

Schleiermacher in Hegel v borbi za berlinsko akademijo in univerzo*

ŽELJKO PAVIČ

Leksikografski zavod Miroslava Krleža
Frankopanska 26
HR-10000 Zagreb

IZVLEČEK

Članek spregovori o kompleksni situaciji v času reforme berlinske akademije in univerze, ki se še posebej izpostavi v odnosu Schleiermachera in Hegla. Glavna poanta teksta je, da razlog za izobčenje Hegla iz akademskega kroga ni le oseben, pač pa temelji na globljih miselnih razlikah med obema filozofoma. Za Heglovo izključitev naj bi potemtakem bilo krivo prav Heglovo pojmovanje odnosa med državo in znanostmi, ki naj bi bile po Heglu podrejene najprej filozofiji kot vrhovni znanosti in nazadnje še državi. S tem pa naj bi bil onemogočen moment svobode v znanstvenem raziskovanju, ki je za življenje in napredovanje znanosti ključnega pomena.

Ključne besede: Schleiermacher, Hegel, akademija, univerza, znanost, filozofija, država

ABSTRACT

SCHLEIERMACHER'S AND HEGEL'S STRUGGLE FOR ACADEMY AND UNIVERSITY OF BERLIN

The article speaks about the complex situation in the time of the reform of Berlin academy and university, as it is particularly revealed in the relationship between Schleiermacher and Hegel. The main point of the article is that the reason for the exclusion of Hegel from the academy is not only personal, but is rather grounded in deeper philosophical discrepancies. What brought about Hegel's exclusion is therefore Hegel's conception of the relationship between the state and sciences, which, according to Hegel, should be subordinated to philosophy as the supreme science, and eventually to the state. However, this would greatly endanger scientific research, which is of crucial importance for the prospering and development of science.

Key words: Schleiermacher, Hegel, academy, university, science, philosophy, state

* Predavanje ob prejemu naziva častnega člana Slovenskega filozofskega društva na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, na letni skupščini društva 27. 5. 2003 ob 19h v predavalnici 030.

Jeseni leta 1803 je v Würzburg prišel že tedaj slovit protestantski, racionalistično usmerjeni teolog Heinrich Ebehard Gottlob Paulus (1761-1851), da bi organiziral novo protestantsko-teološko fakulteto, in prav zahvaljujoč njemu je Schleiermacher dobil uradni poziv, da prevzame katedro praktične teologije.¹ Schleiermacheru je bil ta poziv všeč še posebej zato, ker je imel vedno pred očmi idejo, da bi se luteranski in reformistični profesorji poenotili v smislu ustanovitve ene skupne teološke fakultete. Vendar pa je Schleiermacherjev prijatelj Karl Heinrich Sack, ki je v tem času opravljal dolžnost glavnega konzistorialnega tajnika in ki je bil tesno povezan s pruskim kraljem Friedrichom Wilhelmom III., smatral, da bi bilo bolje, če Schleiermacher ostane v Prusiji. To pa zaradi potrebe po okrepitvi stare luteranske teološke fakultete v Halleju, kjer je bilo število študentov iz leta v leto manjše in kjer se je začutila potreba po prej omenjenem poenotenju. Kot poroča Dilthey: "Dejansko je prav zahvaljujoč Schleiermacherjevemu povabilu v Halle nastala prva poenotena fakulteta v Prusiji."² Tam je lahko poleg znanstvenega dela opravljal tudi dolžnosti pridigarja, kar je bila vselej njegova želja, se pravi, da ne zanemari niti enega niti drugega.

Schleiermacher prispe v Halle trinajstega oktobra 1804. leta,³ kjer – spet poroča Dilthey – najde umazane ulice z medlo razsvetljavo, grde fasade in od premoga onesnažen zrak,⁴ za povrh pa še univerzo, ki je dotlej stalno izgubljala študente,⁵ kakor tudi probleme, kot so: "odnos do profesorjev luteranske fakultete, kjer je sam predaval kot izredni profesor, ter vzpostavljanje akademskega bogoslužja".⁶ Med profesorji, ki so kljub visoki starosti še vedno delali na omenjeni fakulteti, velja omeniti Johanna Augusta Nosselta (1734-1807), Georga Christiana Knappa (1753-1825), Augusta Hermannia Niemeyerja (1754-1828), ki je bil tudi sam kot "najplemenitejša osebnost starega Halleja" zaslužen za Schleiermacherjev poziv v Halle, ter Johanna Severina Vetterja (1771-1826).⁷ Za najključnejšo figuro univerze vsekakor velja Friedrich August Wolf, ki je tudi po besedah Schleiermacherja in Diltheya gojil veliko samoljubje in bil občasno zelo grob, enostranski in ciničen.⁸ Neodvisno od tega je treba poudariti, da je Schleiermacher prav zahvaljujoč Wolfu leta 1805 spoznal Goetheja, ki je nanj napravil veličasten prijateljski vtis.⁹ Vsekakor pa je na Schleiermacherja naredil največji vtis filozof in naravoslovec iz Kopenhagna Henrik Steffens (1773-1845), s katerim so ga povezovali prijateljstvo, skupno stanovanje in intenzivna izmenjava idej o odnosu duha in narave, kar se bo pozneje pokazalo v Schleiermacherjevem pojmovanju etike in fizike.¹⁰ Po

¹ Prim. v tej zvezi W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Erster Band, Zweiter Halbband (1803-1807). Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hrsg. von M. Redeker, v: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIII, Zweiter Halbband, Göttingen 1970, str. 86. – Odslej kot GS XIII/2.

² Ibid, str. 95.

³ Prim. ibid, str. 97.

⁴ Ibid.

⁵ O tem glej H. Patsch, "Einleitung des Bandherausgebers", v: F. D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*. Erste Abteilung, Bd. 5: *Schriften aus Hallenser Zeit 1804-1807*, hrsg. von H. Patsch, Berlin/New York 1995. (= KGA. I/5), str. X. Patsch nadaljuje, da je "imela univerza leta 1404 od približno 15000 stanovalcev 796 študentov, med njimi 347 teologov. Te številke so se stalno povečevale vse do zaprtja univerze oktobra leta 1806." (ibid.), za kar je po Patschu eden najzaslužnejših mož tudi sam Schleiermacher.

⁶ Ibid, str. IX.

⁷ Prim. ibid, str. X.

⁸ Prim. W. Dilthey, GS XIII/2, str. 110.

⁹ Prim. ibid, str. 11 isl.

¹⁰ Prim. ibid, str. 113-117.

drugi strani je Steffens v Schleiermacherju videl utelešenje tistega, kar je iskal v lastnem duhovnem življenju:

"Ta [človek] je zmožen v občutku, ki se sam daje, zgostiti vse oblike človeškega, razbiti vse nejasne odnose, na vsaki točki zgodovinskega in nezgodovinskega bivanja z mirno roko izločiti vse tisto, kar omadežuje od zunaj, tisto, kar je skrbno ločeno, poenotiti le s samim sabo in s celoto; s tem uničiti drznost razločujočega časa in napovedovati večno ljubezen občutka in narave, religijo. – Takšen je moj opis *Schleiermachers*. Lahko bi prevzeli njegova prizadevanja; kajti božanska nrvnost se daje le v čistem občutku."¹¹

Takoj po prihodu, se pravi istega meseca, Schleiermacher začne s predavanji, kar pomeni, da je imel le malo časa za priprave. Predava sistematsko teologijo, enciklopedijo in metodologijo teoloških znanosti, pa tudi filozofski nauk o morali in pozneje še hermenevtiko; se pravi, da se v glavnem ukvarja s sistematsko teologijo, etiko in hermenevtiko, istočasno pa kaže veliko zanimanje tudi za pedagogiko in nadaljuje s prevajanjem Platona.¹² Že po dveh letih zelo uspešnega delovanja "je Schleiermacher 7. februarja imenovan za rednega profesorja (in še obdrži duhovniško službo), s čimer je enako kot reformistični teologi z enakimi pravicami kot drugi ordinariji vključen v takrat še luteransko teološko fakulteto".¹³ Lahko bi dejali, da je v tem času na vrhuncu svojega ugleda in znanstvenega udejstvovanja v Halleju, vendar pa dogodki, ki sledijo, prekinejo razvoj te dejansko bleščeče kariere. 17. oktobra 1806 namreč v Halle vstopi Napoleonova vojska – Schleiermacher je celo oropan; sam pravi, da na komičen način –, kralj izda ukaz za zaprtje univerze in odredi, naj študenti zapustijo Halle.¹⁴ Schleiermacher kot "zapri-seženi Prus" Halleja noče zapustiti, tako kot Steffens, tako da se v tem času ubada z mislijo, "da univerzo v Halleju bodisi premesti v Berlin bodisi da v Berlinu ustanovi novo".¹⁵ Zaradi tega se začne intenzivno ukvarjati z vprašanji organiziranja univerze, posledica česar je serija spisov na to temo. Novembra istega leta končno zapusti Halle in se vrne v Berlin.

"Zamisel o novi ustanovitvi pruske univerze po (dolgo pričakovani) teritorialni izgubi Halleja v novem kraljestvu Westfalen pod Hieronimusom (Jérôme) Napoleonom [...] je Schleiermacherjeve upe preusmerila na Berlin."¹⁶ Po vrnitvi v Berlin najprej leta 1809 postane pridigar v cerkvi Presvete Trojice, istega leta stopi v zakon s Henrietto von Willich. Leta 1810 postane član komisije za ustanavljanje berlinske univerze ter profesor in dekan Teološke fakultete v Berlinu, leta 1814 pa prevzame rektorat univerze.

V tem času je vsekakor nazanimivejši Schleiermacherjev spor s Heglom, ki mu je skušal preprečiti vstop v akademijo. Za to sta obstajala dva razloga: *osebni* in *znanstveni*. V *osebnem* pogledu moramo najprej izpostaviti, da je Hegel na Schleiermacherjevo iniciativo postal profesor v Berlinu. Toda že v prvem akademskem govoru 29. januarja 1811 Schleiermacher jasno daje Heglu na znanje, "da spekulativni misleci ne potrebujejo skupnega dela v akademiji".¹⁷ Razlog za takšno stališče je po mnenju

¹¹ H. Steffens, *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Berlin 1806, str. XXII.

¹² Prim. o tem H. Patsch, "Einleitung des Bandherausgebers", v: KGA V/5, str. XI isl.

¹³ Ibid, str. XIX.

¹⁴ Prim. iid, str. XXIV.

¹⁵ Ibid, str. XXVII.

¹⁶ Prim. o tem H. Patsch, "Ein gelehrter ist kein Hund. Schleiermachers Absage an Halle", v: *Internationaler-Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. 1/1, hrsg. von Kurt-Victor Selge (= ISKB 1/1), Berlin/New York 1985, str. 128.

¹⁷ Prim. o tem H. Peiter, "Einleitung des Bandherausgebers", v: F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), Erste Abteilung, Bd. 7,1, hrsg. von H. Peiter Berlin/New York 1980, str. LVI isl.

Guntera Scholtza v tem, da je "bil Hegel prepričan, da njegova spekulativna filozofija misli in artikulira um, medtem ko je Schleiermacher zagovarjal pogled, da je um pomemben le v procesu komunikacije",¹⁸ se pravi, da bi uvajanje spekulativne filozofije na akademijo za Schleiermacherja pomenilo ne le prekinitve komunikacije, marveč tudi ukinitve možnosti udejanjanja najrazličnejših načinov umnega delovanja, po katerih um šele postane verodostojen v svoji človeški vlogi. Zaradi tega je po Scholzu "Schleiermacher Heglu z dobrim razlogom preprečil vstop v akademijo, ker Hegel očitno ni hotel stopiti v proces komunikacije, marveč samo učiti in poučevati",¹⁹ kar je bilo glede na Schleiermacherjevo predstavo o smislu akademskega delovanja nesprejemljivo. Zaradi tega Schleiermacher v času, ko Hegel zasnuje svoje *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, pri čemer sam pod nobenim pogojem ni hotel sodelovati, ukine razred za filozofijo in ga združi z zgodovinskim razredom ter se izrecno zoperstavi temu, da bi Hegla sprejeli v omenjeni razred, saj naj bi se z njegovo vključitvijo v delo samostojnega razreda za filozofijo "morali bati Heglovega despotizma".²⁰ Schleiermacher se po mnenju nekaterih Heglu maščuje za poniževalne ocene, ki jih nameni njegovemu nauku o veri in "občutku popolne odvisnosti" (*das Gefühl der schlechthinige Abhängigkeit*), izogiba pa se vsaki nadaljnji polemiki s Heglom, ker je zanj nesmiselna. V predgovoru h knjigi H. F. W. Heinrichsa *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* (Heidelberg 1822) Hegel namreč piše takole: "Če religija v človeku temelji le v občutku, potem je pravzaprav njegova nadaljna določitev lahko le občutek njegove odvisnosti, in tako bi bil pes najboljši kristjan, saj slednji [ta občutek] nosi v sebi najmočnejše in v glavnem živi v tem občutku. Pes ima tudi občutke za odrešitev, kolikor se njegova lakota zadovolji z eno samo kostjo. Nasprotno pa najde duh v religiji zadovoljstvo in občutek božanske svobode; samo svoboden duh ima in je zmožen imeti religijo."²¹

¹⁸ G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. 1995, str. 148.

¹⁹ Ibid.

²⁰ A. Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 1/2 Berlin 1900, str. 753. Trditve, da v sporu med Heglom in Schleiermacherjem ni šlo za osebne, ampak le filozofske razloge, je postavil že Werner Schultz, ki v Predgovoru svoje knjige o filozofiji religije pri Heglu in Schleiermacheru pravi: "Kaj hitro se bo pokazalo, da veliko nasprotje, ki je ločevalo ta dva človeka, ni bilo nobeno poljubno, slučajno nasprotje, utemeljeno na osebnih razlikah, temveč je koreninilo v divergentnosti odločitev, ki so izhajale iz poslednjih globin njunih bitij, iz neposrednega razgovora njunih bitij z večnostjo" (W. Schultz, *Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. Ein Vergleich*, Berlin 1937, str. 3).

²¹ G. W. F. Hegel, "Vorwort", v: navedenem Hinrichsovem delu, str. XVIII. Le enkrat, leta 1823, se je Schleiermacher dvakrat obregnil ob ta Heglov pogovor, in to v pismu svojima prijateljema Sacku in Wetteju: V prvem pismu Sacku 28. novembra 1822 Schleiermacher pravi: "Kaj torej reči k temu, da mi gospod Hegel v svojem predgovoru k Hinrichsovi filozofiji religije pripisuje, da je zaradi absolutne odvisnosti pes najboljši kristjan in me obtožuje za živalsko nevednost o Bogu? Najbolje je iti molče mimo." V drugem pismu Wetteju leta 1823 pa pravi: "Kar se tiče Hegla, enako kot je počel že v knjižni obliki v Predgovoru k Hinrichsovi filozofiji religije kot tudi na predavanjih, ta nadaljuje z izrecnimi žalitvami na račun moje živalske nevednosti o Bogu in izključno priporoča Meineckejevo teologijo. Tega si ne bom zabeležil, vsekakor pa to ni niti najmanj prijetno." (Prevzeto iz: H. Peiter, "Einleitung des Bandherausgebers", v: KGA I/7,1, str. LVII-LVIII) O Heglovem in Schleiermacherjevem pojmovanju zgodovine glej posebej W. Schulz, *Die Grundprinzipien...* – O njuni razpravi v zgodnjem obdobju njunega razvoja glej posebej A.2.: "Der junge Schleiermacher und der junge Hegel", str. 25-50. Tudi: W. Jaeschke, "Parlipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers", v: ISKB 1/2, posebej str. 1157-1161.

Povsem neodvisno od tega spora moramo na tem mestu poudariti, da je Schleiermacher – kljub osebni prizadetosti – nemara upravičeno stopil na pot Heglu, z ozirom na to, da smo tudi mi današnjiki – ravno zaradi nujnosti skupnega akademskega udejstvovanja in medsebojne znanstvene komunikacije – "prej schleiermacherjevci kot heglolovci".²² Spoznanje ni monološko, kakor tudi um ne.

Spora med Heglom in Schleiermacherjem zatorej ne smemo zvajati na osebne zamere, ki so nedvomno obstajale, temveč moramo zavoljo pravičnega razumevanja Schleiermacherjevih razlogov obširneje razložiti njegovo dojetje akademije kot skupnosti znanstvenikov, ki premorejo tisto Gadamerovo "moč-poslušati-drug-drugega", ki so potemtakem zavezani govorjenju in odgovarjanju v smislu (intersubjektivne) odgovornosti za govorjeno v smislu Hansa Lippsa.

Schleiermacher si je kot velik pruski domoljub vselej prizadeval izboljšati razmere v domačem kraju. Videli smo, da ni hotel oditi iz Würzburga, temveč zvesto služiti carju, in da je že v Halleju uspel poenotiti luterance in reformiste. Takšna vrsta domoljubja, ki je podobna na primer Leibnizovemu, se povsem razlikuje od Heglovega domoljubja, ki je v Napoleonovem prihodu v Jenou prepoznal svetovnozgodovinsko napredovanje (samouresničenje) absolutnega duha. Schleiermacherja s Humboldtom nasporno povezuje prav tista ideja "humanitas", glede na katerega sam rodni kraj ni občuten kot "oder", ampak kot "prebivanje" (ἡθoς), v katerem je na poseben (narodno-specifičen) način "privajen" (udomačen) tudi sam absolut, ki prav zaradi tiste vselej individualne "privajenosti" ne daje pravice nobenemu narodu in nobenemu rodnemu kraju, da tisto drugo razglasi za tuje. Ravno nasprotno: pripoznanje drugega kot "svojega", vendar ne v subjektivnem smislu, ampak kot tistega, ki predstavlja konstitutivni pogoj mojega lastnega občutka za dom, predstavlja nujni pogoj za to, da duh svojega in tujega rodnega kraja ne razglasi za "odpad od duha" (Hegel). Sicer bi Napoleon dejansko lahko fungiral kot "svetovni duh".

S takšnim rodnim krajem Schleiermacher ni imel v mislih le svoje Prusije, temveč cel svet, z ozirom na lastna znanstvena prizadevanja pa – univerzo in akademijo. Prav v teh institucijah je uzrl uresničenje ideje skupnosti (doma) vseh tistih, ki jim gre za spoznanje, vzgajanje in pravno delovanje, ali – rečeno s Franjem Markovičem in Josipom Stadlerjem – za "tvorno domovinsko misel", ki je ni mogoče doseči brez tiste duhovne skupnosti, ki jo lahko dosežemo le na ravni odprtosti za drugega.

Tega, da Hegel ni vstopil v akademijo, ni zakrivil Schleiermacher, temveč Heglovo načelno pojmovanje odnosa med državo, religijo, znanostjo in na koncu samo filozofijo.

Država kot "udejanjenje tradicijske ideje"²³ za Hegla predstavlja "na sebi in za sebe umno voljo", se pravi, da gre za "obče" hotenje, ki v sebi kot ukinjenem vsebuje posamezno voljo kot pogoj individualne svobode.²⁴ Ta individualna svoboda je ena sama, vsled tega, da je tudi resnica o Bogu kot religijska in filozofska resnica samo ena.²⁵ "En" Bog in ena resnica o njem sta po Heglu tisto, kar navznoter enoti državo,

²² G. Scholz, *Ethik und Hermeneutik*, str. 148.

²³ W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von E. Moldauer und K. M. Michel, Theorie-Werkausgabe Frankfurt a. M.: 1970, § 257. – Odslej kot TWA7.

²⁴ Prim. G. W. F. Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, v: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe, Bd. XIVa: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Einleitung: *System und Geschichte der Philosophie*. Vollständig neu nach den Quellen herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig 1944, str. 200. – Odslej kot SW XIVa. Prim. tudi G. W. F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. V: G. W. F. Hegel: SW V, str. 434 (§ 535, posebej § 537).

²⁵ "Obča resnica je en Bog; zdi se, da ima predstava svobode v sebi to predstavo." (Hegel: SW XIVa, *ibid.*)

religijo in filozofijo, se pravi tisto, kar jamči "eno" svobodo kot enako za vse posameznike. Vsako svobodo v odnosu do te "ene" svobode Hegel razglaša za čisto samovoljo. *Subjekt kot posameznik ne vsebuje svobode: nasprotno, svoboda je kot tisto obče in posamezno vsebovana v njem*²⁶ in zaradi tega "filozofija zahteva, da je božansko prezentno v svetovnem, da tisto pravno, pravno ima in mora imeti svojo navzočnost v dejanskosti svobode",²⁷ s čimer Hegel na svojstven način po eni strani *sekularizira* religijo in jo po drugi strani ločuje od države, tj. zavrača teokratsko vladavino, hkrati pa za filozofijo kot "svetovno modrost" prihrani ekskluzivno pravico, da postane "vest države", tj. da posreduje med eno, božansko resnico države in eno svobodo, ki "vlada" v vseh posameznikih. Posameznik, ki ni dosegel *vednosti* o tej svobodi, je prepuščen golim občutkom in samovolji razuma. Povsem razvidno je, koliko ima Hegel s takšnim pojmovanjem svobode "strahu" pred posameznim, že z ozirom na to, da je posamezno že v njegovi fenomenološko-ontološki postavki neresnično, necelostno.²⁸ Ker država zagotavlja in uresničuje to (svetovno) svobodo, ji filozofija ne more nasprotovati, saj niti sam zgodovinski svet ni nič drugega kot horizont uresničenja ene same božanske resnice, ki jo filozofija privede do pojma, in zato lahko samo ona, kot vrhunec sistema, na tej pojmovni ravni pokaže, kaj so "država, umetnost in religija".²⁹ Heglu po drugi strani zaradi uresničenja te svobode in absolutne države ni potrebnih slabitev, marveč *krepitev države*. Država mora biti sila, ki bo preprečila vsako samovoljo in omogočila sožitje na vodilni niti prisotnosti božanske resnice v svetu. Zaradi tega so za Hegla vprašanja individualnih pravic in demokratične svobode drugorazredna, se pravi, da ne spadajo v ta ontološki red svobode. Individualne pravice so kot "subjektivna svoboda" v ta red sicer uvrščene, vendar vselej obstaja nevarnost, da bodo razglašene za čisto samovoljo, kolikor niso v skladu s tem *prevladajočim načinom uresničenja svobode*. Vsled tega nas le navidezno začudi, da Hegel v svojem videnju akademije v razred za filozofijo vključuje tako teologijo kot jurisprudenco, ki morajo imeti po njegovem pričanju izrecno *normativni* karakter, se pravi, da morajo po svojevrstni "filozofski destrukciji", kar jih umesti v sistem filozofskih znanosti, omogočati "merodajne" sisteme za orientiranje v udejstvovanju in mišljenju.

Nadaljna ranljiva točka Heglove filozofije je njegovo pojmovanje kulture. Ta pri Heglu ni nič takega, kar bi lahko bilo sokonstitutivno za samo konstituiranje svobodne države, temveč je prav subsumirana pod njo, saj je država *sama sebi smoter*.³⁰ Kultura s tem, tako kot znanost, izgubi samostojnost v odnosu do države, saj je tudi ona njen proizvod, zaradi česar se potem narodi v preddržavnih oblikah združevanja imenujejo nekulturni in necivilizirani in v njih vlada "slepa samovolja" in "surov instinkt".

Sama znanost ni stvar dialoga, saj tista "ena" resnica, ki jo filozofija kot "svetovna modrost" privede do pojma, ne more biti predmet razprave, razgovora, s tem pa niti posredovana ali priobčljiva prek jezika, saj pri Heglu jezik zavzema svoje mesto le na

²⁶ "Filozofija je imanentno, zdajšnje, prezentno mišljenje, vsebuje sedanost svobode v subjektih." (Hegel: SW XIVa, str. 201).

²⁷ Hegel: SWXIVa, str. 201.

²⁸ Ta "strah" pred individualno samovoljo Hegel jasno razkrije v svoji *Enciklopediji*: "Kar se svobode tiče, je najbližje dana v *negativnem* smislu nasproti svobodni samovolji in nezakonitemu postopanju, delno v *afirmativnem smislu subjektivne* svobode; svobodi [subjekta] je dana velika širina tako za lastno samovoljo in udejstvovanje za svoje posebne smote kakor tudi v pogledu zahteve po lastnem uvidu in zavzetosti in sodelovanju v skupnem delu" (SW V, § 539, str. 437).

²⁹ Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, str. 40.

³⁰ Prim. Hegel: TWA7, § 45.

ravni "teorijske inteligence", ki tisto duhovno meče nazaj v njegovo zaznavno drugobit. "Jezikovna izobrazba" kot temelj ustvarjanja kulture in znanosti v nacionalnih okvirih (Wilhelm von Humboldt) se ukinja z "izobrazbo pojma", tj. v monološkem mišljenju *sebepojmljivega pojmovanja*. V skladu s tem niti svoboda ne more osvoboditi svojega pojma svobode. V taki svobodi je mogoče uživati (v absolutnem smislu) le na ravni čiste spekulacije, ki je osvobodjena vseh življenjskosvetnih poljubnosti in predsodkov. Filozof Heglovega kova je prav ta "osamljenec", on ne potrebuje komunikacije, da bi prek nje prispel do resnice, zato ker je "resnica" pri Heglu predjezična danost. Zato ne potrebuje niti znanstvenih "društev", ker se v njihovem skupinskem delu ne more spoznati nič takega, kar osamljeno, do vsega vnanjega ravnodušno mišljenje ni že spoznalo in utemeljilo.

Vidimo torej, da Hegel zaradi lastnega "pojmovanja" filozofije ni mogel razumeti znanstvenega (diskurzivnega) duha svojega časa in je ostal skoraj popolnoma slep glede potrebe po reformi akademije in univerze. Akademija in univerza, kakor tudi celotno šolstvo, po njegovem ne bi smeli biti nič drugega kot prostor, v katerem naj bi se posamezniki vzgajali za eno resnico, se pravi da bi se učili o *eni* svobodi v državi, ki je sama sebi smoter, brez možnosti odpora in drugačnega mišljenja. V tem metafizičnem pogledu znanost, znanstvene in izobraževalne inštitucije v odnosu do države ne morejo imeti nikakršne pravice do samostojnosti, temveč morajo samo služiti njenemu lastnemu smotru. Zato nas ne čudi, da je v času reforme berlinske akademije naletel na odpor ne samo Schleiermacherja, Wilhelma von Humboldta in njima podobnih, pač pa tudi prvega tvorca načrta statuta iz 1812. leta B. G. Niebuha, ki za filozofski razred sicer predvideva vključitev metafizike kot filozofske discipline, a hkrati jasno daje na znanje, da razred za filozofijo "nikakor ni omejen le na metafiziko".³¹ Tako so hoteli preprečiti, da bi se ponovila slaba izkušnja s Fichtejem, ki je hotel prevzeti nadzor nad akademijo, tj. postaviti pod vprašaj veljavnost dela njenega razreda za filozofijo, pri čemer je kot merilo vzel svojo lastno filozofijo, ki ji miselni dosežki tedanjih filozofov v akademiji *vsekakor* niso bili dorasli, jasno da v okviru njegove vizije.³² Heglu bi lahko bilo že na osnovi tega jasno, da v akademiji ne bo šla skozi njegova ideja, da bi druge filozofe poučeval o filozofiji oziroma o filozofu. To bi za samo akademijo v zaostreni obliki pomenilo neposredno podreditev filozofije Heglovi "uradni filozofiji" in navsezadnje ponoven padec pod jarem države.³³

Morda je prav zato, ker se je tega zavedal, v svojem *Društvu za znanstveno kritiko* hotel ustanoviti neko vrsto "protiakademije", ki bi slonela prav na njegovih metafizičnih pogledih na ustroj akademije. Razred za filozofijo, v katerem bi razpravljali o skupnih filozofskih vprašanjih oziroma v katerem bi se srečevala različna razmišljanja, je za Hegla nesmiseln zato, ker je "posamezno filozofiranje izgubilo ves kredit"³⁴ in je treba vpeljati "novo filozofijo", katere primarna naloga je, da prikaže "kategorično bistvo filozofije" in da na tej vodilni niti kritično ovrže vse tiste načine mišljenja, ki niso v skladu s tem "kategoričnim bistvom". Na tej podlagi je potem treba ugledati "stične

³¹ A. Harnack, *Geschichte*, Bd. 2, str. 368 (Statuten, § 2).

³² Prim. o tem Scholtz, str. 151–152.

³³ "Tako se je akademija od idealistične filozofije naučila dvoje: misel, da vsa vednost tvori celoto, in strah pred filozofskimi diktatorji, ki so si prizadevali, da bi se njihova lastna metafizična načela pretvorila v politično in znanstveno dejanje in javnost 'prisilila na razumevanje'. Fichtejev idealizem svobode pravzaprav ni bil nikakršna teorija v Aristotelovem smislu; ni bil le zrenje Božanskega, temveč hkrati tudi skromno uresničenje absolutna v končnem." (Scholtz, str. 154.)

³⁴ Hegel, TWA2, str. 176.

točke filozofije s celotno kulturo", oziroma obratno: priti je treba do uvida, katere stopnje kulturnega razvoja človeštva so tej filozofiji dorasle in s tem dejansko zaslužijo, da se imenujejo kulturne, druge pa so pač barbarske, nekulturne in necivilizirane, kar je Hegel dejansko dorekel v svojih *Predavanjih iz zgodovine filozofije* kakor tudi v *filozofsko-zgodovinskih razmišljanjih*. Tretjič, izvršiti se mora "povzetje vsake stopnje izobraževanja v absolut", se pravi, da mora izobraževanje prevzeti umno formo in se s tem podvreči njenemu nadzoru, kar istočasno pomeni, da jo s tem ukinemo v njenih posebnostih. Na koncu je treba izvršiti "resnično paligenozo vseh znanosti prek filozofije",³⁵ tj. njihovo naknadno vključitev v sistem vednosti, pri čemer je treba v vsaki posamezni znanosti, kot denimo v Heglovi *Enciklopediji*, prikazati stopnjo samorazvoja duha, s tem pa tudi sami znanosti določiti njen "rang", iz česar potem neposredno izhaja metafizično utemeljena vrednostna razvrstitev znanosti. Filozofija, in z njo tudi akademija, ne moreta obstajati kot obče izobraževalno dobro, temveč so za to pooblašteni tisti izbranci, ki imajo uvid v tisto "kategorično bistvo filozofije" in ki imajo edini pravico reči, kaj je najboljše za mnoge druge. Diktatura vednosti, ki se tu vzpostavlja, bi morala ustrezati diktaturi državne oblasti, se pravi, da bi bila diktatura sama sebi namen kot horizont absolutne svobode. Zaradi tega ni nič čudnega, da je Hegel nasprotoval "svobodi pisanja", ki so jo venomer znova zahtevali Schleiermacher in številni drugi, kakor tudi želja po ustanovitvi lastnega "cenzurnega urada", ki je hotel imeti pod kontrolo celotno založništvo.³⁶ S tem bi filozofija in filozofi postali uslužbenci države, ki bi na osnovi pravega uvida v "pravo" resnico nadzorovali ne le vsako posamezno znanost, temveč tudi način mišljenja slehernega posameznika prek njegovih predavanj in pisanja. Filozofija postane vrhovna znanost, in to ne le v ontološkem redu utemeljevanja, pač pa tudi po lastni državni moči, se pravo možnosti, da prek cenzure in nadzora mišljenja in izdajateljstva vrši silo nad posameznikom.

Tak "projekt" na srečo ni uspel, posledica tega pa je bila, da so Heglu preprečili vstop v akademijo, za kar je, kot vidimo, v največji meri kriv sam, saj ga je navdajal strah pred liberalnimi gibanji tedanjega časa.

Zaradi tega moramo sedaj popraviti zgodovinsko krivico, ki jo še danes heglovsko orientirani filozofi delajo Schleiermacherju in njegovi vlogi pri izključitvi Hegla, saj se je Hegel s svojo nepripravljenostjo na komunikacijo in sodelovanje že vnaprej izključil iz "znanstvene skupnosti". Schleiermacher je, drugače kot Hegel, se pravi ne *a priori* proti Heglu, izhajajoč iz svoje *dialektične* postavke vednosti, tj. iz tega, da vednost nastaja skozi osební uvid, njegovo sporočanje (komunikacijo) in skupnost somislečih (sodelovanje), jasno uvidel nemožnost resnične *totalitete* vednosti; prej nasprotno: čeprav

³⁵ O teh štirih točkah prim. Hegel, TWA, str. 169 isl., tudi Scholtz, str. 155.

³⁶ Harnackova poročila in Heglovi lastni nazorí pokažejo, da te Heglove zahteve dejansko dihájo z "duhom absolutizma. Vsaj en del njegovih namer se dá imanentno razložiti z njegovo filozofijo. Hegel je, kot je znano, videl veliko nevarnost modernega sveta v njegovih dosežkih, v svobodi, v samovolji subjektivnosti in v emancipirani meščanski družbi, ki so po njegovem mnenju ogrožali tako filozofijo kot nrvnost, in ki so prav tako oblikovali književni promet. Zaradi tega se v Heglovi zahtevi najdejo naslednje misli: recenzíjske ustanove kot 'lastništvo' in privatno podjetje so odvisni od izvenznanstvenih komponent in ne bi mogli biti 'brezbobzirno in brezinteresno' v službi objektivne znanosti. Za objektivnost sodb o sodobni literaturi jamči Heglovo *Društvo* deloma z odločitvijo celotnega gremija, deloma pa s pomenskimi pisanjem recenzíj. Inštitut mora torej služiti objektivni resnici, ki jo Hegel sam pozna. Toda glede na to, da se ta resnica ne more obdržati v subjektivistično razsutem svetu, za ohranitev vendarle potrebuje 'dostojno popularnost' in predvsem podporo avtoritete države." (Scholtz, str. 157-158; glej tudi Hegel: WW4, str. 21; TWA7)

je resnica tako zanj kot za Hegla "ena" in "celovita", v nobeni znanosti ne more doseči absolutne (samo)razvidnosti. Tako odkrijemo pri Schleiermacheru namesto k celoti stremečega procesa znanosti njegovo nenehno razvejanje, se pravi zgodovinsko diferenciranje, pa tudi povratno posredovanje, prepredanje in podpiranje, tako da že vnaprej odpade postavljanje filozofije nad vse znanosti, enako kot njihova "filozofska destrukcija". Posamezna znanost in posameznik sta svobodna, enako kot je država nastala na podlagi svobodnega združevanja in ne iz nujnosti svobode. Ker je država "umetniško delo" ali eden od (posamezno-zgodovinskih) samorazvidnosti univerzuma, kot so družina, religija ali znanost, se ne more postaviti nad posameznika, skupnost posameznikov ali posameznih znanosti. Šele celokupnost teh individualnih dosežkov na svetovni ravni tvori univerzalno kulturo, ki nima svojega smotra v državi, temveč je država eden od teh izrazov. Spričo tega ni nekulturnih narodov, kot pravi Hegel, temveč vsak narod v svoji individualnosti izraža svoje lastno zgodovinsko-specifično izkušnjo smisla biti. Še več: država za Schleiermacherja ni sila, ki zagotavlja "enotnost" te svobode, in sila, ki ščiti posameznike in njihovo lastnino, temveč prav svoboden izraz človekove svobodne volje in svobodnih uresničitev svojih zmožnosti, kar je po Heglu padeč v čisto samovoljo. Osnovno sredstvo za ohranjanje države za Schleiermacherja zato ni "sila" ali njena uporaba, temveč predvsem gospodarstvo kot sredstvo za "skupno", umno obvladovanje narave na temelju individualne odgovornosti za lastno delovanje, kar je vsekakor v skladu s tezami, ki jih je v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma* natančno opredelil Max Weber. Kultura, ki ni nič drugega kot najširši možni horizont človekovega individualnega (umnega in praktičnega) delovanja kot obvladovanja narave na osnovi osebne odgovornosti, po Schleiermacherju do svoje prave uresničitve pride šele v *industrijski državi* in je zato njena naloga, "da preskoči vse ovire industrijske države".³⁷ "Industrijska država" se pri Schleiermacherju ne razlikuje od "meščanske družbe" in to je vsekakor njegova pomanjkljivost glede na Hegla.³⁸ Vendar je nenavadno pomembno Schleiermacherjevo zasnutje vede o državi na gospodarstvu, kolikor se v bistvenem prekriva s sodobnim pojmovanjem države, ki je v neoliberalističnih konceptih prignana do svoje negativne skrajnosti, tj. pervertirana v goli servis širjenja kapitala, česar Schleiermacher prav gotovo ni imel pred očmi, saj se je to "širjenje" pri njem nanašalo izključno na človekovo umno obvladovanje narave. To pa po drugi strani ni povsem tehnično, pač pa svoj korektiv najde v tistih človeških "produkcijah", v katerih se sama narava umno uresničuje. Njegov koncept povrh tega sploh ni "tehnično-liberalističen" v današnjem pomenu besede, saj niti na naravo niti na bližnjega ne gleda kot na golo sredstvo za cilj, način neprisilnega medsebojnega nanašanja vsega na vse, s čimer bi po njegovem mnenju moralo priti celo do postopnega ugašanja "stanovskih razlik" in do stapljanja vseh individualnosti, vseh narodov in kultur v skupno, svetovno kulturo in skupno zavest o medsebojni sopripadnosti. Končni cilj bi bila ena svetovna država, v kateri zločinec, pravo in sila ne bi uživali največje možne možnosti svobode, kar se danes dogaja v najrazvitejših liberalističnih sistemih.

Ta, pozitivno mišljen "liberalni" nazor o znanosti, državi in posamezniku itd. ima sedaj neposredne posledice za Schleiermacherjevo razumevanje akademije. Ker sta država in znanost dve različni področji človeške "kulture", inštitucije znanosti niso državne inštitucije in zaradi tega se njihova individualnost in samostojnost morata braniti pred "sebično" državo, ki želi znanost vpreči v svoje praktične smotre, bodisi

³⁷ Schleiermacher: SW III/8, str. 44.

³⁸ Prim. Scholtz, str. 42.

ideološke bodisi gospodarske. Država lahko uporablja in mora uporabljati znanstvene uvide, toda nikakor ne sme siliti znanosti, da opravlja raziskave, ki so njej potrebne. Akademija je krovna inštitucija znanosti, ki sta ji podrejena šola in univerza,³⁹ saj mora s svojo samostojnosti zagotoviti tudi samostojnost teh ustanov, razločitev znanosti od politike in tudi razločitev samih znanstvenikov.

Akademija sloni na dveh temeljnih značilnostih človeške kulture: na individualnosti (neodvisnosti) in jeziku (sodelovanju). Za razumevanje tega moramo najprej poudariti dialektičen, tj. individualno-diferencirajoč značaj vednosti. Ne le da se znanosti v svojem zgodovinskem razvoju diferencirajo na množstvo novih znanosti, čemur smo priča tudi danes, ampak se tudi svetovni, lahko bi rekli "pranarod" in njegov "prajezik" nenehno diferencirata na individualnosti, narode, nacije, skupine jezikov in posamezne jezike znotraj istega jezikovnega porekla. Zaradi tega ima tako uposameznjena vednost najpoprej "nacionalni značaj", akademija pa jo vzpostavlja kot "nacionalno skupnost vednosti";⁴⁰ to pa nikakor nujno ne pomeni padca v *znanstveni nacionalizem*, ki ga občutimo tudi danes, še posebej v duhovnih znanostih, marveč je to nujno izhodišče za ukinjanje njegovega nacionalnega značaja v *svetovni skupnosti vednosti* kakor tudi za prej omenjeno ukinitve nacionalne države v svetovni državi, vsekakor ne na predpostavki današnjega globaliziranja, ki je bolj podobno Heglovi kot Schleiermacherjevi viziji svobodnega sveta. Isto bi lahko dejali za jezik: ta ne le kot sredstvo sporočanja, marveč v svojem bistvu tudi kot sredstvo za pridobivanje vednosti – v smislu W. Von Humboldta – predstavlja nujni pogoj konstituiranja te znanstvene skupnosti, pri čemer ne mislimo le na sporočanje vednosti v enem nacionalnem jeziku, temveč v vseh svetovnih jezikih, vsled česar jezikovna izobrazba dobi poseben pomen, tj. pojavlja se kot bistveni sokonstituens vzpostavljanja nacije v njeni svetovni kulturi, ki je *edino* merilo njene nacionalne kulture vrednosti. Nacija, ki se izključuje iz tega procesa in se utemeljuje na sami sebi, svoji znanosti in svojem jeziku, je obsojena na kulturni propad. Zaradi tega je govor o "nacionalni fiziki" za Schleiermachera enako nesmiseln kot tudi govor o "nacionalni filozofiji". Ena in druga sta zgolj individualno-zgodovinska tvorba celotnega samorazvoja in samoizpopolnjevanja človeštva.

Ker država ni sposobna ločevati med pravo znanostjo in golim mnenjem, znanstvene inštitucije ne more štiti prek odločitev o "resničnosti" znanstvenih spoznanj, ampak mora le omogočiti neovirano komunikacijo, "svobodo pisanja" in "svobodo tiska" – ravno tisto, kar je bilo za Hegla in njegovo pojmovanje države nesprejemljivo. Znanost ni odvisna od države tudi zato, ker prav znanstveni napredek državi zagotavlja njen obstoj, in ker država ni tista, ki prihaja do znanstvenih uvidov, ne more odrediti poti za njihovo doseganje in uporabo. "Država kot taka lahko obstaja zgolj zahvaljujoč množstvu takšnih [znanstvenih] vednosti, ki se kolikor je le mogoče približujejo totaliteti, vsaj toliko, da v državi obstaja zavest o vseh vejah vednosti s posredovanjem živega smisla, spraševanja in dobrohotnega sprejemanja, četudi v državi samo nekaj od tega dobi poseben značaj izpolnitve."⁴¹

Država torej ne more zadovoljevati potrebe po popolni uresničitvi znanstvenih potreb in znanstvenih uvidov, marveč se v svojem bistvu omejuje na tisto, kar je v njenem *interesu*, in zato je država po Schleiermacherju "sebična" in zato se mora

³⁹ Prim. o tem F. D. E. Schleiermacher: *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, v: *ibid., Werke*. Auswahl in vier Bänden, hrsg. von O. Braun und J. Bauer, Aalen 1967, str. 352.

⁴⁰ *Ibid.*, str. 347.

⁴¹ Schleiermacher: *Litterarischer Nachlaß*, v: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Bd. III/3, hrsg. von L. Jonas, Berlin 1835. (= SW III/3), str. 543.

znanost državi upirati v tem smislu, da je država ne naredi za goli predmet izkoriščanja. Z drugimi besedami: znanost si mora v šoli, na akademiji in na univerzi prizadevati, da je "zaradi same sebe",⁴² ne pa zaradi države in njenih interesov, saj se lahko samo tako ne samo dvigne nad trenutne državne interese, ampak tudi odpre navzven, znanosti nasploh, in s tem prevlada svoj nacionalni značaj. V primerjavi s Heglom, ki hoče znanost postaviti pod izrecni nadzor države (in "metafizike"), Schleiermacher v tem manj znanem spisu, ki je bil z naslovom ""Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn" napisan leta 1808 in objavljen leta 1809, jasno izpostavi potrebo, da država prepusti znanosti njim samim, da se notranje ustanove v celoti prepusti učencem kot takim, zase pa naj obdrži policijski nadzor in nadzorovanje neposrednega vpliva teh ustanov na državno službo",⁴³ tj. da si obdrži pravico sankcioniranja potencialnih negativnih *zunanjih* vplivov znanosti na državo samo, toda pod pogojem, da se ne vmešava v njihov notranji ustroj in napredovanje.

Znanosti pa kljub temu niso osvobodjene odgovornosti do svojega časa. Reforma akademije in univerze v Berlinu namreč nastopi v za Pruse težkih časih. Po porazu 14. oktobra pri Jeni in Auerstadtu doživljajo razkosanje svojega ozemlja: odzamejo jim celotno področje na Zahodu vse do Elbe, na Vzhodu nastaja velika vojvodina Varšava (ki se pozneje priključi Saški kraljevini), medtem ko preostali del nadzoruje francoska vojska. Univerza se obdrži le v Frankfurtu na Odri (ki je kaj hitro ukinjena) in v Kantovem Königsbergu, kjer postane središče "reformatorskega razpoloženja", ki ima svojo snovno podlago v Napoleonovih reformah, ki so pripeljale do ukinitve strateških privilegijev, osvoboditve kmetov, izenačitve plemstva in meščanstva, do uvedbe novega vojaškega sistema in dodelitve pravice trgovanja Židom itd.⁴⁴ Po drugi strani študenti živijo v veliki revščini, tako kot njihovi profesorji, univerze so opustele in pojavi se zamisel, da jih je bolje ukiniti kakor pa ohranjati v tako bednem stanju.

Potreba po "reformi" znanosti in znanstvenih ustanov je bila torej glede na izpostavljeni dejstvi nujna in neizogibna. Od vojne izčrpana Prusija je potrebovala tako duhovno kot materialno prenavo, torej tudi resnično uporabne znanosti, ki bi dejansko pomagale pri oživljanju pruske države, ki pa pri tem ne bi izgubile lastne samostojnosti. V tem pogledu so si ne samo pruski kralj, marveč tudi Wilhelm von Humboldt, Schleiermacher in drugi "reformatorsko" nastrojeni Prusi na jasnem glede ciljev reforme, ki se nikakor ne pokrivajo s Heglovimi željami:

"Uporabne umetnosti in znanosti – vzeti in povišati uporabne umetnosti in uporabne znanosti mora biti za regenta eden od poglobitvinih ciljev; pravim uporabne, se pravi takšne, ki skrbijo za razcvet in blagostanje države, kot denimo izboljšanje poljedelstva, notranjega gospodarstva dežele, trgovine in izmenjave in industrije. *Učenci in akademije*. – Take abstraktne znanosti, ki se povsem zapirajo v znanstveno stroko in prinašajo razsvetljevanje znanstvenega sveta, ne morejo biti resnično uporabne za dobrobit države; nerazumno bi bilo, če bi jih povsem preprečili, zdravilno pa bi bilo, če bi jih omejili."⁴⁵

42 SW III/3, str. 566.

43 SW III/3, str. 565.

44 O tem času in novostih, ki jih je prinesla Napoleonova okupacija prim. H. J. Schoeps, *Preussen, Geschichte eines Staates*, Frankfurt a.M./Berlin 1981, str. 109-112.; Poleg tega tudi: Jan Sperna Weiland, "Schleiermacher und die Gründung der Berliner Universität", v: *Archivio di Filosofia*, N. 1-3, 1984, str. 146 isl.

45 G. Kotowski, "Wilhelm von Humboldt und die deutsche Universität", v: *Moderne preussische Geschichte, 1648-1947. Eine Anthologie*, bearbeitet und herausgegeben von O. Büsch und W. Neugebauer, Bd. 3, Berlin/New York 1981, str. 1351-1352. Glej o tem tudi Weiland, str. 149 isl.

Država potemtakem prav v zgoraj naznačenem Schleiermacherjevem smislu potrebuje "uporabne umetnosti in znanosti" za svojo obnovo; razvoj gospodarstva in industrije, ki ju Schleiermacher v svoji vedi o državi postavlja v ospredje, postane pglavitna smernica te "reformne". "Abstraktna znanosti", še posebej *spekulativna metafizika*, ne morejo več imeti pravice, da so "vest družbe", filozofija pa ne more več biti kraljica znanosti, kot je to hotel Hegel. "Zdravilnost" omejevanja takih abstraktnih znanosti bi bila prav v njihovem vnovičnem zakoreninjenju v življenju, vendar ne v skladu z današnjim pojmovanjem, ampak predvsem tako, da se ustvari resnična skupnost "izobraženega" naroda, ki je lahko resnični nosilec lastne zgodovine in s tem udeleženec celotne zgodovine človeštva. Zaradi tega je "raziskovalni program" reformirane akademije zahteval najtesnejšo komunikacijo in kooperacijo za skupno dobrobit, ki je ni mogel zagotoviti noben znanstveni odlok niti se ni mogla razrasti pod "nadzorom države", ki je tako željno pričakovala pomoč od "uporabnih umetnosti in znanosti", ne pa od metafizike Heglovega kova,⁴⁶ ki bi imela prav s svojim *zunanjim vplivom* negativne posledice za samo državo.

"Znanstveno življenje" mora izvirati iz neposrednega življenja, oziroma znanosti ne smejo – kot je pokazal Edmund Husserl – izgubiti svojega življenjskosvetnega temelja, se pravi "smisla", ki ga daje človekova zgodovinska izkušnja lastne biti. "Znanstveno raziskovanje" ni zaradi čistega raziskovanja, tj. *vrednostno-nevtraln*o, ampak mora napredovati na vodilni niti "biti v dajanju" (H.-G. Gadamer), tj. na vodilni niti človekove izvorne prizadetosti od sveta, drugega in zahteve po razumevanju samega sebe v tem.

Pravo mesto tega raziskovanja je akademija⁴⁷ in ne univerza; in v tem se Schleiermacher razhaja z Wilhelmom von Humboldtom, ki smatra, da je treba znanost najgloblje in najtemeljiteje obdelovati na univerzi, se pravi v paralelnosti poučevanja in raziskovanja. Schleiermacher pa je nasprotno smatral, da se prav s tem prekine notranja povezanost raziskovanja in poučevanja, ker preži nevarnost, da se raziskovanje zvede na golo poučevanje in izobraževanje,⁴⁸ kar je hotel Hegel; s tem pa bi sama znanost zastala v svojem razvoju. Gledano z današnje perspektive je imel Schleiermacher vsekakor

⁴⁶ "Berlinska akademija reprezentira um, ki je skladno s svojo tradicijo šele s pomočjo empiričnega raziskovanja razkril pomembne revolucije na področju naravoslovja in sedaj – razširjeno – tudi velike dosežke na področju zgodovinske vednosti (Altenstein je hvalil zgodovinsko-filološki razred, saj je edini dosegel velik uspeh s kooperacijo), in ta um je lahko še nadalje napredoval samo v znanstveni skupnosti. Hegel je predvsem artikuliral um, ki je v Franciji izvedel politično revolucijo in ta um je zanj utelešala le država, in njegov lastni spekulativni sistem je s tem dosegel ustrezno zavest o samem sebi. Svobodno empirično raziskovanje z odprtim horizontom prihodnosti in Heglova metafizika resnične svobode z njeno zahtevo po podajanju absolutne vednosti sta se zdela težko združljivi. In se vprašuje, ali se s tem ne razkrije samo disonanca med Heglovo dialektiko in metodologijo raziskovanja, temveč povrh vsega tudi usoda metafizične filozofije sistema v dobi znanosti." (Scholtz, str. 160-161.)

⁴⁷ Schleiermacher pogosto govori tudi o "akademijah" tj. o potrebi njihovega nenehnega razvejevanja (diferenciranja) in po drugi strani nenehnega prepletanja. Te bi – prav zaradi svojega znanstveno-raziskovalnega in izrecno kooperativnega značaja – morale biti na enem mestu zavoljo hitrejše izmenjave izsledkov in "najnotranjše povezanosti"; Schleiermacher zato predlaga, da se obstoječe štiri akademije (pruska, göttingenška, kneževsko-jablonovska in saška) namestijo bodisi v Berlinu bodisi v skrajnem primeru v Berlinu in Münchnu. Prim. o tem Schleiermacher: SW III/3, str. 555. Tudi: Scholtz, str. 165.

⁴⁸ Izobraževanje je za Schleiermacherja smoter na sebi s končnim ciljem izobrazbe in oblikovanja individualnosti, realizira pa se lahko že v gospodinjstvu, na družabnih in družinskih obiskih, medtem ko pri Heglu izobrazba kot izobrazba "subjektivnosti v njeni posebnosti" (Hegel: TWA7, § 187) predstavlja samo prehodno stopnjo do splošne izobrazbe, ki ni posredovana prek nobene ustanove, temveč se uresniči edinole v državi, iz česar izhaja tudi tisto Heglovo povezovanje države, izobraževanja in znanosti.

prav, četudi ni premogel uvida v vse negativne razvojne smernice znotraj same akademije, ki je polagoma spet odrevenela v "svet starcev".⁴⁹ Vendar akademija kot "krovna inštitucija" ni nadrejena univerzi. Nasprotno: tako kot zahteva neodvisnost znanosti od države, Schleiermacher enako gleda na univerzo kot na popolnoma neodvisno ustanovo (individualnost), ki je lahko s akademijo zgolj v odnosu enakopravne skupnosti in nikakor ne v podrejenem odnosu.

Akademija je torej za Schleiermachera "skupnost vednosti" in "znanosti", skupnost, ki se nenehno cepi v nove akademije in njene nove inštitucije, toda skupnost, katere nosilci so posamezniki. Posameznik je pri Schleiermacheru vselej nosilec spoznanja, ki je ravno zato nepopolno in potrebuje stalno dopolnjevanje s spoznanji drugih posameznikov. Ti so zato skupni "organ" ali sredstvo spoznanja, ne pa tudi posestniki spoznanja kot takega. Spoznanje je "posest" te skupnosti in – navsezadnje – posest človeštva, skupno delo vseh generacij "raziskovalcev", delo, ki v sebi združuje preteklost, današnjost in bodočnost, in ki v tem smislu ni nikoli dovršeno.

Premoščanje in posredovanje te individualne vednosti mora izvršiti filozofija. Tej ni treba biti "veda o znanosti" ali metodika vseh znanosti niti jih ne more podvreči "filozofski destrukciji", da bi se jim vsilila kot njihova "vladarica". Pač pa se je treba od posameznih znanosti vrniti k "splošnim načelom, vpliv, ki ga filozofske šole imajo na te znanosti zdaj podpirati zdaj, kolikor želi postati enostranski, zadržati, navsezadnje je treba kritično spremljati nagon po oblikovanju višjih principov, ki ga prinaša sprememba sistema".⁵⁰ Schleiermacher se v tem razumevanju potrebe prežemanja in oblikovanja sistema sploh ne razlikuje od Hegla. Razlika pa je v pristopu k sistemom: medtem ko jih hoče Hegel poenotiti v sistem (filozofskih) znanosti, hoče Schleiermacher ravno ohraniti ne le samostojnost vsakega posameznega filozofskega sistema, marveč tudi preprečiti vsak enostranski vpliv kake filozofske šole na katero koli posamezno znanost, tj. onemogočiti njihovo podreditev filozofiji, kar je hotel Hegel.⁵¹ Zato ima filozofija v akademiji povsem specifično vlogo: preprečiti mora – kot pravi Schleiermacher v govoru ob sprejemu v akademijo leta 1810 –, da se znanosti izgubijo v golem prividu znanstvenosti ali da se povsem degradirajo v izpolnjevanje interesov "poslovnega življenja". Ta naloga filozofije se mora izpolniti na univerzi, ne na akademiji, saj je prav univerza prostor, v katerem se prek učenja ti prividi razblinjajo in se mladina osvobaja za resnico, je "točka prehoda iz časa, ko se z osnovami vednosti, s pravim učenjem mladina šele pripravlja za znanost, v čas, ko človek s polnimi močmi in

⁴⁹ Kakor koli že, akademija je vendarle, mogoče prav zahvaljujoč Schleiermacherju, ohranila svoj raziskovalski značaj, medtem ko je univerza po svojem Statutu 31. oktobra 1816. postala "učilišče" – za kar jo je imel tudi sam Schleiermacher –, ki ima nalogo, "da s splošno in posebno znanstveno izobrazbo, ki je namenjena pripravljenim novincem, nadaljuje na predavanjih in drugih akademskih vajah, da bi jih usposobili za angažma v različnih vejah višje državne in cerkvene službe" (prim. pri Weilandu na str. 151, opomba 23). Akademija je s tem obdržala svojo vrhovno vlogo znanstvene inštitucije v odnosu z univerzo in šolstvom nasploh, kot si je to Schleiermacher tudi želel.

⁵⁰ Schleiermacher III/3, str. 17-18.

⁵¹ V teh dveh različnih nazorih Schleiermacherja in Hegla o akademskem in univerzitetnem poslanstvu filozofije Gutner Scholtz ne vidi nič drugega "kot divergentni formi platonizma: Hegel zastopa neumorni uvid, ki omogoča spoznanje idej in ki ravno tako legitimira vršitev oblasti. Če je Hegel čisto ljubezen do modrosti hotel dokončno preobraziti v znanost, se je Schleiermacher čvrsto držal platonovskega erosa, stremljenja po spoznanju, in *dialegethai*, komunikacije, kot duše znanosti, in v ta proces je vključil tudi empirične znanosti. Kot nedovršena, bolj iskana kot najdena znanost ni imela opravičila za vršitev oblasti, toda kot proces komunikacije za ohranitev svojih spoznanj ni potrebovala moči države." (Scholtz, str. 168-169)

polnostjo znanstvenega življenja sam z napredovanjem in raziskovanjem razširja področje znanosti",⁵² se pravi, da se pripravlja za vstop v pravo akademsko (znanstveno-raziskovalno) skupnost. Ravno zato filozofija sodi na univerzo. Na akademiji ima posebno "hermenevtično vlogo", se pravi, da ji ni treba destruirati obstoječih filozofskih sistemov, ampak naj bi kritično – kar za Schleiermachera pomeni *oživljajoče* – premišljala o njihovih odprtih vprašanih glede na sedanost, in da je istočasno odprta do njih, da njeno delo "nikdar ne more biti povsem dokončano".⁵³ Ob tem morajo ta kritični postopek voditi hermenevtična načela, ki jih je artikuliral sam Schleiermacher, tako da jih ni jemal le kot goli "metodični instrumentarij",⁵⁴ ampak predvsem kot način dopuščanja stvari v tem, kar so, kar bomo pozneje pokazali v razmisleku o Schleiermacherjevi hermenevtiki.

Glede na vlogo filozofije v akademiji in na univerzi smo se dotaknili tudi problema notranje ureditve univerze. Čeprav je bil prvi rektor univerze Fichte, s katerim Schleiermacher kot dekan "prve", Teološke fakultete ni imel najboljših odnosov – morda zaradi prej navedenih *filozofsko-akademskih* razlogov –, za ustanovitelja in "organizatorja novega šolstva v smislu idealističnega humanizma" velja Wilhelm von Humboldt.⁵⁵ Humboldt ni bil le velik humanist, do dandanašnjega dne neizčrpen vir navdih vsem jezikoslovcem in mislecem jezika, marveč tudi človek, ki je – enako kot njegov brat Alexander – "dobrobit", "ugled" in občutek veličine neke nacije videl prav v stopnji njene izobrazbenosti in v *svobodni in vsestranski kulturi znanosti*.

Če Schleiermacher ni imel neposrednega vpliva na Humboldta v njegovem pojmovanju "ideje univerze" – ta je bil bolj pod vplivom F. A. Wolfa –, pa je neposredno vplival na njeno ustanovitev.

Univerza za Schleiermacherja nima naloge golega prenašanja vednosti. Ravno nasprotno: na njej se mora *prikazati celokupnost spoznanja*, toda tako, da se s tem zares uresniči ideja "universitas", tj. da se študenti usposobijo za delo na slehernem področju znanosti. In kolikor je filozofija povezovalka vseh teh znanosti, se pravi kolikor vodi k "splošnim načelom" vseh znanosti, kaj lahko prepoznamo njen pomen za nalogo tega *prikazovanja*. To je ena vrsta sistematiziranega enciklopedijskega prikaza, ki pač ni razdeljeno tako strogo disciplinarno, da ne bi dopuščalo nikakršnega prepletanja in stapljanja, temveč iz tega spleta ravno izhaja. Univerzitetni profesor ni nikakršen enciklopedist v slabem pomenu besede, temveč znanstvenik, ki se resnično zaveda omejitev svojih znanstvenih uvidov in tudi tega, da je on njihov "nosilec", zaradi česar nosi silno breme ne le vzgojiteljske, marveč tudi znanstvene odgovornosti. Ravno zaradi te zavesti se ne more vesti dogmatsko niti do lastnih uvidov niti do uvidov drugih znanosti. Enako kot univerza je tudi sam posrednik med šolo in akademijo, med čisto (golo) izobrazbo in pravim raziskovanjem. Prebujanje znanstvenega duha pri mladini, kar je ena od njenih pglavitnih nalog, ni mogoče brez istočasnega prebujanja zavesti glede odgovornosti pred skupnostjo za lastne znanstvene uvide, s čimer Schleiermacher, enako kot Aristotel, ostaja prepričan, da znanost lahko ima in mora imeti npravni značaj.⁵⁶

⁵² Schleiermacher SW III/3, str. 557.

⁵³ Ibid, str. 6.

⁵⁴ Scholz, str. 166.

⁵⁵ Weiland, str. 144, kjer pravi, da je bil Humboldt "do 14. oktobra leta 1808 pruski 'rezident' (se pravi nekakšen veleposlanik) v Rimu, od marca leta 1809 do junija leta 1810 je bil kot državni tajni svetovalec vodja sekcije za kulturo in šolstvo na pruskem Ministrstvu za notranje zadeve. Na podlagi njegovih zahtev je kralj 16. avgusta leta 1809 podpisal odredbo o ustanovitvi univerze, a ko se je Humboldt v juniju leta 1810 poslovil od svoje službe, je imel prvo predavanje na novoustanovljeni univerzi" (ibid.).

⁵⁶ Prim. o tem Scholtz, str. 49 isl.

Schleiermacher je, enako kot Hegel, pri oblikovanju svojega lastnega filozofskega sistema načeloma sprejemal antično trojno razdelitev znanosti na logiko, etiko in fiziko, čeprav se je vselej znova zavedal nevarnosti tega razkosanja "pozitivnih" in filozofskih znanosti in tedaj razdelitev fakultet na teološko, pravno, medicinsko in filozofsko fakulteto, kjer se v filozofijo uvrščajo še filologija, zgodovina ter matematika in matematične naravoslovne znanosti, kar sam smatra za "groteskno",⁵⁷ po drugi strani pa se tudi izogiba pre nagljenim reformam, ki bi lahko spodjedla vse pozitivne dosežke tradicije. To nevarnost vidi predvsem v ustanavljanju t.i. "specialnih šol", ki po njegovem mnenju izgubljajo povezanost z univerzo, in s tem v veliki meri tudi s samo tradicijo, se pravi, da kot povsem samostojne ne vstopajo v tisto izvorno skupnost tradicije, raziskovanja in poučevanja. Ta enotnost na ravni univerze sedaj zagotavlja filozofija, in zaradi tega ji Schleiermacher pripisuje pomembno vlogo pri realiziranju nove ideje univerze, ker ona sama po sebi ni "odgovorna" le za povezovanje in prepletanje znanosti, ampak tudi za "splošno izobrazbo" vseh študentov "pozitivnih fakultet", da ravno ne bi zašli v tisto, kar se posebej v dvajsetem stoletju označuje kot "strokovni idiotizem". Zaradi tega filozofiji ne pripada vloga *državne vesti* znanstvenega napredovanja in izobraževanja, kakor tudi ne vloga, da se kot "kraljica znanosti" postavi nad vse znanosti in jih vključi v svoj sistem, ne glede na "merilo" tega sistema, temveč v načelnem pogledu vlogo *vzgoje individualnosti sub specie splošnega* ali udejanjenje tega splošnega v vseh njegovih svobodnih individualnih samoprikazih. S tem pride do izrecne osvoboditve od "pozitivnega" značaja vednosti, tj. njegovega zvajanja na čisto empirijo, s čimer je Schleiermacher – drugače kot Hegel – poskušal pomiriti empirično-raziskovalni duh svojega (razsvetljskega) časa z najglobljo metafizično spekulacijo, ki s tem ravno tako prejme svoj življenjskosvetni korektiv, in to prav v teh "pozitivnih" znanostih, se pravi prek enakopravnega *dialegethai* vseh znanosti, kar mora izrecno zagotoviti filozofija. Šele dosežena enotnost naravoslovnih in "duhovnih znanosti",⁵⁸ rečeno strožje: enotnost "računanja" in "mišljenja",⁵⁹ enotnost produkcije duha v naravi (*etika*) in produkcije narave v duhu (*fizika*) je zagotovljena prav skoz ta *dialegethai*, in zato nas ne more čuditi, da je stična točka in "vrhovna znanost" v Schleiermacherjevem sistemu znanosti *dialektika* kot veda o pridobivanju znanja in vseh človeških znanstvenih dosežkov. Filozofija kot "gospodarica vseh ostalih"⁶⁰ znanosti ni nikakršna "samostojna disciplina", ki v svoji metafizični nedotakljivosti vse ostale znanosti naredi

⁵⁷ "Pogosto in veliko se je že govorilo o tem, da naše štiri fakultete, teološka, juridična, medicinska in filozofska, in povrh vsega še v tem vrstnem redu, dajejo univerzam celo grotesken izgled. In to tudi skoraj v celoti drži. Toda če se pri tem upošteva velika korist, ki bi lahko pripeljala do preoblikovanja ali pomembne spremembe takšnih ustanov, da se pri tem hkrati rešuje teh form in da se uvedejo boljše: potem se pravzaprav vendarle pretirano ne mudi, da se s tem ne bi postavilo nekaj povsem poljubnega na mesto tega, kar se je naravno izoblikovalo in kar se je tako dolgo obdržalo prav zaradi svoje naravnosti." (F. D. E. Schleiermacher: *Philosophische und vermischte Schriften*, v: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Bd. III/1, Berlin 1846. [= SW III/1], str. 580-581).

⁵⁸ V tem besedilu ves čas za tisto, kar se danes imenuje družbene ali humanistične znanosti, uporabljam star izraz "duhovne znanosti", ki danes vzbuja nezaupanje, to pa predvsem zato, ker naravoslovci takoj pomislijo na ugovor, da to potem implicira, da "naravoslovne znanosti niso" duhovne, tj. da so brez smisla za refleksijo, spekulacijo ali da enostavno *ne mislijo* kot misleci, kot to razume Heidegger. Nasproti takemu razumevanju imam z "duhovnimi znanostmi" v mislih tiste znanosti, ki se ukvarjajo s smiselno-zgodovinskimi sklopi človekovega življenjskega sveta, se pravi znanosti, ki ne prihajajo do uvidov zaradi samega uvida, marveč zaradi njegove *pomembnosti* za samo življenje.

⁵⁹ Prim. Weiland, str. 160.

⁶⁰ Schleiermacher: SW III/1, str. 584.

za služkinje. Nasprotno: ona sama šele izraža iz tega dialoga znanosti in vzpostavlja njihovo medsebojno povezovanje, ne da bi jih s tem ukinjala. Po drugi strani se s tem izogne nevarnosti, da se izgubi bodisi v goli pozitivnosti bodisi v čisti spekulaciji, da skratka s tem ne postane niti apologetična niti apologetična ideja. S temi stališči, ki so v svojem bistvu enaki pogledom Wilhelma von Humboldta, je Schleiermacher tudi Heglu jasno pokazal, zakaj je njegovo videnje akademije in univerze ne le času neprimerno, ampak v nekaterih segmentih tudi nevarno. Hegel očitno teh razlogov ni mogel ali ni hotel razumeti in je, kot smo že dejali, v največji meri sam kriv za lastno izobčenje iz "skupnosti raziskovalcev" – ideala, ki še danes čaka na svoje uresničenje.

LITERATURA

- Dilthey W. (1970). *Leben Schleiermachers*, Erster Band, Zweiter Halbband (1803-1807). Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß hrsg. von M. Redeker, v: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIII, Zweiter Halbband, Göttingen.
- Hegel G. W. F. (1944). *System und Geschichte der Philosophie*, v: G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe, Bd. XIVa: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Einleitung: System und Geschichte der Philosophie*. Vollständig neu nach den Quellen herausgegeben von J. Hoffmeister, Leipzig.
- Hegel G. W. F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von E. Moldauer und K. M. Michel, Theorie-Werkausgabe Frankfurt a. M.
- Harnack A., *Geschichte*, Bd. 2.
- Jaeschke W., "Parlipomena Hegeliana zur Wirkungsgeschichte Schleiermachers", v: ISKB ½.
- Schleiermacher F. D. E. (1967). *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, v: *ibid*, *Werke*. Auswahl in vier Bänden, hrsg. von O. Braun und J. Bauer, Aalen.
- Kotowski G. (1981). "Wilhelm von Humboldt und die deutsche Universität", v: *Moderne preussische Geschichte, 1648-1947. Eine Anthologie*, bearbeitet und herausgegeben von O. Büsch und W. Neugebauer, Bd. 3, Berlin/New York.
- Patsch H. (1985). "Ein gelehrter ist kein Hund. Schleiermachers Absage an Halle", v: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, Bd. 1/1, hrsg. von Kurt-Victor Selge (= ISKB 1/1), Berlin/New York.
- Patsch H. (1995). "Einleitung des Bandherausgebers", v: F. D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*. Erste Abteilung, Bd. 5: *Schriften aus Hallenser Zeit 1804-1807*, hrsg. von H. Patsch, Berlin/New York. (= KGA. I/5), str. X.
- Peiter H. (1980). "Einleitung des Bandherausgebers", v: F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), Erste Abteilung, Bd. 7, 1, hrsg. von H. Peiter Berlin/New York.
- Schleiermacher (1835). *Litterarischer Nachlaß*, v: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Bd. III/3, hrsg. von L. Jonas, Berlin.
- Schleiermacher F. D. E. (1846). *Philosophische und vermischte Schriften*, v: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Bd. III/1, Berlin.
- Schoeps H. J. (1981). *Preussen. Geschichte eines Staates*, Frankfurt a.M./Berlin.
- Steffens H. (1806). *Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft*, Berlin.
- Scholtz G. (1995). *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M..
- Weiland J. S. (1984). "Schleiermacher und die Gründung der Berliner Universität", v: *Archivio di Filosofia*, N. 1-3.