

Stanko Vlaški

## Transcendentalna filozofija u perspektivama romantičarske fragmentarnosti

**Apstrakt** *Odnos jenskih romantičara prema Kantovoj kritičkoj filozofiji može biti posmatran i iz ugla romantičarske teorije fragmenta. Autor zastupa stav da je u filozofskim refleksijama Fridriha Šlegela i Novalisa fragmentarnost imala transcendentalni karakter, zbog čega su jenski romantičari došli u priliku da na inovativan način pristupe imanentnim napetostima Kantovog filozofskog projekta. Među njima se po značaju ističu problemi promišljanja odnosa sistematičnosti i delimičnosti saznanja, kao i onoga teorijskog i praktičkog u čoveku. Značaj Fihteove verzije kritičkog idealizma za romantičare autor pokušava da vrednuje s obzirom na ključnu romantičarsku nameru da teorijom fragmenta istorizuju transcendentalnu filozofiju. Zaključni redovi se osvrću na novije interpretacije romantičarskog fragmenta koje su sklone da zanemare tu nameru.*

**Ključne reči:** *Šlegel, Novalis, Kant, Fihte, fragment, fragmentarnost, dijalektika, transcendentalnost, povest*

69

### Forma paradoksalnog

Za Kanta (Kant) i za jenske romantičare paradoksalnost ima metodološki smisao, premda taj smisao nastupa sa različitim predznakom. Uvid u antinomičnost pokušaja ljudskog uma da sam sobom iznedri metafizičko saznanje, kenigzberškog mislioca je odveo do tvrdnje da se regija onoga fizičkog na koherentan način može prekoračivati samo u sferi moralnog delanja i da kroz delanje, a ne kroz teorijsko saznanje čovek aktualizuje ono što ga primarno čini čovekom. U podvrgavanju moralnom zakonu čovek samom sebi jeste zakonodavna instanca, ali on zbog toga ipak ne polaže pravo na realizaciju svojih htenja u pojavnom svetu. Svet pojavnog, neizmiren sa čovekom kao moralnim bićem, produžava da postoji u lancima uzročno-posledičnih veza i sobom obuhvata čoveka kao pripadnika čulnog, a ne samo noumenalnog sveta. Interiorizacija protivrečnosti i lažnih zaključaka u kantovskom pojmu uma tako je uslovila stalnu unutrašnju protivrečnost u Kantovom poimanju čoveka.

Blisko docnijem Hegelovom (Hegel) kritičkom komentaru kojim se napominje da antinomije postoje svuda i da Kant pokazuje bespotrebnu nežnost prema stvarima time što ih pošteduje protivrečnosti (Hegel 1983: 454), predvodnik jenske romantike, kao filozofski najprovokativnije verzije romantizma, Fridrih Šlegel (Friedrich Schlegel) naglašava da reflektovanje antinomijskog karaktera ljudskog uma nije trebalo da Kanta odvrati od

težnje za zbiljskim transcendiranjem konačnosti, nego je trebalo da ga primora na napuštanje logičkog *zakona protivrečnosti*. Prema Šlegelu bi *svaki* logički zaključak imao da počne nekom paradoksalnošću (Šlegel 1999: 141). Bard jenskog romantizma Fridrih fon Hardenberg – Novalis (Friedrich von Hardenberg – Novalis) postavlja pitanje da li bi najviši princip znanja trebalo da „po zadatku koji nam postavlja sadrži i najviši paradoks?“ (Novalis 2010: 342). Protivrečje se u romantizmu hoće kao presudni konstituens i ljudske svesti, ali i ljudskog sveta!

70

Ne mogu onda mnogo da začude teškoće sa kojima se suočavaju nastojanja interpretatora da ponude definiciju pojma romantizma. Polovi između kojih romantizam locira Isaija Berlin (Isaiah Berlin) sasvim su paradigmatični: „To je, ukratko, jedinstvo i mnogostrukost. To je vernost pojedinačnom [...] ali i misteriozna primamljivost neodređenosti obrisa [...] To je snaga i slabost, individualizam i kolektivizam, čistoća i pokvarenost, revolucija i reakcija, mir i rat, ljubav prema životu i ljubav prema smrti“ (Berlin 2012: 33). Romantizam je tu mišljen kao samosvesni permanentni paradoks.

Zbog toga se ne može najpregnantnijim pristupom u čitanju romantičarske lektire smatrati sintetizujuća virtuoznost koja bi htela da pokaže da je samorazumevanje jenskog romantizma u sebe uključivalo stalno izmirivanje postojećih napetosti. To nije ni ležerno teorijsko konstatovanje zatečenog stanja, jer romantičari već na antropološkom nivou tvrde da je svaki čovek „samo parče samoga sebe“ (Šlegel 1999: 128) i da bi čovek, kao savršen, morao u isti mah da živi „na više mesta i u više ljudi“ (Novalis 2010: 390). U nemogućnosti da se ostvari takva savršenost, ljudska ispoljavanja su delimična i ona se teorijski mogu artikulirati samo u formi koja važi za prvu asocijaciju na delimičnost, a to jesu fragmenti. Redukcija pojavnosti kojom počinje svaka filozofija za romantičare je manifestacija tako karakterisane ljudskosti. Iako fragment kao literarna forma jeste ostao upamćen kao medij prezentnosti romantizma, on uprkos tome nije zaštićen od romantičarske paradoksijske: sa istom ubedljivošću će Fridrih Šlegel tvrditi da formu filozofije – kao duhovne aktivnosti koja ispoljava tendenciju ka onome apsolutnom – predstavlja apsolutno jedinstvo (Schlegel 1997: 243) i to da nju čine fragmenti (Šlegel 1999: 128). Naše izlaganje će se posvetiti pitanju o načinu na koji pojmove apsolutnog jedinstva i fragmenta promišljaju romantičari, ali i projektu romantičarske *fragmentarnosti* koji romantičare kako neposredno, tako i posredno sučeljava sa kantovskim transcendentalnim nasleđem.

Činjenica da su do danas Fridrih Šlegel i Novalis ostali personifikacije pojma fragmenta u romantizmu obezbeđuje tek spoljašnji razlog za objedinjeno

tematizovanje njihovih gledišta o fragmentu i fragmentarnosti i njihovom odnosu prema Kantovom kritičkom idealizmu. Nešto je dublji osnov za takvo pristupanje položen u podatak da su Šlegel i Novalis – uz Avgusta Vilhelma Šlegela (August Wilhelm Schlegel) i Šlajermahera (*Schleiermacher*) – zajedničkim snagama pisali romantičarsko glasilo *Ateneum* (*Athenäum*), koje je izlazilo od 1798. do 1800. godine. Čak i letimičan pogled na sadržaj priloga iz ovog lista dovoljan je da potvrdi da je Kant česta inspiracija filozofima romantizma. Ipak, u poznatom 216. *Ateneum*-fragmentu, kojim Fridrih Šlegel čini specifičan omaž duhovnim i povesnim pojavama za koje se do današnjih dana smatra da su izvršile najveći uticaj na ranu nemačku romantiku, izostaje referenca na Kantovu transcendentálnu filozofiju. Francuska revolucija, Fihteovo (Fichte) učenje o nauci (*Wissenschaftslehre*) i Geteov (Goethe) roman *Godine učenja Vilhelma Majstera* prepoznati su kao najveće *tendencije* epohe. Na nešto drugačiji način to ponavlja i jedan iz grupe Šlegelovih fragmenata koja je ponela simboličan naziv *Filozofske godine učenja*, i to uz dodatnu opasku da su sve tri ipak samo tendencije „bez temeljne izvedbe“ (Ibid: 124). Površna recepcija i osporavanje 216. fragmenta *Ateneuma* primorale su Šlegela da ogledom *O nerazumljivosti*, kojim je stavljena tačka na ovaj časopis, markira elemente koji su odgovorni za pogrešno razumevanje njegove sopstvene pozicije. Oni su naročito važni za istraživanje romantičarskog držanja prema ideji transcendentálne filozofije. Glavna opasnost tu je, prema Šlegelu, skrivena u potencijalno pogrešnom shvatanju reči *tendencija*, iz koga bi zatim usledio ne manje pogrešan zaključak da je Fihteovo učenje o nauci kod njega posmatrano samo kao „privremeni pokušaj, poput [Kantove] *Kritike čistoga uma*“, a koji bi sam Šlegel bolje izveo iz sklonosti da ga najzad dovrši (Schlegel 2006: 174). Naše istraživanje će zbog toga morati određenu pažnju da posveti i osvetljenju romantičarskog ugla gledanja na Fihteovo držanje prema Kantu. Pomoć na tom zadatku delom će obezbediti i objašnjenje značenja reči *tendencija* na onome što Šlegel naziva „dijalektom *fragmenata*“ (Ibid: 175). Finale rada biće usredsređeno na smisao koji romantičarska fragmentarnost i ideja *zajedničkog pisanja* poprimaju u novijim diskusijama, a koji se ponekad pokušava graditi nezavisno od transcendentálnih motiva tih ideja.

71

### Transcendentálna fragmentarnost

Kantov stav da psihološke, kosmološke i teološke ideje, kao čisti umni pojmovi, izražavaju određenje uma kao „principa sistemskog jedinstva upotrebe razuma“ (Kant 2005: 100) ima indirektno implikacije po razumevanje razloga zbog kojih je fragment postao dominantnom pisanom

formom u romantizmu. Apsolutna celina iskustva kao apsolutna celina razumskog saznanja za kenigzberškog filozofa nije moguća – samim tim što čula ne isporučuju opažaje takve celovitosti na koje bi se primenjivali čisti pojmovi razuma, odnosno kategorije. Misaoni pokušaji koji žele da zanemare odsustvo takvog opažaja završavaju u protivrečnostima, dok je ubeđenje u mogućnost raspolaganja opažajem koji ne bi bio čulan za Kanta oslonac zanesenjaštva<sup>1</sup>, a ne kamen na kojem bi se temeljila naučnost filozofije. Ipak, ideja celine saznanja, koja se manifestuje kroz sistem čistih pojmova uma, *reguliše* iskustveno saznanje utoliko što ona jeste „uopšte ono što jedino i može saznanju da pribavi posebnu vrstu jedinstva, to jest jedinstva sistema, bez kojeg jedinstva naše saznanje jeste samo nešto fragmentarno“ (Ibid: 99–100).

72

Romantičarski *fragmentarni* prilozi ostavljaju mogućnost da se odnos zahteva za jedinstvom sistema i onoga fragmentarnog misli na drugačiji način.

U uvodu u svoja jenska predavanja o transcendentalnoj filozofiji iz 1800. godine Šlegel raskida tipiziranu povezanost pojma jedinstva i pojma sistema. Romantičar tu napominje da forma filozofije jeste apsolutno jedinstvo, ali ono *nije* jedinstvo sistema. Prema Šlegelu, čim se nešto uspostavi kao sistem, ono gubi pravo da ga se imenuje apsolutnim, pa bi se apsolutno jedinstvo pre moglo izraziti kao „haos sistemâ“ (Schlegel 1997: 243).

Šlegel na ovom mestu o sistemu govori u množini zato što za jenskog romantičara i najsavršeniji sistem može biti samo *aproksimacija* – i to čak ne ideala filozofije uopšte, već jedino nekog od mogućih pojedinačnih ideala (Ibid: 248). Sistem koji smatra da zaista jeste sistem upravo je time samo fragment! Na sličnom talasu Šlegel zaposeda tle sa kojeg može da saopšti da je za duh „podjednako smrtonosno da ima sistem i da ga nema“, ali i da se mora naći način da se povežu te dve krajnosti (Šlegel 1999: 30).

1 Termin *Schwärmerei* Berlin koristi za prikazivanje Kantovog raspoloženja prema romantizmu, i to kao ključnu reči potonjeg interpretativnog obrasca koji je počivao na oštrom suprotstavljanju Kanta i romantičarskog antiprosvetiteljskog misticizma (Berlin 2012: 81). Ovu reč (koja na našem jeziku može da označava „zanesenjaštvo“, „sanjarstvo“ ali i „fanatizam“) Kant naročito koristi u delu *Religija unutar granica samog uma*, gde se ona dovodi u vezu sa filozofsko-teološkim koncepcijama koje počivaju na uverenju u tobožnju mogućnost neposrednog unutrašnjeg dodira sa transcendentom (Kant 1990: 48). U spisu *Spor između fakulteta* Kant je sasvim jasan u pogledu onoga što razume kao misticizam: „Tvrđnja da mi osećamo neposredni božanski uticaj kao takav jeste samoprotivrečna, jer ideja boga leži jedino u umu“ (Kant 1979: 104–105). Ova opaska bi se na romantičare mogla odnositi pre svega posredstvom Kantovog prosuđivanja takozvane filozofije vere i osećaja njegovog mlađeg savremenika Jakobija (Jacobi). Jakobi nesumnjivo jeste slovio za jedno od vrela romantičarskog nadahnuća, ali to nipošto nije bio na jednoznačan način. Tako je, primerice, u Šlegelovoj recenziji Jakobijevog *Voldemara* na delu kritičko karakterisanje Jakobija kao suštinski antimodernog autora (Schlegel 2006: 67–95).

Novalis u svojim *Kant-studijama* već u Kantovom govoru o *Kritici čistoga uma* kao o „traktatu metode“, a ne „sistemu same nauke“ (Kant 2003: 44) prepoznaje ono čime se kritička filozofija izdigla iznad stanovišta sistema (Novalis 2001: 331) i čime je zauzela metafizofsku poziciju.<sup>2</sup> Takve impulse *prve Kritike* preuzima i Fridrih Šlegel.<sup>3</sup> Romantičarska teorija fragmentarnosti metodološki je poziv na konstantno prevazilaženje dualizma sistematičnosti i teorije, ali i dualiteta onoga subjektivnog i onoga objektivnog koji je za Kanta još uvek veoma značajan.

Samo je delimično opravdano govoriti o tome da romantičarski pogled na fragmentarnost sveta znači i *ontologizaciju* fragmenta. Romantičari tu ne padaju na lestvice pretkantovske metafizike jer pitanje o fragmentu ne nude kao zamenu za pitanost o *biću kao biću* tradicionalne metafizike, gde bi jedini novum eventualno predstavljao supstancijalizaciju delimičnosti. Fragment kod Šlegela i Novalisa nije nešto što se zatiče samo kao statični objektivitet. Čak i kada je reč o fragmentima antičke kulture, Šlegel napominje da su oni fragmentima *postali* (Šlegel 1999: 27) dok je Novalis još određeniji: „Sa klasičnom literaturom je kao sa antikom; ona nam zapravo nije data, – ona ne postoji – nego tek mi trebamo da je proizvedemo“ (Novalis 2010: 436). Fragmentarnost svake ljudske objektivacije je *delatnost* subjektiviteta.

U istom fragmentu Novalis pravi indikativno poređenje: antika i poznavanje antike nastaju u isti mah, baš kao što je slučaj i sa prirodom i spoznajom prirode. Ta komparacija sa jedne strane osvetljava romantičarski otklon od klasicističke apsolutizacije antičke kulture, ali je sa druge strane direktna referenca na kantovski pojam prirode. Misliti prirodu transcendentno za Kanta znači pitati *po čemu* ona jeste to što jeste, da bi se potom odgovorilo da priroda u materijalnom smislu jeste moguća zahvaljujući karakteru naše čulnosti. U formalnom smislu ona je za Kanta moguća posredstvom karaktera ljudskog razuma (Kant 2005: 69), čije su funkcije potpuno iscrpljene njegovim kategorijalnim aparatom (Kant 2003: 99). Ljudsko saznanje u prirodi pronalazi samo ono što je u nju stavio sam ljudski um, ali strukture te delatnosti subjektiviteta moguće je misliti kao poopštive i nužne, a ne kao puko proizvoljne.

2 Tom sudu treba prići oprezno, jer je pripisavanje „filozofije filozofije“ Kantu usmereno i protiv ocene drugog velikog transcendentnog filozofa, Fihtea, da Kenigzberžanin nije bio konsekventan utoliko što njegova kritika za predmet nije uzela filozofsko mišljenje (Fihte 1976: 6).

3 Milan-Zajbert (*Millan-Zaibert*) u knjizi *Fridrih Šlegel i pojava romantičarske filozofije* činjenicu da je Šlegel bio među malobrojnim Kantovim savremenikima koji su izbegli opasnost dogmatizacije *Kritike čistoga uma* i prozreli njenu metodološku suštinu objašnjava antifundacionalizmom (*antifoundationalism*) Šlegelove filozofske misli (Millan-Zaibert 2007: 121).

Delatnost subjektiviteta koja stoji u osnovi fragmentarnosti sveta ni kod romantičara nije samo neobavezno ispoljavanje neposrednog partikulariteta kome je omogućeno konzumiranje svega, pa tako i „antike“ prilagođene svom ukusu. Novalis je u tom pogledu sasvim jasan: ljudskom intelektu ne može biti shvatljivo ništa osim onoga *nepotpunog* (Novalis 2010: 362). Nepotpunost se nameće kao transcendentalna struktura koja uslovljava sopstvene predmete. Kantovski rečeno: fragmentiranost predmeta ljudskog iskustva uslovljena je fragmentarnom formacijom samog ljudskog iskustva! Fragmentarnost je kod romantičara mišljena s obzirom na kantovsku ideju transcendentalne filozofije. No, specifičnost u romantičarskom razumevanju onoga transcendentalnog se ogleda u tome što ni uvidi u fragmentarnost nisu ponuđeni kao konačni uvidi u prirodu ljudskog duha, niti je u njihovom zaleđu sačuvana mirujuća posebična celovitost stvari. To obelodanjuje lucidna Šlegelova opaska kojom on primećuje da u Kantovom „rodoslovu prapojmova“ nerado gleda na „izostanak kategorije Skoro“ koja je „delovala isto tako mnogo, i isto tako mnogo pokvarila, kao bilo koja druga kategorija“ (Šlegel 1999: 15). Takvo „upotpunjenje“ transcendentalne filozofije nju bi dovelo do apsurdna, i toga je Šlegel u ovom hermetičnom iskazu svestan. Taj fragment postaje neproziran ukoliko se iz vida izgubi Šlegelovo veličanje *duhovitosti* kao „logičke druževnosti“ (Ibid: 56). Ono što smo skloni da nazovemo transcendentalnom fragmentarnošću kod ovog romantičara je čak nazvano *istinskom transcendentalnom bufonerijom*<sup>4</sup>. Ona može sačuvati senzibilitet za ono *drugачije* koji, prema Novalisu, često izostaje u *patološkim* oblicima filozofije: „Apsolutan nagon ka savršenstvu i potpunosti je bolestan čim se pokaže razarački i neprijateljski prema onome što je nesavršeno, nepotpuno“ (Novalis 2010: 338).

Ako u Kantovoj transcendentalnoj logici nije bilo mesta za protivrečja, a antinomične strukture su izmeštene u sferu interesovanja transcendentalne dijalektike kao logike privida, *ironijska* logika romantičarske „bufonerije“ počiva na zahtevu da se prevlada tradicionalna logika neprotivrečnosti. Kod Novalisa je uništenje stava protivrečnosti „možda najviši zadatak više logike“ (Ibid: 343), dok Šlegel ističe da „sklonost ka apsolutnome“ zahteva da se samom sebi stalno mora protivrečiti i povezivati „suprotstavljene ekstreme“ (Šlegel 1999: 23), zbog čega i on utvrđuje da je stav protivrečnosti doživeo „neumitnu propast“. Sve to ne navodi romantičare da proglase puku provizornost *Kritike čistoga uma* i da na taj način primene hermeneutičko geslo boljeg razumevanja autora – u ovom

4 Kreveljenjem, šegačenjem – od italijanskog *bufo*.

slučaju Kanta – nego što je on samog sebe razumeo. Načelo koje su Kant<sup>5</sup> i Fihte<sup>6</sup> eksplicirali pre filozofskih hermeneutičara<sup>7</sup>, koji za svog preteču uzimaju Šlajermahera, kod Šlegela je poistovetivo sa *kritičkim* aktom. Osobena transcendentalnost onoga fragmentarnog donosi, međutim, *istorizaciju* ideje kritike (up. Schlegel 2006: 195), pa tako i istorizaciju načela „boljeg razumevanja“ i mogućnost kritikovanja same kritike. To je, između ostalog, suprotstavljeno decidno iznetom stavu Vilhelma Diltaja da „stvaranje transcendentalne metode predstavlja smrt istorije, jer ona upravo isključuje mogućnost da čovek u date stvarnosti prodre pomoću plodnih istorijskih pojmova“ (Diltaj 1980: 344). Romantičarski fragment istovremeno *jeste* izraz onoga transcendentalnog i onoga istorijskog, ali to još uvek u dovoljnoj meri ne osvetljava specifični značaj načela „boljeg razumevanja“ za ovaj aspekt filozofije romantizma.

Za razliku od šlajermaherovske hermeneutičke tradicije, ali i Kanta i Fihtea, koji su spremni da stave znak jednakosti između istinskog razumevanja i „boljeg“ razumevanja, kod Šlegela „bolje“ razumevanje nije vrhunac interpretativnog ophođenja ni sa autorovim namerama, niti sa delom koje se tumači. Šlegel, ne bez ironije, saopštava da je za razumevanje nekoga neophodno najpre „biti pametniji od njega, potom jednako pametan i onda također jednako glup“ i da „nije dovoljno da se smisao jednoga konfuznoga djela bolje razumije nego što ga je autor razumio“, nego da se moraju saznati i *principi konfuzije* (Schlegel 2006: 165).<sup>8</sup> Beler (Behler) to sažima tezom da za Šlegela bolje razumevanje „nastupa samo od sebe“ i da je ono „spontan, neposredan i lakši čin“, dok je istinsko razumevanje „složeniji zadatak koji nikad neće biti u potpunosti izvršen“

75

5 Povodom davanja smernica za tumačenje Platonove praktičke filozofije i platonovskog shvatanja ideje, Kant u *Kritici čistoga uma* beleži: „Hoću samo da primetim da nije ništa neobično, kako u običnom govoru tako i u spisima, da se jedan pisac na osnovu upoređivanja onih misli koje izražava o svom predmetu može, štaviše, bolje razumeti nego što je on razumeo samoga sebe“ (Kant 2003: 206).

6 U čuvenim jenskim *Predavanjima o određenju naučnika* iz 1794. godine Fihte antinomijama Rusoovih (Rousseau) teza o prirodnom stanju pristupa uz obećanje da će sve protivrečnosti biti razrešene: „Mi ćemo Rusoa bolje razumeti nego što je on samog sebe razumeo, i naći ćemo ga u potpunoj saglasnosti s njim samim i sa nama“ (Fihte 1979: 185).

7 Filozofija romantizma je predmet interesovanja filozofske hermeneutike još od Diltajevog (Dilthey) spisa *Šlajermaherov hermeneutički sistem u raspravi sa starijom protestantskom hermeneutikom* iz 1860. godine (Dilthey 1996). Pored konciznog pregleda povesti hermeneutike Grondena (Grondin), u kojem su i romantičarski prilozhi hermeneutici pronašli svoje mesto (Gronden 2010), čitaoca se može uputiti i na instruktivnu studiju Jura Zovka pod naslovom *Šlegelova hermeneutika* (Zovko 1997).

8 Istu ideju na nešto drugačiji način formuliše i 401. *Ateneum*-fragment: „Da bi čovek razumeo nekoga ko sam sebe samo upola razume, mora ga najpre razumeti sasvim i bolje nego on sam, ali onda takođe samo upola onoliko i upravo onako koliko on razume samog sebe“ (Šlegel 1999: 92).

(Behler 1993: 280). Transcendentalna fragmentarnost ponovo do apsurda dovodi jedno filozofsko načelo, jer povesno osvešćenom razumevanju raskrivanje *nerazumevanja* kao činioca razumevajućih akata postaje glavni cilj! U gnoseološkom pojmovnom registru to tvrdi i Novalis: „Saznanje [*die Erkenntniss*] je sredstvo da se ponovo stigne do neznanja“ (Novalis 1968: 302). Sa druge strane, poslednji fragment *Ateneuma* „O nerazumljivosti“ spas „zavičajnih“ odrednica, poput porodice i nacije, sa novom ironijom vidi upravo u nerazumljivosti i naglašava da će biti „jako tjeskobno kada cijeli svijet jednom bude u svoj ozbiljnosti posve razumljen“ (Schlegel 2006: 179–180). To nije uputno shvatiti kao konfrontiranje Novalisovom određenju filozofije kao „tuge za zavičajem“ i kao „nagona da se svugde bude kao kod kuće“ (Novalis 2010: 24).

76

Nagon da se „svugde bude kao kod kuće“ naliče je Novalisovog imperativa *romantizacije sveta* kao njegovog *kvalitativnog potenciranja*: tako što se prostome pridaje „uzvišen smisao, običnome tajanstven izgled, poznatome beskonačan privid“, ali i unižavanjem onoga što već slovi za uzvišeno, nepoznato, mistično i beskonačno (Ibid: 465). Dobrodošlo je zapažanje da je Kantova filozofija umnogome doprinela ovom procesu, i to pogotovo onom njegovom aspektu koji poziva na demistifikaciju mistifikovanih entiteta, poput onih kojima se bavila tradicija metafizike,<sup>9</sup> ali je iz Novalisovog ugla doprinos kenigzberškog filozofa bio sholastički *jednostran* (Novalis 2001: 337). Romantičarski „zavičaj“ ono je *beskonačno* od kojeg je Kant odvrtao čoveka u svemu osim u moralnom činjenju. Za Šlegela je to beskonačno takođe fikcija, ali apsolutno nužna i to upravo kao fikcija, jer naše Ja karakteriše *tendencija* ka pristupu tome beskonačnom (Schlegel 1997: 247). Romantičarski fragment – kao i romantičarska poezija – jeste ispoljavanje takve težnje i zbog toga ne može biti viđen isključivo kao ono delimično koje treba razumovati polazeći od celovitosti kojoj pripada, to jest kao konačni izraz nečega po sebi postojećeg i beskonačnog. Fragment je istovremeno i ono konačno i ono beskonačno, i deo i celina: „Fragment mora, poput malog umetničkog dela, da bude sasvim odvojen od okolnog sveta i dovršen sam u sebi, kao jež“ (Šlegel 1999: 53).

Ovim slikovitim izrazom Šlegel stavlja do znanja da će „bodljikava“ spoljašnjost fragmenta njegovu samodovoljnost čuvati samo tako što će „bosti“ one koje pokušaju da ih *obuhvate* i naruše tu autarhičnost, ali će ona na taj način ujedno i motivisati – ili ako se hoće: „podbadati“ – nove, kreativnije pokušaje. Ono što čuva fragmentarnost fragmenta čovekova je delatnost kojom se tu fragmentarnost hoće narušiti i obuhvatiti sistemskom

9 Detaljnije o tome u Kneller 2007: 20–37

mišlju! Tu se romantičari u izvesnoj meri pokazuju kao bliskiji Fihteu i njegovom viđenju ljudske težnje za apsolutnim identitetom<sup>10</sup>, premda ne i u zaključcima poput onog u kojem je Šlegel spreman da sebe nazove „fragmentarnim sistematičarem“ (Schlegel 2006: 166), a Novalis da fragmentom (!) saopšti kako „ideja celine mora *potpuno* vladati“ (Novalis 2010: 437) svakim delom koje se (u najširem smislu) može smatrati estetskim.

Dijalektička priroda romantičarskog fragmenta zbog toga ne može biti ni shvaćena, niti iscrpljena teorijskim znanjem, a utehu zbog toga što se mi „nikada nećemo moći sasvim shvatiti“ Novalis traži u tome što ćemo hteti i moći nešto „daleko više nego da se shvatimo“ (Ibid: 372). Fragment time deli sudbinu romantičarskog pesništva. Reči Avgusta Šlegela iz *Ateneuma* da je srećna okolnost to što „poezija isto tako malo čeka teoriju koliko i vrlina moral“ (Šlegel 1999: 25) parafraza su kantovske teze o primatu praktičkog uma. Dijalektika romantičarske fragmentarnosti stavljena je pak u službu primata čovekove *poietičke* moći.<sup>11</sup>

77

### Dijalektika fragmentarnosti

Totalno aktiviranje svih čovekovih moći, njihovo objedinjavanje u čovekovo stvaralačko ispoljavanje i artistsičko *stavljanje* sveta, u romantizmu je omogućeno vizijom poezije koja je spremna da obuhvati svaku ljudsku manifestaciju – „od najvećega sustava koji u sebi sadrži više sustava i sustave umjetnosti, pa sve do uzdaha, cjelova što ga dijete u svom pjesništvu izdiše u neumjetnički pjev“ (Schlegel 2006: 143). Novalis saopštava da je poezija „ono što je zaista i apsolutno realno“ i da – prema proporciji „što poetskije, to istinitije“ – ona predstavlja *jezgro* njegove filozofije (Novalis 2010: 417). Isceliteljsku moć poezije i njenu sposobnost da leči rane kao razderotine koje je ostavio analitički razum u vidu dualizma svesti i sveta, onoga idealnog i onoga realnog, imaće i fragment romantičara kao medijum kojim se prema Šlegelovom 22. fragmentu *Ateneuma* istorizuje pojam transcendentnog u progresivnom povezivanju, ali i u *odvajanju* idealiteta i realiteta. Zahtev za istorizacijom tu mora biti strog prema svakom prizvuku dovršenosti. Novalis na istom tragu centralno pitanje

10 „Čim duh postane svjestan da je [težnja] konačna, on je nužno opet proširuje, ali čim postavi pitanje: je li pak beskonačna? postaje ona upravo tim pitanjem konačna; i tako dalje u beskonačno“ (Fichte 1974: 202).

11 Romantičarska motivisanost Kantovim poimanjem umetnosti *genija* iz *Kritike moći suđenja* ostaće izvan fokusa našeg istraživanja. O romantičarskom čitanju Kantove teze da genijalni umetnik stvara svoje delo poput prirode, to jest bez znanja o tome „kako se u njemu stiču ideje potrebne za tu tvorevinu“ ili o tome kako bi druge poučio takvom stvaranju (Kant 2004: 148) detaljno u predavanjima Manfreda Franka (Manfred Frank) *Uvod u ranoromantičarsku estetiku* (Frank 1989: naročito 41–103).

transcendentalne filozofije o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* pre-  
tumačuje u pitanost „Da li je filozofija umetnost? Postoji li veština pronalaženja bez datih činjenica, apsolutna veština pronalaženja?“ (Ibid: 344).

Ovde se može spomenuti da Kantovo pitanje nije bilo „da li su mogući sintetički sudovi *a priori*“ kako ga prenosi Novalis, već *kako* su oni mogući. Um je za Kanta spontano počeo „iznova“ i „od prvih osnova“ u matematici i modernoj prirodnoj nauci i nije „antifundacionalistički“ na romantičarski način. Upoređujući filozofski metod sa *ritmom* u kojem se filozofiju intonira, Novalis tvrdi da je zapravo Fihte bio taj koji je *pronašao* istinski, transcendentalni ritam filozofije. Iako pronalazač „možda nije najspretniji i najpromišljeniji umetnik na svome instrumentu“, Hardenbergu ostaje da se nada da je „verovatno da postoje i da će postojati ljudi koji će *fihtizirati* kudikamo bolje od Fihtea“, odnosno *fihtizirati na artistski način* (Ibid: 347). Svrnjivanje ovog uvida, Novalisovog pojma romantizovanja kao kvalitativnog potenciranja i Šlegelovog komentara o Fihteu kao „Kantu na drugi stepen“ (Šlegel 1999: 66), nudi mogućnost da se Fihte shvati kao *romantizovanog Kanta*.

78

Brojnost verzija Fihteovog *Wissenschaftslehre*-a jednim delom je i rezultat filozofove potrebe da se čitaocu ne kaže sve, već da se terminima i formulacijama koje su strane iole uobičajenijem govoru pokuša iznuditi čitaocu stvaralački doprinos i istinsko filozofiranje. Zbog toga Fihte može da zabeleži: „Ima više nesporazumaka koje ja zacijelo predviđam i kojima sam mogao doskočiti s nekoliko riječi. Ja, međutim, ni tih nekoliko riječi nisam rekao, jer bih htio potpomoći samostalno mišljenje“ (Fichte 1974: 39). To je, prema Fihteu, bio jedini način na koji se filozofija mogla realizovati kao *pedagoška* delatnost koja bi zaista *obrazovala* individuum, a ujedno i jedina opcija pri osmišljavanju filozofirajućeg nastavnika jednog pravog univerzitetskog udžbenika.<sup>12</sup> Pojam *Tathandlung*-a važio je za jednu od intrigantnijih kovanica i njime je mišljena osnova svake svesti, kao delatnost samosvesti čije je delo u svakom trenutku postavljanje i postavljenost i empirijske subjektivnosti i onoga od Ja različitog. Za Fihtea „Ja postavlja samoga sebe i on jest samim tim postavljanjem pomoću samoga sebe (...) on je ujedno ono što djeluje i produkt djelovanja; ono djelatno i ono što se djelatnošću proizvodi“ (Ibid: 46).

I pored činjenice da se filozofija romantizma razvija mahom izvan akademskih okvira filozofije, romantičarski fragment svojom strukturom hoće da prihvati *obrazovni* impuls fihteanskog pojmovnika. Kao i kod

12 O pojmu *učenja* kao konstanti Fihteovog filozofskog pregalaštva opširnije u Dimić 2014: 33–57.

Fihteovog pojma „delotvorne radnje“, radnja/činjenje koje se pokušava „prizvati“ kroz fragmentarnost i kojom fragmentarnost „postaje“, nadređena je teorijskom polaganju računa o samom pojmu fragmenta kao činjenici, to jest delu. Zbog toga je prihvatljiva Bubnerova (Bubner) sugestija da se fragmentarno izlaganje romantičara pojavljuje kao „svojevrsni pandan Fihteovom *Učenju o nauci*“ (Bubner 2003: 193), jer ono izbegava „utemeljiteljsku“ retoriku filozofije kao nauke koja je tipična za Fihtea, a na Novalisovom primeru svesno – možda i ironično – zagovara *bolje* „fihtiziranje“ od Fihtea samog. To se dalje može objašnjavati Šlegelovom tvrdnjom da u *dijalektu fragmenata* nema mesta za „prve osnove“ niti za univerzalne forme filozofiranja. Označavanje Fihteovog *Wissenschaftslehre* jednom od tri velike tendencije doba opravdano je sada doprinosom filozofa rasvetljavanju da i sama reč „tendencija“ u dijalektu fragmenata znači „sve je sada samo tendencija, razdoblje je razdoblje tendencija“. Ukoliko se pojam tendencije proizvoljno zameni terminom „činilac“, kao što to čini Isaija Berlin (Berlin 2012: 105) ali i niz komentatora koji se u govornoj ili pismenoj formi neobavezno odnose prema 216. fragmentu *Ateneuma*, jasno je da se zamagljuje programski smisao ove Šlegelove formulacije. Fihtev doprinos njenom uobličenju leži upravo u pojmu tendencije kao *težnje za određivanjem* (Fichte 1974: 195) koja istovremeno i snažno podstiče izmirenje Ja i Ne-ja i reflektuje nemogućnost takvog izmirenja (up. Prole 2013: 235). Implicitnu tematsku diferencijaciju sadržaja fragmenta o „tri tendencije“ donosi reski Novalisov pasaż koji Getea izuzima iz ovog okvira: „Kod njega [Getea] je sve delanje – kao što je kod drugih sve samo tendencija. On čini nešto stvarnim, dok drugi čine nešto samo mogućnim ili nužnim. Svi smo mi mogućni i nužni stvaraoci – ali koliko malo smo stvarni“ (Novalis 2010: 435). Ovakva favorizacija ukazuje na poziv na umetničko objektiviranje ljudske subjektivnosti koje bi nadilazilo razliku onoga teorijskog i onoga praktičkog.

Fragmentu jenskih romantičara – kao „malom umetničkom delu“ – sa druge se strane ne može „doskočiti“ ni pitanjem da li iza leđa filozofske javnosti pokušavaju da prokrijumčare fragment kao „istinsku formu univerzalne filozofije“. Jedan od učesnika *dijaloga* skiciranog 259. fragmentom *Ateneuma* povodom pitanja istinske forme filozofije lakonski saopštava da je forma „ionako nevažna“. Ta opaska nije ono što bi se trebalo tretirati kao suvišno u brojnim interpretativnim glorifikacijama romantičarskog fragmenta, nego je reč o uzajamnom prožimanju fragmenta i dijaloškog vida filozofiranja, u kojoj je Ja romantičara spremno i da svoje empirijske manifestacije razlikuje od sebe i da u „trajnom nutarnjem razgovoru sa samim sobom“ (Schlegel 2006: 250) prema sebi bude ironično.

Ako se dosadašnje izlaganje bavilo istraživanjem kantovskih i fihteovskih podsticaja u formiranju romantičkog „dijalekta fragmenata“ i njegove dijalektičnosti, treća inspiracija za romantičku dijalektiku fragmentarnog je stigla od Platona. Povodom značaja „grčkog imena dijalektike“, Šlegel govori o dijalektici kao o *pravoj* umetnosti, a ne prividu kao kod Kanta – o umetnosti da se saopšti istina, o umetnosti kako istinu „govoriti, zajednički tražiti, opovrgnuti i dosegnuti“ (Ibid: 163). Platonovi dijalozi zaslužni su za romantičarsko naglašavanje *dijaloške* prirode dijalektike, dok je prema Novalisu i samo mišljenje – dijalog!

80

Kao što mišljenje pokazuje svoju dijalogičku prirodu, za očekivati je i da fragment kao aktualizacija mišljenja takođe oličava dijalog, premda je i ovde posredi uzajamno odnošenje. Prema Šlegelovom 77. fragmentu *Ateneuma* i sam dijalog je „lanac ili venac fragmenata“. Platonova filozofija u svom dijaloškom medijumu (i to naročito u ranim Platonovim delima) istovremeno je potvrda permanentne fragmentarnosti filozofiranja koje se ne može dovršiti oktroisanjem sistema, kao što je i „filozofiranje u stalnom procesu“ kojim se nudi suštinski prikaz „zajedničkoga samo-promišljanja“ (Ibid: 237).

Pol de Man (Paul de Man) napominje da je sokratska ironija u romantičarskom viđenju dijaloga posmatrana kao odnos „u okviru svesti između dva subjekta“ koji ipak nije „intersubjektivni odnos“ (Man 1975: 265). Za razliku od rasprostranjenog prigovora upućivanog Platonu da je dijaloško filozofiranje samo paravan za njegov monolog, skloniji smo da tvrdimo da su ideje zajedničkog traženja istine, zajedničkog samo-promišljanja, pa i zajedničkog *pisanja* za romantičare nešto više od simuliranja intersubjektivnih relacija. One upotpunjuju Šlegelovo odlučno naglašavanje smisla za fragmente kao „transcendentalnog sastojka historijskoga duha“ (Schlegel 2006: 136). O čemu je bliže reč?

Šlegel *filozofskim prijateljstvom* naziva saopštavanje misli koje se „izmenjuje između apsolutnoga razumijevanja i apsolutnoga nerazumijevanja“ i smatra ga uporedivim sa životom mislećeg čoveka koji nije – slično kao kod Novalisa – ništa drugo „nego stalno nutarnje sufilozofiranje“ (Ibid: 133). „Filozofsko prijateljstvo“ nije reduktibilno na introspektivni akt, jer ni sama introspekcija nije u svom punom smislu samo „introspektivna“: prema Šlegelu, *istorijska* samospoznaja je jedina moguća samospoznaja i ona u svojoj povesnosti ostaje nedovršenom. Sufilozofiranje empirijskog i čistog Ja sufilozofiranje je čoveka i povesnog sveta, pošto je i povest *filozofija u postajanju* (Ibid: 155). Isto važi i za sufilozofiranje sa filozofskim tekstom u kome je očitovana fragmentarnost, zbog čega je Šlegelu i Šlajermaheru bila važna

obnova platonovskog uzora filozofiranja.<sup>13</sup> Na osnovu toga se može zaključiti da je fragmentarnost kao medij romantizma posredstvom relativizacije monopola nad autorstvom nužno vodila ka redefinisaniu pojma subjekta, kako ga se mislilo od Dekarta (Descartes), pa do Kanta i Fichtea. *Ja* je romantičarskom fragmentarnošću dopustilo sopstvenu stvaralačku kolektivizaciju, *Ja* se tu iskazuje kao ono „mi“ (up. Kangrga 2010: 173). U tom smislu, povest nemačkog idealizma zaista postaje povest „napredujuće de-subjektivacije kantovskog nasleđa“ (Beiser 2002: 6).

Vek pre Fridriha Ničea (Friedrich Nietzsche), romantičarima je jasno da subjekt filozofije kao imanentno fragmentarne – ukoliko fragmentarnost nastupa dosledno i sistematično (!) – nije moguć drugačije osim kao *mnoštvo* (up. Niče 2003: 216). Za razliku od Ničeeve slike velikog helenskog mislioca, *romantizovani* Platon je prototip takvog artističkog filozofiranja i to ne samo zbog upućivanja sokratovskog *logosa* na *druge* (*dia-logos*) savremenike, već i zbog toga što je izlaganje filozofskog teksta kao dijaloga delatnost *sintetičkog*, a ne analitičkog pisca. Potonji, prema Šlegelu, kalkuliše sa čitaocem u njegovom apstraktnom bivstvovanju, dok se za pomoć u karakterizaciji sintetičkog pisca Šlegel ponovo obraća Kantu, i to njegovom etičkom učenju: sintetički pisac tako „konstruira i stvara sebi čitatelja kakav bi on trebao biti“, ne poima ga kao „mirnoga i mrtvoga, nego živoga i spremna na protudjelovanje“ i „ne želi djelovati na njega s nekim učinkom, nego stupa s njim u sveti odnos najbliskije sufilozofije i supoezije“ (Schlegel 2006: 131). Upotreba pojma „treba“ predstavlja romantičarski tribut kantovskoj kritičkoj filozofiji, dok njegovo vođenje izvan uskih okvira kantovske etike ukazuje takođe i na romantičarsko nezadovoljstvo time što kod Kanta taj pojam ostaje samo večni oponent onoga što *jeste*.

Nije neophodno „kvalitativno potencirati“ međuljudske odnose unutar jenskog kruga romantičara, niti „nisko *Ja* identifikovati sa boljim *Ja*“ da bi se pronašlo zbiljsko uporište za teze o sufilozofiji, supoeziji i zajedničkom pisanju uopšte. Primera radi, Novalis je sa Fridrihom Šlegelom podelio autorstvo zbirke fragmenata *Blütenstaub* iz 1798. godine, dok su u drugim slučajevima među romantičarima čitaoci ili slušaoci postajali akterima realizovanja ideja koje bi u konzervativnijim krugovima samo ćutke ispraćali. Kada Novalis s obzirom na „veštinu zajedničkog filozofiranja“ govori da sama mogućnost filozofije počiva na mogućnosti „da se misli uistinu zajednički“ (Novalis 2010: 336), na umu ima nešto daleko

13 Diltajeva beleška povodom Šlajermaherove recepcije Platona vrlo je instruktivna: „Filozofija je još uvek deo zavičajnog života i u potpunosti srasta sa društvenim odnosima među prijateljima. Ona je u prvom redu dijalog, živa komunikacija, a samo na drugom mestu pismeno izlaganje“ (Dilthey 1996: 122).

značajnije od petparačkih slika koje se tradicionalno vezuju uz vizije romantičarskih „komuna“. O pluralizaciji subjektivnosti kod Novalisa je u istom fragmentu zaključivano na sledeći način: „Ako je moguće zajedničko mišljenje, onda je moguća zajednička volja, moguće je ostvarenje velikih novih ideja“. Ono nije ograničeno na kratki period izlaženja *Ate-neuma*, kao ni na bilo koju drugu determinisanu povесnu deonicu. Romantički *projekat* – koji je i sam „fragment iz budućnosti“ – relativizuje subjektivnost autora svake povесne objektivacije i deli je sa drugima da bi se dosegao sinergijski efekat u potvrđivanju povесne, stvaralačke snage ljudskog duha kao socijalnog, poveznog principa.

### Postmoderni epilog

82

Romantičarski fragment od interpretatora ne očekuje ni hvaljenu „objektivnost“ ili „neutralnost“, niti priznaje samoproglasi „individualizam“ u njegovom čitanju. Elementarna korektnost u tumačenju ipak nalaže da se makar dodirne mogućnost još jednog obrta koji je u odgovaranju na pitanje o autorstvu onoga fragmentarnog – pa i o transcendentalnoj subjektivnosti uopšte – izveo Novalis.

Usred našeg govora o dijaloškoj, komunikativnoj prirodi romantičarskog fragmenta, treba se osvrnuti na simptomatičnu činjenicu da Hardenberg u isto tako fragmentarnom tekstu, ali ispod naslova *Monoloji*, piše da su govorenje i pisanje „zapravo nešto budalasto“, a da je pravi razgovor „puka igra rečima“: „Trebalo se samo čuditi toj smešnoj zabludi što ljudi misle – da govore radi stvari. Niko ne zna za ono što je upravo svojstveno jeziku: da se on brine samo o sebi samome“ (Ibid: 327). Romantički stvaralac tu pripada fragmentu kao svom delu, jer se apsolut romantičarskog fragmentarnog sveta ovde ne pojavljuje ni kao povest, ni kao ideja humaniteta, niti kao obogotovljena priroda, nego kao *jezik*. Fragmentarna medijacija kao govorno kretanje između najrazličitijih opozicija pre razdvaja, nego što donosi mogućnost svesne sinteze.<sup>14</sup> Pitanje o ironičkom raspoloženju *Monologa* ne ugrožava mogućnost da su iz ove vizure svi dijalozi – između učesnika u razgovoru, između autora i čitalaca, između autora i teksta, između teksta i čitalaca, ili između čoveka i njegovog povесnog sveta uopšte – zapravo neteleološki monoloji jezika, a da je potraga za razumevanjem nerazumevanog i nerazumljivog naličje toga što jezik niti razume

14 Uporedi reči koje o Ničeovom „fragmentarnom pismu“ beleži Moris Blanso (Maurice Blanchot): „Govor fragmenta ne povezuje jedno sa drugim, pre ih razdvaja, on je onoliko dugo koliko govori, i koliko govoreći – čuti, pokretna poderotina vremena koja zadržava, u beskonačnosti jednu od druge, dve figure ka kojima se okreće znanje“ (Blanso 2004: 188).

sebe, niti to želi.<sup>15</sup> To se može tvrditi pogotovo s obzirom na ono što je od Novalisovih projekata aktuelno u današnjoj filozofiji: ona jednim od glavnih razloga zbog kojih je Novalis dospao u žižu skorašnje pažnje proglašava njegovu pitanost o subjektivnosti „koja već uključuje pitanja povezana sa „subverzijom subjekta“ (Bowie 2003: 88), pri čemu se ne insistira na kantovskom i fihteovskom zaleđu takvih momenata.

Romantičarski fragment je tokom poslednjih decenija upravo i nastavio da se konstituiše u skrivenijoj ili otvorenoj težnji brojnih autora da izvedu makar i fiktivnu genealogiju takozvane *filozofije postmoderne*. Fragmentarnost o kojoj su govorili i kojom su pisali romantičari u svom polemisanju sa modernom filozofijom subjektivnosti, poput one Kantove i Fihteove, tu predstavlja određeni kontinuitet sa modernom u pokušaju njenog prevladavanja, premda je reč o dijalektici uz koju postmodernisti ne bi pristajali. U naporima da se koncepcija fragmentarnog, poput one koju su ostvarivali Šlegel i Novalis, uskladi sa takvim zahtevom, njihov fragment je sve više fragmentiran, pri čemu se na margine istorijskih relikata odbacivalo sve ono što je romantizmu bilo „oprostivo“ kao plaćanje tributa vremenu u kojem je ovaj duhovni pokret dostigao svoj vrhunac. Broj recentnih publikacija koje su posvećene tim pitanjima premašuje broj onih koje propituju transcendentalno nasleđe romantičarske fragmentarnosti. Fragmentarno *lebdjenje* između oprečnih filozofskih pozicija svojom bezbrižnošću, prema Zafranskom (Safranski), u mnogo čemu „anticipira kasniju postmodernu“, sa razlikom skrivenom u tome što se romantičari *igraju* „osećajući da još mnogo toga imaju pred sobom, a postmoderna je verovala da najveći deo već ima za sobom“ (Zafranski 2011: 97). Horn (Horne) stavlja znak jednakosti između onoga što je romantičarska fragmentarnost krajem osamnaestog veka donela kao moderno i onoga što se od druge polovine dvadesetog veka u liotarovskom (Lyotard) pojmu „postmodernog stanja“ smatra objavom kraja „velikih priča“ (Horne 1997: 289). Prihvatljivost romantičarskog „idealizma bez apsoluta“ kod Rajan (Rajan) se ogleda i u mogućnosti osvetljavanja paralele u odnošenju romantizma spram Fihteove, Šelingove (Schelling) i Hegelove filozofije i postmodernog odnosa prema epohi moderne (Rajan i Plotnitsky 2004: 2). Slične poteze povlači i Gaš (Gasche). On međutim postmodernoj teoriji, u odnosu na romantizam, odriče dijalektički karakter fragmentarnosti (Gasche 1991: XXI), dok za Bubnera Šlegelov fragment *O nerazumljivosti* „jasno

15 Prema navodu iz Novalisovog fragmentarnog romana *Učenici u Saisu*, „Čovek ne razume jezik zato što jezik sam sebe ne razume, ne želi da razume; pravi sanskrit je govorio da bi govorio; zato što je govorenje njegovo zadovoljstvo i njegova suština“ (Novalis 2010: 123).

anticipira čitavu teoriju dekonstruktivističke škole od Deride do Mana“ (Bubner 2003: 199). Takav stav deli i Pinkerd (Pinkard 2002: 163–164).

Ako između Novalisove apsolutizacije jezika u *Monolozima* i njegove tvrdnje da jezik uopšte nije „pravi medijum prikazivanja“ ni filozofije ni umetnosti (Novalis 2010: 338) interpretacija krene putem „monologa“ jezika, i romantička i postmoderna apsolutizacija fragmenta kao jezičko-literarnog medijuma, umesto apsolutizacije komunikativnog akta, može biti sagledana kao *poništenje* istinske artističke medijacije smisla između autora, dela i čitaoca. To je teza koju zastupa Bernstin (Bernstein 2006: 143–172).

Fridrih Šlegel je i te kako bio svestan činjenice da je u modernom literarnom mediju fragmentarnost, kao izraz *postajanja* povesnog sveta koji poziva na aktiviranje ljudskih poetičkih moći, pre „zamađljena, potiskivana, zbunjivana i zavođena“ nego li pobuđivana. Pronalazak štamparije i pojava trgovine knjigom – kao trgovanje „golemim mnoštvom, posve loših i apsolutno bezvrijednih spisa“ (Schlegel 2006: 210). – igrali su važnu ulogu u takvom razvoju događaja. I pored toga, Šlegelov 125. *Ateneum*-fragment donosi nadu da će jednom „možda započeti nova epoha znanosti i umjetnosti kad sufilozofija i supoezija postanu općenite i nerazdvojne; da više neće biti neobično, ako obostrano nadopunjujuće naravi počnu stvarati zajednička djela“.

Ako se ne izgubi iz vida da je romantičarsko reflektovanje fragmentarnosti i „zajedničkog pisanja“ koje ono inicira odraz težnje za *obrazovanjem* čoveka kao stvaraoca povesnog sveta<sup>16</sup>, zajedničko pisanje može biti razmotreno i kao simbol i kao prva objektivacija zajedničkog, sveobuhvatnog povesnog delanja koje principijelno nije bilo moguće sagledati iz vizure kantovskog kritičkog idealizma. Usmeravanje fragmentarnog medijuma ka individualnosti i originalnosti čitaoca romantičarskog fragmenta i romantičarske poezije kao *univerzalne* umetnosti, u svojoj apstraktnosti je postalo propustljivo za partikularizam, a svako tumačenje je dobilo svoje konstitutivno pravo kao sa-dejstvjujuće u životu teksta. Potpuno fragmentarnim karakterom postmodernih (naročito elektronskih) medija i fragmentarnošću informacija koje ti mediji posreduju, u pervertiranom obliku se izlazi u susret kako romantičarskoj ideji „zajedničkog stvaranja“ i Šlegelovom nadanju, tako i savremenom konzumerizmu gde su sadržaji valorizovani isključivo

16 Način na koji Bejzer karakteriše romantizam blizak je gornjoj tezi: „Romantičari su insistirali na autonomiji umetnosti ne uprkos, već upravo zbog njihovih moralnih i političkih svrha“ (Beiser 2003: 41). Blanšo o romantizmu takođe govori kao o „političkom ulogu“ (Blanchot 1983: 163).

masovnošću „publike“ koju se na najrazličitije načine pokušava animirati da „dovrši“ fragmentirani sadržaj.

Može se biti još radikalniji i tvrditi da romantizam ne samo što je nesvesno doprineo ovakvoj situaciji, već da je ove prilike potpuno samosvesno anticipirao. Argumentovanje u prilog toj tvrdnji trebalo bi ponovo da se obrati Novalisu. Jedan od njegovih dijaloških zapisa iznosi uvek aktuelan prigovor da bi sasvim drugačije stojale stvari kada bi svi ti sadržaji „ispunjivali negde neku prazninu“ i predstavljali „sistematsku kariku u lancu obrazovanja“. Pitanje da li je „ljudskoj sudbini“, ili „prirodi čovečanstva“ potrebno da „najpre posećuje naše slušaonice kako bi saznala šta je to sistem?“ (Novalis 2010: 314) izaziva još veću nelagodu.

#### Literatura

- Behler, Ernst (1993), *German Romantic Literary Theory*, Cambridge. New York: Cambridge University Press.
- Beiser, Frederick C. (2002), *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781–1801*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2003), *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, London: Harvard University Press.
- Berlin, Isaija (2012), *Koreni romantizma*, Beograd: Službeni glasnik (prevod B. Gligorić).
- Bernstein, Jay M. (2006), „Poesy and the Arbitrariness of the Sign. Notes for a critique of Jena Romanticism“, u N. Kompridis, *Philosophical Romanticism*, London, New York: Routledge, str. 143–172.
- Blanchot, Maurice (1983), „The Athenaeum“, u *Studies in Romanticism* 22 (2): 163–172.
- Blaško, Moris (2004), „Niče i fragmentarno pismo“, u *Gradac – Časopis za književnost, umetnost i kulturu* 152–153: 183–198 (prevod: I. Velimirac).
- Bowie, Andrew (2003), *Aesthetics and subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester: Manchester University Press.
- Bubner, Rüdiger (2003), *The Innovations of Idealism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Diltaj, Vilhelm (1980), *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, Beograd: BIGZ (prevod: D. Guteša).
- Dilthey, Wilhelm (1996), „Schleiermacher's Hermeneutical System in Relation to Earlier Protestant Hermeneutics“, u *Hermeneutics and the Study of History*, Selected Works, Vol. IV, New Jersey: Princeton University Press, str. 33–227.
- Dimić, Zoran (2014), „Filozofija kao učenje“, u D. Basta (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihte (1814–2014)*, Beograd: Dosije Studio, str. 33–57.
- Fichte, J. G. (1974), *Osnova cjelokupne nauke o znanosti*, Zagreb: Naprijed (prevod: V. D. Zonenfeld).
- Fihte, J. G. (1976), *Učenje o nauci*, Beograd: BIGZ (izbor i prevod: D. Basta).
- Fihte, J. G. (1979), *Zatvorena trgovačka država; Pet predavanja o određenju naučnika*, Beograd: Nolit (prevod: D. Basta).

- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gasche, Rodolphe (1991), „Ideality in Fragmentation“, u F. Schlegel (1991), *Philosophical Fragments*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, str. vii–xxxii.
- Gronden, Žan (2010), *Uvod u filozofsku hermeneutiku*, Novi Sad: Akademaska knjiga (prevod: E. Peruničić).
- Hegel, G. V. F. (1983), *Istorija filozofije III*, Beograd: BIGZ (prevod: N. M. Popović).
- Horne, H (1997), „The Early Romantic Fragment and Incompleteness“, u J. Schulte-Sasse (ed.), *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, Mineapolis, London: University of Minnesota Press, str. 289–313.
- Kangrga, Milan (2010), *Spekulacija i filozofija od Fichtea do Marxa*, Beograd: Službeni glasnik.
- Kant, Immanuel (1979), *The Conflict of the Faculties/Der Streit der Fakultäten* (bilingual edition), New York: Abaris Books.
- Kant, Imanuel (1990), *Religija unutar granica čistog uma*, Beograd: BIGZ (prevod: A. Buha).
- Kant, Imanuel (2003), *Kritika čistoga uma*, Beograd: Dereta (prevod: N. Popović).
- Kant, Imanuel (2004), *Kritika moći sudjenja*, Beograd: Dereta (prevod: N. Popović).
- Kant, Imanuel (2005), *Prolegomena za svaku buduću metafiziku*, Beograd: Plato (prevod: B. Zec).
- Kneller, Jane (2007), *Kant and the Power of Imagination*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Man, Pol de (1975), *Problemi moderne kritike*, Beograd: Nolit (prevod: G. B. Todorović i B. Jelić).
- Millan-Zaibert, Elizabeth (2007), *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Niče, Fridrih (2003), *Volja za moć*, Beograd: Dereta (prevod: D. Stojanović).
- Novalis (2010), *Izabrana dela*, Beograd: Nolit (preveo i prepevao: B. Živojinović).
- Novalis (1968), *Schriften. Dritter Band (Das philosophische Werk II)*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Novalis (2001), „Kant Studies (1797)“, *The Philosophical Forum* 32 (4): 323–338.
- Pinkard, Terry (2002), *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Prole, Dragan (2013), *Unutrašnje inostranstvo. Filozofska refleksija romantizma*, Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Rajan, Tilottama i Arkady Plotnitsky (ed.) (2004), *Idealism without Absolutes: Philosophy and the Romantic Culture*, Albany: State University of New York Press.
- Schlegel, Friedrich (1997), „Introduction to the Transcendental Philosophy (1800)“, u J. Schulte-Sasse (ed.), *Theory as Practice – A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*, Mineapolis, London: University of Minnesota Press, str. 240–267.
- Schlegel, Friedrich (2006), *Kritike i fragmenti*, Zagreb: Naklada Jurčić.
- Šlegel, Fridrih (1999), *Ironija ljubavi (Izbor iz dela)*, Beograd: Zepter Book World (preveo: D. Stojanović).
- Zafranski, Ridiger (2011), *Romantizam – jedna nemačka afera*, Novi Sad: Adresa (prevod: M. Avramović).
- Zovko, Jure (1997), *Schlegelova hermeneutika*, Zagreb: Globus (prevod: Ž. Pavić).

Stanko Vlaški

Transcendental Philosophy Within Perspectives  
of the Romantic Fragmentariness

Abstract

The relation of Jena romantics to Kant's transcendental philosophy could be considered from the point of view of the romantic theory of the fragment. The author claims that fragmentariness had a transcendental character in the philosophical reflections of Friedrich Schlegel and Novalis. That is the reason that they have acquired the opportunity of approaching to the immanent tension of Kant's philosophical project. The problem of reflection of relation between systematicity and incompleteness of knowledge and of man's theoretical and practical side is among the most important. The author tries to evaluate the importance of Fichte's version of critical idealism for romantics, considering the crucial romantics' intention of historization of transcendental idealism with the help of the fragment. Final chapter refers to recent interpretations of the romantic fragment which tend to ignore this intention.

**Keywords:** Schlegel, Novalis, Kant, Fichte, fragment, fragmentariness, dialectic, transcendentality, history