

hegel i holderlin

diter henrih

Hegelovo prijateljstvo sa Hölderlinom (Holderlin) završilo je u čutanju. U celokupnom Hegelovom delu, Hölderlinovo ime nije pomenuto ni jedanput. I tamo gde pisma potsećaju na njega, Hegelov odgovor je uvek šturi. Vreme njihovog zajedništva, vreme privrženosti »idealu mladičkih godina«, bilo je Hegelu koji je ideju razvijao u sistem kao nauku isto tako daleko kao i sam, u ludilu zamukli, Hölderlin. Da nije istraživanja, ne bi znali ništa o onome što ih je vezivalo.



ante marinović

Hegelovo prijateljstvo sa Hölderlinom (Holderlin) završilo je u čutanju. U celokupnom Hegelovom delu, Hölderlinovo ime nije pomenuto ni jedanput. I tamo gde pisma potsećaju na njega, Hegelov odgovor je uvek šturi. Vreme njihovog zajedništva, vreme privrženosti »idealu mladičkih godina«, bilo je Hegelu koji je ideju razvijao u sistem kao nauku isto tako daleko kao i sam, u ludilu zamukli, Hölderlin. Da nije istraživanja, ne bi znali ništa o onome što ih je vezivalo.

Dakako, u posebnim situacijama, Hegelove pokopane uspomene mogle su oživeti do iznenadujuće jasnosti. On je tada o prošlosti sa Hölderlinom mogao pripovedati tako da su se oni koji su njoj imali udeli osećali potpuno vraćenim u to vreme — skoro isto onako kako je kasnije Proust (Prust) opisao savršeni ponovni tok izgubljenog vremena.¹

U iščekivanju jednog novog zajedništva sa Hölderlinom, Hegel je svoju jedinu značajnu pesmu posvetio prijatelju. U nestrujnjem zbog skorog ponovnog videnja, on je u njoj slavio postojanje njihovog starog saveza.² Uveravao je da mu je potrebno njegovo voćstvo — kao što je Hölderlin, pak, želeo da njega pozdravi kao mentora svog prečesto iščašivanog života.³ Tome je doista, u širem krugu prijatelja, sledio jedan period koji je još mnogo kasnije za jednog od njih bio »savez duhova« u »zajedničkom pogledu na istinu«.⁴

Ali, za Hegela se taj savez raspao — u rapidnom smenjanju istorijskih scena epoha koja je živote prijatelja povukla sa sobom u disparatnim pravcima, sa stupanjem u prozaičnu profesorsku svakidašnjicu Jenskog univerziteta, sa izgradnjom uverenja da moderni svet sebe ne može ponovo pronaći u velikom mitskom pesništvu za koje je Hölderlin živeo, a sigurno i iz zgroženosti pred, ludilom unakaženom, pojmom pesnika, pojmom koja je ranije bila poređena sa andeoskom i božanskom. Tako se čutnja širila, pojačana svešću o Metternichovom (Meternih) svetu koji se postojano, ali isto tako nerado, sećać niza lomova i kriza u kome je konačno postigao svoj nesigurni mir, pojačana i Hegelovom predstavom o samom sebi, prema kojoj je njegov sistem nužnošću logičke konsekvene proizlazio iz onih koji su mu prethodili. Onaj ko postupno rad vidi kao kvintesenciju mišljenja koje je počelo sa Kantom, pa čak i sa Parmenidom, rado će udaljiti od sebe životne situacije iz kojih je postao onakav kakvim sebe smatra. Beskočna moć pojma stvara svoju istinu iz proizvoljnih, dakle irelevantnih, pretpostavki posebnog individualuma, koji ga pre svih izriče u njegovoj punoj određenosti — tako se hegelovski može formulisati filozofski razlog za zaborav.

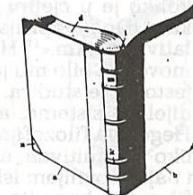
Ipak, odavno je jasno da put od Kanta do Hegela ne možemo zamišljati prema modelu uspona u kome stupanj za stupnjem vode višem uvidu. A isto tako odavno je nastupilo vreme, da izrazimo to pregnantnije, kako se projekti jedne fi-

lozfije, koji su se pojavili uoči preloma 17. i 18. veka, mogu shvatati samo kao isto tako mnogi napori da se da odgovor na jednu singularnu situaciju problema — dakle da su se neosnovano nadmetali oko istorijskog ili se čak dijagnostički oslobođali jedni drugih kao ekskremenata tmine — u nepristrasnoj primeni još novih sredstava filozofije istorije na njenog tvorca. U toku te revizije ocrtava se jedna slika Hegelovog mišljenja, koja savez duhova sa Hölderlinom ne može prepustiti beznacajnoj predistoriji. Ali, konture te slike do sada su ostale neodredene.

Ovdje će biti pokušano da se te konture oštire povuku i da se strukture mišljenja istaknu u sučeljavanju, koje potstiče pre svega zato što je prisutno u Hölderlinovom tegobnom puteštviju ka najsavršenijem pesništvu i ka survavanju u mračnu samoću.

Hegel je svom prijatelju dugovao više nego što je ovaj ikada mogao dugovati njemu, i to u dva potpuno različita smisla: pre svega mu je dugovao zahvalnost za suštinski potsticaj pri prelasku na sopstveno mišljenje, odvojeno od Kanta i Fichteve već na prvom koraku. Od frankfurtskog susreta, Hegel je ostao na kontinuiranom putu razvitka koji ne bi našao bez prethodnog Hölderlinovog promišljenja. Iz toga se ne može zaključivati da je Hegel samo artikulisao u sistem jedan Hölderlinov uvid. Upravo nasuprot tome treba pokazati drugo — da je Hegel brzo uvideo da on Hölderlinov uvid mora eksplikirati potpuno drugačije nego što je to bio kadar sam Hölderlin, tako da su tek uzeti zajedno, Hölderlinov potsticaj i odvajanje od njega odredili Hegelov rani put ka sistemlju. Istina, opšte je mišljenje da se zreli Hegel, što je njemu svojstveno, uvek iskazivao u kritičkom odnosu prema Schellingu (Šelingu). U izvesnim granicama, to se i ne može osporavati, tim pre što je Schellingov uticaj bio postao jedna javna moć kojoj se Hegel morao suprotstaviti. Ipak, nije samo obzir prema mlađem prijatelju ono što mu nije dopuštilo da najpre ne pominje Schellingovo ime: Hegel je u Schellingovoj filozofiji identiteta morao ponovo otkriti jednu misaonu figuru koju je već bio ranije sreto kod Hölderlina i koja je na njega delovala dublje nego Schellingovo mišljenje u jenskom periodu izrade sistema. U odnosu prema njoj, još u krugu frankfurtskih prijatelja, on je učio da iskazuje ono svoje najosobnije.

Imamo osnova da programske formule Hegelovog mišljenja, o kojima danas govoriti ceo svet, naglasimo tako da se one u istoj meri odgovaraju i suprotstavljaju Hölderlinovom uvidu. A moramo biti spremni naisto toliko, da bi u pogledu oba životna i idejna projekta koji su, svaki iz posebnog razloga, postali nezaboravni, uopšte mogli postaviti pitanje o pravu i istini.



1. Samobivstvo i predanost u filozofiji ujedinjenja

Od nedavno smo svesni da je Hölderlin nakon Kantovog učenja o slobodi bio prvi koji je sporio njegovu tezu da je najviša tačka od koje filozofija može polaziti jedinstvo svesti o Ja kao subjektu mišljenja. Izgleda neverovatno da se u svetsku istoriju filozofije mogao umešati čovek koji je sebe smatrao pesnikom i koji je svoje »spekulativno pro et contra«⁵ opravdavao iz svog služenja poeziji. Utoliko je neophodno istražiti kako je to bilo moguće. Počnimo sa tim.

S vest jedne epohe ne može se uvek potpuno formulisati u filozofskoj teoriji koja u njoj prevladava. Tako nastaju naporedni tokovi mišljenja koji dugo ostaju nezapaženi, dok ne dobiju priliku da dostignu glavni tok. Oni onda često menjaju svoju razvojnu formu i svoj pravac. Jedan takav sporedni tok ka empirizmu i metafizici 18. veka bila je filozofija ujedinjavanja koja je poticala iz platonovskih izvora. Već u njoj je Hölderlin formulisao problem svog života, još pre nego se susreuo sa Fichteovim mišljenjem. A ona mu je dala sposobnost da preuredi njegove ideje i da pomoći njih, u novom liku koji im je dao, izvede Hegela na njegov put.

Tema filozofije (sjedinjenju) je čovekova najviša žudnja da svoje umirenje ne nalazi ni u potrošnji dobara ni u uživanju moći i priznanja drugih. Shaftesbury (Shaftesberi) je to — u neoplatonovskoj tradiciji — povezao sa opažanjem lepog, koje se najčešće može naći u moći duha iz koje proizlaze lepa dela umetnosti.⁶ Posredstvom ideje da je duh istinsko mesto lepote, na koju smera najviša žudnja, on se držao u blizini temeljnih uverenja novije filozofije.

Ali, ubrzo im se oštro suprotstavio Franz Hemsterhuis. On je mislio da se ta žudnja ne može shvatati kao entuzijastično poštovanje najviše stvaralačke moći. Pošto nas ta žudnja tera ka tome da postignemo svaku savršenost, ona mora nadilaziti i svaku pojedinačnost i ograničavanje. Ona se uvek zadovoljava samo onda kada se ruše granice koje onoga ko žudi odvajaju od žudenog. Nagon za ujedinjavanje je, dakle, nagon za stapanjem i ne može biti ljubav prema nečemu najvišem, nego samo predanost koničnom van nas. Hemsterhuis nije više boga shvatao kao moć ljubavi, nego samo još kao snađu koja svelu u kome sve teži ka celini nameće nepojmovnu sudbinu upojedinjavanja.⁷

Da takvo predavanje ne može biti smisao ljubavi, pokazao je potom Herder u svojoj instruktivnoj raspravi o Ljubavi i samstvu. Granice ljubavi koje je Hemsterhuis pronašao u našoj upojedinjenoj egzistenciji ne mogu se prevladavati ako sa njima ne nestaje i užitak ljubavi, dakle ona sama. Stvorenja moraju »davati i užimati, trpit i ciniti, privlačiti sebi i blago se otkrivati« — to je »istinsko bilo života«. Herder se nastavlja na Aristotela kada kaže da prijateljstvo, koje svoje ispunjenje lazi u odnosu prema zajedničkom cilju, koje uvek traži i očuvava samostalnost prijatelja, mora ulaziti u svaku ljubav. »Prijateljstvo i ljubav nisu mogući sem medu uzajamno slobodnim, konsonim a ne unisonim i prečutno identifikovanim bićima.«

HEGEL I

O prekom između Hemsterhuisa i Herdera bio je filozofiji ujedinjavanja dat njen najnoviji i specifično novovekovni problem kojim su bili određeni Hölderlinovi samostalni počeci — u pevanju jednako kao i u filozofiranju. Naime, sa Herderovim aristotelizmom nije se moglo tumačiti iskustvo predanosti koju je Hemsterhuis uzimao i upečatljivo izlagao kao suštinu žudnje. A nasuprotnjem, opet, Herder je uveravao da u žudnji koja želi predavanje propada sama ljubav i, uz to, drugačije iskustvo modernog života i novije filozofije gubi svoju legitimaciju, neospoljeno pravo oslobođenog subjekta. Činilo se, čak, nužnim da se Herderovi razlozi protiv Hemsterhuisa još pojačaju da se »samstvenost« prizna više pravo i istovremeno zadrži Hemsterhuisova predanost nasuprot Herderovom aristotelovskom prigovoru.

Mnogo kasnije, u predavanjima iz estetike, Hegel se još sećao ovog zadatka, kada je majčinskou ljubav, kao siže romantične umetnosti, objašnjavao na sledeći način: »To je ljubav bez žudnje, ali ona nije prijateljstvo, jer prijateljstvo, čak i kada je još toliko puno duševnosti, ipak zahteva neku sadržinu, neku suštinsku stvar kao cilj koji ujedinjuje. Međutim, materinska ljubav, bez ikakve istovetnosti ciljeva i interesa, ima neposredan oslonac (...)«⁸

Prvi pokušaj posredovanja ljubavi i samstva učinio je mladi Schiller u *Theosophie des Julius*. On ga je sam opisao kao pokušaj da dode po jednog »čistijeg pojma ljubavi«⁹ Drugačije od Hemsterhusa, on je tumačio ljubav kao samoširenje koničnog Ja, koje teži svakom savršenstvu, na celokupan svet. Ona većita unutrašnja sklonost da se prelazi u bližnjeg, ili da ga se uvedi u sebe, jeste ono što podrazumevamo izrazom »ljubav«. Ona se dakle pogrešno razumeva kada se tumači kao spremnost za predavanje. Ona je akt koji smera na samoširenje Ja, mada kida granice Ja prema drugima.

Lako se uvida da Schillerova interpretacija, koja želi da očuva samstvo, a da ne negira iskustvo predavanja, može da učini samo stoga što ona smisao predavanja preokreće u njegovu suprotnost: razlika ljubavi od rata svih protiv svih je samo još u malom, naime u tome što je ona prisvajanje već oduvek sopstvenog, dakle nije savladavanje stranog i moć nad

pukim sredstvom. Beznadežan je pokušaj da se izbegne suprotnost između ljubavi i samstva time što se utvrđuje čist identitet tog dvoga. A Schiller je zaista preslabim instrumentom prvi pokušao ono što se može formulisati još i kao program Hegelove spekulativne logike: odnos prema sebi mora biti mišljen tako da istovremeno uključuje misao odnosa prema drugom — i obrnuto. Ovaj zadatak, pak, može se formulisati i tako da iskazuje Hölderlinov rani problem života: oboje, ljubav i samstvo moraju se misliti zajedno, izvan svoje suprotnosti koja se čini kobnom — i to posredstvom jedne ideje koja ne demantuje nijedno od njih i nijedno ne lišava sopstvenog smisla čineći ga pukim elementom u onom drugom. Roma o Hyperionu, propraćen filozofskom refleksijom, trebalo je da razvije i reši taj zadatak.

Zahvaljujući ustrojstvu i ranom iskustvu svog života, Hölderlin je, kao niko drugi, bio u stanju da prepozna suprotnost, ipak podjednako legitimnim, tendencijama koje su označavane izrazima ljubav i samstvenost. Osetljiv za život i lepotu prirode, uvek prisan i blizak svojim srodnicima, on je bio spremen, a to mu je bila i neophodna potreba, da bezzaštitno se predajuće bude otvoren svemu što mu je dolazio u susret. A i vrlo rano je, u striktnom odgojnem sistemu svojih škola, naučio da se uvek može održati samo onaj ko može da se u potpunosti pouzda u samog sebe i, kako je on to rekao, nade u sebi beskonačno. Oboje, ma koliko i da jedno isključuje drugo, ipak pripadaju jedno drugom i teli tako čine celovit život. U tome se vidi da se mi u obe te životne tendencije osećamo slobodni i da svaki sistem vlasti pokušava da i jednoj i drugoj nametne svoju kontrolu. Ipak, nije lako objediti ih u slobodi — kao ni misliti ono jedinstveno što im omogućava da pripadaju jedno drugom. Naime, ono što je Herder htio da uvede u harmoničnu saglasnost prijateljstva, ipak je jedno sa drugim u konfliktu: težnja ka bezuslovnom i predanost upojedinjenoj, posebnoj egzistenciji — samstvenost i ljubav.

U pogledu suprotnosti ovog dvoga, princip filozofije ujedinjavanja dobija kod Hölderlina jednu sasvim novu funkciju: više se ne povezuju čovek i lepa duhovna moć, ili ličnost sa ličnošću, nego životne tendencije, od kojih je jedna sama već sjedinjavanje. Ljubav time postaje metaprincip ujedinjavanja suprotnosti u čoveku. Žudnja za beskonačnim, bezgranična spremnost za predavanje, a prevashodno težnja da se postigne i pokaže jedinstvo tih suprotnosti, sve se to sada imenuje jednom rečju »ljubav«.

U nadgrobnim govor Ignaza von Loyole (Ignacijia Lojole) »Od najvećij nepokoren, od najmanjih zadobiven« Hölderlin je učitao zadatak takvog ljudskog života koji se ostvaruje u objedinjavanju svojih suprostavljivih životnih tendencija. To je postao moto Hyperiona. Njihova integracija ne može proteći beskonfliktno. Stoga se ona i može misliti samo kao rezultat toka života u vremenu. Tako se za njega ljubav pretvara u snagu koja se ne može misliti u nekom stanju, nego samo u kretanju kroz suprotnosti. Ona postaje jedan princip istorije. Konflikt njenih suprotnosti navodi neke da pokušaju da umaknu suprotnosti i zadatku objedinjavanja, ili da smanje svoje napore prema njoj. Tako je istorijski put čoveka ugrožen i raznovrsnim lutanjima. Stoga Hölderlin na njega primenjuje metaforu jednog puta bez središne tačke i jasne ciljne usmerenosti — metaforu jednog ekscentričnog puta.

U daljinjem, on je našao da ujedinjenje života u celini nije samo cilj ljubavi, nego je i najistinske značenje lepote. Pri tome je od početka jasno da ona u sebi uključuje napetost raznorodnosti, kao i suprotnosti. U kom smislu ona to može, to, dakako, Hölderlin najpre nije znao reći.

2. Hölderlinov put ka filozofskom utemeljenju

Hölderlinovi rani filozofski projekti su isto tako mnogi pokušaji da se u pojmovima položi, račun ideji o dvosstrukoj suštini čoveka, o njegovom, onim što se opire, potmetenom putu i o mogućem lepom razrešenju konflikta. Poznato je da je on to najpre pokušao pomoći Schillerove kasnije filozofije iz perioda njegovog naukovanja kod Kanta. Schiller tog perioda bio je preteča Hölderlina kada je jedinstvo čoveka htio da otme suprotnosti zakona dužnosti i sklonosti volje. I on već poznaje »ljubav« kao metaprincip ujedinjenja snaga života. Drugačije nego u ranoj teozofiji, ona više nije shvana iznad svake suprotnosti, nego kao njihovo izmirenje, tako da izgleda određena bogatije: Schiller je opisuje — Kantovim jezikom, ali ipak sa paradoksalnim ukidanjem Kantovih razlikovanja — kao sklonost u kojoj se, nakon izvršenja svog beskonačnog zadatka, um slobodno okreće svom antagonisti, čulnosti, da bi u njoj, iznenaden i obradovan, sagledao svoj odblejak i igrao se sopstvenim odrazom.¹⁰

Lako možemo videti zašto je Hölderlin bio nezadovoljan Schillerovim paradoksalnim rešenjem: ono što ljubav ujedinjuje isto tako zaslužuje svoja imena: žudnja za bezuslovnim i samoodričujućim sklonost, bilo prema najmanjem, bilo prema jednakom. Tako se mora razumeti kako ljubav ne samo premošćuje suprotnosti, nego je već i u njima na delu. Uprkos svojoj suprotnosti, ukoliko treba da se istinski mogu ujediniti, životne tendencije se moraju poimati iz istog izvora.

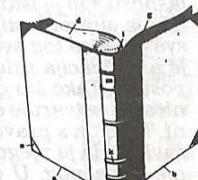
Hölderlin je rano uvideo da radi tog cilja nije mogao ostati kantovac, kao što je to htio Schiller. Kant je ono što je specifično za njegovo mišljenje postavio u principijelu razliku dva tipa čovekovog stremljenja. On nije nalazio nikakvog smisla u tome da promišlja njihovo ujedinjenje. Schiller mu je



1.— Upor. ono što je u svoj dnevnik upisala princeza Mari-anne von Preusse, u: Werner Kirchner, HÖLDERLIN, AUFSATZ ZU SEINER HOMBURGER ZEIT, 1967, str. 120/121.

2.— U pesmi ELEUSIS, preštampanoj, između ostalog, u: Hegel, BRIEFE, Band I, 1952, str. 38.

3.— Hegelovo uveravanje se može videti indirektno iz Hölderlinovog odgovora. Upor. WW VI, 1. str. 222.



u tome protivrečio, a da ipak nije prethodno promislio utemeljujuću saglasnost suprotnosti koju je trebalo ujediniti. To bi nužno pretrpelo neuspeh i u okviru Kantove teorije koja svako saznavanje ograničava na forme subjektivnosti, a njen izvor prepušta tami neodredivog, a ne samo nesaznajnog. Ma koliko je i Hölderlin znao da je ta restrikcija usledila radi slobode, i ma koliko se on smatrao, sve do perioda ludila, obaveznim potsticaju i zahtevima Kantovog mišljenja — on je ipak morao preći »Kantovu graničnu liniju«.¹¹

U tome mu je, za kratko vreme, pomogao Platon, osnič tradicije filozofije ujedinjavanja. On je učio da ljubav prema onome lepotom ovog sveta hoće da bude shvaćena iz jedne više žudnje koja preko sveta ide do temelja svake harmonije i u izvor iz koga mi dolazimo. Dvostruki apsukt kao jedini temelj te žudnje izgledao je time jednak dobro zapažen. Ipak, Platonovo učenje dopunjava manjkavost Schillerovog pokušaja samo tako što prinuduje da se napuste njegova preimnutstva: ako je Schiller premestio suprotnost smerova težnji, a da nije mogao da imenuje osnov njihovog jedinstva, to je Hölderlin, istina, kod Platona našao osnov njihovog jedinstva, ali onaj koji suprotnost nadigrava. Jer, Platon radost zbog lepog u pojavi i ne tumači kao predavanje — nego samo kao prvi za mah krilima duše koja je dobila novo perje i koja se uspinje na nadnebesko mesto.¹² I tako je Hölderlin i dalje ostao bez pojmovnog rešenja svog životnog problema.

Ova situacija promenila se potpuno i trajno u nekoliko meseci susreta sa Fichteovom teorijom nauke. Hölderlin ju je prihvatio i skoro trenutno je pretvorio u odgovor na sopstveno osnovno pitanje. S njom je onda istupio protiv Hegela, koji joj nije mogao suprotstaviti ništa što bi imalo istu težinu.

Od velikog je značaja biti svestan toga da je Hölderlin morao čitati Fichtea: sa Platonom on je prevazišao načine svesti i težnje i vratio se u njihov transcedentni osnov. Sa Schillerom je iskusio suprotnosti u smerovima čovekovih težnji i neophodnosti njihovog ujedinjenja. Ali, nijedan, ni Platon ni Schiller, nisu mogli opravdati oboje u jednom. To je mogao samo Fichte.

Iz još neobjavljenih, prve forme teorije nauke može se videti da je Fichte do svoje teorije došao preko dva otkrića koja su usledila brzo jedno za drugim. On je najpre protiv Reinholdove (Rajnhold) teze uvideo da osnovni akt svesti ne može biti odnošenje i razlikovanje. Naime, tome mora prethoditi protivstavljanje koje donosi mogućnost razlikovanja. Fichteova najdalekosežnija teza je da svest postaje shvativa samo iz suprotnosti, a ne već iz Kantovog povezivanja raznovrsnosti. U jednom drugom koraku, Fichte je potom shvatio da i sam protivstavljanje zahteva jedan temelj jedinstva. On ga je mogao naći samo u bezuslovnosti samosvesti koja obuhvata sve protistavljenje.¹³

Mora se shvatiti da ovi koraci, ka suprotnosti i ka principu jedinstva, daju upravo istu formalnu strukturu kao i Hölderlinova filozofija ujedinjavanja — uprkos u stvari fundamentalnoj razlici da je Fichte htio da shvati »svest«, a Hölderlin »ljubav«. U Hölderlinovom prihvatanju teorije nauke tako se dve sekvene mišljenja, koje su od početka novog veka tekle razdvojeno, ulijavu jedna u drugu do jednog problemskog stanja idealističke filozofije: one su označene sa dva srodna izraza: *Unio* i *Synthesis* — to su osnovni izrazi platonovske tradicije i Kantovog mišljenja. I samo tako se može razumeti kako je iz Hegelovih nezgrapnih ranih frankfurtskih tekstova, koji kantijsanstvo kao da napuštaju u sentimentalnom govoru, proizašao sistem koji je potom postao filozofija sveta njegove epohe.¹⁴

Ali, Hölderlin je Fichteove argumente mogao preuzeti samo tako što ih je modifikovao. Ako je ljubav mnoštvo i jedinstvo čovekovih stremljenja, onda njen temelj ne može biti u njegovom jastvu. Inače, govor o »Ja« smislen je samo ako se odnosi na samosvest. A ova se može misliti jedino kao korelat objektivne svesti — dakle nikada kao traženi temelj jedinstva iznad svake suprotnosti. Na ovom putu, Hölderlin je došao do toga da unapred pretpostavi jednu saglasnost svesti i jastva, koju je sa Spinozom misli kao bivstvo u svakoj egzistenciji, a sa Fichteom kao osnov protivstavljanja. Kako to da ovo bivstvo može proizvoditi suprotnosti delenjem, Hölderlin najpre nije mogao reći. Pitanje o tome mogao je i izbeći: pra-saglasnost je za njega zaista najviša izvesnost, ali nije predmet deskriptivnog saznanja. Hölderlin je mislio da je ovakvo rešenje problema svesti opravданo i pred njegovom kantovskom savešću — on je ipak bio postao obvezan Fichteovoj teoriji svesti koja se, sa svoje strane, preporučivala kao konsekvenca Kanta.

Tako je Hölderlin mogao da dode da jedne jednostavne, ali u svojim mogućnostima značajne filozofske teorije u kojoj se čovekova situacija tumači približno na sledeći način: on nastaje iz jedne jedine osnove za koju ostaje vezan u izvesnosti pretpostavki svoje egzistencije i ideje o mogućnosti nove saglasnosti. On je istovremeno vezan za svet koji, isto kao i on, potiče iz suprotnosti. Radi saglasnosti on delatno teži da prede sve granice tog sveta. On ipak u njemu susreće ono lepo — to je anticipacija sklada koji je izgubio i koji treba da iznova uspostavi. Tako što ga obuhvata voleći, njemu se u izvesnim granicama ostvaruje ono što kao cela istina leži u beskrajnoj daljini. Tako on s pravom biva obuzet lepim. Ipak, on ne sme zaboravljati da je njegova delatna suština pozvana na prevazilaženje konačnog. U opreci ljubavi i samstvenosti, zburjen ili u svesti o sebi, on ide svojim putem.

Hölderlin je ovu filozofiju izgradio još u 1795. godini. On mora da je o njoj govorio sa Schellingom u dva razgovora o kojima je mnogo istraživano. Isaak Sinclair (Isak Sinkler), njegov privrženik i protektor iz Homburga, prihvatio ju je. Još 1976. on je pisao iscrpnu filozofska razmatranja.¹⁵ Iz tih spisa, bolje nego iz Hölderlinovih sopstvenih tekstova, upoznajemo tok i najviše domete njegovog mišljenja. Hegel je morač biti potaknut tim mišljenjem možda već na putu za Frankfurt, kada je Hölderlin htio da mu izade u susret.

3. Hegelovo samorazjašnjavanje sa Hölderlinom

Hegel je stigao u Frankfurt kao decidirani kantovac. Već u Tbingenu, on je htio da doprine tome da se Kantov duh slobode proširi teološkim prosvetiteljstvom. Tako je pokušao da osmisli ustanove jedne javne religije koja bi, za razliku od postojeće, potsticala um i slobodu umesto da ih suzbija. Tek što je stigao u Bern 1793. g., saznao je za napad svojih teoloških učitelja na Kantovu filozofiju religije. Da bi odbio taj napad, on je svojim kritičkim spisima protiv crkve i tradicionalnog krištanstva morao da da jedan načelniji obrt. Taj obrt bio je u tome da se Kantova teorija u potpunosti odvoji od odnosa prema transcedentnom bogu. Svest o slobodi mu je sada bila apsolutna, samodovoljna i uzdigнутa iznad svake nade u sreću i pogodnost svetskog toka. U srećnim vremenima slobode ona se može razviti do harmoničnog javnog života. Ali, ona mora moći i da se povuče u sebe, da prirodnu egzistenciju čoveka prepusti sudbini njegovog života i vremena, shvatajući svoju zavisnost od te sudbine i ne budući zavisna u samoj sebi. Stočka vrlina i rusovska politie, dakle, komplementarni su likovi jednog humaniteta koji dolazi iz moći slobode.

Lako se uvida da su granice ove ideje u filozofskoj teoriji usko povučene: one u potpunosti počivaju na Kantovom uteviljenju i limitiranju saznanja. Hegel je to znao. On se nije smatrao kadrom, niti je za to video nužnog razloga, da učini više — uprkos saznanju koje mu je Schelling preneo o svom putu ka Fichteu i, dalje, ka Spinozi. No, u Frankfurtu on svoj rad više nije mogao tako ograničavati. Höldferlin mu je predocio da je njegov kantovski pojmovni svet bio neprimeren za to da se zadrže zajednička iskustva i uverenja ranijih godina — da je grčka politie bila ujedinjavanje, a ne povezivanje slobodnih, da se sloboda ne može misliti samo kao samstvenost, nego da se isto tako mora misliti kao predavanje, da je u iskustvu lepog sadržano više od poštovanja zakona uma.

Sve ovo možemo zaključiti samo iz iznenadne promene Hegelove pozicije do koje je u Frankfurtu odmah došlo. A znamo da su razgovori među prijateljima bili veoma intenzivni i da su to bile raspre. Tako Hölderlinov brat izveštava o jednoj poseti u Frankfurtu, u poteče 1797., da je Hegel njega primio sa velikom srdačnošću, ali da je on brzo bio zaboravljen kada su dvojica kolega uletela u vatrenu diskusiju o nekom filozofskom pitanju.¹⁶

Hegel nije bio izložen samo argumentima Hölderlina koji je živeo u jednom krugu prijatelja koji su ga svi, na ovaj ili onaj način, sledili. I razgovori sa njima moralu su biti značajni za Hegela — naročito razgovori sa Sinclairem koji je u potpunosti prihvatao Hölderlinove ideje i razvijao ih u sopstvenoj terminologiji. O Hegelovom prvom susretu sa njim, prilikom jedne posete u Homburgu, imamo jedan izveštaj u stihovima, izveštaj koji liči na pravu reportazu i koji je Sinclair, mnogo godina kasnije, objavio u zborniku svojih pesama — možda sa namerom da Hegela potseti na vreme zajedništva.¹⁷ To je zaista krajnje redak slučaj moći skoro neposredno prisustvovati jednoj istorijskoj konstelaciji u filozofiji prošlosti, kako nam to omogućava Sinclairova pesma-reportaža.

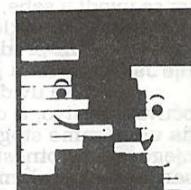
Hegel je zajedno sa Hölderlinom stupio u Sinclairovu sobu, gde je ovaj, nestrpljivo i pomalo sa tremom da li će izdržati probu, čekao na starije, poznate. Govorilo se o putovanju, dospelo do opštijih započetanja sa ranijih putovanja, do moralnih odnosa plemena i istorijskih epoha — i do vere očeva. Sinclair koji je znao da Hegelovo kantovstvo iskoristio je priliku koju je pružala ta tema, da bi došao do osnovnog pitanja koje je Hölderlin postavio o kantovstvu: naime, da li je vera naroda krajnja referentna tačka za razumevanje njihove istorije, ili da li postoji mogućnost da se svesno prevaziđe stanovište subjektiviteta onih koji veruju i njihove slobode. Ono što je Sinclair protivstavio Hegelu samo je jedna varijacija na teme Hölderlinove filozofije:

Und ich stieg mit ihm zur Quelle
Wo der Lauf sie noch nicht trübet
Wies ihm da des Geistes Einfalt
(. . .)

Schwindet sie nicht da die Schranke,
Die von Gott den Menschen scheidet?
Lebt da Liebe nicht in Wahrheit,
Wo die Wesen eint ein Leben?
Darf man Glauben es noch nennen,
Wo das hellste Wissen strahlet?
(. . .)*

Sinclair kaže da Hegel nije protivrečio. Ali, pošto je u pitanje bilo dovedeno njegovo filozofsko uverenje, on se ipak nije ni saglašavao. Umesto toga, on je Sinclairu predocio problem koji mora biti rešen ako se Hölderlinovo gledište prihvati.

- 4.— Hegel, BRIEFE I, str. 322.
- 5.— WW VI, 1, str. 183.
- 6.— Pre svega: THEMORALIS-TS III.
- 7.— SUR LE DESIRE, poslednji pasus.
- 8.— VORLESUNGEN ÜBER DIE ASTHETIK, ed. Gloc-ker II, str. 152.
- 9.— Upor. pismo Reinaldu od 14. 4. 1783.
- 10.— O paradoski- ma koji prolaze iz Schille-rove upotrebe Kantove termi-nologije na-suprot njego-vim intencija-ma: D. Hen-rich, DER BEGRIFF DER SCHÖNHEIT IN SCHILLERS ÄSTHETIK, u: ZEITSCHR. FÜR PHILOS. FORSCHUNG XI, 4, 1956.
- 11.— WW VI, 1, str. 137.
- 12.— PHAIDROS 250 a, i dalje.



ti kao ispravno: naime, kako je od tog izvora moglo doći do razvitka u kome se izvorna istina gubi u prividu, tako da se čini da nam je otvoren samo povratak u izgubljeno. Sinclair je dopustio da mi ne možemo razumeti taj početak. Ali, svakako se može razumeti da je ceo ljudski rod povezan u jedno istorijsko životno jedinstvo koje obuhvata i sva odstupanja i sve greške — Hölderlinov ekscentrični životni put shvaćen kao tok istorije čovečanstva. Hegel nije uzvratio, nego je predložio da se odluka o izboru između vere i ograničavanja, na jednoj, i ljubavi i izvesnosti, na drugoj strani, prepusti daljem radu, iskustvu i novom razgovoru:

*Lieber, lass uns hier verweilen
in dem Lauf des raschen Streites,*

*Weiser die Entscheidung lassend
Selbst der Wahrheit unserer Zukunft.*

*Ob dem Geiste das gebühret,
Was du kühn für ihn verlangest,
Ob nicht besser ihm Beschränkung
Die zu Höherem ihn weihet.***

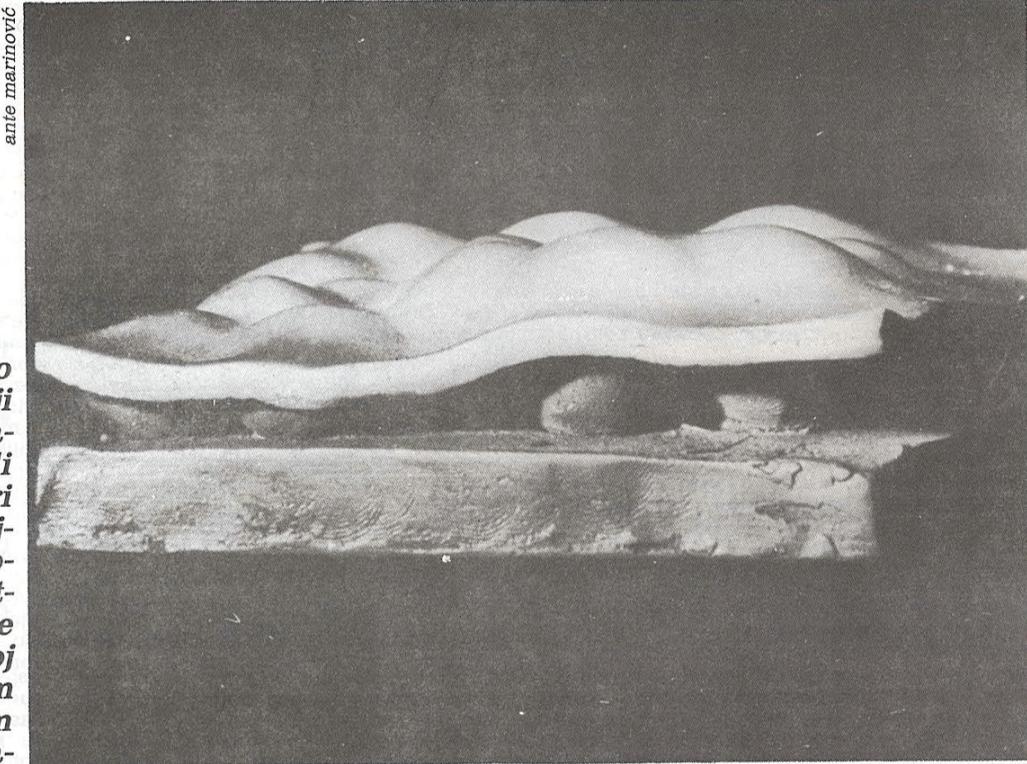
Već u ovom razgovoru značajno se ocrtavaju snage koje su Hegela terale na njegov sopstveni put ili, kako bi bilo primerenije reći, koje su na tom putu držale. Ipak, on najpre jedva da je imao čime da odgovori na Hölderlinovu spekulaciju. Ona ga je u svakom slučaju navela na to da se kritički distancira od sopstvenog kantovstva, da stupi u pojmovni prostor filozofije ujedinjavanja i da »ljubav« kao »ujedinjenje« učini najvišom mišlju o slobodnom životu.

bav' bila ujedinjenje težnji od koji je jedna smerala na beskočno, a druga na prednost. Jednu je razumeavao iz odnosa prema izvoru, a drugu iz odnosa prema onome što je, slično nama, izgubilo jedinstvenost bivstva. U Hegelovom pojmu ljubavi ne može se naći ništa od te dvostrukosti. 'Ljubav' je mišljenje upravo kao ujedinjavanje subjekta i objekta. U toj samodovoljnosti on je formalno preuzeo karakter kantovske antinomije volje: ona ne smera ni na šta što joj prethodi i ne tera da se stvara nešto što se još može razlikovati od moći ujedinjavanja.

Ona se svakako ne može misliti ni kao 'sve u svemu' sa mom. Ona, ipak, prepostavlja da postoji mnoštvo odeljenog, u odnosu na koje ona može biti delotvorna. Na ovaj aspekt svoje teorijske situacije, koji je Hölderlin imao u vidu sa pretpostavkom o razdvojenosti u bivstvu, Hegel najpre nije ni obratio pažnju. Tek prilikom redakcije svojih rukopisa o 'ljubavi', u zimu 1798/99, on se njim pozabavio jednostavnim argumentima koje je uklopio u tekst:¹⁹ ljubav mora pokušavati da se umno-gostručuje da bi uspostavila najveću moguću celinu ujedinjenja.

Tako se Hegelova nesamostalnost prema Hölderlinu pokazuje u tome što je pogrešno shvatao jednu od svojih najvažnijih namera pri prelaženju preko Kanta i Fichtea. Na specifičan način, upravo to sužavanje uslovilo je mogućnost Hegelovog razvoja do onog sopstvenog. Može se sasvim apstraktno reći na koji način: Hegel je dugo morao da sve one strukture koje je Hölderlin razumeavao iz izvornog bivstva shvata kao načine odnošenja onog što se ujedinjuje. Zbivanje samog ujedinjenja, ne osnov iz koga se ono može izvoditi, jeste

- 13.— Fichteov tekst: EIGENE MEDITATIONEN ÜBER ELEMENTARPHILOSOPHIE, iz koga se nastanak njegove teorije nauke u potpunosti može rekonstruisati, uskoro će se pojaviti u izdanju Fichtevih dela od strane Bavarske akademije nauka.
14.— Tako ga naziva Karl Marks u pismu ocu od 10. novembra 1837.



Hegel nije bio izložen samo argumentima Hölderlina koji je živeo u jednom krugu prijatelja koji su ga svi, na ovaj ili onaj način, sledili. I razgovori sa njima morali su biti značajni za Hegela — naročito razgovori sa Sinclairom koji je u potpunosti prihvatio Hölderlinove ideje i razvijao ih u sopstvenoj terminologiji. O Hegelovom prvom susretu s njim, prilikom jedne posete u Homburgu, ima-

On je tu ljubav najpre misli još kantovski, kao jedan način odnošenja prema svetu, dakle analogno imaginaciji.¹⁸ Ali, veoma brzo ona je za njega postala ujedinjujuća moć koja privede i slobodu, subjekt i objekt, povezuje tako da svako od njih ostaje ono što jeste, a ipak se drugim ulazi u nerazdvojno jedinstvo. Ovo jedinstvo on sada, kao i Hölderlin, naziva 'bivstvom' i time,isto kao i Hölderlin, misli 'unutrašnje ujedinjenje'. On ostaje pri tome da je to nedokučivo razumu. Tako on očuvava jedan zakonit moment Kantove teorije vere, ali ipak tako da se teško moće naći razlika prema Hölderlinovoj izvesnosti o bivstvu.

Iz Hegelovog prihvatanja 'ljubavi' kao osnovnog pojma njegovog promišljanja bez loma je proizašao sistem. Tema 'ljubavi', samo iz razloga koji se mogu navesti, zamjenjena je bogatijom strukturu 'života', a kasnije 'duha', koja implicira još više od 'života'. Ipak, pogrešno je reći da je Hegel ideje koje nije mogao uzeti iz onoga što je bilo njegovog sopstvenog, u neku ruku samo oplodio i učinio opštím. Tako se može misliti samo dok u načinu na koji je Hegel prihvatao Hölderlinov potsticaj nije razjašnjena ona karakteristična razlika između njih dvojice — razlika u konceptu teorije, a ne samo u opredeljenosti ljestnosti. Ta razlika uopšte nije očigledna. Ali, mora se postići njen određenje, pošto delo i jednog i drugog treba da bude pamćeno i promišljano ne samo iz impresije i impresivnog entuziasma, nego kao artikulisana struktura ideja i iskustava.

Početak za to mora biti zapažanje da je Hegel samo delimično preuzeo Hölderlinovo mišljenje. Za Hölderlina je 'ljubav'

istinsko apsolutno, »sve u svemu«. Videćemo da je Hegel upravo zato došao do uverenja da se to mora nazvati 'duhom', a ne 'bivstvom'.

Hegel je već u Bernu slavio nezavisnu svest koja prkosila sudbini tako što joj prepušta sve prirodno, kao dokaz slobode u uslovima u kojima zajednica slobodnih ostaje nedostizna. Od nje treba razlikovati rđavu beskonačnost vere koja je u takvom položaju spremna da se potčini silama i beskonačnim objektima. I nakon potsticaja sa Hölderlinove strane, Hegel je mogao i hteti da istraže na toj šemi. Ne više sklonost prema slobodi, nego sklonost ka istinskom ujedinjenju sada je ono što nas tera da u stanjima sveta koja ne dopuštaju ujedinjenje istrajavamo na beskonačnosti u nama.

Tako je Hegel prihvatio Hölderlinom teorem ljubavi samo u suženom obliku — ne iz ignorancije, nego zato što je on jedino u toj formi bio poseban za to na nov način formulise i njegove uvide iz Berna. A time je pala odluka koja će odrediti Hegelov dalji put: suprotnost između beskonačnosti samobivstva i predavanja on više nije mogao shvatiti kao dva smera stremljenja ljubavi, od kojih svaki smera na neku drugu egzistencijalnu formu ujedinjenja — na potpuno beskonačno ili nam u savremenosti moguće ali ograničeno ujedinjenje. Ako ja smera na beskonačno, ono se time samo drži sebe, pošto ne vidi mogućnost savremenog ujedinjenja sa svojim svestom. Žudnja je rđava, apstraktna beskonačnost koja svoj bolji izraz nalazi u hrabrosti.

- 15.— Ova razmatranja su interpretirana u D. Henrich, HÖLDERLIN ÜBER URTEIL UND SEIN, u: HÖLDERLIN — JAHRO-BUCH 1965/66, str. 73. i dalje. Ona su potom objavljene u jednoj disertaciji Hannelore Hegel (Klostermann, Frankfurt/M).
16.— WW VI, 2. str. 833.
17.— DIE BEKANNTCHAFT, u: GEDICHTE VON CRISALIN (Crisalin je anagram od Sinclair), Bd. 2, Frankfurt/M 1812, str. 188 i dalje. Hannelore Hegel je prva skrenula pažnju na ovu pesmu.

Za sazrevanje Hegelovog mišljenja do sistema time su bili pripremljeni dva problema, koji su morali biti i formalno obradeni i rešeni: relaciju između konačnosti i beskonačnosti treba misliti tako da se njene relate ne izvode iz nečeg trećeg, nego samo iz internih pretpostavki njihove odnosnosti. I, dalje, raznorodnost onog što se ujedinjuje mora biti očigledna iz biti samog ujedinjenja — dakle, opet ne iz nekog mu prethodno mišljenog prvog početka i osnovnog principa. Ovo drugo pitanje anticipirano je u Hegelovoj skepsi prema Sinclairu, skepsi sa kojom je istraživao to kako se, ako je pravedinstvo jednom pretpostavljenom, uopšte može poimati proces deljenja i razvoja.

4. Strukture u Hölderlinovom poznijem mišljenju

Neophodan je još jedan korak pre nego se profil Hegelovog mišljenja u svoj jasnosti odvoji od Holderninovog. Moraju se razmotriti neke modifikacije koje razlikuju Hölderlinovu kasniju od njegove ranije filozofije. U spekulativnoj skici kojom je on uveravao Hegela, pored 'ljubavi' je kao ključni pojam figurirala 'lepota', jer ujedinjene čovekove težnje sataju se u lepoti: božansko je biti nepokoren od najvećih i zadobiven od najmanjih. Ma koliko je jasno da se savršeno naziva lepim i u njemu nalazi stroga lepota idealna, koja iz sebe ne isključuje napetost — ovaj pojam lepote ipak je potpuno nedreden. Uistinu, on je samo postulat integracije suštinskih smerova života, povezan sa estetskim senzorijumom. Ne može se razumeti kako do takve integracije zbiljski može doći.

Znamo da je Hölderlin ponovo počeo da filozofira tek posle se odvojio od Susette Gontard (Sized Gontar) i preselio u Homburg. On se više nije bavio problemima filozofskog ute-meljivanja. Njegove teme postali su teorija pesništva, razlika između grčke i moderne poezije i njihov pravi odnos, karakter pesničkog jezika. Bez teškoće se može videti da je on pri tome polazio od dostignutog u ranijem 'spekulativnom pro et contra' i sačuvanog u savezu prijatelja. Isto tako može se zapaziti da je ono što je za njega ranije bilo putanja individualnog života kroz suprotnosti svojih tendencija sve više koristio i kao pojam za istoriju čovečanstva. Ipak, u svoj rani projekt on je uneo bar dve važne promene koje su mu, uzete zajedno, omogućile da pojam lepote obuhvati dublje i primerenije.

Tako je Hölderlin najpre odustao od toga da uvodi lepotu kao simultanu integraciju životnih tendencija. Bar najviša lepota poezije počiva na jednom uredenom smenjivanju aktova u kojima se svaka od tih životnih tendencija za trenutak oslobada. Iz toga sledi ono što je značajno — da statička harmonija ne može nastupiti ni u aktualnom konačnom, ni u isčeščivanom ponovnom ujedinjenju. Umetnost će, jednakao kao i savršeni život, samo harmonično ponavljati tokove tokove zbiljskog, a svoje suprotnosti će oslobadati konflikta potpunošću i poretkom.

Ali, ako se put života ne vraća izvoru, onda se i njegovom toku mora razlikovati odnos prema izvoru od odnosa prema budućnosti. Stoga iz prve izmene nužno sledi druga — da li je nje zaista došlo radi te konsekvenca, ili iz drugih nezavisnih razloga — Hölderlin je dvojstvo te dve životne tendencije zamjenio trojstvom: s jedne strane, čovek teži da prevaziđe sve konačno da bi delatno proizveo savršeno. Ali, on se mora pozabaviti i opažanjem konačnog. Na posletku, on u svesti o nedokučivom izvoru mora idealizujući da se uzdigne iznad svega zbiljskog i da slobodno lebdi između svojih pobuda. Idealizacija i streljenje su najoštije suprotstavljeni jedno drugom i obedinjuju se samo posredstvom zajedničkog odnosa prema onom naivnom opažanju koje se smiruje u konačnom. Sa ovom idejom Hölderlin je — isto kao Hegel — postavio razvijanje suprotnosti iznad ideja ponavljanja jedinstva izvora. I stoga se čini da se on konačno ipak približio onome čega je Hegel, ranije i sve vreme, htio da se pridržava: istina je put. Pri pomnijem posmatranju, dakle, čini se da ponovo nestaje ono što je izgledalo da ih razdvaja. Moglo bi se čak pokušati da se to pripše uticaju Hegelovog učenja o sudbini na Hölderlinu, uticaja koji se zaista može pretpostaviti, mada ga ne možemo dokumentovati.

No, ne sme se dozvoliti da nas taj privid zavara. Razlika postoji i dalje, i u Hölderlinovim homburškim spisima, u kojima se samo malo teže otkriva nego u frankfurtskim tekstovima. Da bi bila uočena, obratimo pažnju najpre na to da je bilo prevladano i učenje Fichteve teorije nauke o harmoničnoj promeni. Već u Hölderlinovom ranom okretanju protiv Fichte-a bilo je iznenadjuće to da je ono bilo dostignuto posredstvom samo neznačnih korektura u strukturi njegovog dela. One su se odnosile na njegove uvodne paragrafe — na odnos bezuslovog u Ja prema suprotnosti u njemu, ukoliko ono postaje svest. Kada je Hölderlin trojstvo smenjivanja postavio na mesto obeju ustremljenosti ekscentričnog puta, on nije bio orijentisan samo na raznovrsne trijadne strukture u učenju o kategorijama, karakterologiji i žanrovskoj poetici; u svakom slučaju, on nije smatrao da ga one legitimisu. Staviše, on je smatrao da još jednom nalazi legitimaciju pomoću Fichte-a.

Pri tome, on je imao na umu kraj Fichtevog izlaganja protivrečnosti koje postoje u pojmu Ja. Fichte je tu pokazao da svest zahteva tri razlikovanja kao moguća za mišljenje: Ja, ukoliko je ono omedeno i okrenuto objektima, te objekte, ukoliko su oni za Ja određeni i, time, omedeni, i to dvoje u uzajamnom određenju, ali uz to i nešto treće, naime ono bezuslovno

koje tvori jedinstveni karakter delatnosti u oba ograničenja i koje, sa svoje strane, treba da se u smenjivanju sa ograničenjem jednog i drugog pojmi kao bezuslovno. Lako se zapaža da je to ona trijadna struktura na koju se orijentiše Hölderlin — samo tako što on osamostaljuje jedinstvenost nasuprot suprotstavljenom i time svaku od to troje — nasuprot Fichtevu intenciju — postavlja na samo sebe kao životnu tendenciju.

Na ovoj referenci na Fichtea postaje jasno ono što još objedinjuje i Hölderlinovu homburšku teoriju lepote sa frankfurtskom: za njega je lepota najpre bila nepojmljiva integracija. Potom mu je postala smenjivanje njenih momenata. Ali, i u tom smenjivanju, lepota ostaje nešto što se ne može prethodno misliti. Jer, ona počiva samo na tome što se elementi, uprkos svojoj suprotnosti, zakonomerno odnose jedan prema drugome. Smisao jedinstva koji se pojavljuje u tom odnosenju ne može se odreći elementima kao pukim momentima. Samo to što potiče iz jedne zajedničke osnove, pokazuje ih kao pri-padnike jedne celine. Jedino zato mi ne moramo da variramo ono različito, nego možemo »u praošnovi svih dela i činova čoveka da se osećamo jednakim i jedinstvenim sa svim.²⁰

Dakle, ni u neprekidnom odnosu smenjivanja, Hölderlin ne može da se liši utemeljujućeg jedinstva, iako on put u razdvajanje priznaje za konačan, a unutrašnje izvorno jedinstvo za izgubljeno, i to srećno izgubljeno. Božanski jezik smenjivanja harmonično govori iz jedinstva porekla, čiji spokoj se može osetiti još i tamo gde je smenjivanje rapidno i gde je postalo istorijski oskudnim dobom.²¹

Kad Hölderlin istrajava na nečemu povezujućem, što ne proizlazi upravo iz onoga što se smenjuje, on je za to opet mogao naći opravdanje pomoću Fichte-a. Čak se jednim stavom iz Fichtea može preći do najlepše misli koju sadrži Hölderlinovi homburški nacrti o pevanju i istoriji: »Ja koje postavlja, najčudesnijom od svojih moći (...) zadržava nestajuću akcidenciju dotle dok se ne ujednači ono čime se ona potiskuje. Ova, skoro uvek pogrešno shvaćena, moć je ono što iz stalnih suprotnosti stvara jedinstvo, što stupa među momente koji su se morali uzajamno ukinuti, i na taj način održava ova, ono što jedino čini mogućim život i svest.²²

Ne samo zato da bi smenjivanje bilo harmonično, nego i zato da bi ono istupilo kao celina, u njemu mora biti postavljeno više od samog učesnika smenjivanja. Hölderlin pokazuje da život i pesma postaju jedno u sećanju. Smenjivanje tendencija i njihovih tonova vodi samo ka uvek novom. Tako, da bi se očitovala sama celina, u smenjivanju treba da doda do jednog zadržavanja. U njemu se sažima i pregleda ceo sled poršloga i istovremeno poredi sa novim koje se već može osetiti i koje se pokazuju kao drugo onoga što je okončano. Ovo je božanski moment. Transcedentalni trenutak. Pesnik mora umeti da ga procenjuje i proizvodi. A u život on stupa već po svojoj sudbini. Mi ga možemo samo utvrđiti i, iz razumevanja koje on uključuje, razboritije ići našim budućim putem.

I u Hegelovom mišljenju, motiv sećanja je suštinski — ipak kao prikupljanje oblika iz njihove spoljašnje egzistencije u nutrinu duha koji poima. Za njega je sećanje uvek neki preobražaj — pounutrvanje kao prevazilaženje bića po sebi onog prošlog — jedan novi način da se ono postavi kao pri-padno Ja²³ koje se seća, ili opštem inteligencije.²⁴ Nasuprot tome, za Hölderlina sećanje je očuvavanje koje je izloženo zahtevu vernosti, koje dakle prešlo traži i zadržava u njegovom sopstvenom. Za njega nema nikakvog slobodnog zahvata u budućnosti, zahvata koji samo odbija od sebe prošli život, umesto da ga — i one čija je sudbina bio — puste da u sećanju dalje traje i deluje kao suprotnost onom sopstvenom.

5. Hegel i Hölderlin u sporu

Hegel je 1810. pisao Sinclairu da očekuje njegovo glavno filozofsko delo, da ga veoma zanima da li je Sinclair još uporni kantovac i »kakvu ulogu u tome ima progres za beskonačno«.²⁵ Ova rečenica lako može dovesti do ozbiljnog nesporazuma. Ipak, izgleda da ona dokazuje da je Hegel u frankfurtskom krugu argumentisao približno isto kao u kritičkom spisu protiv Fichte-a iz 1801. godine. Ali, iz Sinclairovih tekstova i svih dokumenata pouzdano proizlazi da je on bio na sasvim dugačkoj poziciji.

A onda i rečenica upućena Sinclairu dobija jedno drugačije, zaista instruktivno značenje; između njega i Hölderlinovih prijatelja u savezu izvesno nije bilo sporno to da treba prevazići Ja kao princip. Pa to je Hegel morao učiti upravo od njih. Sporno je moglo biti samo to da li se nakon tog prelaska zadržavaju elementi iz Fichte-a. U tom smislu, kao na elemenu Hölderlinovog učenja o bivstvu, razdvajaju i smenjivanju, Sinclair je insistirao na beskonačnom progresu. I tako na tom mestu, iz pisma samog Hegela, saznaјemo da je on svoje sopstvene uvide izgradivao ne neposredno protiv Fichte-a, nego protiv i dalje opstajućeg fihteanstva svojih antifihtevskih prijatelja.

A iz toga se mora zaključiti da su manjkavosti Hölderlinovog stanovišta bile izvor evidencije i svih kasnijih formulacija Hegelovog sistema. U sistemu je njegova aplikacija zaista mnogo opštija i smera pre svega na ideje koje su bile delotvorne za Hölderlinovih. Ipak, kritički ishod ostaje aktuelan. Hegel se ne bi mogao tako sigurno odupreti Schellingovom učenju da to stanovište nije dostigao ranije, već u diskusijama frankfurtskog saveza.



18.— U drugom delu teksta kome je Nohl dao naslov MORALITÄT, LIEBE, RELIGION, u THEOLOGISCHE JUGENDSCHRIFTEN, str. 376.

19.— Fragment sa Nohlovim naslovom DIE LIEBEIMA za osnovu dve verzije. Tek u drugoj postavlja se problem porekla mnoštva.

20.— WW I., str. 22.

21.— DER ARCHIPELAGUS, zaključna strofa.

22.— FICHES WERKE u izdanju njegovog sina, I, str. 204/5.

23.— Jenaer Realphilosophie II, str. 182.

24.— ENCYCLOPÉDIE, SS 455 i dalje.

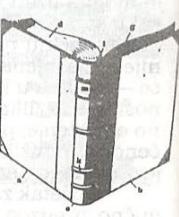
25.— Hegel, BRIEFE I, str. 332.

26.— PHÄNOMENOLOGIE, predgovor, ed. Hoffmeister, str. 19.

27.— WW V., str. 266

28.— SÄMTL. WERKE, ed. H. Glockner, Bd. 19, str. 685, Stuttgart 1959.

**— I uspeh se s njim do izvora tokom još nepomučene i tu mu pokazah blaženost duha/. . /Ne nestaju li tu granice/ što coveka od boga dele?/Ne živi li ljubav uistinu tam/gde sušina na ujedinjuje život?/Može li se još verom zvati ono/ u čemu blista njevičnje značnje?/. . .



A ovo je sada specifično Hegelova ideja: da se relata u suprotstavljanju, istine, mora razumevati iz celine, ali da im ta celina ne prethodi kao bivstvo ili kao intelektualno opažanje — nego je samo razvijeni pojam same relacije. Taj pojam on je izgradio najpre u analizi pojma života: život se može razumeti samo ako se suprotnost među živim bićima i organsko jedinstvo u svakom od njih poima iz opšte jedne organizacije koja, ipak, nema nikakvu egzistenciju pre i izvan procesa živih bića. Ista struktura nalazi se opet u ideji o istinskoj beskonačnosti: ona je jedino način odnošenja konačnog ka svom negatu, praznoj beskonačnosti — dakle, upravo nije, kako je to htio Hölderlin, zajednički izvor i cilj dveju tendencija. Isto je i sa suprotnošću suštine, npr. između pozitivnog i negativnog, od kojih svako, uprkos svom suprotstavljanju, uključuje pojam cele relacije, a time i svoju suprotnost. Tako je sменjivanje medu njima istovremeno i smenjivanje izmedu identičnog — nije smenjivanje u praošnovu ili u odnošenju prema njemu. Svaka kategorija u Hegelovoj logici je drugačiji primer tog stanja stvari, pošto je celo delo pisano upravo iz uvida u tu jednu strukturu. Tako i Hegelov početak sa kategorijom bivstva treba videti kao direktnu opoziciju Hölderlinovom drugačijem početku. Ishod ne daje bivstvo u jedinstvenom smislu reći, iz kog sve dolazi i u čijem opažanju je svaka jedinstvenost. Bivstvo je naprsto ono neposredno, neispunjeno, anticipacija konkretnе značajnosti i samo to. Stoga će i put napretka biti ne razdvajanje, nego određivanje. Praznina se određuje prema celini — upravo na osnovu svoje praznine — tako što se pokazuje njegova neodređenost — dakle posredstvom suprotnosti. Stoga suprotnost i ne vodi smenjivanju, nego onome što Hegel naziva »razvitkom«: izvođenju određenijeg iz neodređenog — njegovom proizvodjenju. U Hölderlinovom mišljenju ne-

Supstancialnost je, dakle, samo jedan momenat njegove sopstvene strukture da bez pretpostavki bude samoodnošenje koje sebe proizvodi.

Hölderlinovo mišljenje je Fichteov najviši princip zamenilo jednim drugim i uverilo Hegela u to da je nužno da se više ne polazi od svesti. A Hölderlin se zaista i dalje služi metodičkim sredstvom koje je davalda Fichteova teorija nauke. Stoga je njegovo mišljenje za Hegela bilo još uvek odveć fihteovsko da bi moglo biti celovito, čemu je on težio. Hegel ga je razvio u jednom smeru koji je u potpunosti odgovarao pozornjem Hölderlinovim namerama, ali ipak na jedan način koji ga je na posletku doveo do toga da i Fichteovu prvu ideju, koju je Hölderlin rano napustio, iznova nade opravdanom — samo u sasvim drugačijem smislu od onoga u kome ju je mislio sam Fichte. Istina, celina, u odnosu na koju se zbiva svako suprotstavljanje, nije naša svest, a ni Ja nije pre svega proces razvoja. No, umesto toga, ta celina koja egzistira jedino kao proces, dakle sam proces, može se shvatiti samo kao Jastvo i po strukturama subjektiviteta. Onaj ko ukida fihteanstvo u metodi upravo razume šta znači Fichteovo učenje. Hegel je htio da ostanе uz njega.

Hölderlin je Hegelu kao filozofu dao najvažniji, poslednji oblikujući potsticaj. Stoga se može reći da Hegel u potpunosti zavisi od Hölderlina — od njegovih ranih nastojanja da čovekov životni put i jedinstvo spekulativno pojmi u njihovim konfliktima, od uverljivosti sa kojom su Hölderlinovi prijatelji zastupali njegove uvide, sigurno i od integriteta sa kojim je Hölderlin pokušavao da u tom uvidu očuva svoj rascepljeni život. Dakle, treba se suprotstaviti mitu o Hegelu kao autohtonom filozofu sveta.



mo jedan izveštaj u stihovima, izveštaj koji liči na pravu reportazu i koji je Sinclair, mnogo godina kasnije, objavio u zborniku svojih pesama — možda sa namerom da Hegela potseti na vreme zajedništva. To je zaista krajnje redak slučaj moći skoro neposredno prisustvovati jednoj istorijskoj konstelaciji u filozofiji prošlosti, kako nam to omogućava Sinclairova pesma-reportaza.

ma mesta za takvo proizvodjenje. Sve je razdvajanje, smenjivanje i razmena, isto kao umerenost ili preteranost i jedinstvenost. On u »suprotnosti« nije mogao slaviti »beskonačnu moć negativnog«, pošto moć ujedinjavanja, istina, dolazi posredstvom njega, ali ne dolazi iz njega, a ona sama je beskonačna.

Naravno, i za Hegela proizvodjenje ostaje samo ostvarivanje jednog života koji je bez polazišta od koga bi se kretao i cilja kome bi dolazio. Njegovo ostvarivanje zbiva se u jednom refleksivnom aktu u kome je u potpunosti postao za sebe. U tome je referenca na njegov početak sa bivstvom i usredotočivanjem njegovog puta u razumevanju, ali opet kao proces koji je utemeljen u ničemu drugom do u samom sebi.

Hegelov zaista najčuveniji iskaz glasi: »Ono što je istinito (treba shvatiti i izraziti) ne kao supstanciju, već istako kao subjekt.« Pokazalo se da značenje tog iskaza istupa plastičnije i potpunije ako se u njemu vidi odvajanje od Hölderlina: jer on kazuje da je ono istinito proces i samo proces koji na svom kraju ima samog sebe kao pojam svog puta ka manifestaciji. A upravo to je i osnov da se ono istinito opiše kao subjekt. Naime, Hegel suštinu svesnog samstva razumeva tako da je ona delatno dolaženje ka sebi, dolaženje koje ne pretpostavlja ništa sem toga ka sebi i za sebe. U ovom smislu možemo stvarno govoriti o tome da neko dolazi ka sebi, a da pri tome ipak znamo da taj koji postoji kao svestan nigde nije postojao pre nego je došao k sebi. Jer, tek budenje do svesti čini čoveka čovekom.

U tom smislu, život koji nije individualan, a ipak ima ustrojstvo subjekta, sa pravom treba zvati 'duhom', pošto počiva na samom sebi i stvara samog sebe posredstvom samosaznavanja. I tako je 'duh' izraz kojim je Hegel zamenio Hölderlinovo 'bivstvo' koje je još u Frankfurtu sam upotrebljavao. I supstancija je ovaj duh, ali samo ukoliko je on kontinuum kao proces.

To bi moglo da ohrabri one koji podmeću Hegelu da je on loše uvidao ono nadujanje u Hölderlinu i da je zapravo samo doveo do pojmove ono što se do njih moglo dovesti. Njima se isto tako mora suprotstaviti. Jer, Hegelov sistem uopšte nije nikakav apstrahujući kondenzat Hölderlinovog mišljenja, nego je kretanje nasuprotni tom mišljenju, mada u njemu ostaju očuvana zajednička uverenja. Uopšte se ne vidi kako bi i Hegelovu samo najopštiju iskazu mogli ostati jasni i razumljivi, ako bi to jedinstvo bilo poljuljano. Pre frankfurtskog susreta sa Hölderlinom, Hegel je bio kritičar crkve i analitičar istorijskih i političkih prilika u savezu sa Žirondom. Nastavljajući se na Hölderlina i odbijajući Hölderlina, on je postao filozof svoje epohe.

Naravno, time još nije ni postavljeno pitanje i istini — čak ni u granicama koje obuhvataju obojicu i koje proizlaze iz jednog spinozizma slobode. Mislim da bi se moglo pokazati da je sam Hegelov pojam subjekta još aporetičan i da se sa Hölderlinovom idejom o smenjivanju može povezivati bolji, ali samom Hölderlinu nepristupačan smisao. A ako se želi samo rasvetliti što je povezivalo i razdvajalo Hegela i Hölderlina, onda mora ostati nerešena, upravo samo ta stvar — naime, da li je Hegel mogao slaviti moć duha da dolazi sebi u jednoj celini, onako kako ju slavio po prispevu u Berlin, ili da li filozofija može samo činiti ono što je Hölderlin, u svom najkasnijem teorijskom tekstu, poverio jeziku Sofokla: »Da objektivira ljudski razum kao razum koji se kreće pod nepojmljivim«.²⁷ Duhu još uvek nije ušteden napor koji su Hegel i Hölderlin smatrali njegovom suštinom i kome su se podvrgavali dajući uzor ozbiljnosti i inspiracijom.

□ □ □

SE IPSAM COGNOSCERE.²⁸

— Dragi, zastavimo ovde/u toku raspre hitre/mudro prepuštaći odluku/istinu budućnosti naše./Da li duhu pripada to što hrabro za njih zahtevaš, nije li mu bolje ograničenje/koje ga posvećuje za više..

(Dieter Henrich, HEGEL UND HÖLDERLIN, u: D. Henrich, HEGEL IM KONTEXT, Suhrkamp 1975, Frankfurt/M.)

Sa nemačkog:
Nenad Đaković