojih je ustanovljenje filozofskog pojma povesti bilo praćeno sa toliko nedorečenosti i spoticanja. Štaviše, njegov negativni otisak pokazuje zbog čega se unutar poimanja povesti nastanilo mnoštvo nepovesnih kategorija. Ako se stvarnost najpre markira kao neumna, onda se mora provesti i kategorijalni raskid sa svim obeležjima što tu stvarnost karakterišu, jer njihovo promovisanje u opsegu pojma povesti znači i insistiranje na daljoj neumnosti sveta. Humanost, večni mir, carstvo božije, čist otisak uma, predstavljaju upravo ono što nedostaje stvarnosti da bi mogla biti priznata kao umna. Zbog toga se filozofski napor u izvođenju pojma povesti svodio na traganje za metapovesnim instancama, ali se odvijao pod dejstvom svagda prikrivanog i, više ili manje osvešćenog uverenja da nastupanje prave povesti tek predstoji. Univerzalna, moralizatorska i pragmatička povest predstavljaju baštinike iluzije da bez metapovesnih ideja nema ni ustanovljenja povesnog toka, jer se tek u razmaku što sadašnji trenutak deli od njihovog ostvarivanja zapravo tek prepoznaje pravi tok povesti.

Filozofsko poimanje povesti započinje sa Hegelom stoga, što tek on okreće leđa putokazu što od neumnosti postojećeg sveta preko prave povesti što tek treba da usledi, vodi direktno ka umnom svetu u kojem je sve baš tako kako treba da bude. Naizgled paradoksalno, ali pojam povesti dobija filozofske atribute tek sa stvaranjem suprotnosti u odnosu na stanoviše morala uz istovremeno ukidanje dihotomije što ga je strogo razdvajala od logike. Što je još važnije, u provođenju ukidanja te dihotomije Hegel uspeva da izbegne konsekvence fatalne po pojam povesti – jer ne primenjuje metapovesne pojmove na povesni realitet, ali jednako u povesti ne provodi potragu za nepovesnim naznakama što ukazuju na skriveno prisustvo providenja ili delovanje transcendentnog logičkog uma. Samim tim, povesno poimanje modernosti od Hegela nije iziskivalo traganje za do tada nepoznatim rešenjima ili novim idejama: »Hegel ne nudi »svoje« rešenje za probleme modernosti. On ne izmišlja rešenje. Ima logiku koja ga osposobljava da vidi rešenje koje je u svetu već na delu, i isporučuje samosvest, a ne nove ideje.« (Colb: 1986, 91)

Imamo li ovo u vidu, onda je razumljivo zbog čega Hegelu nije moglo biti svejedno sa kakvim pojmom stvarnosti ima posla pri izlaganju problema vezanih za svet praktičkih ljudskih delatnosti. Insistirajući na umnosti stvarnog, Hegel je povest stavio u srž te umnosti, ali je u pozadini tog sklopa stajala i pomenuta »osnova za praktičko«. Njena temeljna motivacija potiče iz stanovišta, da diskvalifikacijom umnosti iz vlastitog sveta čovek sebe osuđuje na nedelatan stav u kojem dominira ironija, dosada i bespomoćnost. Na osnovu aktuelnosti i povesnog značaja Hegelove kritike trebanja Odo Markvad je došao do dalekosežnog zaključka koji je paradigmatičan po tome, da svoju oštricu ne usmerava unatrag ka pretečama, već »unapred« - od Hegela ka potonjim filozofskim koncepcijama: »Hegelova kritika trebanja može se čitati i kao anticipirajuća dijagnoza

sudbine filozofije od Hegela do danas.« (Marquard: 1973, 48) Uočavajući regresirajući pojam stvarnosti kao zajednički imenitelj pozitivističkog filozofiranja o golim činjenicama, filozofija iracionalnosti i večnih vrednosti, te pozicija što napuštaju svako povesno posredovanje - Markvad bitko dokazuje da bi Hegelova kritika trebanja danas imala više adresata nego u vreme kada je pisana.

Oštrina Hegelovog sučeljavanja sa transcendentalnim zasnivanjem moralnosti ipak ne treba da zavede ni u suprotnom pravcu, u smislu da njegov odgovor na jalovost trebanja u isti mah rezultira uverenjem o apsolutnom i bespogovornom otelotvorenju uma u stvarnosti, kakva je ona »po sebi«. Radikalnim odbacivanjem svakog trebanja postiže se sličan efekat devalviranja povesnog uma kao i njegovim apsolutizovanim stavljanjem. Trebanje je integralni momenat povesnog uma, budući da se njegovim anuliranjem zaustavlja svaka procesualnost i negativnost bez kojih nema nikakve promene. Pojam povesne stvarnosti Hegel je zato koncipirao na međusobnoj prožetosti bitka i trebanja: »apsolutni sud o celokupnoj stvarnosti ... stvarnost sačinjava izvorno razdvajanje, koje je svemoć pojma, a isto tako jeste i povratak u svoje jedinstvo i apsolutna veza trebanja i bitka jednog sa drugim.« (Bd.6: 349)

Na taj način moralnoj ličnosti oduzeto je trebanje kao sredstvo na osnovu kojeg ona stvara perenirajuću distancu spram stvarnosti, ali i merilo posredstvom kojeg ustanovljuje poražavajuće učinke povesti. Postavši jedinstveno u jedinstvu razlike sa bitkom, trebanje je postalo i pogonski motor čitavog povesnog procesa što je dovelo i do transformacije ideje autonomije. Hegel raskida sa idejom da biti autonoman znači ispuniti svoje, najpre neodređeno sopstvo sa sadržajem, koji je stupio na snagu posredstvom umne i slobodne odluke. On preuzima princip autonomije, ali najpre demonstrira njegovu iluzornost koja dolazi do punog izražaja kada autonomija podrazumeva odlučni i definitivni raskid sa tradicijom u uverenju, da opšte svrhe nemaju i opšte važnje, već da je pojedinac taj koji o njima odlučuje. Autonomija se kod Hegela afirmiše na dvostrukoj pozadini, kako u sferi zajednice, tako i na individualnom planu, čime je ona u isti mah i »objektivna«, ali je i izraz individualne slobode. Kao kritičar subjektivističke zamisli o »čistom sopstvu«, Hegel strogo markira razliku između transcendentalne svesti i intersubjektivnosti duha. To konkretno znači da povesna svest o slobodi ne predstavlja puko epistemološko dostignuće, nego da je posredovana priznanjem od strane drugih, a da autonomija prevazilazi transcendentalne okvire time što biva moguća tek putem priznanja. U tom stavu leži prelaz od individualnog do objektivnog, ili povesnog uma. Hegelova jednoznačna poruka Kjerkegorovom pojedincu i Hajdegerovoj autentičnoj egzistenciji bila bi da se pojedinac ne može orijentisati sam od sebe, a da pritom ne regresira i ne postane samo prirodno biće, ili da ne podleigne nedelatnoj patnji neprestanog samoposmatranja, što najčešće vodi direktno ka ludilu. Hegelovim nemerljivim zaslugama pripada i to, da nam je dokazao da čovek može postati to što jeste »samo u komunikativnom medijumu zajedničkog sveta.« (Rentsch: 2000, 224) Svetsko-povesna konstelacija tog sveta uvek nas suočava sa konačnim oblicima slobode, ali nas jednako uči i da sloboda, kao izraz plodotvornih i uspehli težnji za priznanjem, opstaje kao nezamenljivi izazov bez obzira na našu neiniciranost i »bačenost« u vlastito vreme.

Hegelov pojam povesti tako se pokazuje i kao kontrapunkt svim oblicima rezignacije i poziv na samoostvarivanje čoveka u mreži različitih vidova priznanja koji je u savremenom svetu više nego potreban. Istorijsko-filozofska saznanja nam pokazuju je paleta filozofskih pozicija sa sličnom ponudom krajnje oskudna. Hegelovim brojnim i raznobojnim oponentima koji jednodušno odbacuju svaku, pa čak i indirektnu aktuelnost njegovog uvida u pojam povesti, moglo bi se odvratiti sa zadatkom da u povesti filozofije pokušaju da pronađu dostojan pandan u provođenju komplementarnosti povesnog i filozofskog stava.²⁷ A taj zadatak nije nimalo lako rešiti, ukoliko se želi izbeći vakuum postmoderne otvorenosti postpovesnog vremena.

CITIRANA LITERATURA:

1. Anstett, Jean-Jacques (1960) »Das Manuskript der Vorlesungen über Universalgeschichte«, u: Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe Band 14, München/Padeborn/Wien
2. Aron, Raymond (1987) *La philosophie critique de l'histoire*, Paris
3. Avineri, Shlomo (1972) *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge
4. Bautz, Timo (1988) *Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, München
5. Blumenberg, Hans (1996) *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main
6. Colb, David (1986) *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After*, Chicago/London
7. Fries, Jakob Friedrich (1840) *Die Geschichte der Philosophie. Dargestellt nach den Fortschritten inhrer wissenschaftlichen Entwicklung*, Halle
8. Findley, John Niemeyer (1957) *Hegel. A Re-Examination*, London
9. Fukuyama, Francis (1991) »Le début de l'Histoire«, u: Magazine littéraire, № 293, Paris
10. Gans, Eduard (1981) »Vorrede«, u: G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin
11. Großmann, Andreas (1996) *Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger*, Hegel Studien, Beiheft 36, Bonn
12. Halbig, Christoph (2001) »Wahrheitstheorie und Geschichts-philosophie« u: Vermittlung und Versöhnung: Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa, Hrsg. M. Quante/E. Rozsa, Münster 2001,
13. Hansen, Frank-Peter (1991) *Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels »Lehre vom Wesen« der Wissenschaft der Logik*, München
14. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ediert. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/Main 1969-1971 (Die Suhrkampausgabe)

27 U sličnom tonu razmišljao je i Vitorio Hesse: »čak i ako nas njegova filozofija istorije filozofije uči da više ne možemo biti hegelovci, on ostaje istaknuta figura za svakoga ko se interesuje za odnos filozofije i istorije.« Hösle: 2003, p. 201.

15. Bd.3 *Phänomenologie des Geistes*
16. Bd.5-6 *Wissenschaft der Logik*
17. Bd.7 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
18. Bd.8-10 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*
19. Bd.12 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*
20. Bd. 17 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*
21. Bd. 20 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*
22. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Hamburg 1968 (Die Meiner Ausgabe).
23. Bd. 4 *Jenaer kritische Schriften* 1968
24. Bd. 15 *Schriften und Entwürfe I (1817-1825)* 1990
25. Bd. 18 *Vorlesungsmanskripte II (1816-1831)* 1995
26. Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Sämtliche Werke*. Neue kritische Ausgabe. Hg. von J. Ho. meister. Hamburg 1952.
27. Bd. 27-30 *Briefe von und an Hegel*. 1952-1960
28. Herder, J. G. (1828) »*Vom Wissen und Nichtwissen der Zukunft*«, u: *Sämtliche Werke* Band 8, Hrsg. J. v. Müller, Stuttgart/Tübingen
29. (1858) *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, u: *Sämtliche Werke* Band 27, Stuttgart/Tübingen
30. Hoffmann, Thomas Sören (2004) *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden
31. Hölscher, Lucian (2001) »*Hegel und die Zukunft*«, u: *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Hrsg. R. Bubner/W. Mesch, Stuttgart
32. Honneth, Axel (2003) *Leiden an der Unbestimmtheit*. Zur Aktualität der Hegelschen Rechtsphilosophie, Stuttgart
33. Hössle, Vittorio (2003) »*Is There Progress in the History of Philosophy?*«, u: *Hegel's History of Philosophy. New Interpretations*, Ed. David A. Duquette, Albany-New York 2003
34. Marquard, Odo (1973) »*Hegel und das Sollen*« u: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main
35. Maurer, Reinhart K. (1973) »*Die Aktualität der Hegelschen Geschichtsphilosophie*«, u: *Hegel-Bilanz. Zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, Hrsg. R. Heede/J. Ritter, Frankfurt am Main
36. Michelet, Carl Ludwig (1843) *Entwicklungsgeschichte der neuesten Deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin
37. Patočka, Jan (1988) *Katzerische Essais zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften*, u: *Ausgewählte Schriften*, Hrsg. K. Nellen/J. Němec, Stuttgart
38. Pöggeler, Otto (1998) *Hegels Kritik der Romantik*, München
39. Rosenkranz, Karl (1969) *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt
40. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1858) *System des tranzendentalen Idealismus*, u: *Sämtliche Werke* Band III (1799-1800), Stuttgart/Augsburg
41. Schlegel, Friedrich (1960) *Die Vorlesungen über die Universalgeschichte*, u: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* Band 14, München/Padeborn/Wien

42. Schnädelbach, Herbert (2000) Hegels praktische Philosophie, Frankfurt am Main
43. Siep, Ludwig (1979) Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Freiburg/München
44. Stekeler-Weithofer, Pirmin (2005) Philosophie des Selbstbewußtseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie, Frankfurt am Main
45. Rentsch, Thomas (2000) Negativität und praktische Vernunft; Frankfurt am Main
46. Rickert, Heinrich (1907) »Geschichtsphilosophie«, u: Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer, Hrsg. W. Windelband, Heidelberg
47. Riedel, Manfred (1973) »Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie«, u: System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie, Frankfurt am Main
48. Rosen, Stanley (1974) G. W. F. Hegel, An Introduction to the Science of Wisdom, New Haven/London
49. Vieweg, Klaus (2005) »‘El gran teatro del mundo’ – Hegels Philosophie der Weltgeschichte als denkende Betrachtung menschlichen Geschehens in vernünftiger, freiheitlicher und weltbürgerlicher Absicht«, u: G. W. F. Hegel, Die Philosophie der Geschichte, München
50. Walker, John (1995) History, Spirit and Experience. Hegel’s Conception of the Historical Task of Philosophy in his Age, Hegeliana Band 2, Frankfurt am Main

Dragan Prole
Filozofski fakultet, Novi Sad

HEGELOVO ODBACIVANJE UNIVERZALNE POVESTI

Zusammenfassung: Im Hintergrund der Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der Geschichte wird entdeckt, warum die Feststellung des philosophischen Begriffs der Geschichte mit so viel Stolpereien verfolgt wurde. Ihr negativer Abdruck zeigt aus welchem Grund innerhalb des Begreifens der Geschichte zahlreiche ungeschichtliche Kategorien lebendig geworden sind. Wenn man die Wirklichkeit zuerst als unvernünftig bezeichnet, dann muss man auch einen kategorialen Riss mit allen Merkmalen, die diese Wirklichkeit charakterisieren, machen, weil ihre Betonung innerhalb des Begriffs der Geschichte zugleich das Beharren auf einer weiteren Unvernünftigkeit der Welt bedeutet. Humanität, ewiger Frieden, Gottesreich, reiner Abdruck der Vernunft stellen gerade das, was der Wirklichkeit fehlt, um als vernünftiger anerkannt werden zu können. Deshalb wurde die philosophische Anstrengung bei der Ableitung des Begriffs der Geschichte auf die Suche nach den meta-geschichtlichen Instanzen zurückgeführt, aber sie geschieht unter Wirkung der immer verborgenen und mehr oder weniger bewussten Überzeugung, dass das Antreten der echten Geschichte erst bevorsteht. Universale, moralisierende und pragmatische Geschichte stellt die Erbinden der Illusion dar, nach welcher Fassung es ohne metageschichtlichen Ideen auch keine Feststellung eines geschichtlichen Laufs gibt, da erst beim Abstand zwischen dem jetzigen Augenblick ihrer Verwirklichung der echte Lauf der Geschichte anerkannt wird.

Schlüsselwörter: Universale Geschichte, Weltgeschichte, Geschichts-philosophie, Vernunft, Entwicklung