

PA 18479

Stamp: 02/09 03 10

UNIVERZITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

VLADIMIR Ž. MILISAVLJEVIĆ

IDENTITET I REFLEKSIJA:
PROBLEM SAMOSVESTI U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: prof. dr Zdravko... Filozofski fakultet u Beogradu

Članovi komisije:



- 1. _____
- 2. _____
- 3. _____

Datum odbrane: _____

Datum promocije: _____

BEOGRAD 2004.

ИМБ: А
ВЕТОГРАД
И. Бр. 133163

1815

UNIVERSITET U BEOGRADU
FILOZOFSKI FAKULTET

VLADIMIR Ž. MILISAVLJEVIĆ

IDENTITET I REFLEKSIJA:
PROBLEM SAMOSVESTI U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

DOKTORSKA DISERTACIJA



BEOGRAD 2004

IDENTITET I REFLEKSIVA PROBLEM SAMOSVESTI U HEGELOVOJ FILOZOFIJI

Apstrakt

Glavni tezi ovog rada je da se Hegelova filozofija može shvatiti kao rešenje centralnog problema nekraćkog idealizma, tj. kao odgovor na pitanje o strukturi samosvesne subjektivnosti.

Dokaz ove teze najpre se izvodi kroz rekonstrukciju evolucije Hegelovog mišljenja. Hegel je u svojim ranim rukopisima razradio jedan pojam apsoluta koji ne leži s one strane podvajanja ili refleksije, već se može razumeti jedino kao princip jedinstva koji refleksiju već sadrži u sebi. Po kraju ovog jenskog perioda, Hegel je izložio metafizičku nauku ovog gladišta u svojoj koncepciji o apsolutnoj negativnosti. Ta koncepcija dozvolila je Hegela da razvije, u *Fenomenologiji duha*, teoriju o samosvesti kao kompleksnoj strukturi identiteta i razlike, i da je

Mentor: prof. dr Zdravko Kučinar, Filozofski fakultet u Beogradu

Članovi komisije:

1. _____
2. _____
3. _____

Datum odbrane: _____

Datum promocije: _____

IDENTITET I REFLEKSIJA:
PROBLEM SAMOSVESTI U HEGELOVOJ FILOZOFIJI
Apstrakt

Glavna teza ovog rada je da se Hegelova filozofija može shvatiti kao rešenje centralnog problema nemačkog idealizma, tj. kao odgovor na pitanje o strukturi samosvesne subjektivnosti.

Dokaz ove teze najpre se izvodi kroz rekonstrukciju evolucije Hegelovog mišljenja. Hegel je u svojim ranim rukopisima razradio jedan pojam apsoluta koji ne leži s one strane podvajanja ili refleksije, već se može razumeti jedino kao princip jedinstva koji refleksiju već sadrži u sebi. Pri kraju svog jenskog perioda, Hegel je izložio metafizičku osnovu ovog gledišta u svojoj koncepciji o apsolutnoj negativnosti. Ta koncepcija dozvolila je Hegelu da razvije, u *Fenomenologiji duha*, teoriju o samosvesti kao kompleksnoj strukturi identiteta i razlike, i da je proširi na pojmove "duha" (ili intersubjektivnosti), "religije" i "apsolutnog znanja".

Ipak, Hegel je konačni odgovor na pitanje o strukturi samosvesti dao tek u svojoj *Nauci logike*. Njegovo rešenje problema identiteta bića i znanja, koji je konstitutivan za samosvest, izloženo je na početku logike suštine. U tom poglavlju, Hegel određuje refleksiju koja "pretpostavlja" biće (*voraussetzende Reflexion*) kao interni momenat refleksije koja "postavlja" biće na koje se odnosi i iz kojeg se ona "vraća" u sebe samu (*setzende Reflexion*). Osnovni operativni pojmovi "teorije samosvesti" – kakvi su identitet, razlika, protivrečnost ili osnov – mogu se takođe definisati kao konstitutivni momenti Hegelovog pojma refleksije. Nasuprot Fichteovom učenju o nauci, Hegelova filozofija može se opisati kao rezultat pokušaja da se problemi "teorije samosvesti kao refleksije" reše putem radikalizacije njenih osnovnih pretpostavki.

Ključne reči:

antinomija; apsolut; duh; identitet; negacija; razlika; refleksija; samosvest; subjektivnost

IDENTITY AND REFLECTION:
THE PROBLEM OF SELF-CONSCIOUSNESS IN HEGEL'S PHILOSOPHY
Abstract

The principal thesis of this work is that Hegel's philosophy can be understood as a solution to the central problem of German idealism, i.e. as an answer to the question of the structure of self-conscious subjectivity.

First of all, a demonstration of this thesis is given through a reconstruction of the evolution of Hegel's thought. In his early manuscripts, Hegel elaborated a concept of Absolute which does not simply lie beyond the domain of *Entzweiung* or reflection, but can be conceived only as a principle of unity that already contains reflection in itself. Toward the end of his "Jena period", Hegel provided a metaphysical foundation for this view in his conception of absolute negativity. This conception allowed Hegel to develop, in his *Phenomenology of Spirit*, a theory of self-consciousness as a complex structure of identity and difference, and to expand it to the concepts of "spirit" (or intersubjectivity), "religion" and "absolute knowledge".

Nevertheless, Hegel did not give his final answer to the question of the structure of self-consciousness until the publication of his *Science of Logic*. Hegel's solution to the problem of identity of being and knowledge, which is constitutive of self-consciousness, is exposed at the beginning of the logic of essence. In this chapter, Hegel defines the reflection that "presupposes" being (*voraussetzende Reflexion*) as internal to the reflection that "posits" being to which it refers and from which it "comes back" to itself (*setzende Reflexion*). The fundamental operative concepts of a "theory of self-consciousness" – identity, difference, contradiction or ground – can also be defined as constituents of Hegel's comprehensive concept of reflection. Contrarily to Fichte's Doctrine of science, Hegel's philosophy can be described as a result of the attempt to solve the problems of the "theory of self-consciousness as reflection" by means of a more radical interpretation of its basic presuppositions.

Key-words:

absolute; antinomy; difference; identity; negativity; reflection; self-consciousness; spirit; subjectivity

S A D R Ź A J

Uvod --- I

PRVI DEO: PROBLEM SAMOSVESTI I FORMIRANJE HEGELOVE FILOZOFIJE

<i>Prvo poglavlje: Problem autonomije u Hegelovim ranim spisima</i>	---	13
1. "Premise" i "rezultati" (16)		
2. Hegelova koncepcija narodne religije i problem "pokretača moralnosti" (20)		
3. Tibingenska konstelacija (22)		
4. Autoritet i autonomija (27)		
<i>Drugo poglavlje: Filozofija sjedinjenja i Hegelov pojam refleksije</i>	---	36
1. Hegelov prelaz na stanovište filozofije sjedinjenja (36)		
2. Helderlinova kritika Fihtea (41)		
3. Filozofija sjedinjenja i recepcija Jakobija (45)		
4. Hegelova koncepcija ljubavi i kritika Kantove filozofije morala (56)		
5. Ljubav, život i refleksija (61)		
<i>Treće poglavlje: Samosvest i struktura antinomije</i>	---	69
1. Šelingov razvoj do sistema identiteta (72)		
2. Hegelova kritika Fihtea i problem samosvesti (76)		
3. Refleksija i njeno samouništenje (82)		
4. Hegelovo tumačenje skepticizma (86)		
5. Apsolutna negativnost i filozofija refleksije (92)		
<i>Četvrto poglavlje: Između supstance i subjekta</i>	---	102
1. Pojam samosvesti u Hegelovoj interpretaciji Kanta (102)		
2. Teorija apsoluta i struktura sistema kod Šelinga i Hegela (115)		
3. Subjektivnost i negativnost u Hegelovoj teoriji običajnosti (121)		
4. Problem subjektivnosti u jenskim nacrtima sistema 1803-1806 (128)		

DRUGI DEO: SAMOSVEST U FENOMENOLOGIJI DUHA

<i>Peto poglavlje: Ideja i metoda Fenomenologije duha</i>	---	139
1. Apsolutna negativnost i ideja "Fenomenologije duha" (139)		
2. Pojam i metoda nauke o iskustvu svesti (148)		
<i>Šesto poglavlje: Predmetna svest i njeno ukidanje</i>	---	158
1. Čulna izvesnost i biće (159)		
2. Opažanje i stvar (162)		
3. Razum i sila (167)		

Sedmo poglavlje: Hegelova "teorija samosvesti" --- 178

1. Samosvest kao dvostepena struktura (179)
2. "Neka samosvest za neku samosvest" (182)
3. "Čisti pojam priznanja" i struktura *Fenomenologije duha* (189)
4. Borba za priznanje, gospodstvo i služenje (193)
5. "Mišljenje" kao sloboda samosvesti (199)
6. Hegelov pojam uma i smisao idealizma (203)

Osmo poglavlje: Duh kao supstanca i kao samosvest --- 208

1. Od "uma" do "duha" (209)
2. Sukob u supstanci: "istinski duh" ili grčka običajnost (213)
3. Obrazovanje i "pocepana svest" (216)
4. Borba prosvetiteljstva protiv vere (221)
5. Revolucija i apsolutna negativnost (226)
6. Dužnost i njeno ispunjenje (232)
7. Stanovište savesti (238)
8. Dijalektika delatne savesti: pomirenje razlike i identiteta (245)

Deveto poglavlje: Religija i apsolutno znanje kao samosvest apsolutnog duha --- 252

1. Religija (252)
2. Apsolutno znanje (264)

TREĆI DEO: PROBLEMI FORMALNE STRUKTURE SAMOODNOŠENJA

Deseto poglavlje: Pojam samosvesti u Hegelovom sistemu --- 271

1. Samosvest u filozofiji subjektivnog duha (272)
2. Samosvest u filozofiji objektivnog i apsolutnog duha (277)
3. Princip samosvesti u Hegelovoj istoriji filozofije (282)
4. Aoretika Hegelovog pojma samosvesti (300)

Jedanaesto poglavlje: Hegelova logika i teorija subjektivnosti --- 308

1. Formalna, transcendentna i spekulativna logika (309)
2. Pojam pojma kao logička infrastruktura samosvesti (316)
3. "Neposredna geneza pojma" (325)
4. Samosvest kao izvorna deoba pojma u strukturama subjektivne logike (339)

Dvanaesto poglavlje: Problem samosvesti i logika refleksije --- 351

1. Biće, privid i suština (353)
2. Tipovi refleksije i njihovo jedinstvo (357)
3. Operativni pojmovi teorije samosvesti kao određenja same refleksije (363)
4. Protivrečnost i njeno razrešenje (368)
5. Hegelova dijalektika i teorija subjektivnosti (374)

Literatura --- 380

U V O D

Hegel je još uvek na glasu kao filozof koji je doveo do kraja raskid sa orijentacijom na pojam samosvesti koja je bila karakteristična za raniju, Kantovu ili Fichteovu filozofiju, i tako dovršio prelaz sa stanovišta "transcendentalnog" na poziciju "apsolutnog" idealizma. Takav sud o Hegelu i o mestu koje mu pripada u istoriji zapadne filozofije na dalekosežan način je oblikovao razumevanje njegovog mišljenja. U istoriji delovanja Hegelove filozofije, on je bio toliko uticajan da se gotovo može reći da je ušao u sam identitet Hegelovog dela, i to sasvim nezavisno od toga da li se u Hegelovom distanciranju u odnosu na problematiku transcendentalne filozofije vidi pozitivno dostignuće, koje treba slediti – kao kod filozofa koji pripadaju ontološkoj i hermeneutičkoj tradiciji, ili u marksizmu – ili se ono sagledava kritički i polemički – kao što je to slučaj kod filozofa "ortodoksne" kantovske i fichteovske orijentacije, koji nastoje da dovedu u pitanje doseg Hegelove kritike transcendentalne filozofije, a ponekad i u analitičkoj filozofiji.

Svakako, svima je poznato da je Hegel, najpre u *Fenomenologiji duha*, a zatim i u *Enciklopediji filozofskih nauka*, dao i jednu "teoriju samosvesti". Pa ipak, prema preovlađujućem tumačenju, ta teorija na najočigledniji način izražava raskid sa ranijim razumevanjem pojma samosvesti i shvatanjem o njegovom statusu principa, kao i sa ranijim nastojanjima da se dođe do razjašnjenja njenog unutrašnjeg ustrojstva. Prema tom tumačenju, ova Hegelova teorija samo potvrđuje metafizički i metodski primat koji u Hegelovoj filozofiji pojmovi "duha", "intersubjektivnosti" ili "istorije" imaju u odnosu na stanovište "pojedinačne" samosvesti koja se "izoluje u sebi samoj"; Hegelov glavni doprinos u teoriji samosvesti sastojao bi se, dakle, jedino u uvidu da je "subjektivnost" već u svojoj sopstvenoj unutrašnjoj strukturi – ili upravo u svom odnosu prema sebi samoj – konstituisana odnosom prema drugome, ili odnosima uzajamnog priznanja koji se među pojedincima uspostavljaju. Već odatle neposredno proizlazi značaj Hegelove filozofije kao ishodišta za istraživanja koja nastoje da razumeju ulogu koju istorija ili društvo imaju u formiranju "ličnog identiteta"; Hegelovoj teoriji samosvesti priznaje se plodnost u sferi "teorije društva" ili "praktičke filozofije". Potvrđujući da "neka samosvest" postoji samo "za neku (drugu) samosvest", ona već u svom principu prevazilazi ograničenja karakteristična za "individualističke" i "atomističke" pretpostavke. Hegelova filozofija omogućuje da se "pojedinaac" već kao takav razume kao oblikovan svojim odnosom prema fakticitetu koji ga na nesvodiv način konstituše. Otuda se mnogi od autora koji nastoje da se suprotstave atomizmu ili individualizmu u metodi socijalne teorije, kao i njegovim vrednosnim implikacijama, pozivaju na Hegela; takvom stavu odgovara, kod "liberalnih" autora podozrenje prema Hegelu zbog navodnih "autoritarnih" i "organicističkih" implikacija njegove filozofije, kao i skepticizam u pogledu prava, koje njegovo mišljenje ostavlja pojedincu i njegovoj slobodi.

Osnovni nedostatak pozitivne "receptije" Hegelove teorije samosvesti sastoji se, međutim, u tome što ona nije pružila zadovoljavajući odgovor na pitanje kako je moguć aporetični hegelovski pojam samosvesti koja "nastaje" tek svojim odnosom prema drugoj samosvesti, niti na pitanje o pravom filozofskom smislu i osnovu ovog opisa. Štaviše, može se reći da ova pitanja uopšte nisu bila u prvom planu interesovanja autora koji su se inspirisali Hegelovom filozofijom, koji su njegovu "teoriju samosvesti" često nastojali da iskoriste za opravdanje svojih sopstvenih teorijskih ili metodoloških preferencija. Preuzimanje izdvojenih "elemenata" iz Hegelove koncepcije samosvesti i iz njegove filozofije uopšte ponekad se čak vrši uz otvoreno priznanje da se upravo "metafizička" osnova Hegelovog pojma samosvesti mora odbaciti da bi se njena osnovna "društvena" ili "praktičko-filozofska" orijentacija mogla

bolje slediti¹. Hermeneutička liberalnost koja je pretpostavka ovog slobodnog preuzimanja sama po sebi ne mora biti sumnjiva. Pa ipak, ona za sobom povlači teorijske probleme. Svako neposredno "preuzimanje" ili "primena" jednog pojma, pa čak i manje obavezujuće usvajanje jednog "pravca" tumačenja ili istraživanja, mora ostati sporno sve dok njegova teorijska osnova nije razjašnjena.

Svako – ma koliko ograničeno ili "metodski osigurano" – pozivanje na hegelovsku "teoriju samosvesti" ostaće problematično sve dok se ne pokaže kako se može odgovoriti na kritiku te teorije koju je izložio Dieter Henrich. Pre nekoliko decenija, ovaj značajni istraživač nemačke klasične filozofije istakao je tezu da je Fihte u svojim spisima o učenju o nauci prvi uočio teškoće ili paradokse koji proizlaze iz tradicionalnog opisa samosvesti kao "refleksije". Prema Henrihovom tumačenju, Fihte je svojim pojmom delotvorne radnje nastojao da objasni problematično jedinstvo bića koje se kao takvo uspostavlja tek time što "zna" za sebe samo². Prema Henrihu, Hegel je, naprotiv, ostao slep za teškoće koje proizlaze iz modela samosvesti kao refleksije: Hegel "uporno opisuje samosvest kao dolaženje do sebe nečega što po sebi već jeste samoodnošenje", i tako već pretpostavlja ono što treba da objasni; za razliku od Fihtea, on se "nikada nije oslobodio teorije o samosvesti kao refleksiji, a time je postigao to da je čitav hegelijanizam u teoriji svesti ostao dogmatičan i neproduktivan"³. Prema Henrihu i njegovim učenicima, pojam refleksije nije podesan za objašnjenje strukture samosvesti i njene geneze. Iz pojmovnih razloga, sopstvo ne može da nastane kroz akt refleksije u kojem se okreće "prema sebi samome"; jer, biće koje se u aktu refleksije odnosi prema samome sebi mora već odranije raspolagati "kriterijumom svoga sopstva", koji će mu dozvoliti u tom aktu shvati sebe upravo kao sebe⁴. U okviru ovakvog tumačenja, Hegelova pozicija mora se shvatiti kao nazadovanje u odnosu na nivo problemske svesti u "stvari" samosvesti koji je u filozofiji dostignut kod Fihtea.

Henrichovi prigovori Hegelovoj teoriji samosvesti nisu, međutim, usmereni samo protiv Hegelove koncepcije samosvesti, već i protiv pokušaja njenog preuzimanja u savremenoj filozofiji; kako Henrich u nastavku gornjeg citata i izričito kaže, domašaj ove kritike Hegelove teorije samosvesti nikako se ne može umanjiti pukim isticanjem "da refleksija može da nastane samo u sklopu socijalne interakcije"; izložena kritika pogađa svaku teoriju samosvesti koja samosvest shvata polazeći od refleksije ili posredovanja a ne kao "prerefleksivni" ili neposredni identitet. Tako su sa stanovišta Henrihove sopstvene teorije samosvesti zajedno sa Hegelovom koncepcijom samosvesti dovedene u pitanje i sve one teorije u kojima se tvrdi nastanak samosvesti iz "intersubjektivnih odnosa"; teoretičarima tzv. "hajdelberške škole" mora se priznati to da na ovu kritiku još uvek nije dat i zadovoljavajući odgovor⁵.

Pa ipak, postavlja se pitanje: dopušta li *Hegelova* filozofija sama za sebe, i nezavisno od pokušaja njenog preuzimanja u savremenim koncepcijama koje se orijentišu prema njenom pojmu "intersubjektivnosti", da se na ovu kritiku odgovori? Da bi se ova mogućnost mogla ozbiljno uzeti u razmatranje, mora se zauzeti distanca prema jednoj pretpostavci koja je zajednička kritičarima Hegelove teorije samosvesti i autorima koji se tom teorijom inspirišu ili nastoje da je "primene": da Hegelova filozofija uopšte, i njegova teorija samosvesti posebno, predstavljaju jednoznačan raskid sa fihteovskim ili transcendentalnofilozofskim problemom

¹ E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, str. 41 i dalje, 293 i dalje, upor. posebno str. 338

² D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967

³ Isti, "Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", u: Bubner/Cramer/Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze I, Tübingen 1970, str. 281

⁴ M. Frank, "Selbstsein und Dankbarkeit. Dem Philosophen Dieter Henrich", u: *Merkur*, sv. 4/1998, str. 337

⁵ Upor. M. Frank, "Subjektivität und Intersubjektivität", u: isti, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, str. 410-477.

samosvesti. Može se sumnjati u preovlađujuće mišljenje prema kojem Hegelova koncepcija samosvesti u suštini nije usmerena na to da razjasni njenu unutrašnju strukturu; pogotovo, može se sumnjati u to da se u Hegelovoj koncepciji, kako to smatra Henrih, izražava nedostatak uvida u aporije koje "model samosvesti kao refleksije" povlači za sobom. Ta sumnja stoji u osnovi ovog rada.

1.

Osnovna teza ovog rada jeste da je "rešenje" problema koje teorija samosvesti kao refleksije povlači za sobom izloženo u Hegelovoj nauci logike. Kao što se to pokazuje posebno u trećem delu ovog rada, hegelovska "nauka logike" u celini može se shvatiti kao odgovor na fihteovski problem jedinstva "bića" i "refleksije" ili znanja o sebi. Prvi deo Hegelove logike, "logika bića", i njen drugi deo, "logika suštine", čija je prva i osnovna kategorija upravo pojam refleksije, "ukidaju" se u njenom trećem delu – logici "pojma", koji je Hegel i eksplicitno označio kao logički pandan ili kao infrastrukturu realnofilozofskog pojma samosvesti. Kao što je poznato, pored toga što je dao ovu tročlanu razdeobu, Hegel je svoju nauku logike podelio na "objektivnu logiku", koja pod sobom obuhvata logiku bića i suštine, i na "subjektivnu" logiku pojma. I kada je ovako raščlanjen, Hegelov logički koncept može se prevesti u termine opisa samosvesti: čitava nauka logike može se shvatiti kao pokušaj "dedukcije" ili izlaganja "geneze" pojma ili samosvesne subjektivnosti ("objektivna logika"), odnosno njegove "ekspozicije" ("subjektivna logika").

U ovom radu, Hegelova logika shvaćena je kao koncepcija koja sadrži alternativno rešenje problema samosvesti u odnosu na Fihteovu koncepciju – i, posebno, rešenje koje je dijametralno suprotstavljeno onome koje je izloženo u Fihteovom poznom učenju o nauci. U svojoj interpretaciji Fihtea, Diter Henrih je pokretačku snagu evolucije učenja o nauci video u sve konsekvantnijem razračunavanju sa koncepcijom samosvesti kao refleksije i njenim teškoćama i u nastojanju da se samosvest objasni u otklonu od refleksivnog modela; tako na kraju Fihteovog razvoja stoji koncepcija poznog učenja o nauci – o apsolutu kao nepredmislivom i neraspoloživom osnovu samosvesnog sopstva, koji iz strukturnih razloga ostaje uskraćen njegovom "znanju"¹. Naprotiv, za Hegelovu koncepciju samosvesti moglo bi se reći da proizlazi upravo iz "radikalizacije" shvatanja samosvesti kao refleksije. Ta radikalizacija ima za svoj cilj da učini održivim ovaj problematični "model" samosvesti, i da položi računa o "paradoksima" koji iz njega proizlaze. Upravo ove paradokse Hegel je pokušao da integriše ne samo u svoj opis samosvesne subjektivnosti ili jastva, već i u svoje viđenje cirkularne strukture kojom se odlikuje još i sama apsolutna subjektivnost logičke "ideje", pa i filozofski sistem u celini.

Tako na kraju *Hegelove* evolucije stoji jedna koncepcija o samosvesnom sopstvu koja se zasniva na potpunom isključenju ili negaciji bilo kog "osnova" koji bi bio transcendentan u odnosu na znanje, i o kojem refleksija ne može da položi računa. Ovaj poslednji korak Hegel je nastojao da uvede i sistematski obrazloži u svojoj nauci logike. To je učinio na prelazu sa "logike bića" u "logiku suštine". U Hegelovoj obradi pojmova refleksije ili "refleksivnih određenja", još i kategorije "identiteta" i "razlike" – osnovni operativni pojmovi teorije samosvesti u njenom "standardnom" obliku – shvaćeni su, u očiglednoj inverziji Fihteovog i Šelingovog razumevanja odnosa između "identiteta" i "refleksije", kao *funkcije* samog pojma refleksije. Ova "autonomna" refleksija ne odnosi se na neko prethodno postojeće stanje stvari koje pretpostavlja, već proizvodi "predmet" na koji se odnosi i iz kojeg se ona "vraća". Konačni odgovor na probleme koji proizlaze iz Hegelove "teorije samosvesti" izložen je u Hegelovom učenju o refleksiji, i u njegovom shvatanju o "preokretanju" refleksije koja polazi od zatečenog i

¹ *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 37 i dalje

pretpostavljenog bića koje je od nje nezavisno, u refleksiju koja to isto biće *postavlja*; mesto ovog preokretanja u svojoj *Nauci logike* Hegel je i izričito označio kao tačku "*apsolutnog protivudara (Gegenstoss)*" refleksije¹. Tako se Hegelovo "rešenje" problema samosvesti razlikuje od Fihteovog; pa ipak, i Fihteova i Hegelova filozofija još uvek se mogu razumeti kao odgovor na jedno i isto pitanje. Prema tome, naslov ovog rada – "Identitet i refleksija" – upućuje na zadatak da se Hegelova filozofija sagleda kao odgovor na problem ustrojstva samosvesti, i da se vrednuje s obzirom na svoje potencijale da se odbrani od prigovora koji se s tim u vezi upućuju na njen račun.

Pa ipak, postavlja se pitanje: koje je pravo značenje navedene teze, koje su njene pretpostavke, i kakav je njen smisao s obzirom na Hegelovu filozofiju u celini? Pre svega: da li je uopšte legitimno posmatrati Hegelovu logiku, pa čak i Hegelovu filozofiju uopšte, kao dijalog sa transcendentalnom filozofijom i kao pokušaj rešavanja njenih "problema"?

Ovaj rad nema za svoj jedini cilj da pokaže kako se sa hegelovskog "stanovišta" može odgovoriti na kritike zbog teškoća ili paradoksa koje su usmerene protiv njegove koncepcije samosvesti. U njemu se polazi od uverenja da se filozofija ne svodi na pronalaženje manje ili više uspešnih rešenja za pojedinačne probleme. Smisao i samorazumevanje tradicionalne ili klasične filozofije ne mogu se uklopiti u takvo viđenje zadatka filozofije; tradicionalna filozofija svakako se ne svodi na puki rad na rešavanju pojedinačnih pitanja niti na rasvetljavanje logičkih paradoksa ili zabuna koje proizlaze iz načina na koji se služimo našim jezikom; ta filozofija ostvarivala se kroz pokušaje sinteze ili integracije primarnih uvida, različitih ili čak suprotstavljenih načina razumevanja i tumačenja stvarnosti, i sebi postavljala za cilj rasvetljavanje njenog ukupnog ustrojstva. U ovakvim pokušajima sinteze, odgovori na pojedinačna pitanja, rešenja pojedinačnih problema ili izdvojena razjašnjenja "fenomena" imaju svoj pravi smisao samo u kontekstu celine. Nezavisno od razumevanja i interpretacije takve celine, malo znače nastojanja da se pokaže da neka pojedinačna filozofija uspeva da odgovori na pojedinačna pitanja ili ne, kao i neposredna zauzimanja stava o njenoj "istinitosti" ili "neistinitosti".

Ova pretenzija na totalitet posebno je karakteristična za Hegelovu filozofiju. Zbog toga i ovaj rad ne nastoji samo da iz Hegelove filozofije izdvoji "problem samosvesti", već i da, polazeći od problematike samosvesti, rekonstruiše osnovne i pokretačke motive Hegelovog mišljenja. Štaviše, može se reći da upravo mogućnost da se jedna filozofija u celini rekonstruiše polazeći od određenog problema predstavlja merilo na osnovu kojeg se može procenjivati relevancija tog problema za filozofiju o kojoj je reč. Odatle proizlazi i osnovna osobenost postupka koji je u ovom radu usvojen. U njemu se iz koraka u korak brani teza da se Hegelova filozofija može razumeti – kako u pogledu njene geneze, tako i s obzirom na njeno sistematsko jedinstvo – kao odgovor na problem razjašnjenja strukture samosvesne subjektivnosti.

2.

Ovaj rad polazi od Hegelovih prvih filozofskih spisa – od rukopisa koje je Hegel sastavio još u tbingenskom seminaru, a zatim kao kućni učitelj u Bernu. Takav postupak odmah se izlaže jednom prigovoru. Naime, sve do članka o razlici između Fihteove i Šelingove filozofije (1801), pojam ili termin "samosvest" jedva da se može pronaći u Hegelovim tekstovima; pa i u spisu o razlici samosvest se, kako izgleda, pojavljuje pre svega u kritičkoj i polemičkoj vizuri: tu Hegel kritikuje Fihteovu filozofiju, koja se upravo zasniva na "principu samosvesti". Na razvojno-istorijskom planu, Hegelov "preokret" prema teoriji subjektivnosti najčešće se smešta u sredinu njegovog jenskog perioda (oko 1803. godine); tek od tog trenutka

¹ MM 6, str. 27

dobijaju na značaju i pojmovi svesti i samosvesti¹. Obično se smatra da je u svojim ranijim jenskim godinama (1801-1803) Hegel, naprotiv, zastupao koncept "filozofije identiteta", čiji je autor bio literarno već afirmisani Šeling, od čijeg je vodstva Hegel bio u potpunosti zavisin. Stoga se čini da je u jednom radu koji se bavi Hegelovim pojmom samosvesti za razmatranje bilo čega što je u Hegelovoj intelektualnoj biografiji prethodilo jenskim nacrtima sistema, ili čak *Fenomenologiji duha* (1807), potrebno posebno opravdanje.

Predmet ovoga rada nije, međutim, Hegelov pojam samosvesti već *problem* samosvesti u Hegelovoj filozofiji. Takav pristup zahteva da se već i najranije Hegelovo stanovište uzme u razmatranje.

U svojim prvim rukopisima Hegel je pošao od jednog problema kantovske filozofije morala: kako udahnuti zapovestima prosvetiteljskog ili kantovskog morala snagu izvršenja i pribaviti im uticaj na volju čoveka, koji nije samo umno već i prirodno ili čulno biće? Kako učiniti kantovski moral autonomije i njegov objektivni i opšti zakon efikasnim i u "subjektivnom" pogledu? Do rešenja ovog istog problema Hegel će doći tek u mnogo kasnijoj *Fenomenologiji duha*, i to upravo u svojoj koncepciji o identitetu između objektivnog ili supstancijalnog moralnog zakona i pojedinačne *samosvesti*, koja predstavlja princip njegovog ostvarenja ili "izvršenja". Kada se posmatra s obzirom na ovaj kasniji rezultat, čitava Hegelova evolucija može se shvatiti kao traganje za odgovorom na pitanje kako se stanovište samosvesne subjektivnosti može uzdignuti u princip čitave filozofije, a ne samo njenog "teorijskog" dela, kao što je to kod Kanta bio slučaj; prema svojoj tendenciji, Hegelov razvoj bio je usmeren ka "univerzalizaciji" principa samosvesti.

Međutim, taj razvoj nije bio i pravolinijski. Do konačnog rešenja pomenutog problema Hegel je došao tek preko niza pozicija u kojima je oprobao različite, a ponekad i međusobno nespojive mogućnosti. Prva od njih sastojala se u "neposrednom" intervenisanju u osnove Kantovog učenja o "pokretačima" čistoga morala. Kao ni najveći broj Kantovih savremenika, ni Hegel nije bio zadovoljan Kantovim učenjem prema kojem je jedini moralno dozvoljeni "pokretač" volje čisto "poštovanje" prema moralnom zakonu. Stoga je on pokušao, najpre u svom učenju o narodnoj religiji, da Kantovo učenje o pokretačima dopuni, slično Šileru, motivima preuzetim iz sfere čulnosti ili afektivnosti. Pa ipak, Hegel je postepeno došao do uvida da njegove inovacije u sferi kantovske teorije morala imaju za posledicu odustajanje od principa autonomije umne volje; u svojevršnom zaoštavanju kantovskog morala autonomije, koje je kod Hegela proizašlo iz ovog uvida, on je konačno bio doveden do toga da ovaj princip okrene i protiv samoga Kanta i njegovog učenja o postulatima praktičkog uma, što mu je dopustilo da stvarno autonomnu volju koja je dovoljna sebi samoj misli još jedino polazeći od antičkih primera republikanske vrline.

To su razlozi koji su doveli Hegela do napuštanja Kantove filozofije i do usvajanja – nakon prelaska iz Berna u Frankfurt – jedne suprotstavljene paradigme "filozofije sjedinjenja"; u kritičkom odvajanju od Fihteovog pojma samosvesti i od "filozofije subjektivnosti" uopšte, tu filozofiju posebno je razvio Hegelov prijatelj Helderlin. Helderlin se Fihteovom principu samosvesti suprostavio uz argumentaciju da samosvest ne može biti princip "najvišeg sjedinjenja" upravo zbog toga što pored jedinstva nužno uključuje u sebe i udvajanje na Ja-subjekt i Ja-objekt. Za razliku od samosvesti, kod Helderlina se kao najviši ili apsolutni princip pojavljuju "biće", "lepota" ili "ljubav". Ovi Helderlinovi pojmovi zamišljeni su tako da transcendiraju strukturu podvajanja i refleksije, za koju je samosvest, kako je Helderlin smatrao, neraskidivo vezana.

¹ Upor. K. Düsing, "Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand", *Hegel-Studien* 21 (1986), str. 114, bel. 46.

Hegelova varijanta "filozofije sjedinjenja" konačno je, međutim, dobila drugačiji oblik od Helderlinove. Hegel je ubrzo izveo konsekvencu da je *suprotstavljanje* bića ili najvišeg sjedinjenja području podvajanja ili "refleksije" nespojivo sa pretpostavkama same filozofije sjedinjenja. Zato je Hegel na mesto Helderlinovog principa, "bića" ili "ljubavi", ubrzo postavio pojmove "života" i "religije", koji se od onih prvih razlikuju upravo po tome što u sebe uključuju ne *samo* jedinstvo već i refleksiju ili podvajanje.

Pojam sjedinjenja ili apsoluta čiji je refleksija konstitutivni momenat dozvolio je Hegelu da prevaziđe stav izolacije i povlačenja iz sveta, koji je proizlazio iz Helderlinovog shvatanja apsoluta. Taj pojam dopustio je Hegelu da preformuliše svoju raniju kritiku hrišćanstva, i da tom kritikom obuhvati i Helderlinova sopstvena shvatanja; da postavi na novu filozofsku osnovu svoje interesovanje za studije sfere "podvajanja" i "pocepanosti", kakvu predstavlja ljudsko društvo, kao i da pronade oslonac za svoju nameru da putem teorije zahvati "u život ljudi"¹.

3.

Određenje apsoluta kao "povezanosti između povezanosti i nepovezanosti" (tj. refleksije), razvijeno u protivstavu prema Helderlinovoj koncepciji filozofije sjedinjenja, takode je omogućilo Hegelu da već u spisu o razlici u principu samosvesti Kantove i Fihteove filozofije, koju je inače kritikovao, ipak prepozna privilegovani slučaj apsolutnog identiteta i princip "spekulacije"² – i to upravo iz onih istih razloga zbog kojih je Helderlin smatrao princip samosvesti nepotpunim ili nezadovoljavajućim: samosvest ili ono "Ja = Ja" ne sadrži u sebi *samo* identitet, već *isto tako* i razliku; i ona se može shvatiti kao instanca identiteta između identiteta i neidentiteta. Prema Hegelu, upravo istovremenost identiteta i neidentiteta koja postoji u slučaju samosvesti – u razlikovanju onoga Ja od samoga sebe – predstavlja granicu "filozofije refleksije", koja je u susretu sa takvom strukturom prinudena da sebi da "zakon samouništenja"³. Štaviše, upravo ovaj "paradoksalni" karakter, koji se u Hegelovoj interpretaciji pojavljuje kao karakteristika fenomena ili pojma samosvesti, čini od samosvesti paradigmu za strukturu "antinomije" ili "protivrečnosti", koju Hegel nastoji da razotkrije u svome tumačenju Spinozinog pojma *causa sui* i antičkog skepticizma.

U Hegelovim prvim jenskim kritičkim spisima i u rukopisima koji su nastali u vezi sa njegovom predavačkom delatnošću na univerzitetu u Jeni, ovaj zadatak "izlaganja antinomije", koje za svoj rezultat ima uništenje refleksije, najpre je stavljen u delokrug "logike", koju je Hegel prvobitno zamislio kao pripremu ili uvod u "metafizičko" saznanje apsoluta. U svojim prvim jenskim spisima Hegel još uvek smatra da se prelaz na pravu metafiziku može ostvariti jedino ako se ovo "samouništenje refleksije" dopuni šelingovskim momentom "intelektualnog opažaja". Pa ipak, već i Hegelova koncepcija o odnosima između refleksije i akata u kojima se otkriva apsolut – u kojoj je, na primer, intelektualni opažaj određen i kao ono što je antinomijom "postulirano"⁴ – jasno razdvaja Hegelova shvatanja od Šelingovih pogleda o potpunoj nezavisnosti intelektualnog opažaja od refleksije. Nasuprot mišljenju koje i danas preovlađuje⁵, mora se utvrditi da već i ta osobenost Hegelovog filozofskog koncepta predstavlja dovoljan osnov za njeno razgraničenje u odnosu na Šelingovu "metafiziku supstance".

U prvim "nacrtima sistema", koje je Hegel sastavio nakon Šelingovog odlaska iz Jene, njegova emancipacija od filozofije identiteta pokazuje se još jasnije. O opadanju Šelingovog

¹ Upor. Hegelovo pismo Šelingu od novembra 1800. (*Briefe von und an Hegel*, tom I, Hamburg 1952, str. 59 i sled.)

² Upor. MM 2, str. 9, 56 i drugde.

³ Isto, str. 28

⁴ MM 2, str. 43 i sled.

⁵ U tom smislu reprezentativan je zbornik *Hegel in Jena* (hrsgg. v. D.Henrich/ K.Düsing), Bonn 1980.

uticaja na Hegela pre svega svedoči isključenje "intelektualnog opažaja" kao organa filozofije. Zajedno sa intelektualnim opažajem, otpada, međutim, i glavni osnov razlikovanja između "negativne" logike i "pozitivne" metafizike. Tako hegelovska logika postepeno gubi funkciju uvoda u metafiziku i počinje da se stapa sa metafizikom. Konačno, u Hegelovom konceptu i sam apsolut dobija upravo karakter samosvesne subjektivnosti ili "duha".

Ove promene u Hegelovoj koncepciji stoje u vezi sa značajnim preoblikovanjem pojma negativnosti u njegovoj filozofiji. Mesto ovog pojma najpre je bilo u okvirima "logike" ili "negativne" filozofije. U jenskoj logici i metafizici (1804/05) Hegel, međutim, po prvi put shvata negaciju kao dvostruku negaciju ili kao negaciju sa "pozitivnim" rezultatom. Ova koncepcija o negaciji koja ima "generativni" karakter preseže unutar same metafizike, koja je sada takode zamišljena kao teorija subjektivnosti, i postepeno dobija univerzalni značaj za Hegelovu metodu.

4.

Na kraju Hegelovog jenskog perioda stoji *Fenomenologija duha*; ona dolazi na mesto logike kao uvoda u metafiziku, koje je ostalo upražnjeno preuzimanjem metafizike u logiku. Hegel je *Fenomenologiji duha* stavio u zadatak dovođenje svesti do stanovišta logičke nauke. Pa ipak, ona izvorno nije zamišljena samo kao filozofska propedeutika, već i kao prvi, integralni deo "sistema". *Fenomenologija duha* proizašla je iz višegodišnjeg preusmeravanja Hegelovog mišljenja u pravcu filozofije subjektivnosti. Ona se može shvatiti kao pokušaj integracije teorije svesti i samosvesti sa teorijom apsoluta. Od *Fenomenologije duha* pa nadalje, samosvest se pojavljuje kao jedan od osnovnih pojmova Hegelove filozofije. Stoga je koncepciji samosvesti koju Hegel izlaže u *Fenomenologiji* posvećen čitav drugi deo rada.

Suprotstavljajući se Fihteovom idealizmu, ali i Šelingovoj filozofiji identiteta, Hegel je u *Fenomenologiji duha* stavio sebi u zadatak da važenje "stanovišta samosvesti" ne samo pretpostavi na osnovu kriterijuma njene interne evidencije, kao što je to bio slučaj u ranijim filozofijama zasnovanim na "principu samosvesti", već i da "demonstrira" njegovu nužnost. Zbog toga okolnost da se u *Fenomenologiji* "teorija samosvesti" pojavljuje u nastavku izlaganja pojma svesti i njegove dijalektike ne treba posmatrati, kako se to ponekad čini, kao argument u prilog interpretaciji prema kojoj Hegel shvata samosvest naprosto kao "refleksiju iz predmetne svesti"; u stvari, u toj okolnosti izražava se Hegelovo nastojanje da "samosvest" izvede iz dijalektičkog ukidanja određenja predmeta (predmetne) svesti u pojmu jedne razlike koja nije nikakva razlika¹, i koja se zbog toga neposredno ukida.

Glavna karakteristika teorije samosvesti koju je Hegel po prvi put izložio u *Fenomenologiji duha* sastoji se, međutim, u tome što samosvest u njoj nije shvaćena naprosto kao instanca identiteta između subjekta i objekta, već kao kompleksna struktura identiteta i diferencije, tj. kao jedinstvo "odnosa prema sebi" i "odnosa prema drugome". U ovom radu, takvo shvatanje je označeno – uz preuzimanje jednog izraza koji potiče iz savremenih teorija samosvesti – kao koncepcija o samosvesti kao o "ne-striktnom identitetu"². Od savremenih teorija samosvesti, Hegelova teorija razlikuje se, međutim, kako po svom obliku tako i po svojim motivima. Konkretno, Hegel shvata samosvest kao jedinstvo suprotstavljenih članova od kojih je svaki u svojoj unutrašnjoj strukturi "suprotnost sebe samoga", i kao takav identičan sa svojom sopstvenom suprotnošću. Ovakav pojam samosvesti ne ispunjava se, međutim, već sa četvrtim poglavljem *Fenomenologije* ("Istina izvesnosti o sebi samome"), nego tek na njenom

¹ Upor. MM 3, str. 130 i dalje

² Upor. Chr. Klotz, "Perspektivität und Selbstbezug", *Philosophische Rundschau* 47/2 (2000), str. 99-112.



kraju – u pojmu apsolutnog znanja; prema Hegelu, tek apsolutno znanje predstavlja potpuno jedinstvo članova odnosa suprotnosti – jedinstvo između "pojedinačne samosvesti" i "pojma".

Koji su motivi Hegelove koncepcije samosvesti? Prema Hegelu, razlog zbog kojeg se samosvest ne može shvatiti kao "čisti identitet" koji iz sebe isključuje svaku razliku leži u tome što je momenat razlike neophodan kako samosvest kao takva ne bi potonula u prerefleksivnom identitetu. Hegel smatra da se bez ovog momenta razlike ne može održati struktura u kojoj jastvo i u svom identitetu sa sobom ("Ja = Ja") isto tako razlikuje sebe od sebe samoga; ovakvo Hegelovo shvatanje samosvesti profilisano je u direktnom protivstavu prema Helderlinovoj kritici Fihtea. Prema tome, može se zaključiti da poslednje pretpostavke Hegelove koncepcije samosvesti leže upravo u sferi transcendentalfilozofskih razmatranja.

Koncepcija o samosvesti kao istovremenom identitetu i razlikovanju pojavljuje se u *Fenomenologiji duha* kao osnovni pokretač njene dijalektike; njen cilj, međutim, ne sastoji se samo u demonstraciji da identitet i diferencija ulaze u pojam samosvesti, već i u dokazu da u aktu samosvesti sami "identitet" i "razlika" jesu identični u strogom smislu te reči. Prema Hegelu, ovaj identitet drugog stepena postiže se, međutim, tek u odnosu između dve samosvesti, u jedinstvu odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, dakle u intersubjektivnosti ili u "pojmu duha". Prema tome, upravo Hegelova koncepcija samosvesti kao kompleksne strukture omogućila je i usmeravanje njegove teorije samosvesti u pravcu pojma duha ili "intersubjektivnosti"; na ovoj osobenosti Hegelove koncepcije samosvesti zasniva se, u krajnjoj liniji, i njena mnogo isticana plodnost u području "praktičke" ili "socijalne" filozofije.

Još i oblici koji u *Fenomenologiji duha* slede nakon Hegelovog izlaganja o "istini izvesnosti o sebi samome" – pojmovi "uma", "duha", a zatim i "religija" i "apsolutno znanje" – mogu se shvatiti kao kompleksnije konstelacije odnosa između "svesti" ili "odnosa prema drugome", i "samosvesti" kao *jedinstva* odnosa prema drugome i samoodnošenja. To najpre važi za pojam uma, koji je Hegel u svom preuzimanju i transformaciji idealističkog principa definisao upravo kao izvesnost samosvesti da je ona "sav realitet"; Pojam duha, koji u *Fenomenologiji* ima izrazito praktičko-filozofski karakter, Hegel je odredio kao ovu istu umnu izvesnost koja je u sferi običajnosti uzdignuta do istine¹. U ovako definisanoj sferi duha, samosvest nije "suprotstavljena" supstanci; jer, njena običajna supstanca upravo je identična sa njom samom. Pa ipak, pojedinačna samosvest još uvek nema i uvid o ovom identitetu. Stoga je oblik prirodne ili "istinske" običajnosti, koji je karakterističan za Grčku, potrebno nadmašiti refleksivnim osvedočenjem o ovom identitetu, koje pretpostavlja podvajanje između supstance i subjekta, i povratak ili refleksiju iz tog podvajanja. Dijalektika običajnog duha konačno se ispunjava u određenju moralnosti, u kojem pojedinačna i samostalna samosvest dolazi do uvida o svome identitetu sa opštom i "supstancijalnom" svešću o dužnosti; pomirenje između ovih suprotstavljenih momenata opštosti i pojedinačnosti Hegel je shvatio upravo kao "*postojanje* onoga Ja koje je rasprostrto u dvojstvo, koje i u tom dvojstvu ostaje jednako sa sobom, i u svom potpunom otuđenju i suprotnosti ima izvesnost o sebi samome"². Zbog toga pojam duha koji Hegel izlaže u *Fenomenologiji* nije princip koji bi bio "transcendentan" u odnosu na pojedinačnu samosvest, već se može shvatiti jedino kao eksplicacija njene unutrašnje strukture; prema Hegelu, duh je upravo "*suštastvo*, koje je samosvest – ili samosvesno suštastvo, koje je sva istina i svu stvarnost zna kao sebe samo"³. Konačno, ovakva karakterizacija primenjuje se i na Hegelov pojam apsolutnog znanja. Ono se može opisati neposredno u terminima Hegelove teorije samosvesti: ni apsolutno znanje nije ukidanje "svake razlike" između samosvesnog

¹ MM 3, str. 178 i sled.; isto, str. 324

² Isto, str. 494

³ Isto, str. 595

sopstva i pojma, već odnos između njih u kojem je svaki od suprotstavljenih članova upravo u svojoj suprotnosti "vraćen" ili "reflektovan" u identitet sa sobom.

5.

Čini se da je u vreme redakcije *Fenomenologije duha* Hegel svoju "nauku logike" shvatao kao prostu "ekspoziciju" ove dimenzije apsolutne samosvesti – ekspoziciju čije su pretpostavke ostvarene već sa ukidanjem suprotnosti između svesti i njenog predmeta, koje je u *Fenomenologiji* dovedeno do kraja. Pa ipak – *Fenomenologija* još uvek ne daje i odgovor na pitanje od kojeg zavisi sve u Hegelovoj "teoriji samosvesti": kako se "identitet identiteta i diferencije", ili identitet odnosa prema sebi i odnosa prema drugome u pojmu samosvesne subjektivnosti uopšte mogu misliti. To se možda najjasnije pokazuje na Hegelovom određenju duha. Hegel određuje duh kao biće pri sebi samome u svojoj drugosti, ili kao "refleksiju" iz njegove suprotnosti u "identitet sa sobom". Takva definicija duha izražava, ali još uvek ne eksplicira pojam apsolutne refleksije koji joj stoji u osnovi. To posebno važi za onaj pojam duha koji je karakterističan za *Enciklopediju filozofskih nauka*, u kojoj je duh i izričito određen kao refleksija iz prirode kao njegovog drugo-bivstva. Zbog toga se čini da se pojam apsolutne refleksije ne može rasvetliti ako se za predmet istraživanja uzme neposredno Hegelov pojam duha. Poslednji osnov mogućnosti ove strukture, od koje zavisi Hegelova koncepcija samosvesti, sadržan je u Hegelovoj *Nauki logike*, čijem razmatranju i tumačenju je posvećen treći i zaključni deo ovog rada.

U prilog usvajanju ovog pravca tumačenja Hegelove filozofije i njegove teorije subjektivnosti govori i činjenica da se, po svemu sudeći, Hegelova *Nauka logike*, po svom karakteru ne poklapa u potpunosti sa "naukom logike" koju je on najpre planirao¹: ona svakako ne predstavlja samo "ekspoziciju" samosvesne subjektivnosti, ili pojma kao njene logičke infrastrukture, već obuhvata i njegovu "dedukciju" ili izlaganje njegove "geneze"². To onda znači da se ova logika u izvesnom smislu može shvatiti kao "povratak" na problematiku *Fenomenologije*. Takva karakterizacija u posebnoj meri pogađa logiku bića i logiku suštine, dakle "objektivnu logiku" u celini. Njoj se i u literaturi u Hegelu pripisuje "kritičko" značenje, koje je dovodi u blizinu jenske *Fenomenologije duha*³. Takvo stanje stvari u ovom radu dobija sledeće tumačenje:

Početna i osnovna kategorija subjektivne logike je pojam "pojma", koji je Hegel i izričito označio kao logičku kategoriju koja odgovara samosvesnoj subjektivnosti, tj. realnofilozofskom pojmu samosvesti ili jastva. Potonje kategorije subjektivne logike mogu se prema Hegelu u potpunosti izvesti iz određenja pojma, i utoliko predstavljaju samo njegovu eksplikaciju ili realizaciju; tako, na primer, "objektivnost" predstavlja egzistenciju koja je pojmom već oblikovana; ni poslednji pojam Hegelove subjektivne logike, "ideja", sa svoje strane nije ništa drugo do jedinstvo ovako shvaćene "objektivnosti" sa (subjektivnim) "pojmom". Upravo zbog toga što Hegel shvata pojam kao kompleksno jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, on može da posmatra samosvest kao sud ili deobu "izvornog jedinstva" pojma, koje "pretpostavlja sebe samo", ali koje u sebi isto tako sadrži i uslove za ukidanje ovog podvajanja. Tako Hegel u samo ustrojstvo pojma ili samosvesne subjektivnosti

¹ Upor. svedočanstvo o načinu na koji je Hegel najpre shvatao svoju logiku koje je preneo Rozenkranc (K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, str. 212 i dalje).

² Upor. MM 6, str. 245 i sled., 252

³ Upor. R. Bubner ("Strukturprobleme dialektischer Logik", u: Guzzoni/Rang/Siepe, Hrsg., *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976, str. 38 i dalje); M. Theunissen, *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980, str. 80).

otvoreno preuzima određenje cirkularnosti, ili "paradoks refleksije", koga je još i Kant u izvesnom smislu bio svestan¹.

Logička kategorija pojma kod Hegela je, međutim, već od početka shvaćena kao jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, ili kao identitet bića i refleksije. Prema tome, ovakvo shvatanje pojma i samo iziskuje "utemeljenje", "demonstraciju" ili "dedukciju". Takvu dedukciju Hegel je stavio u zadatak "objektivnoj logici". Ova "dedukcija" ili "genetička ekspozicija" pojma u ovom radu se posmatra u dve etape: kao "neposredna geneza pojma", koju je Hegel smestio na sam kraj logike suštine, a zatim s obzirom na odnos logike pojma prema "objektivnoj" logici u celini.

Neposredna geneza pojma predstavlja demonstraciju jedinstva odnosa prema sebi i odnosa prema drugome koja polazi od spinozističkog pojma apsoluta. U ovom izlaganju Hegel pokazuje kako identitet čiste opštosti i čiste pojedinačnosti, kojim se odlikuje samosvesna subjektivnost, proizlazi iz prevazilaženja imanentnih nedovoljnosti spinozističke kategorije supstance; tako ovaj odeljak logike suštine predstavlja logičku realizaciju programa o "postajanju supstance subjektom", koji je Hegel označio još u predgovoru za *Fenomenologiju duha*. Pa ipak, neposredna geneza pojma još uvek ne daje i odgovor na poslednja pitanja teorije samosvesne subjektivnosti. Tome je razlog što ona za svoju polaznu tačku ima jedan pojam supstance koji u sebe već uključuje "refleksiju" i "negativnost"; ona ne daje i odgovor na pitanje o identitetu bića i refleksije, koji je konstitutivan za samosvesnu subjektivnost.

U ovom radu zastupa se shvatanje da je Hegelovo rešenje ovog problema teorije subjektivnosti sadržano u prvom odseku logike suštine ("Suština kao refleksija u njoj samoj"), odnosno u Hegelovoj "logici refleksije", i u dokazu, koji je izložen u njoj, da se još i refleksija koja polazi od "pretpostavljenog" pojma bića koji je od nje nezavisan može shvatiti kao interni momenat one refleksije koja tek *postavlja* biće iz kojeg se ona "vraća". U krajnjoj instanci, ovaj dokaz zasniva se na Hegelovoj koncepciji negacije, odnosno na koncepciji apsolutne negativnosti ili "negaciji negacije". Dvostruku negaciju Hegel ne shvata samo kao operaciju kroz koju se negacija ukida – i koja prema tome za svoj rezultat ima "odnos prema drugome" – već i kao refleksiju negacije u njen identitet sa sobom, i tako kao "samoodnošenje". Pojam "negacije negacije" kojim Hegel operiše u logici refleksije predstavlja, dakle, dokaz o identitetu odnosa prema sebi i odnosa prema drugome.

Iz ovako shvaćenog pojma apsolutne negativnosti i njene refleksije u sebe mogu se ponovo zadobiti pojmovi bića ili "neposrednog" identiteta sa sobom, kao i čitava sfera ranije logike bića; u izlaganju o refleksiji, pokazuje se da je apsolutna negativnost njihova jedina pretpostavka, kao i to da su ti pojmovi održivi jedino kao rezultat postupka primene negacije na sebe samu. Tako je pojam negacije negacije ili "apsolutne negativnosti" omogućio Hegelu da zasnuje svoje rešenje centralnog problema teorije subjektivnosti: da identitet sa sobom, koji je konstitutivni momenat pojma subjekta, misli kroz potenciranje momenata "negacije", "refleksije" ili "apstrakcije" – upravo onih pojmova iz kojih proizlaze osnovne teškoće shvatanja samosvesti kao refleksije². U tom smislu, Hegel je svoju sopstvenu koncepciju subjektivnosti razgraničio od Fihteove: konačno, Hegel shvata "postavljanje sebe samoga", kojim se definiše fihteovsko apsolutno Ja, kao akt koji u sebe već uključuje negaciju; kao apsolutna negativnost, ta negacija je, međutim, istovremeno "negacija sebe same"; tek kao takva, ona je "vraćanje" u

¹ Upor. MM 6, str. 489 i dalje.

² U svojim radovima o Hegelovoj logici, D. Henrich je pokazao značaj koji pojam negacije, odnosno dvostruke negacije, ima za razumevanje Hegelove filozofije i njene metode ("Die Formen der Negation in Hegels Logik", *Hegel-Jahrbuch* 1974, 1975, str. 245-256; "Hegels Logik der Reflexion", u: isti /Hrsg./, *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn 1978, str. 203-324); pa ipak, ovi radovi ne ekspliciraju u potpunosti i značaj pojma negacije za problematiku jedne "teorije samosvesti".

"pretpostavljeni" identitet sa sobom. Istovremeno, Hegelova koncepcija samosvesti predstavlja protiv-pol teoriji o samosvesti kao "prerefleksivnom identitetu".

6.

Pojam apsolutne negativnosti, koji se može shvatiti i kao zajednički "osnov" pojmova identiteta i refleksije o kojima je reč u naslovu ovoga rada, ali i kao osnovni pojam Hegelove filozofije uopšte, kod Hegela je koncipiran upravo kao odgovor na centralne probleme teorije subjektivnosti. Odatle proizlazi da se Hegelovo filozofsko stanovište ne može na zadovoljavajući način opisati ili razumeti kao rezultat usvajanja neke nezavisne "metafizike" (npr. ontologije svejedinstva¹) koja bi predstavljala polazište koje je transcendentno u odnosu na strukturu samosvesne subjektivnosti; naprotiv, Hegelova filozofija može se shvatiti upravo kao poduhvat koji je u celini usmeren na razjašnjenje strukture samosvesne subjektivnosti.

Tako u ovom radu Hegel nije shvaćen prvenstveno kao mislilac "istorije", "supstancijalne običajnosti", niti kao zagovornik "povratka Grcima", već kao mislilac koji je mogao da istakne zahtev da bude sve to jedino zahvaljujući činjenici što je u svojoj filozofiji dao originalno rešenje osnovnog idealističkog problema. Hegelova filozofija omogućuje da se još i "neposrednost" shvati kao rezultat posredovanja ili refleksije i njihovog ukidanja, ili kao njegov momenat. Hegelova ambicija da svojom filozofijom ostvari sintezu "antičkog" i "modernog" u potpunosti se zasniva na ovom obrtu u njegovom mišljenju.

Ako se, međutim, zapitamo o razlozima zbog kojih je Hegelovo mišljenje aktuelno i danas – uprkos svemu što Hegelovo vreme razdvaja od našeg, pa i od perioda socijalnih revolucija, čije je dolaženje Hegel osetio pred kraj svoga života² – pre svega moramo uzeti u obzir činjenicu da njegova filozofija predstavlja prvi značajan odgovor na problem nihilizma i prevladavanja protivrečnosti kulture koja je "zasnovana" na refleksiji i posredovanju, i to putem *potenciranja* njihovog sopstvenog principa. Hegelov pojam apsolutne negativnosti proizlazi upravo iz tog potenciranja; pitanje je da li nam neka druga "strategija" prevazilaženja protivrečnosti moderne i danas stoji na raspolaganju.

Hegel je vrlo rano – još u svojim prvim jenskim godinama – uspostavio vezu između pojma negativnosti s jedne, i pojma samosvesti ili subjektivnosti s druge strane. Hegelovo određenje subjektivnosti kao "negativnosti" najpre je imalo kritički smisao, i trebalo je da istakne osnovni nedostatak transcendentalne filozofije i njenog pojma subjekta. Pa ipak: Hegel je uskoro postao svestan toga da se ovom pojmu subjektivnosti zapravo ne može suprotstaviti neki "princip" drugačijeg izvora. Stoga je nastojao da nedovoljnosti filozofije subjektivnosti nadvlada radikalizacijom njenih sopstvenih motiva. Pojam negacije negacije, koji počinje da dobija svoje obrise pred kraj Hegelovog jenskog perioda, dozvolio je Hegelu da ovu radikalizaciju i metodski sprovede. Do potpune razrade pojma apsolutne negativnosti i njenih implikacija Hegel je, doduše, došao tek u *Nauci logike*. Pa ipak, sasvim je jasno da je njegova filozofija već od prvih jenskih spisa sa punom svešću građena kao odgovor na problem nihilizma i na prigovore koji su s tim u vezi bili upućeni na račun idealističke filozofije. Na optužbu zbog nihilizma Fihte je reagovao modifikacijama u stanovištu učenja u nauci. One su imale za cilj da Fihteovu filozofiju odbrane od ove optužbe. Hegel je, obrnuto, na nju uzvrativ zahtevom da se nihilizam filozofije subjektivnosti nadmaši tako što će se misliti u njegovim krajnjim konsekvencama. Hegelova kasnija filozofija može se u potpunosti razumeti kao ostvarenje te zamisli; radikalnost ove zamisli predstavlja merilo Hegelove "modernosti" – i

¹ D. Henrich tumači Hegelovu filozofiju u tom smislu u tekstu "Die Formationsbedingungen der Dialektik", *Revue internationale de philosophie* 36, sveska 1-2 (1982), str. 142 i dalje.

² Upor. MM 5, str. 33 i sled.



pored toga što se još uvek može postaviti pitanje da li početnoj radikalnosti te zamisli odgovara i način na koji je ona u Hegelovoj filozofiji konačno ostvarena.

7.

Na kraju treba reći još nekoliko reči o pristupu ili metodi koja je u ovom radu usvojena; njena centralna odlika istaknuta je već na početku ovog uvoda.

Nepregledna sekundarna literatura o Hegelu korišćena je selektivno. Prednost je data onim tekstovima o Hegelu koji su i u istoriji delovanja njegovog mišljenja imali značajnu ulogu. Pri tom je posebna pažnja posvećena onim radovima koji se bave tematikom samosvesti; među njima su posebno važni Henrihovi radovi o nemačkoj klasičnoj filozofiji, posebno njegovi radovi o Fihteu i Hegelu, ali i studije autora koji su sebi postavili za cilj odbranu Hegelove koncepcije samosvesti od Henrihových prigovora; prvi među tim radovima nastali su još 70-tih godina prošlog veka¹.

Prvi deo ovog rada predstavlja pokušaj rekonstrukcije evolucije Hegelove filozofije od njegovih prvih neobjavljenih rukopisa do *Fenomenologije duha*; u njemu se takode nastojalo da se rekonstruiše problem samosvesti u istoriji ranog idealizma uopšte, kao i, posebno, kritika "principa samosvesti" spinozističke, odnosno jakobijevske inspiracije. U izvesnom smislu, prvi deo rada inspirisan je i metodom koju je Diter Henrih primenio u izučavanju nemačke klasične filozofije, koja se ne usmerava isključivo na gledišta pojedinačnih autora, već nastoji da rekonstruiše uže ili šire istorijske sklopove međusobnog delovanja, ili "konstelacije" autora koje su se formirale u radu na određenim problemskim kompleksima². Tako odeljci koji su u ovom radu posvećeni Jakobiju, Helderlinu ili Šelingu nisu puki "ekskursi" u odnosu na glavnu temu rada. Njihov cilj je razjašnjenje različitih dimenzija problema samosvesti u istoriji idealizma; čini se da takav pristup dozvoljava da se i Hegelova pozicija razume bolje nego što bi to bilo moguće samo na osnovu Hegelovih tekstova.

Pa ipak: u ovom radu ključni značaj pripada upravo Hegelovim tekstovima. Nastojalo se da se svi zaključci koji su u radu formulisani provere i dokumentuju na Hegelovim sopstvenim stavovima. U tom pogledu, ovaj rad možda se najpre može dovesti u vezu sa Gadamerovom preporukom o "sricanju" kao najboljoj "metodi" za proučavanje Hegelovih dela³. To važi posebno za drugi deo rada, koji predstavlja interpretaciju *Fenomenologije duha*, i koji i u svojoj strukturi sledi njen tok izlaganja. U njemu se polazi od stava da se relevancija problema samosvesti u Hegelovoj filozofiji ne ograničava samo na poglavlje o samosvesti; zbog toga drugi deo prati čitavu strukturu *Fenomenologije*, i pored toga što se ne svodi na njen "komentar".

Treći deo rada ima izrazito problemski karakter. On više ne sledi hronološki razvoj Hegelove filozofije. U njemu se najpre nastojalo da se odredi mesto koje u Hegelovom enciklopedijskom sistemu pripada pojmu samosvesti; nakon toga izložena je, sa osloncem na Henrihovu kritiku, "aporetika" Hegelovog pojma samosvesti. Dva poslednja poglavlja predstavljaju pokušaj da se rešenje ove aporetike sagleda polazeći od Hegelove *Nauke logike*. Pri tom je polaznu tačku razmatranja predstavljala Hegelova identifikacija kategorije pojma sa strukturom samosvesne subjektivnosti; "logika bića" i "logika suštine" – pri čemu je težište na ovoj poslednjoj – ovde su shvaćeni, upravo u smislu Hegelovog određenja, kao dedukcija ili "genetičko izlaganje" forme samosvesne subjektivnosti ili "pojma".

¹ Takvi su posebno radovi K. Cramera, K. Düsinga i M. Wetzela, koji su navedeni u bibliografiji.

² D. Henrich, "Konstellationen", u: isti, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart 1991, str. 27-46

³ Upor. H.-G. Gadamer, "Die verkehrte Welt", u: isti, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987, tom 3, str. 30.

PRVI DEO
PROBLEM SAMOSVESTI
I FORMIRANJE HEGELOVE FILOZOFIJE

Prvo poglavlje
PROBLEM AUTONOMIJE U HEGELOVIM RANIM SPISIMA

Pojam samosvesti jedan je od temeljnih pojmova moderne filozofije još od Dekarta. Dekartov *Cogito* predstavlja ne samo jedini iskaz o egzistenciji u koji nema smisla sumnjati – jer ga svaka sumnja samo potvrđuje – već i prototip evidentnog intuitivnog znanja, koje mora stajati u osnovi svake dedukcije. Princip izražen u *Ego cogito* Dekart doduše nije i nominalno odredio kao "samosvest". Do prvog terminološkog fiksiranja ovog pojma došlo je kod Lajbnica, koji je samosvest označio kao "apercepciju"¹. Za Lajbnicovo ime vezuje se i prvo pojavljivanje lične zamenice prvog lica jednine u supstantiviranom obliku – tako Lajbnic po prvi put govori o "onome Ja" (*ce Moy*), koje predstavlja upravo onaj predmet na koji se znanje o sebi u slučaju samosvesti odnosi². Kako izgleda, tek je Lajbnicov učenik Volf skovao prvi termin za ovaj pojam na jednom nacionalnom evropskom jeziku (*Selbstbewusstsein*).

U istorijskom razvoju koncepcija o samosvesti do kojeg je došlo nakon Dekarta presudna, kritička uloga pripala je predstavnicima filozofije empirizma. Oni su dalje problematizovali epistemičku dimenziju i status ovog pojma. Tako je Hjum prvi izložio argument prema kojem samosvest ne uključuje nikakvo stvarno znanje o sebi, pošto lajbnicovsko "Ja" koje misli nije sebi dato ni u kakvom aktu stvarnog opažanja³. Odatle za Hjumovu filozofiju proizlazi i jedan dalji problem, koji se sastoji u tome da se objasni na osnovu kojih kriterijuma se jedan svesni tok doživljaja uopšte može pripisati jednoj i istoj svesti, koja ostaje identična sa sobom kroz tok različitih predstava koje je u svakom trenutku ispunjavaju. U dodatku *Rasprave o ljudskoj prirodi* Hjum priznaje svoju nesposobnost da na ovo pitanje dâ odgovor⁴.

Ni u "racionalističkim" filozofijama iz epistemološki privilegovanog statusa pojma samosvesti nisu izvedeni radikalniji zaključci u pogledu mogućeg sistematskog značaja ovog pojma za filozofiju. Zapravo, Kantova kritika moći saznanja predstavlja prvi pokušaj da se temeljni zadaci filozofije definišu s obzirom na samosvest ili, u tehničkim terminima Kantove filozofije, "transcendentalnu apercepciju". Po tome se Kantov filozofski koncept suštinski razlikuje od koncepcija o samosvesti njegovih prethodnika.

Pojam samosvesti ili transcendentalne apercepcije predstavlja najvažniji element u Kantovom odgovoru na pitanje o legitimnosti primene čistih pojmova razuma na predmete iskustva, i prema tome, na pitanje o mogućnosti opšteg i nužnog saznanja. To je istovremeno i glavno pitanje *Kritike čistoga uma*. U tom se smislu može reći da se ne samo "transcendentalna dedukcija kategorija", već i Kantovo shvatanje saznanja u celini zasniva upravo na odlikovanom položaju i funkciji pojma samosvesti. Zbog toga je Kant u transcendentalnoj apercepciji video i

¹ "Načela prirode i milosti", u: G.W. Leibniz, *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb 1980, str. 249

² "Rasprava o metafizici", par. 34, isto, str. 148; upor. M. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, str. 22.

³ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, tom I, London 1951, str. 238 i dalje; upor. John Perry, "The Problem of Personal Identity", u: isti, *Personal Identity*, Berkeley etc. 1975, str. 26 i dalje.

⁴ D. Hume, isto, tom II (London 1952), str. 318-320

"najvišu tačku" do koje transcendentalna filozofija uopšte može da dođe¹. To takođe znači da se pokušaji razračunavanja sa koncepcijom samosvesti koja je izneta u Kantovoj filozofiji, kao i u onim filozofijama koje su proizašle iz Kantove, ne smeju ograničiti samo na razmatranje razjašnjenja strukture ovog fenomena, već da moraju imati u vidu njegovu sistematsku funkciju u sklopu ukupnog koncepta filozofije u čijim okvirima se on pojavljuje.

Stav o samosvesti kao "najvišem načelu" Kantove filozofije zahteva, međutim, neka dodatna razjašnjenja i ograničenja. Pre svega, privilegovani položaj samosvesti u Kantovoj koncepciji ne povlači za sobom to da se iz samosvesti može izvesti svako znanje. Samosvest prema Kantu ne uključuje nikakvo stvarno saznanje kojim bi se predmet toga znanja mogao na bilo koji način pozitivno odrediti. Kao što Kant kaže, samosvest mi u stvari ne daje nikakvo sadržinsko određenje onoga što "ja" jesam, već samo izvesnost o tome da ja jesam². Razlozi za takvo shvatanje samosvesti leže u Kantovoj koncepciji saznanja. Svako saznanje prema Kantu proističe iz sinteze opažaja i pojma. Kant sledi Hjumana kada tvrdi da u slučaju samosvesti subjekt jednog znanja samoga sebe može da zahvati samo na način kako je samome sebi dat u unutrašnjem opažanju, i prema tome jedino kao pojavu, ali ne i kao stvar po sebi. Hjumovu kritičku tendenciju Kant sledi i dalje u svojoj kritici "racionalne psihologije", u kojoj je pojam samosvesti ili jastva oslobođen svih supstancijalnih implikacija. Druga značajna karakteristika Kantove koncepcije samosvesti sastoji se u razlikovanju analitičkog jedinstva apercepcije, koje se izražava u stavu "ja mislim" koji mora moći da prati sve moje predstave, zbog čega se one i mogu pripisati jednoj i istoj svesti, od "sintetičkog jedinstva" samosvesti, koje stoji u vezi sa funkcijom aktivnog povezivanja predstava u jednoj i istoj svesti. Pri tom je Kant istakao da se analitičko jedinstvo samosvesti zasniva na njenom sintetičkom jedinstvu. To konkretno znači da se o tome da sve moje predstave pripadaju jednoj i istoj svesti mogu osvedočiti jedino na osnovu toga što ih ja sam svojim mišljenjem aktivno povezujem³. Dakle, samosvest se i sama u krajnjoj liniji može objasniti jedino preko funkcije delatnog tvorenja jedinstva među predstavama koje imam. U samosvesti se, prema Kantu, izražava izvorni spontanitet moći predstavljanja. U tome se istovremeno sastoji i Kantov odgovor na pitanje koje je u vezi sa samosveću postavio Hjum. I pored toga, ni u Kantovoj teorijskoj filozofiji ne srećemo se, kao ni kod njegovih prethodnika, sa jednom teorijom samosvesti koja bi se upuštala u poslednje razjašnjenje strukture ili mogućnosti ovog fenomena; za Kanta je samosvest bila od značaja pre svega s obzirom na njenu ulogu u rešavanju problema saznanja.

Drugo značajno ograničenje koje se povodom pojma samosvesti postavlja stoji u vezi sa Kantovim viđenjem odnosa između teorijske i praktičke filozofije. Naime, ne treba prevideti da se čuveni Kantov iskaz kojim je samosvest proglašena za najvišu tačku transcendentalne filozofije zapravo odnosi samo na teorijsku filozofiju. Na koncepciji o spontanitetu moći mišljenja, koja upravo stoji u osnovi Kantovog pojma izvorno-sintetičkog jedinstva samosvesti, ne može se izgraditi totalitet filozofije ili filozofski sistem. Ta rezerva pre svega važi za praktičku filozofiju. Pojam spontaniteta svakako na izvestan način stoji u vezi sa moralnofilozofskim pojmom slobode kao autonomije. Štaviše, na jednom mestu iz *Kritike praktičkog uma* Kant određuje "kategorički imperativ" upravo kao "samosvest" moralnog zakona⁴. Ipak, ne treba precenjivati sistematski doseg tog metaforičkog izraza. Upravo se u Kantovoj filozofiji momenat bezuslovnog nalaganja, koji je neodvojiv od Kantovog shvatanja

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1966, str. 177 (B 133)

² Isto, str. 196 i sled. (B 157)

³ Isto, str. 175 (B 131) i dalje

⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 1974, str. 139 (A 52); o ovom pojmu upor. Stolzenberg, "Das Selbstbewusstsein einer reinen praktischen Vernunft", u: D. Henrich/ R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart 1988, str. 181 i dalje.

moralnog zakona, ne može bez daljnjeg objasniti preko funkcija u kojima dolazi do izražaja spontanitet moći saznanja ili preko "samosvesti". U tom smislu, Kant je svoju etiku autonomije dopunio učenjem o faktumu čistoga uma¹. Konačno, u pojmu samosvesti Kantove filozofije ne može se videti ni instanca koja bi omogućavala da se čitavo zdanje sistema filozofije poveže u jedinstvo. Horizont sistematskog jedinstva transcendentalne filozofije Kant je, naprotiv, pokušao da razvije u *Kritici moći suđenja*, koja je po njegovom shvatanju predstavljala jedini način da se pojmovi slobode i nužnosti povežu u perspektivi jednog i jedinstvenog pojma uma. Ovu funkciju Kant, međutim, nije pripisao pojmu samosvesti iz svoje teorijske filozofije, već ideji o subjektivnoj svrhovitosti prirode s obzirom na naše moći saznanja.

Tek Fihteova koncepcija učenja o nauci predstavlja prvu filozofiju za koju se bez ograničenja može reći da je u potpunosti orijentisana na princip samosvesti - i to kako u svojoj teorijskoj, tako i - posebno - u praktičkoj dimenziji². U prvoj verziji svoga učenja o nauci Fihte je pokušao da čitavu filozofiju izgradi na principu samosvesti. Njegov poduhvat istorijski se može shvatiti kao izraz nastojanja da se dovrši Rajnholdov program zasnivanja filozofije na jednom jedinom načelu, kojim je Kantova filozofska "kritika" imala da bude preobražena u "sistem" filozofije. Fihteova originalnost dolazi do izražaja upravo u načinu na koji je on odgovorio na taj zahtev kroz razradu jedne nove koncepcije samosvesti.

Za Fihteu je, kao i za sve pripadnike nemačke klasične filozofije uopšte, karakteristično izjednačavanje samosvesti sa strukturom "jastva"³. Fihteova prva "teorija samosvesti", čije značenje se zapravo poklapa sa izvođenjem koncepta učenja o nauci u celini, može se svesti na svoj najjednostavniji oblik ako se pode od stava koji Fihte određuje kao prvo, "naprosto neuslovljeno" načelo čitave koncepcije: "Ja naprosto postavlja svoje sopstveno biće"⁴. Od svega što se može misliti, tj. što može biti sadržaj svesti ili predmet znanja, jastvo se, prema Fihteu, razlikuje po tome što je sve drugo samo za svest ili za Ja, dok jedino samo Ja pri tom jeste i za sebe samo. Štaviše, može se reći da se biće ili postojanje onoga Ja zapravo i ne sastoji u bilo čemu drugom nego u njegovom "znanju sebe samoga" ili u njegovom "biću za sebe". Zbog toga znanje sebe samoga koje samosvest uključuje nije rezultat pukog uzimanja-na-znanje nekog faktičkog stanja stvari koje postoji i nezavisno od onoga ko je subjekt tog znanja, već se može uporediti sa stvaranjem sebe samoga iz ničega. "Ja" postoji tek od trenutka kada je "znanje o sebi" već uspostavljeno; zato je besmisleno pitati o izvoru samosvesti iz nekog stanja u kojem samosvest još ne postoji⁵. Prema Fihteu, to znači da se biće jastva sastoji upravo u tome što ono sebe samo postavlja kao bivstvjuće. U slučaju jastva, samopostavljanje i biće imaju isto značenje. To dalje znači da se samosvešću ili jastvom ne može nazvati naprosto neko stanje stvari, već se ovaj nazivnik mora zadržati upravo za akt apsolutnog "samopostavljanja". Prvo načelo učenja o nauci samo eksplicira ovaj akt, koji prema Fihteu istovremeno stoji u osnovi svake predmetne svesti. Fihte je još u recenziji *Enesidema* razlikovao ovakav akt od svega što može imati status puke činjenice (*Thatsache*) i označio ga kao "delotvornu radnju" (*Thathandlung*)⁶. Sve što pripada sferi činjeničnog postoji samo za Ja, ali u slučaju jastva ili samosvesti dvojstvo između akta i bića više ne postoji. Zbog toga samosvest prema Fihteu predstavlja strukturu od koje se ne može apstrahovati.

Ne bi bilo dovoljno tvrditi da je ovakvim "aktivističkim" shvatanjem jastva samo zasnovana ili zagarantovana praktička relevancija Fihteove koncepcije samosvesti. Samosvest je

¹ Upor. D. Henrich, *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982, str. 33 i sled.

² N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1960, str. 48

³ Sve teorije samosvesti nemačkog idealizma spadaju u grupu "egoloških" teorija; o značenju ovog pojma upor. D. Henrich, "Selbstbewusstsein", str. 263 i dalje.

⁴ J.G. Fichte, *Sämtliche Werke* I, 1, Leipzig 1845, str. 98

⁵ Isto, str. 97

⁶ Isto, str. 8

kod Fihtea od početka shvaćena u "praktičkoj" perspektivi. Tako bi se pre moglo reći da Fihteova osnovna određenja već predstavljaju transpoziciju iz etičkog stava. Prema Fihteu, u "samoproizvođenju" ili "samopostavljanju" izražava se upravo sloboda. Utoliko u principu samosvesti neposredno dolazi do izražaja etička ili praktička orijentacija Fihteove filozofije. Poput Rajnholda, i Fihte je doživio kao nezadovoljavajuće stanje stvari u poslekantovskoj filozofiji to što se u njoj nije došlo do krajnjih rezultata u sagledavanju jedinstvenog osnova teorijskog i praktičkog uma. Fihteova filozofija mogla bi se utoliko shvatiti kao pokušaj da se teorijski i praktički aspekt samoodnošenja integrišu u jedinstvo. "Princip samosvesti" znači upravo to. U Fihteovoj filozofiji nije primereno praviti oštra podvajanja. Pa ipak, može se reći da praktički momenat u njoj ima pretežno značenje. Fihte je dalje razvio Kantovu misao o primatu praktičkog uma tako što ju je ugradio i u jedan eminentno "teorijski" pojam Kantove filozofije. Tako praktički deo učenja o nauci zapravo predstavlja njegovo dovršenje; štaviše, upravo ovo dovršenje u praktičkoj dimenziji filozofije jedino i dopušta da se pojam samosvesti održi i u njegovim "teorijskim" funkcijama.

1. "Premise" i "rezultati"

Problem samosvesti u nemačkom idealizmu ne može se na zadovoljavajući način tematizovati ako se nema u vidu uticaj *Osnova*, Fihteovog prvog i jedinog objavljenog sistematskog dela o učenju o nauci, kao i složeni putevi njegove recepcije. Od objavljivanja ovog spisa, koji je izlazio u nastavcima kao predložak za Fihteove slušaoce na univerzitetu u Jeni u toku 1794. i 1795. godine, on za savremenike važi kao glavni orijentir u kantovskoj filozofiji. Objavljivanje *Osnova* Fihteovi savremenici doživeli su kao jedan od ključnih događaja epohe. To pokazuje sud o ovom delu koji je izneo Fridrih Šlegel, po čijem mišljenju Fihteova filozofija, pored francuske revolucije i Geteovog Vilhelma Majstera, predstavlja jednu od tri najvažnije tendencije savremenog doba¹.

Uticaj Fihteovog dela nije se ogledao u njegovom bezrezervnom prihvatanju; već i citirani Šlegelov iskaz o značaju učenja u nauci ima, uostalom, kritičko i polemičko naličje, koje je Šlegel eksplicirao u jednom od svojih filozofskih fragmenata: u njemu se za navedene "tri najveće tendencije" savremene epohe tvrdi da uprkos svome epohalnom značaju istovremeno predstavljaju samo tendencije "bez temeljnog ispunjenja"². Učenje o nauci pre svega je izazvalo polemike i kritike kod Fihteovih mladih slušalaca u Jeni i podstaklo ih na razradu čitavog niza filozofskih koncepata koji su zamišljeni upravo kao alternativa u odnosu prema učenju o nauci, pa čak u direktnom protivstavu prema njemu.

Objašnjenje takvog stanja stvari može se delimično pronaći u istorijskim okolnostima u kojima se odigrao Fihteov dolazak u Jenu. Na jenskom univerzitetu Fihte je došao na mesto koje je prethodno zauzimao Rajnhold, koji je ovde izlagao svoje tumačenje Kantove filozofije i svoj sopstveni koncept elementarne filozofije. Fihte je na Rajnholdovo mesto došao sa namerom da pokaže da tek učenje o nauci dozvoljava da se konsekventno utemelji kantovski koncept filozofije, odnosno da se ostvari Rajnholdova ambicija zasnivanja filozofije na jednom najvišem načelu (koje je Rajnhold definisao kao "stav svesti"). Sadašnji Fihteovi a bivši Rajnholdovi učenici doveli su, međutim, ovakvu ambiciju u pitanje još i u vreme Rajnholdove profesure. Njihov kritički stav prema Rajnholdu poljuljao je oko 1792. i Rajnholdovo sopstveno samopouzdanje u stvari elementarne filozofije i tako izazvao preokret u njegovom mišljenju. U tome je presudnu ulogu odigrao jedan od Rajnholdovih jenskih slušalaca, Karl Imanuel Dic,

¹ Fridrih Šlegel, *Ironija ljubavi*, Beograd 1999, str. 54 (Ateneum-fragment br. 216)

² Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, E. Behler (Hrsg.), tom XVIII, str. 85, fragment br. 662; navedeno prema predgovoru W. Högrebea za: isti (Hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*, Frankfurt am Main 1995, str. 8

bivši repetent teološkog seminara u Tbingenu, na kojem je u isto vreme studirao i Hegel. Na opštem metodološkom planu, Dic je pre svega doveo u pitanje Rajnholdovo uverenje da se filozofija može zasnovati na jednom jedinstvenom principu. Prema Dicu, tome je razlog činjenica da se puno značenje principa od kojih izvođenje počinje otkriva tek u njihovim konsekvencama. Tako se kao "princip" jednog sistema može pre shvatiti njegova finalna ideja nego stav kojim on počinje. Ovom argumentu pridolazi i jedan sadržinski razlog koji zasnivanje filozofije na principu samosvesti čini nemogućim. Stav svesti ne može predstavljati osnov čitavog sistema filozofije zbog toga što on dopušta da se svest koju imamo o nama samima shvati jedino kao predmetna svest. Tako stav svesti pretpostavlja podvajanje između subjekta i objekta koje se ne može prevazići¹; u Rajnholdovoj filozofiji subjekt svesti ostaje po pretpostavci nedostupan sebi samome.

U svojim prigovorima Rajnholdovoj elementarnoj filozofiji Dic nije bio usamljen; čini se da su oni bili određujući za opštu klimu recepcije Rajnholdovih shvatanja u poslednjim godinama njegove jenske profesure. U tome se može prepoznati jedan od razloga koji su učinili da Fihteovo učenje o nauci, koje je obećavalo upravo zasnivanje filozofije na jednom jedinstvenom principu i ispunjenje ambicija Rajnholdove filozofije, bude primljeno kao svojevrsni anahronizam. Ova pozicija dozvolila je mnogima koji su spadali u red Fihteovih slušalaca i učenika da vrlo brzo iznesu i kritičke primedbe na račun učenja o nauci i da – poput Helderlina i Nithamera – formulišu sopstvene pozicije koja su bile kritički usmerene prema Fihteovoj. Kretanje koje je proisteklo iz ove kritičke recepcije Fihteovog učenja može se shvatiti kao začetak formiranja jedne alternativne paradigme u odnosu na filozofiju koja se zasniva na principu samosvesti. Na široj hronološkoj skali, ono se može posmatrati i kao prva najava transformacije "transcendentalnog" u "apsolutni" idealizam.

U ovom kretanju neposredno su učestvovali tbingenski repetenti iz vremena Hegelovih studija (pored Dica, to je bio i Nithamer) – kao i bivši studenti iz tbingenskog seminara, kakvi su bili Helderlin ili Sinkler, koji su nakon svršetka studija u teološkom seminaru i sami prešli u Jenu i slušali Fihteova predavanja. Drugi studenti iz seminara su putem korespondencije aktivno učestvovali u raspravama o Fihteovom učenju, poput Šeliga, koji je u svojim prvim objavljenim spisima razvio i jednu sopstvenu verziju fihteovske filozofije.

Ovi razvojni pravci poklapaju se vremenski sa prvim godinama Hegelovog stvaranja, i nesumnjivo su izvršili izvestan uticaj na Hegela. Već i zbog toga se njihovo razmatranje odvojeno od izlaganja Hegelove pozicije ne čini primerenim. I pored toga, mora se priznati da je mladi Hegel u ovom kretanju koje je pošlo od Rajnholdove i Fihteove filozofije i dovelo do rezultata koji su bili sasvim divergentni u odnosu na ovu polazišnu tačku, najpre – tj. u godinama koje je proveo na studijama u Tbingenu (1788–1793) i kao kućni učitelj u Bernu (1793–1797) – u poređenju sa postignućima svojih prijatelja učestvovao na prilično marginalan način.

Čini se da je recepcija osnovne tematike ranog idealizma kod Hegela najpre sasvim izostala. Svoje prve spisateljske korake Hegel je učinio na planu teorije religije i politike, i to u opštoj perspektivi koja je pre svega bila određena prosvetiteljskim duhom, još uvek ne i utemeljujućom problematikom idealizma u užem smislu te reči. Uobičajeno je da se u periodizaciji prve faze Hegelovog razvoja na bernski i frankfurtski period za prvi vezuje Kantov uticaj, a za drugi uticaj Helderlina. U prvom periodu, kako izgleda, nije ni došlo do značajnije recepcije Kantove teorijske filozofije² – a samim tim ni do razvoja u problematici

¹ Upor. M. Frank, "Friedrich von Hardenbergs philosophischer Ausgangspunkt", u: W. Höggebe, isto, str. 18 i dalje.

² Upor. D. Henrich, "Leutwein über Hegel", *Hegel-Studien* 3 (1965), str. 56; prvi dokument u kojem se stvarno interesovanje za Kantovu teorijsku filozofiju kod Hegela može posvedočiti, "Materialien zu einer

samosvesti; u ovom periodu Hegelovo interesovanje vezuje se, kada je reč o Kantu, isključivo za njegovu praktičku filozofiju; druga faza bila je, međutim, u znaku koncepata koji su već bili upravo "post-fihtheovski", tj. pod uticajem koncepcija koje su proizašle iz otklona u odnosu na mišljenje orijentisano na model samosvesti i svesti uopšte. Nazivi orijentacija kao što su "panteizam", "filozofija sjedinjenja" ili "ontologija svejedinstva"¹, koji su se ustalili u istoriji interpretacija ranog idealizma, imaju za cilj upravo da ukažu na nesamerljivost između transcendentalne filozofije i tadašnjeg misaonog horizonta mladog Hegela.

Izgleda da se u tom izostajanju tematike samosvesti kao temeljne tematike idealizma u Hegelovim bernskim i frankfurtskim spisima donekle može videti rezultat spoljašnjih okolnosti Hegelovog života. Filozofski vidokrug studenata tibingenskog seminara u vreme Hegelovih studija bio je, kako izgleda, određen pre svega teološkom, moralnofilozofskom i političkom problematikom, ne toliko i pitanjima sistematskog teorijskog utemeljenja. U diskusiju sa filozofijom studenti su, međutim, bili direktno uvučeni preko danas ponešto zaboravljene kritičke recepcije koju je Kantova filozofije morala i, nešto kasnije, Kantova filozofije religije izazvala kod njihovih profesora teologije². Kantova teorija morala kod mlađih je najpre služila kao oslonac za otpor duhu autoritarne biblijske ortodoksije. Na osnovu kantovskih argumenata izvedenih iz *Kritike praktičkog uma*, oni su nastojali, na čelu sa pomenutim Dicom, koga je jedan od bivših studenata tibingenskog seminara kasnije opisao kao "pobesnelog kantovca"³, da ospore mogućnost svakog otkrovenja. Ortodoksni tibingenski profesori teologije, pre svega Flat, Štor, a kasnije i Ziskind, nastojali su da protiv ove kritike pokažu da se upravo iz kantovske filozofije mogu izvesti i argumenti koji dopuštaju da se duh kritičke filozofije pomiri sa otkrovenjem. Kasnije objavljivanje Fihteovog spisa o religiji, kao i Kantove *Religije unutar granica čistoga uma*, oni su uzeli kao potvrdu svojih sopstvenih uverenja. Argumentativni resursi koje su razvili kroz suprostavljanje Dicovom radikalnom kantizmu omogućili su im kasnije da formulišu kritiku onih, manje radikalnih kantovskih pozicija koje se zastupaju u Fihteovom i Kantovom spisu. Iz njihove interpretacije ponikao je onaj spoj kantovskog moralnog učenja o postulatima sa teologijom otkrovenja, na koji su sa ogorčenjem gledali mladi Šeling i Hegel⁴. U vreme kada je ovaj svojevrsni hibrid kantizma i supernaturalističke teologije bio na svom vrhuncu Hegel je već bio u Bernu, dok je Šeling još uvek studirao u Tibingenu. Stoga je Šelingu prvom postalo očigledno da se suprostavljanje biblijskoj ortodoksiji ne može braniti isključivo kantovskim razlozima. Filozofsko stanovište koje je Šeling razvio u svojim prvim spisima (*O ja, Pisma o dogmatizmu i kriticizmu*) proizašlo je iz nastojanja da se ograničenja kantovske pozicije prevaziđu oslanjanjem na Fihtea. U toku nekoliko narednih godina Hegel će, međutim, i dalje nastojati da se duhu biblijske ortodoksije suprotstavi na osnovu Kantovog moralnofilozofskog učenja.

Dokumenti u vezi sa Hegelovim studijama navode, međutim, na zaključak da Hegel još za vreme boravka u Štiftu nije bio strastveni učesnik u razgovorima i raspravama koji su se vodili o Kantovoj filozofiji, i pored toga što je delio uverenje o njenom revolucionarnom epohalnom značaju. Tako je karakteristična okolnost da on, kako izgleda, nije uzeo učešća u

Philosophie des subjektiven Geistes" (u: J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1974, str. 195-217) nastao je u Bernu, mada, kako izgleda, na osnovu Hegelovih tibingenskih beležaka (isto, napomena izdavača, str. 432 i sled.)

¹ Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Stuttgart 1974, str. 36; D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1981, str. 12 i sled.

² Upor. D. Henrich, *Konstellationen*, str. 171 i dalje.

³ "Leutwein über Hegel", str. 57

⁴ Upor. prepisku između Šelinga i Hegela od januara 1795 (J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 13-18).

radu jednog "kantovskog kružoka"¹ koji je osnovala nekolicina studenata, među kojima je bio i Hegelov bliski prijatelj Helderlin. Kako izgleda, proučavanja koja su se odnosila na religiju, biblijsku teologiju i njene odnose prema prosvetiteljstvu, na političku i kulturnu istoriju, grčku političku istoriju i književnost predstavljala su u to vreme težište Hegelovih interesovanja. Po svršetku studija Hegel je proveo više od tri godine kao kućni učitelj u Bernu – dakle, daleko od centara u kojima je postojala značajnija recepcija "transcendentalne filozofije", i, posebno, daleko od Jene². On nije, poput Helderlina, imao prilike da sluša izlaganje Fihteovog učenja o nauci niti da učestvuje u živim raspravama koje su se o njemu vodile u krugovima Fihteovih slušalaca. Za filozofske osnove pozicije koju je razvio pet godina mlađi Šeling (koji je, i pored toga što se i dalje nalazio na studijama u Tübingenu, preko svojih kontakata sa bivšim repetentima u seminaru i preko Helderlina bio u bližoj vezi sa jenskim krugom oko Fihtea), Hegel je u svojoj prepisci sa Šelingom pokazao tek neznatno interesovanje. Do recepcije problematike koja stoji u neposrednijoj vezi sa filozofskim statusom pojma samosvesti doći će kod Hegela tek sa ponovnim uspostavljanjem neposrednog kontakta sa Helderlinom i krugom koji se oko njega formirao, nakon Hegelovog prelaska iz Berna u Frankfurt početkom 1797. godine. Činjenica da ni nakon Hegelovog dolaska u Frankfurt – zapravo, tokom čitavog "frankfurtskog" perioda – problemi utemeljenja filozofije subjektivnosti ne stoje u prvom planu Hegelovog interesovanja može se objasniti okolnošću da je u to vreme impuls novine koji je Fihteovo učenje o nauci ranije imao već prestao da deluje, kao i time što su učesnici u predašnjoj jenskoj "konstelaciji" mišljenja sa kojima se u Frankfurtu susreo već bili razvili svoje originalne pozicije, koje su u velikoj meri proizašle upravo iz distanciranja u odnosu na Fihteov koncept.

Sve ovo, međutim, ne znači da se izostajanje tematike samosvesti u Hegelovim ranim spisima može objasniti isključivo slučajnim biografskim prilikama. Već i u pitanju izbora prvog mesta službovanja do izvesne mere odlučivali su i afiniteti budućih kućnih učitelja³. Iz Hegelovog odgovora na Šelingovo pismo uz koje mu je ovaj poslao svoje prve filozofske spise može se razabrati izvesna Hegelova odbojnost prema pitanjima čisto teorijske filozofije, i to u prilog pristajanja uz praktičku i političku orijentaciju mišljenja. U tom smislu, prepiska između Šelunga i Hegela može se shvatiti i kao svedočanstvo o tome da je recepcija kantovske filozofije kod dvojice autora bila obeležena različitim predznacima. Tako Šeling smatra da je osnovni zadatak filozofije na kojem treba dalje raditi razjašnjavanje "premise" Kantove filozofije⁴; u ovom kontekstu odlučujuće je upravo pitanje o utemeljujućem statusu pojma samosvesti ili jastva. Naprotiv, Hegel svoj cilj vidi u pronalaženju odgovora na pitanje mogućnosti primene Kantove filozofije na duhovnu i političku situaciju vremena i njene probleme, i orijentiše se prema rezultatima do kojih kantovska revolucija u filozofiji može ili treba da dovede⁵.

¹ H.S. Harris, *Hegels Development. Toward the Sunlight. 1770-1801*, Oxford 1972, str. 98 i sled., bel. 3; "Leutwein über Hegel", str. 56 i sled.

² Hegel se u svojoj prepisci žalio na ovu udaljenost od poprišta literarne delatnosti (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 11, 17).

³ Mesto kućnog učitelja kod fon Kalbovih, s kojim su od početka bili povezani izgledi za dolazak u Jenu, nije prvobitno bilo namenjeno Helderlinu već upravo Hegelu, koji je naknadno odustao od ovog nameštenja. Za Hegelovo opredeljenje za Bern bilo je presudno njegovo interesovanje za tamošnje političke prilike i "republikansko" uređenje (upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, Stuttgart 1992, str. 31).

⁴ *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 14

⁵ Tako Hegel kaže da "od Kantovog sistema i njegovog najvišeg ispunjenja" očekuje "revoluciju u Nemačkoj, koja će početi od principa koji postoje i koje samo treba obraditi na opšti način i primeniti na sve dosadašnje znanje" (isto, str. 23 i sl., podvukao V.M.; upor. i str. 16). Hegel je očigledno od početka bio svestan razlike između svoje sopstvene egzistencijalne i filozofske perspektive i Šelingovih

Ako je tako, postavlja se pitanje da li je u okviru ovog rada uopšte primereno zadržavati se na Hegelovim mladalačkim spisima. Pa ipak – razmatranje kantovske pozicije koju je Hegel zastupao u Bernu, kao i njegove frankfurtske verzije filozofije sjedinjenja motivisano je razlozima koji prevazilaze one koji spadaju u red biografske potpunosti. Proizvodi Hegelove spisateljske delatnosti tokom bernskog perioda mogu se posmatrati kao dokument o nastanku, razvitku i, konačno, o krizi modela jedne filozofije autonomije koja se zasniva upravo na kantovskim "premisama", a prema tome i na privilegovanom položaju koji unutar ovog modela filozofije pripada temeljnom pojmu samosvesti – i pored toga što ovaj pojam nije stajao u prvom planu Hegelove pozicije. Jedino dubinom ove krize može se objasniti brzina sa kojom je Hegel kasnije usvojio paradigmu filozofije sjedinjenja, koja u istoriji ranog idealizma predstavlja najvažniji protivpol Kantovoj transcendentalnoj filozofiji i Fihteovom učenju o nauci. Istovremeno, jedino kriza u koju je kod Hegela dospelo model praktičke filozofije dopušta da se razume suštinska samostalnost koju je Hegel – uprkos prividu potpunog prepuštanja Helderlinovom vođstvu u temeljnim pitanjima – zadržao tokom čitavog svog frankfurtskog perioda. Kako će se pokazati, ta samostalnost u odnosu na Helderlina ponajpre dolazi do izraza u statusu i pozitivnom značenju koji u Hegelovom konceptu ima pojam "refleksije" – nasuprot Helderlinovom uzdizanju najvišeg jedinstva u princip koji je transcendentan u odnosu na refleksiju i sferu podvajanja. Upravo ova osobenost Hegelove pozicije dopustiće Hegelu da se kasnije na sasvim novi način orijentiše u problematici idealizma i transcendentalne filozofije i na produktivan način nadoveže na nju. Zbog toga se razmatranje Hegelovih mladalačkih spisa čini nezaobilaznim i u ovom radu.

2. Hegelova koncepcija narodne religije i problem "pokretača moralnosti"

Već najraniji među Hegelovim neobjavljenim spisima koje je prvi put objavio Nol pokazuju da je Hegel pred kraj svojih studija u Tübingenu usvojio temeljna određenja Kantove teorije morala. Na tim određenjima je Hegel nastojao da razvije svoj osobeni koncept "narodne religije" (*Volksreligion*). Razmatranje Hegelovih spisa koji su nastali u narednim godinama pokazuje, ipak, da je njegova recepcija Kantove filozofije morala imala tok postepenog razvoja, a zatim prečišćavanja i radikalizacije njenih osnovnih pojmova, koja je Hegela konačno dovela i do napuštanja kantovskog koncepta praktičke filozofije. Ovakav tok Hegelove evolucije s objašnjava se imanentnim problemima njegove početne pozicije, ali i uticajima koji su dolazili sa strane.

U tzv. "Tübingenskom fragmentu" Hegel posmatra moral i religiju kao fenomene koji se ne mogu odvojiti od složenih motivacionih i institucionalnih sklopova jednog društva ili političke zajednice¹. Njegov cilj sastoji se u razradi jednog koncepta "javne" ili "narodne" religije koja je sposobna da fungira kao delatna snaga u životu jednog društva. Takvoj religiji Hegel daje prvenstvo u odnosu na "privatnu" religiju, koja je stvar pojedinca, njegovih individualnih potreba i njegove savesti. U ovom projektu narodne religije Hegel je na originalan način povezo shvatanja koja potiču iz reformacijske teologije i Rusoovu koncepciju o "građanskoj religiji" iz *Društvenog ugovora*².

U svojoj analizi Hegel, međutim, uvodi i drugi pojmovni par, dihotomiju između subjektivne i objektivne religije³, koja se može lakše i direktnije dovesti u vezu sa problematikom Kantove teorije morala; pri tom kao osnova dolazi u obzir jedino Kantova

nastojanja. Hegel će kasnije reći da je njegovo naučno obrazovanje počelo upravo od "podređenih čovekovih potreba" (pismo Šelingu od novembra 1800, isto, tom I, str. 59).

¹ MM I, str. 13; upor. Henrich, *Hegel im Kontext*, str. 55 i sled.

² J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Genève 1947, str. 357 i dalje; G. Aspelin, *Hegels Tübingen Fragment*, Lund 1933, str. 64

³ Upor. G. Aspelin, isto, str. 48 i dalje.

Kritika praktičkog uma, pošto u vreme redakcije ovog fragmenta Hegel nije mogao poznavati i Kantov spis o religiji. Objektivnu religiju Hegel određuje kao *fides quae creditur*, tj. kao sistem verskih stavova koji je stvar razuma i pamćenja, i koji se može izjednačiti sa pozitivnim sadržajem jedne teologije kao knjiškog znanja koje je lišeno delatnog uticaja na čoveka. Stoga joj Hegel suprotstavlja "subjektivnu" religiju koja je jedina autentična snaga, koja utiče na ljudsko srce i fantaziju i time obezbeđuje pokretače za čovekovo delovanje¹. Zbog toga Hegel ističe neophodnost da se za religiju obezbedi jedan korpus mitova². Iza ove koncepcije stoji shvatanje da puki razum nije u stanju da obezbedi snagu za izvršavanje propisa koje religija nalaže. Tome je razlog sama priroda čoveka, u kojoj jedino čulnost predstavlja pravi medijum delanja i teženja i pokretačku životnu snagu. Delovanje na razum nije kadro da religijskim istinama obezbedi uticaj na čovekov život. Tako fragmenat sadrži i jednu kratku kritiku prosvetiteljske pretenzije da se na delanje utiče jedino posredstvom razuma i saznanja³.

Hegelovo shvatanje o nedovoljnosti uticaja na razum po tendenciji je antiprosvetiteljsko. S druge strane, Hegel usvaja prosvetiteljsko gledište da je "objektivni" sadržaj svih svetskih religija uglavnom isti, kao i prosvetiteljsko shvatanje prema kojem se suština religije i njen cilj sastoji upravo u uticaju religije na moralnost. Pored teoloških pitanja, za koja se prema Hegelu u pravoj subjektivnoj religiji ne može naći mesta, u objektivnu religiju ulaze i moralnofilozofski stavovi o čovekovim dužnostima ukoliko stoje u vezi sa temeljnim verskim istinama o najvišem dobru i besmrtnosti duše. Hegelova koncepcija subjektivne religije ima, štaviše, za svoj cilj upravo to da ovaj moralni aspekt objektivne religije učini delatnim u čovekovoj prirodi.

To znači da iza ove Hegelove koncepcije stoji jedan problem teorije morala koji se može interpretirati neposredno u kantovskim terminima. U ovoj perspektivi, može se reći da Hegel subjektivnoj religiji pripisuje funkciju jačanja pokretača moralnog delanja. Tako Hegel kaže da subjektivna religija utiče na pokretače moralnosti (moralne pobude) tako što ovima daje "jači, uzvišeniji zamah", odnosno da se i sama religija kao takva može shvatiti kao jedan od "pokretača moralnosti"⁴. Ovakvo shvatanje, kao, uostalom, i Hegelovo uverenje da je uticaj čulnosti na moralnost nezaobilazan, stoji u jasnoj suprotnosti sa Kantovim moralnim učenjem, koje kao jedinu pobudu moralnog delanja dopušta poštovanje prema moralnom zakonu. Ovo Kantovo shvatanje Hegelu nije moglo biti nepoznato. Hegel i izričito tvrdi da se na čoveka i na ljudsko društvo ovaj strogi kriterijum ne može primeniti, i da se kod naroda često moramo zadovoljiti i pukim legalitetom⁵. Osnovu Hegelove koncepcije o religiji pre treba tražiti kod Rusoa nego kod Kanta. Pa ipak, sam Hegel smatra da njegova koncepcija predstavlja samo primenu Kantove teorije morala⁶. On pri tom ne uviđa da ova "primena" upravo izneverava princip autonomije na kojem se Kantova etika zasniva.

I fragmenti o narodnoj religiji i hrišćanstvu koji su nastali kasnije pokazuju iste nedostatke, i pored toga što se u njima može uočiti intenziviranje rada na usvajanju Kantove filozofije⁷. Tu Hegel kritikuje hrišćanstvo zbog njegove nesposobnosti da udovolji zahtevima autentične narodne religije⁸; njegov stav podseća na argumentaciju kojom je Ruso branio svoje

¹ MM 1, str. 13 i dalje

² Isto, str. 37

³ Isto, str. 21 i dalje

⁴ Isto, str. 12

⁵ Isto, str. 29

⁶ Istorija recepcije *Kritike otkrovenja*, koja je u početku pripisivana Kantu, pokazuje u kojem je stepenu kantovska teorija religije predstavljala deziderat.

⁷ A. Peperzak (*Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960, str. 49) smešta Hegelovo intenzivnije bavljenje Kantovom filozofijom već u ovaj period.

⁸ MM 1, str. 60

shvatanje da hrišćanstvo ne predstavlja pravu građansku religiju¹. Kada govori o subjektivnoj religiji, Hegel sada pre svega ima u vidu njen uticaj na "srce" ukoliko je njen zadatak da stvori kod građana ljubav prema vrlini i poštovanje prema moralnom zakonu. Vezivanje morala za religiju pri tom proističe iz Hegelovog napora da normativne učinke sagleda u kontekstu čitavog društva. To se posebno jasno može videti iz jednog argumenta kojim se Hegel koristi da bi definisao funkciju koju u društvu i u državi religija može imati. Prema Hegelu, zadatak političkog zakonodavstva je legalitet; a ako je tako, onda se moralnost građana, za koju država takode mora biti zainteresovana, može vezati jedino za religiju. Odatle Hegel izvodi zaključak da država preko religije treba da se brine za moralnost građana². – Iz već navedenih razloga, ta koncepcija nikako ne odgovara Kantovoj teoriji čistog morala. Pa ipak, Hegel se trudi da je predstavi u duhu Kantove filozofije. Prema Hegelu, samodovoljnost dužnosti i vrline ne dopuštaju nikakve druge pobude "sem povezanosti sa idejom boga" kao "davaoca blaženstva". On izričito formuliše osnovnu pretpostavku svoje koncepcije kada kaže da je "učinak vrline ojačavanje pobuda moralnosti putem ideje boga kao moralnog zakonodavca" i "zadovoljavanje zadataka našeg praktičkog uma u pogledu cilja koji nam on postavlja, najvišeg dobra"³.

Značajno produblјivanje Hegelovog odnosa prema pitanjima koja su odlučujuća u Kantovoj moralnofilozofskoj problematici može se smestiti tek u period redakcije eseja o *Pozitivnosti hrišćanske religije*. Ovde je osnovni predmet razmatranja i dalje hrišćanstvo, i to u kritičkoj i istorijskoj perspektivi. Hegel, međutim, sada sagledava hrišćanstvo upravo kroz prizmu odnosa između legalnosti i moralnosti, i pri tom ove pojmove shvata dosledno na Kantov način. Istorijski značaj hrišćanstva Hegel vidi u tome što je rehabilitovalo moralnost (*Gesinnung*) naspram pukog legaliteta starog zakona. Ali ako je tako, onda se s obzirom na istorijsko hrišćanstvo postavlja akutno pitanje: kako je bilo moguće da religija koja je nastala iz takvog nastojanja ponovo zapadne u legalizam jedne "pozitivne" (tj. za Hegela, na autoritetu zasnovane), "statutarne" religije? Ovo istorijsko, ali istovremeno i moralno pitanje predstavlja centralni problem istraživanja u spisu o pozitivnosti. Kako se ovaj pomak u odnosu na problematiku "narodne religije" kojom je Hegel ranije bio zaokupljen može objasniti?

3. Tibingenska konstelacija

Do odgovora na ovo pitanje može se doći ako se pođe od Hegelove korespondencije sa Šelingom i Helderlinom.

Hegelova prepiska sa Šelingom je tekla prilično redovno od kraja 1794. pa sve do jeseni 1795. U tom periodu Šeling je dostavio Hegelu nekoliko svojih spisa: najpre (u februaru 1795) spis *O mogućnosti forme filozofije*, inspirisan Fihteovim programskim člankom "O pojmu učenja o nauci ili takozvane filozofije", zatim (u julu iste godine) svoju disertaciju ("De Marcione"), kao i svoje prvo delo koje predstavlja specifičnu recepciju Fihteovog *Osnova celokupnog učenja o nauci* – spis *O Ja kao principu filozofije*. Prepiska sa Šelingom i Helderlinom verovatno je bila jedini izvor Hegelovih informacija o sporovima koji su se vodili u vezi sa filozofskim statusom pojma samosvesti.

Šelingov prvi samostalni spis dalje je razvio stanovište Fihteovog *Osnova* u pravcu razdvajanja između apsolutnoga i konačnoga Ja. Specifičnost Šelingove koncepcije u odnosu na Fihteovo shvatanje u ovom spisu sastojala se u tome što je Šeling – sa još većom emfazom nego Fihte – izdigao apsolutno Ja, koje je posmatrao ga prema analogiji sa Spinozinim pojmom supstancije, iznad sfere konačne subjektivnosti⁴. Jedino konačno jastvo suprotstavljeno je sferi

¹ Rousseau, *Du contrat social*, str. 363

² MM 1, str. 70 i sled.

³ Isto, str. 88

⁴ Upor. D. Henrich, *Hegel im Kontext*, str. 65

objekata; apsolutno Ja jeste, međutim, upravo izvor svakog realiteta, pa tako i realiteta ne samo objekta, već i realiteta (konačnog) subjekta. Šeling, međutim, izričito i odlučnije od Fihtea vezuje samosvest kao odlikovanu strukturu svesti za konačno Ja – dakle, upravo za subjektivitet koji stoji u korelaciji sa objektom. Šeling shvata samosvest kao učinak akta samoopredmećenja. U samosvesti je, dakle, subjekt zahvaćen samo kao objekat; prema tome, samosvest se ne može pripisati apsolutnom Ja. Zbog toga što samosvest pretpostavlja postvarenje (u tom smislu Šeling tumači uslov i radnju uslovljavanja – *Bedingen, Bedingung*¹) subjektiviteta, polazište u samosvesti ne može biti bezuslovno. Jastvo, ukoliko se javlja u svesti, više nije čisto apsolutno Ja². Zato samosvest (ja mislim, ja kao jedinstvo svesti ili princip ličnosti) kao ishodište filozofije mora ustupiti mesto apsolutnom ja (ja jesam). Tako se može reći da već od svojih prvih spisa Šeling u subjekt–objekt identitetu koji postoji u slučaju samosvesti vidi samo izraz ili manifestaciju strukture apsolutnog identiteta do čije elaboracije mu je zapravo stalo³.

Ta transformacija Fihteove filozofije može se uporediti sa preokretom koji se u isto vreme može konstatovati u Helderlinovom mišljenju. Dok je Šeling, međutim, svoju filozofsku koncepciju razvio u uverenju da ostaje u saglasnosti sa Fihteovim učenjem o nauci, Helderlin je od početka bio izrazitije kritički usmeren prema Fihteovoj filozofiji⁴. U svojoj korespondenciji sa Hegelom, Helderlin je izneo osnovne elemente svoje kasnije kritike Fihtea, kojoj se pripisuje presudan uticaj na formiranje stanovišta koje će kasnije usvojiti i Hegel, i koja će još biti razmatrana u daljem toku ovog rada.

Za Helderlinovu prvu kritiku Fihtea odlučujuća je misao da samosvest ne može da bude princip filozofije jer se pod pretpostavkama Fihteove sopstvene pozicije apsolutno Ja ne može misliti kao samosvest. Pri tom Helderlin implicitno polazi od jednog određenog shvatanja samosvesti. Samosvest je svest o subjektu kao o objektu – i prema tome, samo jedan poseban slučaj predmetne svesti. Za predmetnu svest karakteristična je, međutim, suprotstavljenost objektu – upravo objektu o kojem svest postoji. Međutim, apsolutno Ja prema Fihteu sadrži celokupnost stvarnosti. To onda znači da ono uopšte ne može imati svest, pošto mu ništa nije suprotstavljeno. Prema tome, apsolutno Ja ne može se odlikovati ni samosvešću⁵.

Otvoreno je pitanje koliko Helderlinova i Šelingova kritika pogađaju Fihteovo filozofsko stanovište, posebno s obzirom na interpretacije u kojima se ističe da je Fihte još u *Osnovu* razlikovao između apsolutnog Ja i konačnog empirijskog ja, koje je snabdeveno samosvešću. Upravo zbog toga što njegovo stanovište u ovoj stvari u *Osnovu* nije bilo tako jednoznačno određeno, Fihte je mogao da shvati Šelingove spise samo kao eksplikaciju ili "komentar" svog sopstvenog stanovišta⁶. Ipak, nesporno je da je Fihte ipak i svom apsolutnom Ja pripisao dimenziju bića za sebe, i prema tome samosvesti – prema Fihteu, za Ja nešto postoji upravo jedino ukoliko je postavljeno putem Ja – dimenziju zbog koje se, *ako se samosvest shvati kao predmetna svest*, Fihteova koncepcija o apsolutnom Ja teško može odbraniti od

¹ Schelling, *Werke* (hrsgg. von M. Schröter), Erster Hauptband, München 1927, str. 90

² Isto, str. 104; u nastavku: "Samosvest pretpostavlja opasnost da se izgubi Ja. Ona nije *slobodan* akt onoga nepromenljivog, već prigrabljena težnja promenljivoga Ja, koje, uslovljeno onim Ne-Ja, teži da spase svoj identitet i da u struji promene koja ga nosi dalje ponovo zahvati sebe samo".

³ Upor. M. Frank: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main 1985, str. 49

⁴ Pitanje prioriteta u ovoj stvari, odnosno eventualnog Helderlinovog uticaja na Šelingova shvatanja ovde ne može biti razmatrano; upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 126 i dalje.

⁵ Upor. Helderlinovo pismo Hegelu od 26.1.1795. (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 19 i sled.). – Helderlin je svoju prvu kritiku Fihtea izneo polazeći od kantovskih premisa (D. Henrich, *Konstellationen*, op. cit, str. 74 i dalje; isti, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 111). Između ostalog, i ova okolnost mogla je navesti Hegela da istraje u svom uverenju da se poboljšanje njegove sopstvene pozicije može postići radikalizacijom Kantovih shvatanja.

⁶ Ovaj sud izrečen je u jednom Fihteovom pismu Rajnholdu (navedeno prema predgovoru izdavača za "Grundlage", u: J.G. Fichte, *Gesamtausgabe* I, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, str. 240).

Helderlinove kritike. Na razradu ovog aspekta u specifičnom problemu samosvesti ne nailazimo u Fihteovom osnovu. Može se, međutim, smatrati da kasniji Fihteovi spisi – pre svega *Prvi i Drugi uvod u učenje o nauci*, kao i *Prikaz učenja o nauci nova methodo* – predstavljaju pokušaj da se odgovori na teškoće kojima je rezultirala njegova koncepcija iz *Osnova*, koji je bio izazvan razradom Šelingovog koncepta. U ovim spisima Fihte je nastojao da odbrani jednu poziciju koja se odlikuje zauzimanjem distance u odnosu na model samosvesti kao predmetne svesti, tj. u odnosu na teoriju samosvesti kao refleksije, dakle da razvije stanovište koje se bazira na shvatanju samosvesti kao neposredne, nepredmetne svesti.

Ova razmatranja još uvek ne dopuštaju da se odgovori na pitanje o razlozima zbog kojih je Hegel modifikovao svoju početnu poziciju. Mogući uticaj Hegelove korespondencije sa Helderlinom i Šelingom ne iscrpljuje se, međutim, samo u krugu pitanja koja su stajala u vezi sa učenjem o nauci. Da bi se doseg tog uticaja mogao shvatiti, potrebno je imati u vidu korpus problema koja stoje u vezi sa problematikom odnosa između Kantove filozofije i tiblingenske teološke škole.

Šelingov spis *O ja*, kao i njegova *Pisma o dogmatizmu i kriticizmu*, delimično su bila podstaknuta namerom razračunavanja sa tom teološkom školom. Reprezentanti njenih shvatanja bili su Hegelovi i Šelingovi zajednički profesori teologije i filozofije u tiblingenskom seminaru, pripadnici tzv. "stare tiblingenske škole". Do značajnih pomeranja u njihovim stavovima – štaviše, može se reći do njihove ofanzive na Kantovu praktičku filozofiju – došlo je, međutim, tek u periodu kada je Hegel već bio napustio Tübingen. Kant je svoju filozofiju religije objavio 1793. godine¹. Iste godine tiblingenski profesor dogmatike Štor² objavio je svoje *Napomene o Kantovom učenju o religiji*³.

U vreme objavljivanja svoje kritike Kantove filozofije Štor je iza sebe već imao više dela, u kojima je nastojao da od prosvetiteljskih i racionalističkih uticaja kojima su nemačka filozofija religije i teologija bile zahvaćene, kao i od svih "neoloških" shvatanja i pokušaja akomodacije hrišćanske teologije uverenjima vremena, odbrani luterovski princip istine svetog pisma u celini i načelo njegovog doslovnog tumačenja. Štor je, posebno, bio protiv shvatanja da um predstavlja merilo u odnosu na istorijski aspekt vere, tj. protiv stava prema kojem se teologija otkrovenja mora podrediti kriterijumima prirodne religije. Branio je princip doslovnog, "gramatičkog" tumačenja Svetog pisma i metodu realističke interpretacije, i to čak i kada je reč o onim spisima o čijoj je neautentičnosti među teolozima već postojala saglasnost. Štorova koncepcija predstavljala je reakciju i u odnosu na manje konzervativna teološka učenja. Takvo je bilo Štorovo ortodoksno prihvatanje dogme o iskupljenju čovekovih grehova putem Isusove žrtve (*satisfactio vicaria*), koju su savremenici smatrali posebno problematičnom u moralnom pogledu, kao i striktno pridržavanje "članova vere" koji se odnose na trojedinost boga i na uskrsnuće tela⁴.

Objavljivanjem Kantovog spisa o religiji Štorov "supernaturalizam" ušao je u novu fazu. Odbranu svojih ortodoksnih gledišta Štor je sada mogao da zasnuje i na nekim elementima Kantove sopstvene koncepcije. On je pokušao da iz Kantovog učenja izvede tako reći negativnu korist: ako istine otkrovenja o natprirodnim stvarima ne mogu da budu dokazane putem teorijskog uma, onda se isto tako mora prihvatiti da ovim sredstvima one ne mogu biti ni opovrgnute⁵. Tim argumentom Štor se, posebno, suprotstavljao radikalnom kantovcu Dicu, koji

¹ Prva među Kantovim raspravama štampana je još 1792.

² O Štorovom učenju i njegovoj recepciji, upor. Harris, *Hegel's Development*, str. 91 i dalje; Henrich, *Konstellationen*, str. 178 i dalje.

³ G. Chr. Storr, *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Tübingen 1793; latinski original dela objavljen je godinu dana ranije.

⁴ Upor. *Bemerkungen*, str. 4 i dalje

⁵ Isto, str. 21, i drugde

je već iz Kantove teorijske filozofije izvodio argumente čiji je cilj bio da dokažu nemogućnost otkrovenja¹. Štor se, naprotiv, Kantovom filozofijom služio u apologetske svrhe. Iz kantovskog stava o ograničenosti teorijskog i o primatu praktičkog uma, on zaključuje da se u stvarima u kojima za odlučivanje o istinitosti jedne pozicije sredstva teorijskog uma nisu dovoljna moramo potčiniti autoritetu². Poverenje koje u taj autoritet imamo zasniva se prema Štoru na istorijskim činjenicama koje potvrđuju verodostojnost biblijskih spisa; zbog toga je Štor u njihovom tumačenju dopuštao i savremena sredstva filološke i istorijske kritike.

Pored toga, Štor je nastojao da iz Kantove filozofije zadobije i pozitivne argumente u prilog svog stanovišta. U tom smislu on je pokušao da u apologetske svrhe iskoristi Kantovo učenje o najvišem dobru i postulatima praktičkog uma. Moralnost se prema Kantu sastoji u delanju iz poštovanja prema moralnom zakonu kao formalnom principu htenja, bez obzira na posledice koje iz tog delanja mogu proizaći. Pa ipak, to ne znači da je pitanje odnosa praktičkog uma prema materiji ili predmetu htenja irelevantno. U pogledu materije htenja, nužni predmet autonomne umne volje prema Kantu je najviše dobro i njegovo ostvarenje. Najviše dobro, međutim, sastoji se iz dva "sasvim heterogena elementa" – vrline sa jedne, i blaženstva koje je toj vrlini primereno s druge strane. Da bi se mogućnost ovakvog pojma najvišeg dobra mogla uvideti, Kant smatra da je potrebno "postulirati" istine koje zapravo izlaze izvan područja principa autonomije u striktnom smislu te reči. Odatle proističe Kantovo učenje o postulatima – o besmrtnosti duše, koju zahteva zadatak čovekovog beskonačnog približavanja potpunoj potčinjenosti moralnom zakonu, i o postojanju boga, koji garantuje ostvarenje najvišeg dobra³.

U *Kritici praktičkog uma* Kant je, međutim, uložio veliki trud da bi sprečio da učenje o postulatima ugrozi status autonomije kao principa morala. Tako moralna nužnost pretpostavljanja najvišeg dobra prema Kantu ima samo subjektivan karakter. Ona odgovara na jednu potrebu praktičkog uma, i ne sme se pojaviti kao odredbeni razlog autonomne volje. U spisu o religiji, Kant je, ipak, izneo i stavove koji se teže mogu pomiriti sa strogo shvaćenim principom autonomije volje. U ovom spisu on, između ostalog, prihvata i to da učenje o blaženstvu u bogu može poslužiti kao sredstvo da se "ojača ono što po sebi čini boljeg čoveka, vrlo nastrojenost", time što joj ono "obećava i osigurava očekivanje krajnje svrhe za koju je ova nesposobna"⁴.

Iz ovih ustupaka Štor je izveo zaključke koji su dijametralno suprotni principu autonomije. Nije li upravo naša dužnost da preduzimamo sve što je u našoj moći kako bismo vrlo nastrojenost učinili efikasnom⁵? Kant je i sam priznao pozitivan uticaj hrišćanske religije na moralnost⁶. Odatle prema Štoru proizlazi "postulat" kojim se nalaže upravo verovanje u Boga hrišćanske religije i u spasenje preko Isusa. Sa ove tačke, Štor je hteo da interveniše i u same osnove etičkog principa autonomije: princip morala po njegovom shvatanju ne može biti samo dužnost nego i blaženstvo. To naravno nije pojam blaženstva kao potpunosti zadovoljenja naših čulnih sklonosti, već ono blaženstvo koje daje bog koji nagrađuje vrlinu. Na Kantovom sopstvenom poznatom primeru iz metodologije praktičkog uma⁷, Štor dokazuje da se i dostojanstvo čoveka i moralna vrednost njegovih činova koji za posledicu mogu imati nepopravljivu štetu po njegovu sreću i sreću njegove okoline, mogu održati samo pod pretpostavkom da se motivacija njegovog delanja zasniva na veri u boga.

¹ Upor. Henrich/Döderlein, "Carl Immanuel Diez. Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe", *Hegel-Studien* 3 (1965), str. 279 i sled.

² *Bemerkungen*, str. 22

³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 252 (A 219) i dalje

⁴ Kant, *Werke*, tom 6, Berlin 1907, str. 183

⁵ *Bemerkungen*, str. 54 i sled., 76

⁶ *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 258 (A 229) i dalje

⁷ Isto, str. 292 i dalje; upor. Storr, isto, str. 33 i dalje.

Štorov supernaturalizam implicirao je, prema tome, potpunu negaciju kantovske teorije morala. Uticaj ortodoksne teologije naročito je porastao u vreme kada je Hegel već bio otišao u Bern, dok se Šeling još nalazio u Tübingenu. U pismu Hegelu od 6.1.1795. Šeling o tübingenskim teolozima piše: "Oni su zapravo uzeli neke sastojke iz K(antovog) sistema (sa površine, razume se), odakle se sada tamquam ex machina spravljaju tako jake filozofske čorbe da će teologija, koja je već počela da postaje sušičava, uskoro nastupiti zdravija i jača nego ikada. Sve moguće dogme sada su overene u postulate praktičkog uma, a tamo gde teorijsko-istorijski dokazi nisu dovoljni, praktički (tübingenski) um raseca čvor. Milina je gledati trijumf ovih filozofskih heroja."¹

Autoritarne kosekvence koje su tübingenski teolozi izvukli iz Kantove filozofije Šelunga su podstakle na razradu sopstvene filozofske pozicije, koja se više nije mogla uklopiti u okvire interpretacije Kanta. Pozicija koju je Šeling zastupao u svojim ranim spisima može se dobrim delom objasniti kao neposredna reakcija na Štorovu poziciju. Čitav jedan odeljak spisa *O Ja* posvećen je kritici odnosa između blaženstva i moralnosti kako je on postavljen kod ortodoksnih teologa koji su za Kanta "prikačili (...) mnoštvo postulata blaženstva"², i koji, prema Šelingu, insistiraju na "slovu" Kantove filozofije, dok je sam Kant zapravo "izbegao da se na određen način izjasni o odnosu sreće prema moralnosti"³. I Šeling je, prema tome, nastojao da odbrani Kanta od njegovih teoloških tumača. Pa ipak, Šeling se ortodoksiji suprotstavio uzimajući za osnovu Fihteovu filozofiju, iz koje je izvukao konsekvence koje su, i to ne samo "po slovu", stajale još dalje od Kanta nego učenje o nauci. U ovom svetlu, Štorov bog i odnos poslušnosti prema njemu pokazuju se kao ograničenje delatnosti apsolutnog Ja, ili kao objektivnost koja se ne može pomitirati sa samodelatnošću. U ovako shvaćenom bogu, blaženstvo i vrlina povezani su samo na spoljašnji način. U svojim ranim spisima Šeling ide još i dalje. U sferi beskonačnog jastva uopšte nema mesta za karakter zapovesti ili trebanja koji moral ima u sferi konačne samosvesti. Za beskonačno ja, moralni zakon je konstitutivan, prirodni zakon, koji je određen njegovim bićem i suštinom⁴. Zbog toga empirijsko blaženstvo prema Šelingu nije forma koja odgovara apsolutnom Ja; krajnja svrha nije blaženstvo kao nešto što bi se razlikovalo od samoga Ja, već jedino sloboda, koja je potpuno samodovoljna. U "Pismima o dogmatizmu i kriticismu", objavljenim iste godine u Nithamerovom žurnalu, Šeling je još jasnije izveo poente protiv teološke interpretacije Kanta i protiv tumačenja koje su postulati u njoj dobili. Ovde on izjednačava Štorovo "blaženstvo koje nagrađuje" sa pasivnošću⁵, koja je nespojiva sa osnovnim karakterom apsolutnog Ja, kao što je sa njim nespojiv i Štorov "objektivni bog"⁶. Sama sloboda bez empirijskog blaženstva, bez ikakvog stranog dodatka, predstavlja prema Šelingu "najviše dobro".

Hegel je već u Tübingenu slušao Štorovu dogmatiku. U fragmentima u kojima se on suprotstavlja svođenju religije na "objektivnu" religiju, nailazimo i na kritiku ideje o *satisfactio vicaria*, kao i na izraze nepoverenja prema dogmatizmu profesora koji smatraju da je hrišćanstvo shvaćeno na pravi način tek u njihovim "kompendijima" i "katehizmima"⁷. Čini se, međutim, da je pre svega Šelingova kritika ortodoksije podstakla Hegela da pokuša da redefiniše svoju recepciju Kantove filozofije u pravcu doslednog sprovođenja principa autonomije.

¹ *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 14

² "Vom Ich...", str. 125

³ Isto, str. 121

⁴ Isto, str. 122, 158 i sled.

⁵ "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus", u: Schelling, *Werke*, Erster Hauptband, str. 246 i dalje

⁶ Isto, str. 264

⁷ MM I, str. 20 i sled.

4. Autoritet i autonomija

Već u fragmentu pod naslovom "Die traszendente Idee"¹, koji je nastao neposredno nakon početka Hegelove prepiske sa Šelingom, nailazimo na naznake pokušaja da se princip autonomije uma razdvoji od neograničenog upliva postulata blaženstva. Tu Hegel postavlja pitanje: može li moralni zakon opozvati prava koja je dao; da li se odricanje od prednosti koje se u čulnom svetu mogu zadobiti nepoštovanjem moralnog zakona može "nadoknaditi"²? Odgovor na to pitanje Hegel daje razlikujući delanje koje se odvija samo primereno zakonu (*gesetzmässig*) od onog delanja koje je i motivisano poštovanjem prema njemu (*gesetzlich*), dakle od moralnosti u pravom smislu te reči; iz ovog razlikovanja Hegel izvodi sledeću konsekvencu, koja se po tendenciji suprotstavlja kantovskom shvatanju "najvišeg dobra": upravo moralni subjekt koji je delovao potpuno autonomno, koji se "sam odrekao svojih nagona", za razliku od onoga koji je delovao samo u saglasnosti sa njim, ne može očekivati da mu propuštena dobit bude "nadoknađena". Tako etika autonomije stoji u nepomirljivoj suprotnosti sa etikom blaženstva; ne vidi se kako bi se njih dve mogle pomiriti a da praktički um pri tom ne odustane od svoje samodovoljnosti. Ne može se smatrati da je onaj ko se odrekao uživanja blaženstva zarad moralnog zakona samo odložio svoja prava kako bi ih stekao na drugom svetu. Um postavlja sebi kantovsko najviše dobro, vrlinu i njoj primerenu moralnost kao svoj najviši cilj, ali se o njemu ne brine, i nije zadužen za njegovo ispunjenje, jer ga ne postavlja samome sebi autonomno, već njegovo ispunjenje očekuje "od jednog drugog bića"³.

U ovom rukopisu očigledan je uticaj Šelingovog pravca razmišljanja i njegove terminologije⁴. U vreme redakcije ovog fragmenta, Hegelu, međutim, nisu stajali na raspolaganju kritički resursi koji bi se mogli uporediti sa onima koje je Šeling razvio polazeći od Fihteove filozofije, i koja je kod Šelinga, kako to pokazuje prepiska, odmah i u potpunosti potisnula interesovanje za teološka pitanja, pa čak i za rad na "duhu prvih vekova hrišćanstva" – tj. za tumačenje Pavlovih poslanica, kojim se ranije bavio⁵. Naprotiv, kod Hegela je težište i dalje na pitanju religije, i to u kantovskoj perspektivi. Potreba da se obezbedi kriterijum razgraničenja njegove sopstvene koncepcije u odnosu prema ortodoksnoj teologiji rezultirala je kod njega intenzivnijim bavljenjem Kantovom filozofijom i prečišćavanjem njenih osnovnih pojmova.

Osnovni problem Hegelovog rukopisa o *Pozitivnosti hrišćanske religije* sastoji se u koliziji između smisla koji se sa Kantovog stanovišta umne vere može pripisati Isusovom prvobitnom nastojanju i oblika koje je hrišćanstvo istorijski poprimilo. Na početku fragmenta Hegel ističe razliku između dva moguća pristupa hrišćanskoj religiji. Onaj koji je "danas uobičajen" – prosvetiteljski – prosuđuje je sa stanovišta "moralnosti i uma"; drugi, tradicionalni – koji se, kako Hegel kaže, zasniva na podjednako dobrim namerama i učenosti, a iza sebe ima još i vekove javnog autoriteta – u prvom načinu razmatranja vidi puko "pogoršanje"⁶. U drugom pristupu lako se može prepoznati ortodoksija Štorove teološke škole. Hegel, međutim, samo na prvi pogled tretira ta dva prilaza kao ravnopravne: on i izričito kaže da njegovo razmatranje polazi od uverenja da je "cilj i suština svake prave religije, pa i naše, moralnost čoveka", i da se sva "specijalna" učenja hrišćanstva moraju posmatrati samo s obzirom na taj krajnji cilj⁷.

¹ MM I, str. 101-103

² Isto, str. 102 i sled.

³ Isto, str. 103

⁴ U tekstu rukopisa Hegel se i izričito poziva na Šelingov spis *O mogućnosti forme* (isto, str. 102).

⁵ *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 14, upor. str. 435, bel. 2.

⁶ MM I, str. 104

⁷ Isto, str. 105

Tako Hegelov postupak u osnovi ima kritičko i prosvetiteljsko usmerenje, kao i Kantova obrada umne vere. Hegelov pojam pozitivnosti hrišćanstva otprilike odgovara pojmu "objektivnog" boga, mada bez izričite Šelingove metafizičke podgradnje. Može se reći da je tom pojmu još bliži Kantov koncept "statutarne" religije, koji Kant određuje iz suprotnosti prema moralnoj. Istovremeno, očigledno je da je ono što Hegel naziva "pozitivnom" religijom upravo religija u Štorovom smislu – što znači, religija koja je zasnovana na autoritetu, tj. koja ne stavlja isključivu vrednost čoveka u njegovu moralnost¹, već i ovu procenjuje prema eksternim kriterijumima. Izraz reakcije na ortodoksna shvatanja može se prepoznati i u Hegelovoj polemici protiv shvatanja čuda kao dokaza autentičnosti otkrovenja. Po Hegelovom mišljenju, njihova jedina funkcija bila je da privuku pažnju na Isusovu ličnost kako bi se delovanjem njegovog primera mogla ostvariti prava moralna religija².

Hegel nastoji da svoje tumačenje hrišćanstva, prema kojem je hrišćanstvo po intenciji religija vrline, razgraniči od shvatanja onih koji smatraju da je njegov statutaran (ili pozitivan) karakter neodvojiv od njega – bilo da u tom karakteru vide, poput Štora, autentični oblik vere, ili da ga, upravo zbog njegove pozitivnosti, odbacuju. Hegel se posebno usmerava protiv ortodoksnog shvatanja prema kojem hrišćanska vera daje rešenje "problema" koje sam praktički um navodno ne može da reši (kakav je oprost grehova) i, kao i Šeling, protiv onih koncepcija koje ova rešenja uzdižu do ranga postulata praktičkog uma³. Prema Hegelu, Isus je, naprotiv, predstavnik moralne vere, koji je preduzeo da religiju uzdigne do moralnosti i obnovi slobodu, u kojoj se suština religije sastoji⁴.

Tako je osnova Hegelove polemike prosvetiteljska; pa ipak, težište Hegelovog razmatranja hrišćanstva zapravo je na njegovom istorijskom razumevanju. Prema Hegelu, "pozitivnost" hrišćanstva zapravo je rezultat neuspeha Isusovog prvobitnog plana. Hegel nastoji da već u izvornom Hristovom učenju i delanju pronade razloge koji su predodredili njegov dalji razvoj u pozitivnu religiju. Ti razlozi prema Hegelu stoje u vezi sa karakterom zajednice u kojoj je Isus imao da sprovede svoju nameru. U jevrejskom društvu pridržavanje običaja bilo je potpuno potisnulo čistu moralnu nastojenost. Da bi se suprotstavio ovakvom stanju moralne iskvarenosti, Isus je, kaže Hegel, i sam morao da se služi sredstvima koja su lako mogla izazvati izvrgavanje hrišćanstva u pozitivnu religiju; pored čuda, Hegel u tom smislu posmatra i Isusovo sopstveno verovanje da je mesija⁵. Tim sredstvima je zajedničko to da su favorizovala verovanje u Isusovu ličnost umesto da afirmišu hrišćanstvo kao pravu "moralnu veru".

Sledeći izvor degradacije Hristovog učenja Hegel vidi u načinu na koji su njegovu poruku prihvatili i širili učenici⁶, a zatim i u odnosu hrišćanstva prema političkoj sferi u užem smislu reči. Sekta Isusovih sledbenika, koja je prvobitno bila samo društvo prijatelja zasnovano na slobodnom ugovoru koji je za svoj predmet imao moralno uzdizanje i bodrenje, vremenom je prerasla u zajednicu javnopravnog, tj. političkog karaktera. U ovoj zajednici zakoni moralnosti tretirani su prema obrascu građanskog zakonodavstva. Od trenutka kada je hrišćanstvo postalo državna religija, država je crkvi prepustila deo zadatka na koji ona svojim zakonima ne može da odgovori – staranje za moralnost građana, za razliku od pukog legaliteta. U ovoj Hegelovoj interpretaciji uloge koju religija ima u državi može se prepoznati nastavak analiza iz "Fragmenata o narodnoj religiji i hrišćanstvu". Međutim, Hegelova perspektiva sada je izmenjena: više se ne radi o funkciji koju bi jedna narodna religija trebalo da ispunjava, već

¹ Isto, str. 108 i sled.

² Isto, str. 108; naprotiv, Štor je nastojao da odbrani shvatanje čuda kao dokaza autentičnosti otkrovenja (*Bemerkungen*, str. 89 i dalje).

³ MM I, str. 109

⁴ Isto, str. 106

⁵ Isto, str. 115 i dalje

⁶ Isto, str. 118 i dalje

upravo o razmatranju uzroka degradacije hrišćanstva. Jer, kako Hegel kaže, država čak ni preko crkve ne može da doprinese razvoju moralnosti u strogo kantovskom smislu – razvoju dispozicije da se dužnost vrši autonomno¹, ili, kako Hegel sada napominje, iz čistog poštovanja prema moralnom zakonu². U istorijskoj perspektivi, Hegelova dijagnoza ima sledeće značenje: umesto da dopusti da se zaista realizuje moralnost, država preko crkve kod građana stvara uverenje da su, udovoljivši formalnim zapovestima religije, dostigli i duh prave moralnosti. Tako se pozitivnost hrišćanske religije sastoji u tome što u njoj na mesto moralnosti ponovo dolazi puka legalnost. Zato Hegel smatra da se savremeno hrišćanstvo nalazi na onom stupnju na kojem je jevrejska religija bila pre pojave Hrista³. Isus je nastojao da jevrejskom zakonu obezbedi *complementum* u čistoj moralnoj nastrojenosti (*Gesinnung*); iz njegovog poduhvata ponikao je, međutim, sistem pozitivnih propisa kojima je *complementum* opet potreban⁴.

Razlozi zbog kojih je došlo do promene u Hegelovoj orijentaciji stoje u najužoj vezi sa problematikom Kantove teorije morala, a mogu se osvetliti ako se još jedanput razmotre neki aspekti Štorove intepretacije Kantove praktičke filozofije. Pri tom je značajno zapaziti da je tibingenska teologija, i pored radikalnosti svoje kritike prosvetiteljstva, napravila značajne ustupke Kantovoj filozofiji morala. Jedan od glavnih među njima sastojao se u priznanju da je Kantov kategorički imperativ princip koji je dovoljan za prosuđivanje morala. Tako se ni prema Štoru izvan samoga uma ne mora tražiti pribežište kada je reč o saznoj dimenziji morala⁵. Štorova škola učinila je ovaj ustupak Kantovoj etici samo zato da bi još jače istakla nesposobnost uma u njegovoj drugoj funkciji: da deluje kao eficientni uzrok, odnosno kao pokretačka snaga u sferi izvršenja samog moralnog zakona. Tako Štor insistira na argumentu da samo znanje moralnog zakona ili svest o tom zakonu nije samo za sebe dovoljno da bi se moralni zakon učinio efikasnim u sferi čovekovog delanja, tj. da ispravnost moralnog uvida ne garantuje efikasno određenje volje putem moralnog zakona. Štor u tom smislu razlikuje moralni zakon kao čisto "objektivni" odredbeni osnov volje od njenog "subjektivnog" odredbenog osnova. Iz ovog razlikovanja Štor je nastojao da izvede argumente u prilog svom stanovištu o neophodnosti uticaja članova vere hrišćanske dogmatike na volju moralnog subjekta.

Ova Štorova "eksternalistička" argumentacija svakako se ne može pomiriti sa Kantovom etikom autonomije. I pored toga, ona pogađa jedan stvarni problem Kantove teorije morala. To se potvrđuje kada se u vidu ima istorijski razvoj Kantove koncepcije morala, u kojem je upravo razlika između kategoričkog imerativa kao "principa dijudikacije" ili prosuđivanja moralnosti u odnosu na "princip egzekucije" ili izvršenja moralnih normi imala značajnu ulogu. Još u moralnofilozofskim spisima iz 70-tih godina Kant shvata "moralno osećanje", čije je sedište u "srcu", kao eficientni uzrok dobra⁶. S obzirom na to razlikovanje Kant sagledava i funkciju religije kao suštinskog pokretača moralnosti: sa čistim moralom ne može se postići ništa ako se u pomoć ne pozove uticaj religije na srce i oblikovanje moralnog osećanja kao "habitusa". Tako Kant kaže da svi moralni zakoni i bez boga mogu, doduše, da budu ispravni; pa ipak, u izvršenju, oni bi bili prazni bez jednog bića koje prisiljava na to da se ono što je moralno dobro zaista i čini: "s pravom je primećeno da bi bez najvišeg sudije svi moralni zakoni bili bez efekta"; jer, "tada ne bi bilo pokretača, nagrade niti kazne"⁷. Dualitetu između principa egzekucije i principa dijudikacije morala pripada značajno mesto još i u *Kritici čistoga uma*. U sklopu izlaganja o moralnoj teologiji u odeljku o idealu najvišeg dobra, koji je,

¹ Upor. MM 1, str. 179

² Isto, str. 185

³ Isto, str. 184

⁴ Isto, str. 182 (upor. str. 139)

⁵ *Bemerkungen*, str. 41, 45

⁶ *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (hrsgg. von P. Menzer), Berlin 1924, str. 44

⁷ Isto, str. 48

kao i čitavo poglavlje posvećeno "transcendentalnom učenju o metodi", ostao nepromenjen i u drugom izdanju *Kritike* (1787), Kant pravi razliku između "prosudiivanja" moralnosti u pogledu njene čistote s jedne, i "pokoravanja" njenim zakonima s druge strane. Tako Kant piše: "Nužno je da se sve naše vladanje potčini moralnim maksimama; međutim, istovremeno je nemoguće da se to dogodi ako um sa moralnim zakonom, koji je puka ideja, ne poveže neki delatni uzrok, koji za ponašanje prema tom zakonu određuje ishod koji tačno odgovara našim najvišim svrhama, bilo u ovom ili u nekom drugom životu. Dakle, bez jednog boga i jednog sveta koji sada ne možemo da vidimo, ali kojem se nadamo, divne ideje moralnosti jesu, doduše, predmet odobravanja i divljenja, ali nisu pokretači namere i izvršenja, jer ne ispunjavaju u potpunosti svrhu koja je prirodna za svako umno biće, i koju isti taj čisti um određuje *a priori* i čini nužnom"¹.

Tek koncepcija koju je Kant razvio u *Kritici praktičkog uma* ukida dualitet između principa dijudikacije i principa egzekucije morala. U *Zasnivanju metafizike morala* Kant još uvek insistira na dvojstvu između subjektivnog (poštovanje) i objektivnog (moralni zakon) odredbenog razloga volje². U drugoj *Kritici*, Kant, naprotiv, ističe da jedino sam moralni zakon mora biti shvaćen ne samo kao objektivni već i kao subjektivni odredbeni razlog volje³. Tako se sada sam praktički um ne pojavljuje samo kao princip prosudiivanja morala već i kao princip njegovog izvršenja. Tu koncepciju Kant je doveo u sklad sa teorijom o poštovanju kao jedinom dopuštenom motivu moralnog delanja tako što je moralnom zakonu kao takvom pripisao uticaj na izazivanje ovog osećanja. Prema Kantu, sam moralni zakon nužno prethodi poštovanju. Jer, "ne sme se prihvatiti nikakva posebna vrsta osećanja – pod imenom praktičkog ili moralnog – koje prethodi moralnom zakonu i leži mu u osnovi"⁴. Doduše, s obzirom na to da moralni zakon ima inteligibilni karakter, u stvari se ne može znati kako on može da postane i subjektivni princip moralnosti, isto tako kao što se ne može uvideti pozitivna mogućnost slobode. Zbog toga je Kant odustao od "dedukcije" moralnog zakona u prilog učenja o moralnom zakonu koji bezuslovno zapoveda kao "faktumu uma"⁵.

Ovaj korak u razvoju Kantove filozofije morala i sam je diktiran doslednim pridržavanjem principa autonomije. Do identifikacije principa izvršenja morala sa principom njegovog prosudiivanja u *Kritici praktičkog uma* dolazi upravo u kontekstu u kojem se razmatra razlika između moralnosti i legalnosti. Za moralnu vrednost radnji presudno je da "moralni zakon neposredno određuje volju". Moralni zakon mora se shvatiti kao jedini pokretač radnje "ako ova ne treba da ispuni samo slovo zakona a da pri tom ne sadrži i njegov duh"⁶. Zbog toga "učenje o pokretačima" Kantove druge *Kritike* više ne sadrži ništa što ne proizlazi iz moralnog zakona i principa autonomije. To učenje samo eksplicira način na koji sam moralni zakon postaje subjektivni princip izvršenja moralnosti – a taj način i sam je diktiran moralnim zakonom. Svaki drugi pokretač morao bi kompromitovati moralnu vrednost radnje. Bilo bi "sumnjivo" da se pored moralnog zakona dopuste još i drugi "pokretači"⁷.

Štorova interpretacija Kanta prenebregava ovu poslednju konsekvencu Kantove etike autonomije. Štor pre svega insistira na Kantovom stavu – koji navodi bez kantovskih ograničenja – o blaženstvu kao nužnom zahtevu svakog konačnog umnog bića, a zatim u Kantovu koncepciju ponovo uvodi striktno razlikovanje između moralnog zakona kao

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 822 (A 812 i sled., B 840 i sled.); naravno, Štor ne propušta da se pozove na ovo mesto (*Bemerkungen*, str. 43, bel. 124).

² *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 27 (AB 16).

³ *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 191 i sled.

⁴ Isto, str. 195 (A 132)

⁵ Isto, str. 141 (A 55) i sled., 155 (A 72)

⁶ Isto, str. 192 (A 127)

⁷ Isto

objektivnog odredbenog razloga volje, i njenih subjektivnih odredbenih razloga¹. Prema Štoru, poštovanje prema zakonu pretpostavlja subjektivni interes za zakon "kao za najboljeg i najsugurnijeg vodiča do sticanja pravog blaženstva"². Bez ovog interesa, moralni zakon bio bi neefikasan, jer nijedno konačno umno biće ne može hteti da zapostavi svoju dobrobit, "pošto je nužna materija htenja blaženstvo". Tako Štor hoće da pokaže da je onaj momenat koji je Kant u svojoj etici dopustio samo u okviru dijalektike praktičkog uma – odnos volje prema njenom krajnjem cilju – nužno konstitutivan i za njenu motivaciju; on, štaviše, tvrdi da se ne može apstrahovati od krajnjeg cilja prema kojem praktički um i po Kantovom sopstvenom shvatanju nužno teži a da se pri tom ne dogodi da poštovanje prema moralnom zakonu kao pokretač moralnog delanja bude ugroženo³. Zato nada u spasenje predstavlja neophodnu dopunu moralnog zakona. Štor ide i korak dalje kada kaže da Kant ne uspeva da pokaže da je motivacija u čistom moralnom zakonu, tj. bez očekivanja najvišeg dobra, uopšte moguća. Prema Štoru, naprotiv, čisti princip autonomije implicira filautiju, i izraz je čovekove taštine⁴, koja je nespojiva sa duhom prave moralnosti. Jedino nada u spasenje je jemstvo čovekovog pravog moralnog dostojanstva⁵. Protiv Kanta Štor se čak poslužio jednim kantovskim argumentom: čovekov um bi stajao u protivrečnosti sa sobom kada bi s jedne strane priznavao svoju nužnu vezu sa pojmom najvišeg dobra, a s druge strane odbijao da dopusti da ona utiče na motivaciju moralnog delanja⁶.

Poslednji odeljci Hegelovog rukopisa o pozitivnosti kao i dodaci uz ovaj spis mogu se shvatiti kao direktna rasprava sa Štorovom kritikom Kanta. Ova rasprava očigledno je predstavljala i polazište za formiranje Hegelovog kritičkog pojma "objektivnosti" jedne religije. Tu Hegel polazi upravo od ustupka koji je tibingenska škola učinila kantovskoj etici autonomije. Neosporno je da um predstavlja dovoljan princip saznanja morala: "um postavlja moralne, nužne i opštevažeće zakone; utoliko ih Kant naziva objektivnim, iako u drugačijem smislu od pravila razuma"; ali, "učiniti te zakone subjektivnim, ili učiniti ih maksimama, pronaći za njih pokretače, to je zadatak u kojem pokušaji beskonačno divergiraju"⁷. Hegel primećuje da su čak i teolozi retko osporavali onu prvu sposobnost uma; oni, međutim, tvrde da um "nije u stanju da svom zakonu dâ pokretače koji su sposobni da sami za sebe obezbede poštovanje prema zakonu, i da odrede volju da dela u skladu sa njim", i odatle izvode zaključak o neophodnosti uticaja "hrišćanske religije" na moral. Međutim, ova nam daje upravo "objektivne pokretače, pokretače koji nisu sâm zakon"⁸, i time dolazi u sukob sa etikom autonomije. U prvom dodatku uz spis o pozitivnosti Hegel se vraća na ovu temu⁹: uverenje da um nije sposoban da obezbedi pokretače za moralni zakon predstavlja poslednje uporište vere u jednog pozitivnog boga – pa čak i onda kada se priznaje da je um sposoban da izgradi jedan "čisti sistem morala"; jer, ako se prizna

¹ *Bemerkungen*, str. 31 i dalje

² Isto, str. 32 i sled. (podvukao Štor)

³ Isto, str. 35

⁴ Isto, str. 51 i sled.

⁵ Isto, str. 36 i sled.

⁶ Isto, str. 48 i dalje. – I u novijim diskusijama o Kantovoj etici, interpretatori su se u izvesnom smislu podelili na "latitudinarijance" i na "rigoriste" (upor. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, u: Kant, *Werke*, tom VI, Berlin 1907, str. 22) – na one koji smatraju da je formalistički princip Kantove etike volje neophodno "dopuniti" pojmom najvišeg dobra (J.R. Silber, Y. Yovel, A. Wood, M.B. Zedlin) i na branitelje striktnog pridržavanja principa autonomije (L.W. Beck, J. Murphie, Th. Auxter); pregled ove polemike daje J.Mariña, "Making Sense of Kant's Highest Good", u: *Kant-Studien* 3/2000, str. 329-355.

⁷ MM I, str. 188

⁸ Isto

⁹ Stoga nije osnovano Peperzakovo mišljenje (*Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, str. 110 i dalje) da dodaci uz spis o pozitivnosti stoje u diskontinuitetu sa osnovnim tekstom fragmenta.

neophodnost uticaja jednog stranog bića kakav je pozitivni bog u pitanju "izvršivosti", onda se čitav ostali tok dokaza može izvesti "na sasvim istorijski način"¹.

Tako se Hegelova polemika sa tbingenskom teologijom može shvatiti kao odbrana kantovskog stanovišta etike autonomije. Pojam dobroga koji će Hegel znatno kasnije razviti u svojoj *Filozofiji prava*, koji je od početka zamišljen tako da uključuje snagu svog sopstvenog izvršenja, može se shvatiti upravo kao odgovor na specifičnu problematiku Kantove teorije morala². Naprotiv, polemika mladog Hegela protiv tbingenske teologije po svemu stoji u granicama kantovskog shvatanja etike. Pri tom je nesumnjivo da je Šeling neposredno uticao na Hegelov pojam "objektivnosti" religije. Hegelovom recepcijom Šelingovih shvatanja može se objasniti okolnost da on "objektivnost" pripisuje svemu što se u sferi morala i moralne vere ne može svesti na subjektivnu delatnost onoga Ja. Poput Šelunga, Hegel povremeno govori o bogu otkrovenja upravo kao o "objektivnom" bogu³, koji je dat upravo na "čisto istorijski način". Hegel pri tom usvaja Fihteovu i Šelingovu terminologiju: objektivni bog, koji je samo Ne-Ja, jeste bog čoveka koji je i sam jedno Ne-Ja. I pored toga, Hegelova polemika sa ortodoksijom u suštini nije zavisna od Šelingove filozofske osnove, već predstavlja jednu varijantu radikalne kantovske etike autonomije, koja je razvijena u protivstavu prema tbingenskoj ortodoksiji. U ime te koncepcije, Hegel konačno odbacuje i učenje o postulatima.

Hegelovo intenzivno bavljenje političkim i religijskim životom antičkog sveta o kojem svedoče fragmenti o pozitivnosti hrišćanstva takođe se može u potpunosti objasniti u svetlu Hegelove koncepcije autonomije i njegove kritike kantovskih postulata. Već Hegelov projekat narodne religije u velikoj meri se oslanja na mesto koje je religija imala u životu Grka. Ovde je grčka religija za Hegela uzorna zbog toga što, za razliku od hrišćanstva, udovoljava zahtevima lepote i fantazije⁴. U vreme redakcije fragmenta pod naslovom "Jetzt braucht die Menge"⁵, pozivanje na religiju i politiku antičkih naroda dobija drugačiji i stroži smisao. Prema Hegelu, specifičnost osnovnog životnog i moralnog stava Grka i Rimljana⁶ sastoji se u tome što oni, sasvim suprotno modernima, za svoju vrlinu ne očekuju nagradu niti na ovom niti na nekom drugom svetu. Za pravog republikanca, gubitak života u borbi koja se vodi za otadžbinu predstavlja čast i sreću koja stoji iznad svake druge. Stoga on od zasluga koje je stekao u patriotskim služanjem ne očekuje nikakvu naknadu ili obeštećenje⁷. Zato se prihvatanje hrišćanstva, sa njegovim obećanjem nagrade za život koji je proveden u skladu sa božanskim zakonom na onom svetu, prema Hegelu može objasniti jedino kvarenjem i krizom morala, tj. propadanjem republikanske vrline: država se sada shvata još samo kao instrument koji obezbeđuje svojinu i blagostanje, a moral kao "sistem pameti" ili "dovitljivosti" (*System der Klugheit*) da se blaženstvo postigne. Naprotiv, klasično doba antike odlikuje se shvatanjem da je vrlina dovoljna sebi samoj, i da za njenu potpunost nije potrebno ništa što joj je strano ili što je nezavisno od nje. U ovom fragmentu, Hegel sagledava hrišćansko doba kao epohu u kojoj se degradirana vrlina i uzvišene moralne ideje predstavljaju još jedino u obliku personifikovanog "ideala", tj. Hristove individualnosti. Hegel, međutim, isto tako smatra da konačno dolazi vreme u kojem čovečanstvo postaje sposobno da shvati ideje u njihovoj čistoti i da ih ostvari u obliku prave autonomije. Na ovom stepenu istorijskog razvitka, iščezava interes za Isusovu ličnost;

¹ MM 1, str. 192

² Upor. D. Henrich, "Ethik der Autonomie", u: *Selbstverhältnisse*, str. 53.

³ Upor. drugi "Dodatak" uz spis o pozitivnosti, MM 1, str. 212.

⁴ Upor. posebno Hegelovu alegoriju iz "Tbingenskog fragmenta", MM 1, str. 42 i dalje.

⁵ MM 1, str. 99-101

⁶ U ovoj fazi Hegelove recepcije antike, Rimljani su možda i značajniji od Grka.

⁷ MM 1, str. 99

čovečanstvo je ponovo u stanju da posmatra lepotu ljudske prirode, koja je bila smeštena u "tudi individuum", "kao svoje vlasništvo" i "svoje sopstveno delo", i da je tako "iznova prisvoji"¹.

Ideal autonomije još je upečatljivije predstavljen u drugom dodatku uz spis o pozitivnosti. I ovde Hegel postavlja pitanje kako je uopšte bilo moguće da hrišćanstvo zauzme mesto koje je ranije pripadalo paganskim religijama, koje su bile neuporedivo bolje integrisane u narodni život. Odlučujući razlog ove dekadencije Hegel vidi u nestajanju "ideje republike iz ljudskih duša"². Teško je osporiti Monteskieov i Gibonov uticaj na Hegelovo viđenje odnosa između antičkog i modernog sveta³. Pa ipak, način na koji Hegel tumači antički svet može se u potpunosti objasniti jedino fuzijom koncepta autonomije zadobijenog kroz tumačenje Kanta i njegovu odbranu od ortodoksne interpretacije sa humanističkom idejom i idealom republikanske vrline. Kada Hegel ističe da ne treba da sažaljevamo pagane zbog toga što su živeli u doba pre otkrovenja, jer kod Grka "uopšte ne srećemo one potrebe koje ima naš današnji praktički um, – na koji umemo veoma mnogo da natovarimo"⁴, očigledno je da on antičku kulturu uopšte posmatra u svetlu sopstvene kritike "postulata praktičkog uma". Religija Grka i Rimljana pri tom dolaze u obzir upravo kao svojevrsna istorijska folija ove kritike; njih Hegel shvata kao afirmaciju "čovekove najsamodelatnije snage"⁵. Prema Hegelovom sudu, to su bile religije za slobodne ljude, koji su se kao takvi "pokoravali zakonima koje su samima sebi dali", kao i "onim ljudima koje su sami sebi postavili za nadređene"; za ljude koji su "izvršavali planove koje su sami doneli" i koji su, zbog toga "za stvar, koja je bila njihova, umeli da žrtvuju na hiljade života"⁶. Zbog toga što je njihova država bila njihovo sopstveno delo, oni su svoju individualnost mogli da žrtvuju bez zahteva ili molitvi da za svoja odricanja budu obeštećeni večnim životom; za razliku od hrišćana, koje smrt plaši, jer predstavlja kraj njihovog individualnog života, koji je jedini koji oni poznaju, Grke i Rimljane nadživljavala je večna republika, koju su oni smatrali svojom sopstvenom dušom⁷.

Hegelovo tumačenje ne zasniva se naprosto na glorifikaciji države na račun sfere ličnih sloboda. Ona se pre može posmatrati kao krajnje zaoštrenje Kantove sopstvene kritike eudemonizma. Republika u doba svoje najviše snage prema Hegelu uopšte nije dozvoljavala da se pojavi suprotnost između ličnog i državnog plana. Autonomija je bila princip koji je upravljao pojedinačnim kao i kolektivnim životom; i u sferi privatne egzistencije, "svako je živio prema svojim sopstvenim zakonima". Štaviše, u antičkoj državi je lični život imao punije zadovoljenje, jer je u njoj svakome bilo priznato "pravo da ima sopstvenu volju, pa bila ona dobra ili loša"; "volja" njenih građana "bila je slobodna, pokoravala se svojim sopstvenim zakonima, oni nisu poznavali božanske zapovesti, ili, ako su tim imenom nazivali moralni zakon, on im nije bio dat nigde, ni u kakvom slovu, on je njima upravljao na nevidljiv način"⁸. Tako u paganskoj religiji potpuno izostaje momenat "istorijskog" ili "pozitivnog". Razlika između hrišćanstva i religije Grka i Rimljana svodi se na suprotnost između autonomije i pozitivnosti; ona proizlazi iz toga što se u ovim religijama daje drugačiji odgovor na pitanje "može li jedino um samome sebi dati najvišu svrhu, ne protivreći li njegovoj najimanentnijoj

¹ Peperzak (isto, str. 54) smatra da se upravo u ovom fragmentu prvi put pojavljuje Hegelovo shvatanje istorijskog razvitka kao otudenja i njegovog ukidanja.

² MM 1, str. 206

³ Lukač ističe da Hegelova analiza po konkretnosti zaostaje iza Monteskiea, Rusoa ili Gibona (G. Lukács, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin/ Weimar 1986, str. 90).

⁴ MM 1, str. 203

⁵ Isto

⁶ Isto, str. 204-206

⁷ Isto, str. 206

⁸ Isto, str. 205; iz navedenog stava vidi se da Hegel i antičku religiju tumači polazeći od Kantovog pojma "umne vere".

suštini kada mu se ta svrha daje spolja ili putem stranog autoriteta – ili je um nesposoban za to?"¹.

Tok koji je doveo do afirmacije pozitivnosti Hegel izlaže u okviru jedne složene filozofskoistorijske konstrukcije. On objašnjava propast republike teorijom uzurpacije. Zaslužni pojedinci prisvojili su za sebe preimućstva koja su im izvorno njihovi sugrađani slobodno dali. Ova uzurpacija predstavlja začetak principa autoriteta koji postepeno ugrožava princip autonomije; prihvatanje hrišćanstva je njena poslednja konsekvencija. Građani sada gube moralni odnos prema celini države. Ovaj gubitak oni nadoknađuju obožavanjem ideala moralnog savršenstva koji im je dat u Hristovom liku. Prema Hegelu, religiji Grka i Rimljana likovi moralno savršenih bogova nisu bili potrebni upravo zbog toga što je antički moralni i politički princip sadržao u sebi odnos prema ideji države u celini; od sada je, međutim, ideja moguća još jedino u pojedinačnom obliku. Još i ovo stanje predstavlja, međutim, samo predstapanje potpune eliminacije čistih moralnih principa. Tako u kasnijem hrišćanstvu iz ideala konačno iščezava i ono individualno moralno, i moralnost se svodi na puki legalitet².

U spisu o kojem je ovde reč (za razliku od fragmenta "Jetzt braucht die Menge") Hegel ne daje i svoje viđenje mogućnosti prevazilaženja ovakvog stanja i "ponovnog prisvajanja" principa autonomije. On smatra da je "za naše dane" ostao sačuvan zadatak "da se blaga koja su protraćena na nebo vindiciraju, bar u teoriji, kao svojina ljudi"; pa ipak, on u nastavku postavlja pitanje o praktičnom ostvarenju ovog zadatka, čiji se pesimistički ton ne može prečuti: "koje će doba imati snage da to pravo istakne i postavi sebe u njihov posed?"³

Jasni su razlozi ovog pesimizma. S obzirom na rezultate do kojeg je Hegela dovela njegova interpretacija Kantove filozofije, sada se više uopšte ne vidi kako bi se od hrišćanstva moglo očekivati da postigne cilj koji su mu pripisivale sve prosvetiteljske teorije morala koje ga nisu u potpunosti odbacile: moralno poboljšavanje čoveka. To postaje sasvim jasno ako se rezultati Hegelove interpretacije Kanta iz spisa o pozitivnosti uporede sa koncepcijom koju je Hegel ranije razvio u "Fragmentima o narodnoj religiji i hrišćanstvu". Ishodište Hegelove teorije religije u Fragmentima oslanjalo se na shvatanje da se pozitivna funkcija religije sastoji u njenom delovanju na pokretače moralnosti. Preko svoje interpretacije Kantove filozofije, Hegel je konačno bio doveden do uvida da se to shvatanje religije ne može zadržati bez odricanja od principa autonomije, koji predstavlja srž Kantove moralne filozofije. Tako se može reći da njegova koncepcija iz spisa o pozitivnosti implicira samokritiku njegovih ranijih uverenja. I ovde Hegel, doduše, postavlja pitanje kojim su njegova ranija razmišljanja bila vođena: kako se puko verovanje u istine otkrovenja može transformisati u pravu subjektivnu religiju. Međutim, iz odgovora koji on daje na to pitanje može se naslutiti distanca koja ga odvaja od ranijeg koncepta subjektivne religije: "Izrazi da je vera živo uverenje, koje nagoni na delanje, i koje je praćeno osećanjima, isuviše su neodređeni da bi se njima moglo mnogo reći"⁴.

Tako je bio doveden u pitanje Hegelov osnovni projekat, koji se bio profilisao već pred kraj njegovih studija u tbingenskom seminaru: reforma religije i njenog položaja u državi i u moralnom životu naroda. Filozofsko-teološki sporovi koji su se intenzivirali od objavljivanja Kantovog spisa o religiji naveli su Hegela na to da smisao svog poduhvata meri prema strogim kriterijumima kantovske etike. Stoga ovaj poduhvat nije uspeo; njegov jedini rezultat bio je negativan: iz pokušaja da se na osnovama Kantove filozofije zasnue jedna teorija religije u Hegelovom smislu proizašla je jedino kritika hrišćanstva koja se zasnivala na radikalizaciji

¹ Isto, str. 216 (treći "Dodatak" uz spis o pozitivnosti)

² Isto, str. 206 i dalje

³ Isto, str. 209

⁴ Isto, str. 193; u hronologiji Hegelovih spisa koju je sačinila G. Šiler, ovaj fragment smešten je u 1794. godinu.

motiva Kantove teorije morala. Uostalom, i nezavisno od specifičnosti Hegelovog projekta, može se sumnjati u to da se na Kantovoj filozofiji uopšte može izgraditi jedna autentična "teorija religije". Kantovo sopstveno učenje o religiji rezultiralo je neodređenostima kada je reč o odnosu koji teorija religije može imati prema filozofiji morala. Kako se pokazalo, neposredni učinak teološke interpretacije Kanta sastojao se u međusobnom suprotstavljanju ovih segmenata Kantove filozofije. Kod Hegela se ovaj sukob najpre završio odricanjem od teorije religije u prilog kantovskog koncepta etike autonomije. Ako se, međutim, ima u vidu Hegelova početna orijentacija, mora se uzeti u obzir hipoteza da je neuspeh u izgradnji teorije religije u pravom smislu te reči kod Hegela izazvao krizu. Do novog pokušaja razrade jednog koncepta religije u Hegelovoj filozofiji doći će tek nakon Hegelovog prelaska iz Berna u Frankfurt – polazeći od premisa koje su diktirale napuštanje kantovske moralnofilozofske pozicije, iz kojeg je proizašla i prva Hegelova kritika Kantove filozofije.

1. Hegelov prijelaz na transcendentalnu filozofiju u Bernu

Kad od Berna nastala je sumnja, što misliti da je Hegel već prije nego što je došao u Bernu odnio porok koji ga je vodio dalje od njegovih ranijih, kantovskih shvatanja. Takvo mišljenje utiče na to da Hegelova implikativna kritika Kanta u doba u kojem se postavljaju na Hegelovu osnovu "filozofije", u kojoj već prema Bernu su nastala i dolazi Hegelov mišljeni prijelaz na Hegelov prijelaz na filozofiju prave religije, je preoblikovanje uz Kanta) kao i na odricanje od

¹ U ovom pogledu videti je H. Hirsch u tekstu "Hegel's Kant Critique: A Study in Context" (1971) ili, u ovom pogledu, u "Zemlja i vreme", str. 394.

² Uprkos D. Heidegger, ibid., str. 24, 8. izdanje, "Das Problem der Philosophie bei Hegel" (1976), str. 34.

Drugo poglavlje FILOZOFIJA SJEDINJENJA I HEGELOV POJAM REFLEKSIJE

Hegelov frankfurtski period smatra se prelomnom tačkom u njegovom razvoju. U taj period može se smestiti Hegelov raskid sa formom mišljenja koja se karakteriše orijentacijom na fenomen samosvesti, i to u prilog usvajanja jedne ontološki fundirane koncepcije koja prelazi granice Kantovog ili Fichteovog transcendentalnog idealizma. Najuočljiviji pokazatelj ovog preokreta u Hegelovoj koncepciji filozofije predstavlja promena u Hegelovom odnosu prema Kantu. Kako se pokazalo u prethodnom poglavlju, shvatanja koja je Hegel razvio u Bernu proizašla su iz nastojanja da se Kantova koncepcija etike autonomije odbrani od ortodosne interpretacije. Ona nisu značila intervenciju u same osnove kantizma. U godinama koje je proveo u Frankfurtu, Hegel je, međutim, formulisao svoju prvu kritiku Kantove teorije morala, čiji će glavni motivi ostati na snazi i u njegovoj kasnijoj filozofiji. Hegelovi rukopisi iz frankfurtskog perioda takode sadrže i prvu polemiku sa stanovištem filozofije subjektivnosti i refleksije uopšte, koja najavljuje poziciju koju će Hegel zastupati u svojim jenskim spisima. Pored toga, u Hegelovom frankfurtskom stanovištu mogu se prepoznati nagoveštaji kasnije Hegelove koncepcije dijalektike. Zbog toga razmatranju ovog perioda Hegelovog razvoja pripada prvorazredan značaj za razumevanje geneze Hegelovog sistema.

Preokret do kojeg je u Hegelovom mišljenju došlo u Frankfurtu sastoji se u napuštanju daljeg razvijanja kantovske koncepcije o praktički zasnovanoj metafizici u prilog pristajanja, pre svega pod Helderlinovim uticajem, uz tip mišljenja koji se može označiti kao "filozofija sjedinjenja" (*Vereinigungsphilosophie*)¹. Ova poslednja odlikuje se time što prevazilazi temeljnu usmerenost transcendentalne filozofije na načine svesnog samoodnošenja, i to zarad traganja za njegovim osnovom u jednoj dimenziji koja se sama nalazi izvan svesti i koja joj je nedostupna. Ako se pođe od toga da se osnovni problem u mišljenju mladoga Hegela sastojao u traganju za jednom koncepcijom slobode koja će moći da odgovori na zahteve vremena, može se reći da je Hegel u Bernu nastojao da na Kantovom tragu misli slobodu kao autonomiju, dok "frankfurtski" Hegel slobodu u osnovi shvata kao prevladavanje suprotnosti ili njihovo sjedinjenje². Koliko god da je uverljiva, ova slika, koja Hegelov razvoj predstavlja u svetlu izvesne "promene paradigmi", ne uspeva da odgovori na pitanje kako je Hegel, upravo polazeći od pretpostavki filozofije sjedinjenja, uspeo da ponovo ude u značajan dijalog sa problematikom transcendentalne filozofije. Kako će se pokazati, do odgovora na ovo pitanje može se doći kada se ima u vidu značaj i funkcija koja je u Hegelovoj frankfurtskoj koncepciji pripala pojmovima "podvajanja" i "refleksije".

1. Hegelov prelaz na stanovište filozofije sjedinjenja

Još od Diltaja postalo je uobičajeno mišljenje da je Hegel već pred kraj svoga boravka u Bernu učinio pomak koji ga je vodio dalje od njegovih ranijih, kantovskih shvatanja. Takvo mišljenje oslanja se na Hegelovu implicitnu kritiku Kanta u dodatku uz spis o pozitivnosti; na Hegelovu pesmu "Eleusina", u kojoj već prema Diltaju do izražaja dolazi Hegelov mistički panteizam (koji se teško može pomiriti sa pristajanjem uz Kanta); kao i na jedan od

¹ Ovaj termin uveo je D. Henrich u tekstu "Hegel und Hölderlin" (*Hegel im Kontext*, str. 12 i sl., upor. isti, *Grund im Bewusstsein*, napomena 106, str. 791).

² Upor. D. Henrich, isto, str. 28; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976, str. 39.

najznačajnijih dokumenata poslekantovskog idealizma, tzv. "Najstariji program sistema", koji se danas uglavnom pripisuje Hegelu.

Iz razmatranja u prethodnom poglavlju ovog rada proizlazi da "Dodatak" uz Hegelov spis o pozitivnosti zapravo ne implicira kritiku Kanta u pravom smislu te reči – pogotovo ne i kritiku Kanta koja bi se zasnivala na nekoj poziciji nespojivom sa "duhom" njegove filozofije – već da se argumenti koji su u njemu izloženi mogu, naprotiv, shvatiti kao radikalizacija Kantovog sopstvenog moralnofilozofskog stanovišta nasuprot tibingenskoj ortodoksnoj teologiji. Najviše što bi se o ovoj kritici Kanta moglo reći jeste da Hegel konačno delazi do toga da u ime jednog prečišćenog Kantovog moralnofilozofskog učenja odbaci izvesne elemente Kantovog shvatanja odnosa između morala i religije; međutim, kako će se pokazati, kritika Kanta do koje će Hegel doći u Frankfurtu polazi, kako izgleda, od pretpostavki koje su nespojive sa Kantovom filozofijom. Prema tome, ovde je potrebno razmotriti osnovne motive dva potonja navedena spisa.

Himnu "Eleusina"¹ Hegel je posvetio, a možda i poslao Helderlinu (uz pismo od avgusta 1796²) u vreme kada je ovaj za Hegela tražio mesto kućnog učitelja u Frankfurtu. Osnovni, "mistični" ton ove pesme određen je duhom predavanja prirodi i beskonačnome³, i dominantnim motivom prijateljstva, koji predstavlja jedno od osnovnih obeležja "filozofije sjedinjenja". Razumljivo je što filozofski motivi u ovoj pesmi sami po sebi nisu preovlađujući; ipak, nekoliko njenih stihova⁴ sadrže jasne aluzije na shvatanja koja je Helderlin razvio u toku svog rada na romanu *Hiperion*. U njima Hegel govori o nestajanju "onoga što sam zvao svojim Ja" i o "predavanju bezgraničnom" u jednom aktu koji se može razumeti kao neka vrsta "intelektualnog opažaja"⁵ – "fantazija" približava ono večno, koje misao ne može da shvati, čulima i "oslikava ga oblikom"; tu se lepota određuje kao "čulnost sa umom".

U ovim motivima – posebno u poslednjem koji je naveden – prepoznatljiv je uticaj Helderlinovog estetičkog stanovišta. Biće, koje je izgubljeno u području podvajanja, otkriva se u sferi estetskog opažaja lepoga. "Čulnost snabdevena oblikom", dakle lepota, prema Helderlinu predstavlja sintezu tendencije prema onom beskonačnom i tendencije prema samostalnosti⁶. Tako se može reći da smo već kada je reč o "Eleusini" suočeni sa početkom Hegelovog "približavanja" stanovištu prijatelja⁷, do kojeg će konačno doći u Frankfurtu⁸. "Eleusina" u velikoj meri predstavlja argument protiv shvatanja (koje zastupaju Henrich i Pegeler) da se

¹ MM I, str. 230-231; ovaj rukopis očigledno predstavlja koncept koji je prethodio konačnoj verziji, koja nije sačuvana, i datiran je na avgust 1796.

² Upor. Harris, *Hegel's Development*, str. 244

³ Upor. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, str. 38 i sled. Diltaj ne vezuje Hegelov "obrta prema panteizmu" za Helderlinov već za Šelingov uticaj, pre svega za Šelingov spis *O Ja* (isto, str. 36 i dalje). Protiv takvog shvatanja govori velika vremenska distanca između Hegelovog posvedočenog čitanja ovog rukopisa i datuma redakcije pesme "Eleusina". Posebno, u motivu predavanja ("ich gebe mich dem Unermesslichen dahin"), koji u ovoj pesmi stoji u prvom planu, može se videti odjek Helderlinovog shvatanja odgovarajuće "tendencije" prema predavanju (*Hingabe*), koja je po svom pravcu suprotna tendenciji prema samostalnosti, pre nego, kako to Diltaj smatra, puki odraz Hegelove individualne psihologije, tj. njegove zaokupljenosti "predmetnom" stvarnošću (Dilthey, isto, str. 38, upor. i str. 5 i sled.).

⁴ To su upravo oni stihovi koji su precrtani u konceptu rukopisa (upor. MM I, str. 231).

⁵ Za dalja ukazivanja na literaturu u vezi sa ovim izrazom upor. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, str. 476

⁶ Upor. Helderlinov "Fragment von Hyperion", u: Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 3, Stuttgart 1958, str. 167 i dalje; Helderlinov motiv suprotstavljenih nagona i problematika njihovog sjedinjenja u lepoti vodi preko Šilerove koncepcije o dvojtstvu čulnog nagona, nagona za formom i njihovog sjedinjenja u nagonu za igrom do Fihtea i Rajnholda (upor. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 255 i dalje).

⁷ S druge strane, u Helderlinovoj elegiji "Hleb i vino" (F. Hölderlin, *Kruh i vino*, Split 1985, str. 124 i dalje) mogu se pronaći mnogostruki odjeci ove Hegelove pesme.

⁸ Chr. Jamme, H. Schneider, *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt am Main 1984, str. 45 i dalje.

jedino zahvaljujući Hegelovom prelasku u Frankfurt u Hegelovom mišljenju odigrao "nagli preokret" koji ga je konačno odvratio od kantovskog zasnivanja filozofske pozicije u prilog usvajanja jednog ontološkog modela filozofije¹; verovatnije je da je sopstvena evolucija kroz koju je Hegel prošao tokom svog boravka u Švajcarskoj dovela do revizije filozofskih osnova koncepcije koju je zastupao², i tako učinila mogućim prelaz na novo stanovište.

To se potvrđuje ako se okrenemo problemima koje za sobom povlači "Najstariji program sistema" nemačkog idealizma. U vezi sa pitanjima autorstva i datiranja ovog rukopisa postoje nedoumice. Do 1965. godine, kada je Pegeler istupio sa tezom da je autor ovog spisa Hegel³, uglavnom se smatralo da se radi o Hegelovom prepisu teksta čiji je autor Šeling; pri tom se pretpostavljalo da su bar neki elementi koncepcije koja je u njemu izložena Helderlinovi (Rozencvajg, Ludvig Štraus). Alternativu ovom shvatanju predstavljalo je gledište da je autor spisa Helderlin (Vilhelm Bem)⁴. Eventualno Hegelovo autorstvo osporavalo se argumentom da Hegel u vreme kada je spis nastao nije mogao razviti onako kompleksnu poziciju kakva je u njemu izložena⁵.

Drugi aspekt ove problematike stoji u vezi sa datiranjem spisa, mada ta dva pitanja nisu sasvim nezavisna. Pegeler, koji "Najstariji program sistema" pripisuje Hegelu, dopušta da je spis mogao nastati pre Hegelovog odlaska iz Berna, dok Henrih, uz veće rezerve prema pitanju o Hegelovom autorstvu, smatra da se, ukoliko se uopšte spis smatra Hegelovim, mora pristati uz shvatanje da je on nastao u Frankfurtu, dakle pod Helderlinovim neposrednim uticajem⁶.

Da bi se shvatio filozofski smisao ovih sporova, potrebno je imati u vidu probleme pred koje ovaj tekst stavlja interpretatore Hegelovog mišljenja. U više mahova isticalo se da u ovom rukopisu dolazi do izražaja jedna nekonsekventna pozicija⁷. U prvom delu rukopisa, čiji početak nije sačuvan, izlaže se koncepcija o zasnivanju metafizike na kantovskom moralu, koja podseća na shvatanja koja su Hegel i Šeling delili i tako stoji u kontinuitetu sa Hegelovim bernskim shvatanjima. Ovde se ističe potreba da se na osnovu postulata praktičkog uma izgradi *čitav* sistem ideja i da se time na metafizičkom planu upotpuni Kantovo učenje o postulatima⁸. Uprkos prisustvu kantovskog pojma postulata i ideje o zasnivanju metafizike na filozofiji morala, ovaj tekst odstupa od osnovnog pravca Kantove i Fihteove filozofije. Tako se u njemu kao "prva ideja" ističe ideja o "meni samome" kao "apsolutno slobodnom biću". Takav stav još bi se mogao shvatiti kao korak od Kantove filozofije prema Fihteu. Već u nastavku se, međutim, tvrdi da *istovremeno* sa tim slobodnim i samosvesnim bićem "iz ničega" istupa "čitav jedan svet". Utoliko je očigledno da se ovde više ne može raditi o apsolutnom Ja koje "postavlja" svet

¹ Henrich, *Hegel im Kontext*, str. 24; Isti, *Konstellationen*, str. 79

² Jame i Šnajder, koji zastupaju ovo mišljenje, uzimaju u obzir i mogućnost da je Helderlin slao Hegelu u Bern prepise svojih tekstova koji su nastali u vezi sa radom na *Hiperionu* (Jamme/Schneider, isto, str. 45).

³ O. Pöggeler, "Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms der deutschen Idealismus", u: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bonn 1969, str. 17-32, ponovo štampano u: Jamme/Schneider, isto, str. 126-143

⁴ Upor. Jamme/Schneider, isto, str. 63 i dalje.

⁵ Karakteristično je da ovim argumentom D. Henrih i danas obrazlaže svoje rezerve prema shvatanju da se teza o Hegelovom autorstvu može smatrati i definitivno potvrđenom. ("Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes 'Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus'", u: Jamme/Schneider, isto, str. 157 i sled.).

⁶ To mišljenje protivreči opšteprihvaćenom shvatanju Gizele Šiler, koja je nastanak rukopisa na osnovu slovne statistike smestila na početak leta 1796. (G. Schüler, "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", *Hegel-Studien* 2, 1963, str. 130).

⁷ Takvo shvatanje zastupali su Rozencvajg, Bem, a u novije vreme i Henrih (Jamme/Schneider, isto, str. 63 i dalje, str. 158).

⁸ MM 1, str. 234

u Fihteovom smislu, već o "podjednakoj izvornosti" (*Gleichursprünglichkeit*)¹ slobodne subjektivnosti i sveta. Prema tome, između jastva i sveta postoji odnos koji bi se pre mogao opisati u smislu koordinacije nego dependencije. Ovaj motiv može se dovesti u vezu sa Helderlinovom koncepcijom o izvoru ovih suprotstavljenih članova iz akta izvorne deobe. Pa ipak, o dimenziji koja bi toj deobi prethodila u tekstu se dalje ne kaže ništa. Pored toga, za čitav prvi deo rukopisa ostaje merodavna ideja o samodovoljnosti uma, koja bi u Helderlinovom shvatanju odgovarala samo jednoj među suprotstavljenim tendencijama – tendenciji prema samostalnosti, u kojoj je Helderlin video izraz ekstreme subjektivnosti, kome je potrebno sjedinjenje u najvišoj sintezi. Autor "Najstarijeg programa sistema", naprotiv, ostaje u okviru koncepcije o "apsolutnoj slobodi svih duhova, koji intelektualni svet nose u sebi, i koji ni boga ni besmrtnost ne smeju da traže izvan sebe" – dakle, u okviru ideala "autonomije" shvaćenog na način koji odgovara Hegelovom bernskom stanovištu². Na osnovi koncepcije o apsolutnoj autonomiji u rukopisu se dovodi u pitanje ideja države, i to sa radikalnošću za koju u Hegelovim ranijim shvatanjima nema presedana: država je ljudski proizvod koji ima karakter mašine; pošto se, međutim, ideje odnose jedino na predmet slobode, ideja države ne postoji; stoga država, koja "sa slobodnim ljudima postupa kao sa mehaničkim točkicama", treba da "nestane"³.

S druge strane, u drugom delu ovog teksta očigledan je pokušaj da se u *granicama* ovakvog shvatanja o praktičkom zasnivanju metafizike odbrani shvatanje da je najviša među idejama upravo "ideja lepote shvaćena u višem platonskom smislu", koja "sve sjedinjuje"⁴. Ideja lepote predstavlja "najviši akt uma" u kojem su istina i dobrota sjedinjeni, tako da se od filozofa zahteva "estetski smisao". Prema tome, nije preterano reći da se u koncepciji koja je ovde izložena radi o shvatanju estetskog kao "apsolutne ideje"⁵. Tako se može zaključiti da su u ovom spisu motivi Helderlinove "filozofije sjedinjenja" dovedeni u vezu sa Hegelovom ranijom koncepcijom autonomije.

Ako se, međutim, tekst posmatra kao celina, može se reći da elementi koji se u njemu vezuju za jednu etiku autonomije i oni koji ga približavaju jednom estetičkom panteizmu u njemu zapravo nisu naprosto jukstaponirani, već da je u rukopisu učinjen pokušaj da se jedna estetička koncepcija, koja podseća na Helderlinovu, zasnuje na ideji autonomije uma. Tako ukupni naslov čitavog projekta koji je u rukopisu izložen i dalje ostaje "Etika". Ta osobenost "Najstarijeg programa sistema" zapravo i čini "nekonsekventnim" stanovište koje je u njemu izloženo. Jer, Helderlinova filozofija sjedinjenja, kao i koncepcija koju će Hegel kasnije razviti u Frankfurtu, bila je zamišljena upravo kao alternativa u odnosu na koncept praktički zasnovane metafizike. Ako je tako, onda se može smatrati verovatnim da je stanovište koje je formulisano u "Najstarijem programu sistema" nastalo tako što je Hegel još u Bernu pokušao da Helderlinovo stanovište preuzme u svoj koncept etike autonomije. "Nekonsekventnost" takvog stanovišta izražava se, između ostalog, i u tome što Hegel položaj i dostojanstvo ideje lepote već određuje kriterijumima koji su karakteristični za Helderlinovu sopstvenu koncepciju (npr. u ideji lepote vidi najviše "sjedinjenje")⁶. Elementi Helderlinove pozicije koji su preuzeti u "Najstariji

¹ Jamme/Schneider, isto, str. 54; upor. Pöggeler, isto, u: Jamme/Schneider, str. 132 i sled.

² MM 1, str. 235. To zapravo i jeste najjači argument kojim Pegeler brani svoju tezu o Hegelovom autorstvu. U prilog Hegelovom autorstvu govori i to što se u ovom rukopisu umetnosti i estetskom pripisuje presudna ulogu u obrazovanju naroda, tako da se u njemu "politeizam uobrazilje" kombinuje sa "monoteizmom uma" (upor. Jamme/Schneider, isto, str. 58).

³ MM 1, str. 234 i sled.

⁴ Isto, str. 235

⁵ Jamme/Schneider, isto, str. 64

⁶ Postoji još jedna mogućnost da se ova nekonsekventnost objasni. Helderlinova *prvobitna* recepcija Platona i njegovog učenja o ljubavi dogodila se u znaku Kantovog učenja o idejama (upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 151). Tako se spoj različitih stanovišta sa kojim se srećemo u "Najstarijem programu sistema" mogao objasniti Hegelovim preuzimanjem Helderlinovih shvatanja u

program sistema" ne daju, prema tome, dovoljno razloga da se smatra da je ovaj spis Hegel mogao napisati jedino u Frankfurtu.

Ni Hegelovi prvi frankfurtski rukopisi nisu sasvim oslobođeni pozivanja na koncepciju koju je Hegel ranije zastupao u Bernu. Kako izgleda, konačni pomak od etike autonomije do novog koncepta jedne filozofije sjedinjenja može se smestiti u tok redakcije *jednog* Hegelovog rukopisa – prvog među fragmentima koje je Nol objavio pod naslovom "Skice o religiji i ljubavi" ("Moralnost, ljubav, religija")¹.

U prvom delu ovog rukopisa Hegel, naime, još uvek nastoji da dođe do određenja svog polemičkog pojma pozitivnosti jedne religije oslanjajući se na učenje o primatu praktičkog uma. Pozitivna je ona vera "u kojoj je ono praktičko prisutno na teorijski način – ono izvorno subjektivno samo kao neko objektivno". U tom smislu, prema Hegelu je i dalje "pozitivna" ona religija koja ne može da postane sasvim subjektivna. Doduše, već ovde Hegel tvrdi da "praktička delatnost" ne uspeva da izvrši sjedinjenje u pravom smislu te reči, već se u odnosu na mnoštvenost koja joj je suprotstavljena (u slučaju morala, to su "nagoni" /*Triebel*) "samo spasava"; utoliko ona predstavlja, kako bi se to moglo reći u terminima Hegelove kasnije logike, negaciju koja isključuje svoju drugost². Ali, u prvom delu ovog fragmenta još uvek se ne radi o stvarnoj kritici načina sjedinjenja koji je karakterističan za sferu praktičkog, već je polemika i dalje prevashodno usmerena protiv pozitivne religije. Tako Hegel zapravo na Fihteovom tragu tvrdi da u osnovi svih moralnih pojmova stoji delatnost jastva koje se potvrđuje naspram spoljašnjosti. "Pozitivni" i "objektivni" moralni i religijski pojmovi upravo su oni koji se ne mogu razrešiti u delatnosti subjekta, zato što ni oni sami nisu rezultat te delatnosti³.

U drugom delu istog rukopisa naglasak se, međutim, premešta sa pitanja pozitivnosti religije na razmatranje nedovoljnosti onog sjedinjenja koje se ostvaruje putem praktičke delatnosti. Ovde se afirmacija principa subjektivnosti na Helderlinovom tragu shvata jedan od dva ekstremna stava koji se mogu zauzeti u odnosu prema objektima: "Drugi ekstrem od ekstrema da se zavisi od nekog objekta" (što odgovara stavu prema objektivnosti sa kakvim smo suočeni u pozitivnoj religiji) "jeste taj da se strahuje od objekata, bekstvo pred objektima, strah od sjedinjenja, najviša subjektivnost"⁴. To znači da se subjektivnost, odnosno praktička delatnost subjekta, sada više ne pojavljuje naprosto kao dovoljno ishodište za kritiku pozitivnosti, već i sama predstavlja samo *jedan* od dva suprotstavljena člana koje je potrebno "sjediniti". Prema Hegelovom sadašnjem shvatanju, najviše sjedinjenje ne može se postići razrešenjem jednog suprotstavljenog člana u drugome – na primer, kao u idealizmu fihteovskog tipa, "preuzimanjem" prirode u slobodu. Ovakav odnos Hegel vidi kao ovladavanje i moć; u tome je onda i granica principa subjektivnosti i samosvesti. Poimanje uopšte znači ovladavanje predmetima ili njihovo potčinjavanje, koje ne predstavlja konačno razrešenje odnosa suprotnosti. Princip pravog sjedinjenja suprotnosti, koje stoji s one strane svih ekstrema, Hegel, očigledno na Helderlinovom tragu, vidi u pojmu ljubavi. Pojam samosvesti, naprotiv, ostaje vezan za područje subjektivnosti; stoga on nije sposoban da izrazi potpuno sjedinjenje subjektivnog i objektivnog.

onom obliku koji je Hegelu bio poznat iz prve ruke još sa studija u tbingenskom seminaru. Helderlinove tbingenske himne takođe svedoče o njegovom sopstvenom nastojanju da postigne jedinstvo između kantovskog ideala samoodređenja s jedne, i ideje lepote, inspirisane Platonom, sa druge strane. Henrih ukazuje na to da se ove dve strane već u Helderlinovoj sopstvenoj ranoj poziciji teško mogu pomiriti (isto, str. 154).

¹ Cezuru između dva dela rukopisa predstavlja naslov "Religion, eine Religion stiften" (MM 1, str. 241).

² MM 1, str. 240

³ Isto

⁴ Isto, str. 241

Ovaj koncept više se ne može uklopiti u okvire etike autonomije shvaćene na Kantov ili Fihteov način. U stvari, on za sobom neposredno povlači kritiku njihovih filozofskih koncepcija. Da bi se smisao promene koja je time nastala u Hegelovom mišljenju mogao potpunije sagledati, potrebno je rekonstruisati osnovne impulse i motive pod čijim uticajem se nova orijentacija u Hegelovom mišljenju oblikovala. Oni su imali suštinski značaj u transformaciji transcendentalnog idealizma Kantovog, Rajnholdovog i Fihteovog tipa u Šelingov i Hegelov "objektivni", odnosno "apsolutni" idealizam.

2. Helderlinova kritika Fihtea

Ključnu ulogu u transformaciji Hegelovog stanovišta odigrao je Helderlinov uticaj. Zbog toga je potrebno da se bar u glavnim crtama odredi Helderlinovo mesto u razvoju nemačke klasične filozofije. Ovaj zadatak nije jednostavan, pošto Helderlin nije za sobom ostavio nijedan filozofski spis u kojem bi njegova shvatanja bila izložena na sistematski i zaokružen način. Zbog toga se njegovi filozofski uvidi i njihove implikacije moraju rekonstruisati iz njegovog pesničkog stvaralaštva, korespondencije, njegovih neobjavljenih kratkih filozofskih članaka, kao i dokumenata koji potiču od trećih lica.¹

Prvorazredni značaj za temu ovog rada ima koncept koji je izložen u Helderlinovom kratkom spisu "Sud i biće"². Izgleda da je Helderlin taj rukopis sastavio još u proleće 1795, dakle za vreme svog boravka u Jeni, gde je još od novembra prethodne godine slušao prva Fihteova predavanja o učenju o nauci³. Rukopis "Sud i biće" je dokument u kojem se na najpregnantniji način izražava raskid sa Rajnholdovim i Fihteovim shvatanjem da je samosvest utemeljujući filozofski pojam, i da se krajnji filozofski zadatak sastoji u razjašnjenju njene strukture. Prema Helderlinu, jastvo ili samosvest može se shvatiti jedino kao učinak jedne "prvobitne deobe" ili razdvajanja (*Ur-teilung*) izvornog jedinstva između subjekta i objekta. Preko jedne pogrešne etimologije (koju će kasnije usvojiti i Hegel), Helderlin takvu deobu dovodi u vezu sa rečju pojmom suda (*Urteil*)⁴. Ovom razdvajanju ili deobi Helderlin suprotstavlja potpuno jedinstvo ili povezanost (*Verbindung*) između subjekta i objekta, tj. strukturu u kojoj su subjekt i objekt sjedinjeni "tako da nikakvo razdvajanje između njih ne može biti preduzeto"⁵. Takvo jedinstvo subjekta i objekta, koje je sa svoje strane dostupno jedino u aktu intelektualnog opažaja, Helderlin označava rečju "biće" (*Sein*).

Iz ovakvog shvatanja odnosa između "suda" i "bića" neposredno proizlazi to da pojam jastva ili subjektivnosti uopšte nije pogodan da izrazi najviše jedinstvo između subjekta i objekta, i da utoliko ne može ni da predstavlja najviši princip mišljenja. Ako se, međutim, usmerimo na argumentativnu osnovu Helderlinove koncepcije, možemo videti da u njoj centralna uloga pripada jednom formalnom razmatranju pojma samosvesti. Naime, prema Helderlinu, samosvest je konstitutivna za jastvo ("Kako mogu da kažem Ja! bez samosvesti?"). Sa svoje strane, samosvest se ne može objasniti ako se u igru ne uvede dvojstvo između subjekta i objekta. Kako Helderlin kaže, ona je moguća samo time "što se suprotstavljam samome sebi, razdvajam se od

¹ Najznačajniji doprinos u rasvetljavanju značaja Helderlinovih filozofskih uvida dala je već navedena Henrihova studija "Hegel und Hölderlin" i njegova obimna knjiga o Helderlinovom filozofskom razvoju *Der Grund im Bewusstsein*.

² Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 4, Stuttgart 1962, str. 226-227. Ovaj fragment je prvi put objavljen 1961. godine i zbog toga u ranijim interpretacijama razvoja nemačkog idealizma nije bio uziman u obzir.

³ Izdavač Helderlinovih spisa, Bajsner, koji je prvi objavio ovaj rukopis i dao mu naslov, smatra da je fragment nastao početkom 1795. (Hölderlin, isto, str. 391), dok Henrih dopušta mogućnost da je do njegove redakcije došlo nešto ranije, naime između septembra 1794. i januara 1795, ali verovatno bliže ovom poslednjem datumu (D. Henrich, *Konstellationen*, str. 74).

⁴ Izgleda da je tu etimologiju Helderlin preuzeo iz Fihteovih predavanja 1794/95. (upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 797 i sled., napomena 157)

⁵ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, isto, str. 227

sebe, ali se bez obzira na to razdvajanje prepoznajem u suprotstavljenome kao ono isto". S obzirom na to "prepoznavanje sebe kao jednog i istog", jasno je da je i u slučaju samosvesti na delu nekakvo jedinstvo između subjekta i objekta. Pa ipak, povezanost među njima u slučaju samosvesti nije i potpuna, tj. upravo nije takva da se "razlikovanje između subjekta i objekta ne može izvršiti a da se time ne povredi suština onoga što se razdvaja"¹. Prema Helderlinu, zbog toga se može reći da u slučaju samosvesti nije na delu "intelektualni opažaj" bića; tako Helderlin ukida ukorenjenost Fihteovog pojma intelektualnog opažaja u području samosvesti i subjektivnosti.

Sledeći krug pitanja postavlja se povodom Helderlinovog viđenja odnosa između bića sa jedne, i jastva ili samosvesti sa druge strane. Ovaj odnos Helderlin ne opisuje kao uzajamno isključivanje alternativnih principa. Naprotiv, samosvest ili jastvo upravo pretpostavljaju "potpunu povezanost" između subjekta i objekta, ili "biće"; kako Helderlin kaže, u "deobi" koju samosvest uključuje već leži "pojam uzajamnog odnosa između subjekta i objekta", tj. nužna pretpostavka jedne celine čiji su objekt i subjekt delovi". Po tome Helderlinov argument podseća na Kantovo shvatanje prema kojem svaka analiza pretpostavlja sintezu². Ovakav pristup ukazuje na to da je Helderlin nadređenost bića u odnosu na pojam subjektivnosti zamislio po analogiji sa tokom izvođenja jedne transcendentalne argumentacije. Utoliko se može reći da je u odnosu između subjekta i objekta koji je na delu u fenomenu samosvesti založeno nešto od njihove potpune povezanosti ili jedinstva samoga bića. Helderlin, doduše, odbija da jedinstvo bića definiše u terminima "identiteta" između subjekta i objekta, pošto identitet kao takav, tj. kao relacija uopšte, po njegovom shvatanju pretpostavlja podvajanje³, koje u slučaju "potpunog sjedinjenja" zapravo ne postoji. Ali i pored toga, povezanost između subjekta i objekta s kojom smo suočeni kada je reč o samosvesti i prema Helderlinu predstavlja privilegovanu instancu ili "najzgodniji primer" razdvajanja ili "deobe" – upravo zbog toga što se u ovom razdvajanju jastvo ne razlikuje od nečeg drugog, već jedino od samoga sebe⁴. Uzorno značenje razdvajanja koje je konstitutivno za samosvest može se razumeti jedino ako se u vidu imaju mesto i funkcija Fihteovog pojma samosvesti. Sud "Ja sam Ja" predstavlja upravo polazište izvođenja u Fihteovom *Osnovu*⁵.

Ipak, tekst rukopisa "Sud i biće" uzet sam za sebe ne dozvoljava da se odgovori na pitanja koja se tiču odnosa između ustrojstva "pre-relacionog" bića i samosvesti niti na pitanje o domašaju Helderlinove kritike Fihtea. Tek odgovor na ova pitanja dozvolio bi, međutim, da se odredi značenje Helderlinovog raskida sa utemeljenjem filozofije u pojmu subjektivnosti i da se utvrdi da li je on bio rezultat imanentnih teškoća Fihteovog zasnivanja filozofije u apsolutnom Ja, ili Helderlinova kritika proizlazi iz usvajanja jednog misaonog stanovišta koje u osnovi stoji

¹ Isto, str. 226

² Upor. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 174 (B 130). Helderlinovo shvatanje suda, koje je karakteristično i za čitav poslekantovski idealizam, zasniva se na pretpostavci, koja potiče od Fihtea, da su identitet i diferencija (ili suprotstavljenost) elementarni logički odnosi. U tom shvatanju izražava se odstupanje od Kantove orijentacije na propozicionalnu formu u analizi suda (upor. P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991, str. 39). Ova razlika može se dovesti u korelaciju sa razlikom između osnovnih (u metodskom smislu) pojmova Kantove i Fihteove teorije - "sintetičkog jedinstva apercepcije" i "jedinstva suprotnosti".

³ Upor. Hölderlin, isto, str. 227

⁴ Helderlin razlikuje ovu deobu, u kojoj se Ja suprotstavlja jedino samome sebi, kao "teorijsko razdvajanje", od praktičkog razdvajanja, u kojem se Ja suprotstavlja onome Ne-Ja (isto, str. 226).

⁵ D. Henrich ističe da temeljni stav Fihteovog *Osnova učenja o nauci* nije stav "Ja sam ja", već upravo stav "ja jesam", koji takode figurira u Fihteovom izlaganju prvog načela (Fichte, *Sämtliche Werke* I, 1, str. 94), i da upravo taj stav predstavlja pravi izraz "delotvorne radnje" (*Der Grund im Bewusstsein*, str. 44; upor. isti, "Die Anfänge der Theorie des Subjekts", u: Honneth etc., Hrsg., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989, str. 167). Pa ipak, čini se da Henrich zapravo preneglašava razliku između ova dva Fihteova stava.

izvan problemskog kompleksa teorije subjektivnosti u Rajnholdovom i Fihteovom smislu, i da predstavlja prostu primenu argumentativnih potencijala tog stanovišta na probleme učenja o nauci. Da bi se na ova pitanja moglo odgovoriti potrebno je imati u vidu druge Helderlinove tekstove. Ovo proširenje perspektive neophodno je, uostalom, već i iz sadržinskih razloga. Iz fragmenta "Sud i biće" ne može se videti šta u Helderlinovom konceptu predstavljaju "suprotnosti" o čijem je sjedinjenju radi, i, prema tome, šta "biće" u Helderlinovom smislu te reči zaista jeste.

Do razjašnjenja se može doći ako se u vidu imaju Helderlinovi spisi koji su nastali u vezi sa njegovim radom na romanu "Hiperion". Konačna verzija romana koju je Helderlin objavio daje manje mogućnosti za zaključivanje, pošto je već uveliko određena uverenjem da je filozofija inferiorna u odnosu na pesništvo u pogledu svoje sposobnosti da pruži odgovore na temeljna pitanja čovekovog života i uvid u najviše istine do kojih se može doći. Međutim, u pripremnim radovima za ovaj Helderlinov roman, naizgled čisto logički pojam "suprotnosti" pojavljuje se u jednom tako reći egzistencijalnom kontekstu – kao oznaka koja je pogodna da karakteriše problemsku situaciju čovekovog života, koji je sudbinski obeležen sukobom međusobno suprotstavljenih nagona ili životnih tendencija i potrebom za njihovim pomirenjem, tj. sjedinjenjem¹. Pri tom se sam čovekov život, prema tadašnjoj Helderlinovoj koncepciji, odlikuje sposobnošću da u medijumu sećanja (*Erinnerung*) sjedinjuje primarne životne tendencije koje su u sukobu².

Skika u prozi za metričku verziju *Hiperiona* (leto 1795) izlaže koncepciju o dva suprotstavljena, ali komplementarna i podjednako suštinska čovekova "nagona". Jedan od njih je nagon za oslobođenjem individualnosti od svih veza i napredovanjem u beskonačno, tj. nagon za "samostalnošću" (*Selbständigkeit*). Nasuprot njemu deluje čovekov nagon da "prima" i da "biva određen", dakle, nagon za predavanjem onom konačnom³. U Helderlinovom shvatanju o ovoj suprotnosti među nagonima ili životnim tendencijama može se prepoznati varijacija na temu koju sadrži moto za *Hiperiona*, koji je Helderlin uzeo iz zapisa na Lojolinom grobu: "božanski je ne biti ograničen onim najvećim i biti obuhvaćen onim najmanjim (ili predan onom najmanjem)".

Ovo dvojstvo među nagonima može se, međutim, protumačiti neposredno u terminima teorije subjektivnosti. Tendencija za oslobođenjem od vezanosti u onom konačnom i za napredovanjem u beskonačno može se shvatiti kao pandan beskonačne delatnosti kojom Ja određuje Ne–Ja i utoliko kao "etička" forma nagona, dok se u predavanju onom konačnom ("najmanjim stvarima") može videti izraz "teorijskog" stava, koji tek omogućava svest i samosvest. U ovakvom viđenju dinamike čovekovog života kao obeleženog temeljnom protivrečnošću među suprotstavljenim nagonima i potrebom za njihovim pomirenjem Helderlin je prethodnike i uzore imao s jedne strane u Platonovoj filozofiji, a sa druge kod Šilera, koji je, pod Rajnholdovim i, pre svega, Fihteovim uticajem, i u nastojanju da prevlada Kantov dualizam, razradio teoriju o dva suprotna nagona – o nagonu za formom (*Formtrieb*) i nagonu za materijom (*Stofftrieb*) – i o njihovom sjedinjenju u nagonu za igrom (*Spieltrieb*)⁴. Tako Helderlin u navedenom rukopisu perspektivu pomirenja između dva suprotna nagona – bez

¹ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 3, str. 204 i sled., 249 i sled.

² Upor. i Helderlinov fragment "Über Religion", u: *Sämtliche Werke*, tom 4, str. 286, gde Helderlin i izričito kaže da se "čovek... uzdiže nad nedaćom (*Not*) utoliko što može da se seća svoje sudbine". U kasnijoj Helderlinovoj poeziji odgovarajuća funkcija pripada pojmu "spomena" (*Andenken*); upor. M. Franz, "Hölderlins Gedicht 'Andenken'", u: H. L. Arnold (Hrsg.), *Text+Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband. Friedrich Hölderlin*, München 1996, str. 195 i dalje.

³ Hölderlin, isto, str. 204

⁴ *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, u: F. Schiller, *Werke in drei Bänden*, München 1966, tom II, str. 470 i dalje

kojeg bismo u njihovoj međusobnoj borbi "moralni propasti"¹ – razvija u znaku platonske metafizike ljubavi. On prepoznaje dvojstvo nagona koje ljubav sjedinjuje u Platonovom mitu o poreklu Erosa od oca Pora, odnosno iz "preobilja" zbog kojeg on teži "ka onom najvišem i najboljem", i majke Penije, čije ime znači siromaštvo². Za problematiku Helderlinovog odnosa prema učenju o nauci od značaja je, međutim, pre svega to što Helderlin odnos između dva suprotstavljena nagona određuje s obzirom na mogućnost samosvesti, i to na način koji dozvoljava da se ovo učenje dovede u vezu sa osnovnim pojmovima Fihteove filozofije.

Čovek je, prema Helderlinu, suštinski određen protivrečnošću između svoje težnje za beskonačnošću, koja ga nagoni na oslobođenje od svih veza, i nagona da u onom konačnom ("u ograničenom krugu") pronade svoju sreću. Takvo stanje on doživljava kao konflikt u svom biću. Kada bi, međutim, nagon za predavanjem onom konačnom izostajao, tj. kada bi čovekovo biće određivala jedino težnja za beskonačnim napredovanjem, kada "ono božansko u nama ne bi bilo ograničeno nikakvim otporom" – mi "ne bismo znali ni za šta izvan nas", "a time ni za sebe same"³. To znači da su samosvest kao i predmetna svest moguće samo pod pretpostavkom ograničenja našeg bića. Ako bi se Helderlinova pozicija rezimirala u terminima Fihteove filozofije, moglo bi se reći da je samosvest moguća samo pod uslovom ograničenja delatnosti koja ide u beskonačno. U Fihteovoj teoriji se, međutim, ovim teoremom izlaže se uslov pod kojim je moguća bilo koja forma teorijskog odnošenja, tj. znanje uopšte; njime nije obuhvaćeno osvedočenje o radnji samopostavljanja apsolutnog Ja (tj. intelektualni opažaj delotvorne radnje). To onda znači da Helderlinova pozicija od Fihteove odstupa već po tome što samosvest *a priori* interpretira kao jedan slučaj znanja uopšte, specifičnije kao jedan slučaj predmetnog znanja. Ovaj pomak u perspektivi još se jasnije može zapaziti u rezimeu Fihteove filozofije koji je Helderlin izložio u jednom od svojih pisama bratu, čiji se datum (13.4.1795) otprilike poklapa sa pretpostavljenim vremenom redakcije rukopisa "Sud i biće". Tu Helderlin kaže da je prema Fihteovoj filozofiji za jedno biće koje ima svest podjednako neophodno ograničenje delatnosti koja ide u beskonačnost kao što je za njega nužna i sama ta beskonačna delatnost: "jer, kada delatnost ne bi bila ograničena, manjkava, tada bi ova delatnost bila sve, i van nje ne bi bilo ničega; kada, dakle, naša delatnost ne bi trpela nikakav otpor spolja, tada van nas ne bi bilo ničega, ne bismo znali ni za šta, ne bismo imali svest; kada nam ništa ne bi stajalo *pred (entgegen)* nama, za nas ne bi bilo *predmeta (Gegenstand)*"⁴.

Tako se može reći da Helderlinova interpretacija Fihtea nudi jednoznačno rešenje jednog pitanja koje je učenje o nauci 1794/95 ostavilo otvorenim. Helderlinova kritika povlači za sobom tezu da Fihteovo apsolutno Ja nije podesno kao najviše načelo filozofije zbog toga što jastvo nužno pretpostavlja samosvest, koja sa svoje strane implicira dvojstvo u kojem se više ne može prepoznati potpuni izraz jedinstva između subjekta i objekta. Najbliži način da se odgovori na ovaj Helderlinov prigovor sastojao bi se u tome da se Fihteovo stanovište dalje diferencira, i to dokazom da nepremostivi dualitet nije strukturna odlika Fihteovog oijma apsolutnog Ja. Fihteova teorija barem u naznakama sadrži razlikovanje između individualne, empirijske samosvesti (koja i prema Fihteu predstavlja korelat svesti o drugome ili predmetnog znanja) s jedne, i, s druge strane, izvesnog znanja o sebi koje je uključeno u onaj tip samoodnošenja kojim se odlikuje apsolutno Ja. Tako Fihteovo prvo načelo – "Ja naprosto postavlja samo sebe" – izražava delotvornu radnju koja je shvaćena kao jedinstvo delatnosti i bića, radnje postavljanja i onoga što je njome postavljeno, koje prema intenciji stoji s one strane

¹ Hölderlin, isto, tom 3, str. 204

² Gozba, u: Platon, *Ijon. Gozba. Fedar*, Beograd 1979, str. 73 i sled. (203 a – 204 a)

³ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 3, str. 204 i sled.

⁴ Isto, tom 6, Stuttgart 1959, str. 178

suprotnosti između subjekta i objekta o kojoj je kod Helderlina reč¹. Ustrojstvo Fihteovog pojma delotvorne radnje uopšte se ne može na adekvatan način opisati u terminima suprotstavljanja ili suprotnosti prema samom sebi; to pokazuje već i okolnost da je kod Fihtea radnja suprotstavljanja (*Entgegensetzung*) izložena tek u okviru izvođenja drugog načela učenja o nauci².

Zadatak da se u terminima učenja o nauci odredi saznajni status osvedočenja o delotvornoj radnji samopostavljanja, a da se time ne zapadne u teškoće koje povlači reflektivni model samosvesti, stavlja interpretatora pred složenije probleme. Kao što je poznato, za takvo osvedočenje o sebi samome Fihte je sačuvao termin "intelektualni opažaj". Poznato je da se ovaj izraz, koji je Fihte uveo u svoju filozofiju u smislu koji je za njega specifičan još 1793³, ne pojavljuje u tekstu *Osnova*. To, međutim, ne znači da je stvar koja je imenovana tim nazivom odsutna u Fihteovoj teoriji⁴. Mogućnost osvedočenja apsolutnog Ja u aktu znajućeg samoodnošenja konstitutivna je za sve etape učenja o nauci, iako sam tekst *Osnova* ne dospeva do zadovoljavajućeg stepena jasnoće u razjašnjenju njegove strukture i mogućnosti.

Odatle se, ipak, još uvek ne može izvesti zaključak da su Helderlinovi prigovori Fihteovom učenju zaista bili motivisani teškoćama kojima bi takvo razjašnjenje eventualno moralo rezultirati, kao što se bez daljeg ne može ni tvrditi da njihova formulacija predstavlja rezultat uvida u teškoće kojima se izlaže teorijska elaboracija fenomena samosvesti. Kraj rukopisa "Sud i biće" izlaže jedan argumentativni tok u kojem se Helderlin svakako najviše približio uvidu u aporetiku pokušaja da se samosvest objasni kao refleksija. Na pitanje o ustrojstvu samosvesti – "Kako je samosvest moguća?" – Helderlin tu odgovara tako što u njen opis uključuje međusobno suprotstavljene pojmove razlike i identiteta (ili jedinstva): "Tako što se suprotstavljam sebi samome, razdvajam se od sebe samoga, ali se i bez obzira na to razdvajanje prepoznajem u onome suprotstavljenom kao ono isto". U nastavku Helderlin postavlja pitanje: "Ali ukoliko kao ono isto? Mogu, moram tako da pitam; jer u drugom pogledu, ono (tj. Ja, V.M.) je sebi suprotstavljeno"⁵. Pa ipak, Helderlin ni u ovom tekstu ne postavlja pitanje razjašnjenja strukture epistemičkog samoodnošenja (kako je uopšte moguće da u onom suprotstavljenom vidim samoga sebe, tj. koje su pretpostavke ovde na delu) na način koji bi dopustio da se tvrdi da je zaista imao u vidu probleme koje taj zadatak povlači za sobom⁶. Umesto toga, on zaključuje da se jastvo ili samosvest, pošto je za nju konstitutivno ne samo jedinstvo već i diferencija, ne može shvatiti kao potpuno sjedinjenje subjekta i objekta ili "apsolutno biće".

To znači da pri razmatranju istorijskih pretpostavki Helderlinove teorije o odnosu između samosvesti i najvišeg jedinstva treba uzeti u obzir i impulse koji su došli s one strane problematike transcendentalne filozofije. Najvažnije mesto među njima svakako pripada Jakobijevom uticaju. Pri tom se uvek mora imati u vidu način na koji se taj uticaj prelamao sa Helderlinovom interpretacijom Kantove i Fihteove filozofije.

3. Filozofija sjedinjenja i recepcija Jakobija

Jedna od osnovnih osobenosti filozofske pozicije koju je Helderlin razvio kroz svoju kritiku Fihteove filozofije subjektivnosti sastojala se u ponovnom prisvajanju pojmova ontološke tradicije, za koje se nakon Kantove, a zatim i Fihteove kritike činilo da nepovratno

¹ Fichte, *Sämtliche Werke* I, 1, str. 96 i sled.

² Fichte, isto, str. 101

³ U "Rezension des Aenesidemus", isto, str. 16

⁴ Izostajanje termina "intelektualni opažaj" u tekstu *Osnova* može se objasniti Fihteovim nastojanjem da izbegne konflikt sa osnovnim učenjima Kantove filozofije.

⁵ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 4, str. 227

⁶ Takav zaključak izvodi i D. Henrich (*Konstellationen*, str. 75).

pripadaju prošlosti. I ova specifičnost Helderlinovog stanovišta može se razumeti jedino ako se uzme u obzir uticaj koji je na čitavu Helderlinovu i Hegelovu generaciju izvršila Jakobijeva rekonstrukcija Spinozine filozofije.

Da bi se Helderlinova recepcija Jakobija razumela, potrebno je imati u vidu čitav niz istorijskih okolnosti koje su odredile njen karakter, ali i osnovna obeležja Jakobijeve pozicije.

Svoju rekonstrukciju Spinozinog filozofskog stanovišta Jakobi izvršio u polemičkoj nameri. Spoljašnje okolnosti spora koji je Jakobi sa Mendelsonom vodio o pitanju da li je Lesing bio spinozista¹ doprinele su tome da rekonstruisano Spinozino stanovište i samo po sebi dobije na uverljivosti u očima savremenika. Jakobi je nastojao da razvije potencijale Spinozine pozicije da bi pokazao da ona vodi do konsekvenci koje su za čoveka neprihvatljive, i da bi tek u drugom koraku Spinozinom "fatalizmu" i "panteizmu" suprotstavio svoje stanovište, koje bi se moglo odrediti kao "personalistički teizam". Tako krajnji cilj Jakobijeve kritike zapravo nije bio Spinoza već filozofska stanovišta koja su po sopstvenom samorazumevanju bila nespojiva sa spinozizmom (kakvo je npr. Lajbnicovo²), ali koja svojim poverenjem u "put dokazivanja" prema Jakobiju nužno vode do fatalizma kao svog konačnog rezultata³.

Širini recepcije spinozizma do koje je došlo kod mladih autora koji su ovu polemiku pratili izbliza doprinela je okolnost da, posebno u toku prve faze spora, Jakobijeva sopstvena filozofska pozicija zapravo nije bila precizno utvrđena; protiv Spinoze Jakobi je najpre izneo nekoliko prilično načelnih primedaba, čiji se smisao sastojao u povrđivanju vere u jednog ličnog boga i u slobodu čoveka. Pri tom je Jakobijeva namera bila da pokaže da se isključivim oslanjanjem na snagu filozofskih argumenata i konsekvenci, čiji je uzor video u Spinozinoj filozofiji, može doći samo do rezultata koji su nespojivi sa ovim temeljnim uverenjima. Odatle prema Jakobiju proizlazi da se alternativa u odnosu na spinozizam može pronaći samo kroz jedan "salto mortale"⁴ koji nas od racionalizma okreće u pravcu vere i izvesnosti neposrednog znanja koju ona pruža. Ovakvo stanje stvari donekle se izmenilo objavljivanjem drugog izdanja *Pisama*, u kojem je Jakobi svoje izlaganje dopunio spisima u kojima je izneo sopstvena shvatanja sa više određenosti.

Spinozinom fatalizmu i panteizmu Jakobi je pre svega suprotstavio svoje shvatanje o "neposrednoj izvesnosti" koju imamo o svojoj sopstvenoj slobodi, postojanju drugih lica kao i o personalnom bogu, koji je "duh" i "inteligencija"⁵. Pri tom je nastojao da svoju argumentaciju izvede na dva koordinirana plana. Na saznanjoteorijskom planu Jakobi pre svega operiše suprotnošću između "posredovanog" i "neposrednog" znanja. Znanje dobijeno putem zaključivanja i dokaza prema njegovom shvatanju ima samo posredni karakter; svaki dokaz u stvari je samo posredovanje jedne izvesnosti putem druge⁶. U tome se prema Jakobiju sastoji i nedovoljnost ovog tipa znanja: ukoliko hoćemo da izbegnemo beskonačni regres u dokazivanju, moramo priznati da svaki dokaz pretpostavlja nešto nedokazano⁷, tj. neposredno znanje ili

¹ Spor između Mendelsova i Jakobija pokrenut je 1785. objavljivanjem Jakobijevih *Pisama o Spinozinom učenju* (*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*), koja su ovde navedena prema Šolcovom izdanju (H. Scholz, Hrsg., *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Berlin 1916).

² Upor. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, str. 177.

³ Isto, str. 178

⁴ Ovim izrazom, koji najavljuje Kjerkegorovo shvatanje vere, sam Jakobi je kasnije ("Jacobi an Fichte", 1799, u: F. H. Jacobi, *Werke*, tom 3, Leipzig 1816, str. 45) okarakterisao svoj postupak u *Pisama o Spinozinom učenju*.

⁵ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 62

⁶ Upor. isto, str. 275; na vezu između Jakobijevog shvatanja posredovanja i uloge koja će ovom pojmu pripasti u Hegelovoj logici upozorava i Henrich ("Die Anfänge der Theorie des Subjekts", str. 165; *Konstellationen*, str. 237).

⁷ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 178

neposrednu izvesnost. U spisima iz vremena spora o panteizmu Jakobi ovaj tip znanja shvata kao "veru" ili "otkrovenje", a kasnije i kao neku vrstu neposrednog intelektualnog opažaja onoga natčulnog¹. U svakom slučaju, neposredno znanje određuje se iz suprotnosti prema dokazanom ili obrazloženom znanju. Tako Jakobi kaže da "svemu dokazanom leži u osnovi (...) nešto upravo otkriveno (*Offenbartes*)"²; uverenje koje proističe iz dokaza ili razloga predstavlja puku izvesnost iz druge ruke³.

Originalnost Jakobijevog stanovišta proizlazi, međutim, pre svega iz načina na koji je kod njega razlikovanje između posredovanog i neposrednog znanja dovedeno u vezu sa odnosnim metafizičkim sadržajima koji se u ovim tipovima znanja otkrivaju. Ako se prati način izvođenja kojim se Jakobi poslužio, može se objasniti kako je došlo do toga da u njegovo sopstveno stanovište budu uvršćeni neki elementi "Spinozine" pozicije, koji će u recepciji Jakobijeve filozofije kod pripadnika Hegelove generacije igrati odlučujuću ulogu.

Pred drugo izdanje svojih *Pisama o Spinozinoj filozofiji* Jakobi je postavio jedno antitetičko razmatranje u kojem se pitanje o postojanju čovekove slobode razmatra sa stanovišta dveju suprotstavljenih filozofija: najpre Spinozine, a zatim Jakobijeve sopstvene filozofije⁴. U izlaganju Spinozinog stanovišta Jakobi polazi od teorema koji i inače smatra osnovnim: individualna sloboda je nemoguća budući da sve pojedinačne, konačne stvari stoje u odnosu interdependencije⁵. Razlika između jakobijevskog stanovišta vere i spinozističke filozofije proizlazi, međutim, iz načina na koji se u tim dvema pozicijama sagledava odnos između apsoluta i sveta konačnih stvari. Da bi se Jakobijevo viđenje te razlike moglo izvesti, potrebno je upustiti se u njegovo tumačenje spinozizma na metafizičkoj ravni.

Suštinu spinozizma prema Jakobiju predstavlja pridržavanje stava o nemogućnosti nastanka iz ničega⁶. U ovom stavu Jakobi vidi nepromenljivi zajednički imenitelj Spinozine filozofije i svih varijanata ontologije svejedinstva još od antičkog vremena i, istovremeno, osnov za njihovo razgraničenje u odnosu na biblijsko učenje o stvaranju sveta. Prema Jakobiju, suprotnost između ovih stanovišta ne može se premostiti. Sledeći korak u Jakobijevom tumačenju spinozizma sastoji se u jednoj radikalizaciji Spinozine teze. Prema Jakobiju, ne samo verovanje u nastanak "bića" iz ničega, već i verovanje da je samo bivanje, kojim se u sferu "mirnog" bića uvodi kretanje, nešto nastalo, implicira kršenje osnovnog stava *ex nihilo nihil*: prelaz bića u sferu bivanja, ne može se objasniti drugačije nego kao nastanak iz ničega, pošto nepromenljivo biće iz samoga sebe ne može da proizvede bivanje⁷. Odatle sledi da je ono konačno upravo "već oduvek" pri onom beskonačnom ili u njemu, pa prema tome i stav o imanenciji apsoluta u onom konačnom. To znači da je, u skladu sa Spinozinim postavkama⁸, jedina moguća beskonačnost ona koja sve konačne stvari obuhvata u sebi umesto da ih transcendirira. Tako Jakobi suštinu Spinozine filozofije vidi u učenju o jednom "imanentnom *Ensophu*", biću koje se nalazi u svakom postojanju (*Seyn in allem Daseyn*)⁹. Ovakvo biće ili supstanca nema neko posebno postojanje, pa prema tome ne može imati ni ličnost u bilo kom smislu te reči¹⁰. Može se reći da je ono identično sa celinom odnosa interdependencije u kojima stoje sve pojedinačne stvari. U tom smislu je ono "jedno" istovetno sa "svim" (*hen kai pan*). S

¹ H. Scholz, Predgovor za *Die Hauptschriften...*, str. XXXVII i sled.

² *Über die Lehre des Spinoza*, str. 179 i sled.

³ Isto, str. 168

⁴ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 55 i dalje; istom temom Jakobi se bavi i u pismu Hemsterhuisu (*Die Hauptschriften...*, str. 123 i dalje).

⁵ Isto, str. 55

⁶ Isto, str. 78

⁷ Isto, str. 143 i sled.

⁸ Upor. Spinoza, *Etika*, Beograd 1983, str. 15 i dalje, str. 23 i dalje.

⁹ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 101

¹⁰ Isto, str. 83

druge strane, besmisleno je tvrditi slobodu (apsolutnu samodelatnost) bilo koje pojedinačne stvari, jer bi to pretpostavljalo njeno izdvajanje iz celine svega postojećeg, dok se njeno biće upravo sastoji u uklopljenosti u nju.

U svom pobijanju spinozističke teze Jakobi je nastojao da shvatanje o postojanju čovekove slobode bar delimično odbrani i metafizičkim sredstvima¹. Pa ipak, pažnju zaslužuje okolnost da se on pri izvođenju svojih argumenata u potpunosti kreće u okvirima jedne "spinozističke" ontologije. S tom ontologijom on deli pre svega opšti plan razlikovanja između konačnih stvari i onog beskonačnog, pa čak i uverenje da se konačne stvari mogu *shvatiti* samo kroz odnose međuzavisnosti u kojima stoje² – uverenje koje je kod njega ograničeno tek rezervama prema izvesnosti ovakve vrste znanja. Tako se može reći da se Jakobijevo pobijanje Spinoze najpre kreće na čisto saznanjoteorijskom planu; Jakobijeva argumentacija protiv Spinoze pre svega se sastoji u tome da se moći shvatanja, obrazlaganja i dokazivanja *mogućnosti* (posrednog saznanja uopšte) suprotstavi neposredno saznanje ili uverenje o *stvarnosti* slobode. U tom smislu, Jakobi se takođe mogao pozvati na Kanta, mada tek sa ograničenim opravdanjem. Sfera onoga što je podložno posredovanom saznanju, znanju koje funkcioniše prema načelu dovoljnog razloga, prirode, nije ni jedina ni najvažnija za čovekovu egzistenciju³.

Ako je tako, onda se i osnovni sadržaji Jakobijeve "metafizike" mogu sagledati polazeći od njegovog opisa ove osnovne saznanjoteorijske razlike. U stvari, pod ovim pretpostavkama, najpre se nameće ideja da se saznanjoteorijski i metafizički plan teorije naprosto koordiniraju: pošto se saznanje koje operiše putem dokaza i razloga može odnositi jedino na sferu onog konačnog, prirodnog i "uslovljenog", ono apsolutno, beskonačno, natprirodno ili "neuslovljeno" mora se dovesti u vezu sa aktualnošću neposrednog saznanja, koje se i samo može nazvati "neuslovljenim" (*unbedingt*) utoliko što ne operiše uslovima u smislu razloga i demonstracije; obrnuto, epitet "posredovanog" znanja Jakobi primenjuje ne samo na obrazlažuće znanje već i na sferu egzistencije konačnih stvari koje su takvom saznanju jedino dostupne. Sam Jakobi, doduše, nije sistematski sproveo navedeno razlikovanje između plana saznanja i metafizičkog plana njegovih sadržaja. Ipak, kako se pokazalo, ako se ono uvede, može se lakše objasniti zašto njegova pozicija, s jedne strane (na saznanjnom planu), izgleda kao neposredna suprotnost Spinozinog učenja u Jakobijevoj sopstvenoj prezentaciji, dok s druge strane ostaje dalekosežno obeležena uticajem Spinozine "ontologije".

Taj uticaj može se dalje pratiti ako se analiziraju specifični ontološki motivi Jakobijevog tumačenja. Njegova prva osobenost sastojala se u poistovećivanju Spinozinog pojma supstance sa pojmom bića (*Seyn*) ili pra-bića (*Ur-Seyn*)⁴. Koliko god da su razlozi ove problematične terminološke zamene neprozirni, odmah se može videti kakav je bio njen efekat na uzajamno približavanje između Spinozine i Jakobijeve sopstvene pozicije do kojeg je došlo u recepciji.

Jakobijev filozofski program apelovao je na stvarnost i konkretnost iskustva u kom se čoveku daje neposredno saznanje boga, za razliku od apstraktne ("racionalističke" i utoliko, prema Jakobiju, spinozističke) analize pukih "mogućnosti". Ova obrada kategorija modaliteta u smislu utvrđivanja preimućstva stvarnosti u odnosu na mogućnost ostavila je traga kako u Šelingovom tako i u Helderlinovom mišljenju. Aktualnost neposrednog saznanja onoga "natprirodnog" – bilo da je reč o čovekovoj slobodi ili o saznanju boga – ima u Jakobijevim

¹ Ovde se ne možemo upuštati u detalje njegove argumentacije, koja se sastoji u dokazivanju nemogućnosti pojma "apsolutne pasivnosti" (*Über die Lehre des Spinoza*, str. 59).

² Isto

³ Isto, str. 276, 278

⁴ Isto, str. 124, 149

očima veću snagu od metafizičkog argumenta. U tom smislu, prevashodni zadatak "istraživača" jeste da *pokaže* ono što je stvarno i aktuelno prisutno – ili, kako Jakobi tvrdi u jednoj upečatljivoj formulaciji, da "raskriva *postojanje*" (*Daseyn zu enthüllen*)¹; u tom zadatku Jakobi prepoznaje i krajnji cilj svakog obrazlaganja i dokazivanja.

Ovde, međutim, Jakobi ne govori o biću (*Seyn*), što je termin koji pre odgovara Spinozinoj filozofiji, već o postojanju (*Daseyn*), koje se od bića razlikuje kao ono konkretno od apstraktnoga, ili kao ono stvarno od onoga što je samo moguće. Jakobi nije na sistematski način položio računa o ovom razlikovanju. U kontekstu svog izlaganja Spinozine pozicije kao stanovišta "imanencije bića u svakom postojanju" on, doduše, o ovoj razlici govori na način koji sugerira da je Spinozino biće u vezi sa mogućnošću i da Spinozinom bogu nedostaje svaka "stvarnost" – što je kategorija koju bi sa svoje strane trebalo dovesti u vezu sa "postojanjem" (koje u Spinozinoj filozofiji pripada stvorenoj prirodi). I pored toga, čitaocu *Pisama* koji je već uspostavio čvrstu pojmovnu vezu između bića i postojanja preko Jakobijevog izlaganja spinozističke teorije o "imanenciji bića u postojanju", i koji je, eventualno bio spreman da u svom sopstvenom usvajanju Spinozinog stanovišta ide i korak dalje od samog Jakobija, prelaz sa "postojanja" na "biće" u recepciji Jakobijeve sopstvene pozicije mogao se činiti prirodnim. Zato kod Helderlina na mesto Jakobijevog "postojanja" dolazi upravo pojam "bića" koji je Jakobi pripisivao Spinozi. Štaviše, kod Helderlina "biće" u potpunosti gubi značenje potencijalnosti koje je imalo kod Jakobija, i dobija upravo smisao stvarnosti, koji je Jakobi najpre vezivao samo za "postojanje". Uostalom, takvoj mogućnosti razumevanja išao je na ruku i sam Jakobi. U "Dodatku VII" uz drugo izdanje *Pisama* Jakobi emfatički imenuje sve što leži van okvira posredovanog saznanja izrazom: "*to jeste*"², i tako predmet otkrovenja u izvesnom smislu shvata upravo kao "biće". U nesvodivosti Jakobijevog "postojanja" može se dakle videti ona njegova odlika koja ga dovodi u blizinu Spinozinog "bića"³.

Dubinski afinitet između Spinozine i Jakobijeve pozicije može se otkriti i izvan ontološke dimenzije u užem smislu te reči. On još jasnije dolazi do izražaja kada se Jakobijeva filozofija razmatra u svetlu njenog kasnijeg razvoja. Jakobi je u razvijanju svoje teorije u sporu o Lesingovom panteizmu nastupao na dva fronta: opovrgavajući Spinozin panteizam, istovremeno je polemisao protiv Mendelsonove popularne filozofije. Tako je Jakobi kasnije svoju poziciju profilisao ne samo nasuprot spinozističkom ateizmu, već pre svega kroz suprotstavljanje idealizmu. Idealizam, prema Jakobiju, ništa manje nego Spinozin panteizam, vodi u krajnjoj liniji do ateističkih konsekvenci, jer Boga prave vere zamenjuje božanstvenošću apsolutnog subjekta⁴. Štaviše, može se reći da, paradoksalno, iz Jakobijevog suprotstavljanja idealizmu kao filozofiji subjekta koji je postavljen jedino na samoga sebe, proizlazi još jedno približavanje Spinozinoj filozofiji, u kojoj je misao o bogu kao apsolutu izdignuta izvan sfere samosvesti.

Prema tome, može se reći da se u daljem razvoju poslekantovskog idealizma samo aktuelizovao jedan aspekt Jakobijeve sopstvene pozicije. Jakobi još u prvom izdanju *Pisama* insistira na nesuvislosti zamisli da postoji "moć da se proizvede jedan pojam *pre pojma*, ili jedan pojam koji bi bio pre svoga predmeta, i koji bi bio *potpuni uzrok sebe samoga* – kao i jedna volja, koja bi proizvodila htenje i u *potpunosti* određivala sebe samu"⁵. Ovi stavovi izrečeni su u kontekstu obrazlaganja i razvijanja stava da beskonačni uzrok u Spinozinom

¹ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 90

² *Die Hauptschriften*, str. 276

³ Upor. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 59.

⁴ "Jacobi an Fichte", str. 49: "Bog jeste, i jeste *izvan mene, živo, za sebe postojeće suštastvo*, ili sam *Ja* Bog. Ne postoji ništa treće." – Time Jakobi najavljuje Kirilovljevu dilemu iz romana iz romana *Zli dusi* F. Dostojevskog.

⁵ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 79

smislu (jedno koje je sve, ili biće u svakom postojanju) ne može imati razum i volju. Ista primedba pogada, međutim, svaku etiku autonomije (prvo izdanje *Pisama* objavljeno je iste godine kao i Kantovo *Zasnivanje metafizike morala*) i, pogotovo, teoriju apsolutne subjektivnosti kao jedinstvenog principa kakva je izložena u kasnijem Fihteovom učenju o nauci¹.

Svakako, Jakobi je i sam zastupao stav o "stvarnosti" slobode i, prema tome, shvatanje čovekove volje kao uzroka koji u izvesnom smislu određuje samoga sebe, ali ovakav pojam slobode nije sagledavao u smislu etike autonomije zasnovane na principu samosvesti. Štaviše, prema Jakobiju, svest koju imam o sebi samome uvek je istovremeno i svest o ograničenosti mog sopstvenog bića: "ja ne postojim putem sebe samoga"². U dodacima iz drugog izdanja *Pisama* (1789), motiv metafizičke nadređenosti najvišeg bića u odnosu na sferu konačnog dodatno se radikalizovao u saznanjoteorijskom pravcu. Ovde Jakobi nastoji da pokaže, u protivstavu prema čitavoj kartezijanskoj tradiciji, da svest koju imamo o onom neuslovljenom i po svom sazajnom aspektu nadmašuje svest koju imamo o sebi samima i sopstvenom postojanju, jer predstava o uslovljenome uvek pretpostavlja i predstavu o onome neuslovljenom i može biti data samo zajedno sa njom³. Ovo poslednje zvuči kao puki analitički argument izveden iz značenja termina, koji bi se mogao i dovesti u pitanje. Već u sledećem stavu Jakobi, međutim, izvodi zaključak koji po svom sadržaju nadmašuje ovo pojmovno izvođenje: "Ono neuslovljeno ne treba, dakle, tek da tražimo, već njegovom postojanju imamo istu, pa i veću izvesnost, od one koju imamo o svom sopstvenom *uslovljenom* postojanju".

Pitanje je da li je Jakobi svoju shvatanje o nadređenosti neposrednog znanja ili otkrovenja u odnosu na znanje koje putem dokazivanja mogao da shvati u perspektivi napredovanja od onoga neuslovljenog ka onom uslovljenom. Njegovoj izvornoj poziciji bliži bi bio stav da je svest o onom neuslovljenom u izvesnom smislu inherentna svesti o sebi ili samosvesti⁴ – i to upravo na način koji se lako može dovesti u vezu sa Spinozinom ontološkom tezom o "imanenciji bića u postojanju". Kao što je poznato, upravo spinozistička pozicija spada u one "naturalističke" filozofije koje se opiru idealističkoj apsolutizaciji principa samosvesne subjektivnosti. Polazeći od Spinozinog stanovišta, mogu se artikulirati mogućnosti za razgradnju idealističkih pozicija upravo na ravni njihovih teoloških istorijskih i sistematskih pretpostavki.

U Jakobijevoj rekonstrukciji spinozizma istaknuto mesto pripalo je Spinozinom stavu da je besmisleno pripisivati bogu svest i volju. Naravno, Jakobi je to Spinozino shvatanje razvijao pre svega u ograničenoj polemičkoj nameri, tj. sa ciljem da pokaže da prihvatanje koncepta filozofije u kojoj najviše mesto pripada dokazu – dakle, svake racionalističke filozofije – mora rezultirati odbacivanjem vere u boga kao duh i inteligenciju. Jakobijeva argumentacija bila je, međutim, diktirana njegovom namerom da pokaže da je sa Spinozinim shvatanjem boga nespojiva svaka vera u providenje – u teleološko uplitanje najvišeg bića u tok svetskih stvari. Spinozin bog nema ličnosti ili individualiteta⁵; apsolutno biće jednako je neodređenoj materiji koja se ne može dovesti u vezu sa bilo kojom posebnošću ili specifičnom određenošću u onom pojedinačnom⁶.

¹ Shvatanje o bliskosti Fihteovog idealizma sa Spinozinom pozicijom može se posvedočiti već u prvoj fazi recepcije učenja o nauci, kod Fihteovog prijatelja Vajshuna (v. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 796, bel. 152).

² *Über die Lehre des Spinoza*, str. 198

³ Isto, str. 275

⁴ Upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 67.

⁵ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 83

⁶ Isto, str. 149 i sled.

Mutatis mutandis, ovaj Jakobijev prigovor pogađa i sve idealističke pozicije. U njihovom principu autonomije Jakobi je video samo "praznu ljušturu samostalnosti u onom apsolutno neodređenom"¹. Voden uverenjem da se suprotnost između vere i znanja ne može prevazići, Jakobi je u samom principu idealizma prepoznao apsurdnu konfiguraciju jedne "nepersonalne personalnosti" – nekonsekventni spoj vere u personalnog boga, koju je i sam zastupao, i njenog spinozističkog poricanja u ime apsolutizacije jastva. U diskusijama koje su se vodile u vezi sa sporom o panteizmu na Jakobijevim protivnicima bilo je da pokažu da njegov sled zaključivanja od racionalizma prema ateizmu nije opravdan. Takva argumentacija bila je moguća i sasvim nezavisno od specifičnog pitanja o Spinozinoj filozofiji. Ukoliko je, međutim, neposredni ulog spora bilo pitanje o Lesingovom spinozizmu, Jakobijevi suparnici imali su zadatak da demonstriraju mogućnost pomirenja između spinozističkog stanovišta i vere u jednog personalnog boga.

Tezu da najviše biće prema Spinozi ne može imati razum i volju, "određene" predstave, pa prema tome ni samosvest u pravom smislu te reči² Jakobi je, međutim, branio i jednim "transcendentalnim" argumentom. Prema Jakobiju, nemogućnost o kojoj je tu reč proizlazi odatle što Spinozina supstanca "već usled svoga transcendentalnog *jedinstva* i svoje apsolutne beskonačnosti ne može imati neki *predmet* mišljenja i htenja"³. Spinozinom bogu Jakobi je, doduše, pripisao svest ili "osećaj postojanja" ("*le sentiment de l'être*")⁴ da bi time objasnio kako u Spinozin pojam supstance uopšte može da uđe mišljenje. Određenje svesti ili mišljenja prema Jakobiju ostaje samo "opšta pra-materija" svakog konkretnog mišljenja i volje, i ne može se izjednačiti ni sa kojom pojedinačnom predstavom⁵.

Jakobi je u tom smislu nastojao da razgraniči Spinozin pojam boga ili supstance od svakog određenja mišljenja ili svesti koje bi uključivalo pojam refleksije; i svoju načelnu rezervu prema pojmu svesti (*Bewusstsein*) on obrazlaže time što ova reč, "izgleda, involvira nešto od predstave i refleksije, koja se ovde uopšte ne događa"⁶. Apsolutno mišljenje koje ulazi u pojam *natura naturans* prema Jakobiju je samo čista neposredna svest u opštem i neodređenom biću ili supstanci, koja po prirodi – mada ne i u temporalnom smislu – prethodi ne samo svakoj određenoj predstavi već i razumu i volji uopšte. U kontekstu svoga objašnjenja ne-refleksivnog shvatanja svesti i mišljenja Jakobi se, štaviše, poziva na Kantov pojam transcendentalne apercepcije - preciznije, upravo na momenat jedinstva svesti u Kantovom objašnjenju ovog pojma⁷ - i dovodi ga u vezu sa jedinstvom i jedinstvenošću Spinozinog pojma supstance⁸.

Uopšte uzev, može se reći da je Jakobijeva interpretacija spinozizma, uprkos tome što je mnogo učinila u prilog tome da se Spinozina filozofija izvuče iz zaborava i da ponovo počne da

¹ "Jacobi an Fichte", str. 37; o Jakobijevom odnosu prema Kantu i prema "nihilističkim" implikacijama poslekantovske filozofije, upor. i V. Verra, "Jacobis Kritik am deutschen Idealismus", u: Hegel-Studien 5 (1969), str. 201 i dalje.

² *Über die Lehre des Spinoza*, str. 129, 157

³ Isto, str. 79 (poslednju reč u tekstu podvukao V.M.)

⁴ Isto, str. 126, 156

⁵ Isto, str. 80, 153

⁶ Isto, str. 156

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 886 i sled. (A 107)

⁸ *Über die Lehre des Spinoza*, str. 164; Jakobi je i inače nastojao da određenja Kantove filozofije dovede u vezu sa Spinozinim stanovištem. Na drugom mestu (*Über die Lehre des Spinoza*, str. 146) on povlači paralelu između Kantovog shvatanja o jedinstvenom prostoru koji prethodi svojim delovima i spinozističke supstance. Verovatno su takvi istupi imali za cilj da provociraju Kantovo učešće u sporu. Već u prvom talasu recepcije *Pisama* došlo je do reakcije od strane autora koji su se ubrajali u kantovce (ukazivanja na literaturu daje predgovor izdavača za *Hauptschriften...*, str. LXXVIII). Pitanje o mogućnosti asimilacije kritičke filozofije sa spinozizmom kasnije se postavlja u vezi sa Šelingovim i Hegelovim stanovištem.

bude izučavana i cenjena, bila u velikoj meri obeležena savremenim shvatanjem spinozizma kao ateizma. Već Mendelson je, međutim, protiv Jakobijeve interpretacije koja se bazirala na tezi o nepomirljivosti između mislilaca svejedinstva i vere u jednog personalnog boga nastojao da pokaže, najpre samo sa ograničenim ciljem da odbrani Lesinga od optužbe zbog ateizma, da se vera u boga može uskladiti sa jednim "prečišćenim spinozizmom", koji je Jakobi osporavao. Pri tom je Mendelson posegao i za analizom Jakobijevog "transcendentalnog" argumenta: Spinozin bog, doduše, zbog svog jedinstva ne može naspram sebe imati neki predmet u uobičajenom ograničenom smislu te reči; pa ipak, ne može se isključiti mogućnost da takav bog samome sebi bude "predmet" i "materija" sopstvenog mišljenja¹.

Kod Mendelсона takva promena u tumačenju Spinozinog pojma boga izgleda samo kao jedna logička mogućnost. U daljim diskusijama sa savremenicima taj pravac argumentacije bio je dalje razvijen. Tako je Herder, najpre u prepisci, a zatim u javnoj raspravi koju je vodio sa Jakobijem, pored čitavog niza načelnih primedbi koje je izložio protiv Jakobijevog stanovišta, izneo i prigovor da se najvišem biću mora pripisati saznanje sebe samoga². Kao i Mendelson, Herder je u tom smislu insistirao na mogućnosti jednog "prečišćenog spinozizma"; u prvo izdanje svojih dijaloga on je čak uvrstio i jednu odbranu Mendelсона³. Jakobi je sa svoje strane nastojao da pokaže da iz tumačenja kojim se Spinozinom bogu pripisuje samosvest proizlazi da tom bogu pripada i personalnost, što je u očiglednoj suprotnosti sa Spinozinom filozofijom svejedinstva. U tom argumentu, Jakobi je implicitno polazio od teze da samosvest uvek implicira i personalnost, koja odgovara razumevanju pojma samosvesti koje i danas preovlađuje.

Ne možemo se upuštati u dalju raspravu o pozicijama i argumentima koji su predlagani u vezi sa sporom o panteizmu. Kada je reč o specifičnom problemu samosvesti, stanovišta učesnika u ovoj diskusiji nisu se dovoljno diferencirala da bi se moglo govoriti o temeljnim teorijskim pomacima i rezultatima, pa čak ni toliko da bi se mogla nesporedno konfrontirati sa ranijim postignućima u ovoj oblasti. Ipak, ako se rezimiraju rezultati dosadašnjeg izlaganja, može se reći da je spor o panteizmu kod savremenika stvorio opšti utisak o mogućnosti izgradnje filozofske teorije u kojoj je čitav kompleks pojmova novovekovne filozofije subjektivnosti: individualnosti, personalnosti, predstave itd., koji stoje u suštinskoj vezi sa odlikovanim položajem samosvesti, potisnut u drugi plan u prilog vraćanja, na novim osnovama, temeljnim pojmovima ranije ontološke tradicije. S druge strane, s obzirom npr. na poziciju koju je Herder razvio u diskusiji o panteizmu, čini se da je jedan od rezultata ovog spora bio u tome što je on bar načelno – i to, kako se pokazalo, najpre na polju teologije – otvorio perspektivu za dalje razvijanje jednog pojma samosvesti koji je oslobođen restrikcije na personalnost i pojam ličnog identiteta, koji predstavlja jednu od značajnih osobenosti poslekantovskih teorija samosvesti.

Ako se sada vratimo pitanjima Helderlinovog stanovišta filozofije sjedinjenja, možemo reći da se u privilegovanom položaju koji u njegovoj teoriji ima pojam "bića", kao i u njegovom distanciranju u odnosu na savremenu filozofiju subjektivnosti fihteovskog tipa, izražava prihvatanje nekih aspekata spinozističke pozicije, i to polazeći od onih motiva spinozizma koje

¹ M. Mendelssohn, "Erinnerungen an Herrn Jacobi", u: *Die Hauptschriften...*, str. 112, 117

² I.G. Herder, "Gott, einige Gespräche über Spinozas System" (1787); navedeno prema: F. Mauthner, *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik*, München 1912. Na tu primedbu, koju je Herder izneo najpre u svojoj prepisci sa Jakobijem, Jakobi je odgovorio da je sa spinozizmom nespojiva predstava o bogu koji misli samoga sebe *u sebi* - ne i o bogu koji sebe misli u onom stvorenom.

³ Radikalizmu Jakobijevog načina zaključivanja suprotstavio se i Kant, sa argumentom da racionalizam može da bude ateistički, ali to ne mora biti: u pojmu umne vere (*Vernunftglaube*) pomireni su prema Kantu racionalizam i vera u boga. (v. Kantov spis "Was heisst: sich im Denken orientieren", u Kant, *Werke*, hrsgg. von Buchenau u. Cassirer, tom 4, Berlin 1922, str. 359 i dalje).

je u svoj sopstveni koncept preuzeo Jakobi. Sa pojmom "apsolutnog bića" koji se pojavljuje u fragmentu "Sud i biće", Helderlin nema u vidu samo Spinozinu supstancu. O tome svedoči i okolnost da je kategorija modaliteta sa kojom Helderlin dovodi u korelaciju svoj pojam bića pojam stvarnosti, a ne mogućnosti, kako bi se to moglo očekivati s obzirom na Jakobijevu argumentaciju. Helderlin, međutim, sledi Jakobija u svom vezivanju pojma stvarnosti sa "neposrednom svešću"; odatle proizlazi sekvenca: biće – stvarnost – neposredna svest, koja se samo po svom prvom članu razlikuje od Jakobijeve. U stvari, Helderlin je Jakobijevo "neuslovljeno" postojanje protumačio kao Spinozino "biće", u kojem su sve razlike poništene. Tako se može reći da se kod Helderlina zapravo radi o poziciji nastaloj stapanjem između stanovišta koja je Jakobi tako brižljivo nastojao da razgraniči – Spinozine filozofije (u Jakobijevom tumačenju) sa jedne, i Jakobijeve sopstvene filozofije sa druge strane.

Kod samog Jakobija, međutim, tek u naznakama se može pronaći shvatanje o metafizičkom i egzistencijalnom značaju suprotnosti i njihovog sjedinjenja, kao i njihovo dinamiziranje u smislu suprotnih delatnosti ili nagona, kojim se odlikuje Helderlinova varijanta "filozofije sjedinjenja"; ovaj momenat Helderlinove koncepcije može se objasniti jedino Fihteovim uticajem, koji je kod Helderlina trajno ostao delatan i pored njegove kritike principa Fihteove filozofije. To znači da se Helderlinova filozofska pozicija može objasniti jedino ako se u vidu imaju sadržaji bar triju filozofija¹ koje su ne samo međusobno nezavisne već i direktno suprotstavljene. Helderlinova originalnost pri tom leži u načinu na koji je kombinovao njihove elemente i svoju koncepciju primenio na problematiku zasnivanja Fihteove filozofije i definisanja njenih osnovnih pojmova².

Čitava Helderlinova i Hegelova generacija bila je još za vreme studija u Tbingenu obeležena sporom o panteizmu. "Panteistička" lozinka "*Hen kai pan*" upisivala se u spomenare³. Ali spor o panteizmu nije odredio samo afinitete i raspoloženja, već je i nametnuo specifične probleme za čijim je rešenjima trebalo tragati. Takvo je bilo pre svega pitanje o legitimnosti uverenja o postojanju jednog "ličnog boga", što znači: pitanje mogućnosti da se onome apsolutnom pripišu svest i samosvest.

Tragove ovih uticaja pokazuje i Hegelova prepiska sa Šelingom i Helderlinom, koja je već navođena u prethodnom poglavlju ovog rada. Kako se tamo pokazalo, i Šeling i Helderlin zauzeli su distancu u odnosu na pojam samosvesti – sa tom razlikom što je Helderlin odatle izvukao konsekvencu da se mora odustati i od Fihteove teorije o apsolutnom Ja. Polazeći od razmatranja osnovnih motiva spora o panteizmu značenje argumenata kojima su se njih dvojica pri tom služili postaje jasnije. Zajednička Helderlinova i Šelingova pretpostavka da se svest i samosvest (shvaćena kao specijalni slučaj predmetne svesti) mogu definisati jedino iz suprotnosti prema objektu – što je u slučaju apsoluta kao Jednoga, koje predstavlja princip sve realnosti, upravo isključeno – u stvari potiče od Jakobija. U već navedenom pismu Hegelu Helderlin kaže da je svoju prvu kritiku Fihtea, u kojoj se pominje i Fihteov "dogmatizam", formulisao "još u Valtershauzenu" (dakle, pre pohađanja Fihteovih predavanja u Jeni), i to "neposredno nakon jedne lektire Spinoze" – koja je, po svoj prilici, bila vođena upravo Jakobijevom interpretacijom⁴. Šeling se služi istim ovim argumentom¹. Takođe, kada Šeling u

¹ Ovde je reč samo o onim elementima koje je Helderlin neposredno preuzeo u svoj filozofski koncept; na genezu tog koncepta takođe su na odlučujući način uticale Platonova i Kantova filozofija.

² Helderlinova korespondencija pokazuje da je on pri tom razmatrao različite mogućnosti uklapanja; u pismu Hegelu s početka 1795. (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 19) Helderlin i izričito izjednačava Fihteovo apsolutno Ja sa Spinozinom supstancom. Helderlinova kritika Fihtea možda je čak proizašla iz neuspeha da se Fihteovo i Spinozino stanovište pomire.

³ Upor. Harris, *Hegel's Development*, str. 96 i dalje.

⁴ *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 20

svom pismu Hegelu od februara iste godine u gotovo prebacivačkom tonu kaže da je iznenađen Hegelovim pitanjem – tim pre što ono dolazi od jednog "Lesingovog prijatelja"² – da li on zaista smatra da se "sa moralnim dokazom ne može doći do jednog ličnog suštavstva"³, jasno je da se on pri tom kreće sasvim u okvirima Jakobijevog svedočanstva o "spinozističkom" Lesingu – i da pretpostavlja da je to svedočanstvo poznato i Hegelu⁴. I nezavisno od odgovora na pitanje nije li Hegelovo razumevanje Lesinga možda bilo bliže istini od Jakobijevog ili Šelingovog, može se reći da je Hegel na svom tadašnjem stanovištu zastupao shvatanja Kantove moralne teologije, koja pretpostavlja upravo božansku ličnost kao garanta za ostvarenje najvišeg dobra; time bi se mogle objasniti Hegelove eventualne rezerve prema pojmu boga koji je lišen samosvesti. Kako se pokazalo, na moguće približavanje između svog sopstvenog stanovišta i ortodoksne interpretacije Kanta Hegel je reagovao time što je Kantovo moralno stanovište zaoštrio toliko da je iz njega konačno morao biti eliminisan čak i znatan deo Kantovih sopstvenih pogleda o odnosu između morala i religije. Hegel je usvojio stanovište srodno Helderlinovom ili Šelingovom tek nakon što je iscrpeo sve mogućnosti interpretacije i imanentne kritike Kanta. Pokazaće se da je ta osobenost u Hegelovoj evoluciji doprinela tome da preuzimanju stanovišta "prijatelja" kod Hegela vrlo brzo usledi izgradnja samostalne filozofske pozicije koja se ne može uklopiti u okvire Helderlinove filozofije sjedinjenja.

Ove promene u Hegelovoj poziciji artikulisale su se tek postepeno. Čini se da je Hegel najpre pristao uz Helderlinov filozofski koncept sa svim njegovim implikacijama. Tako u "Skicama o religiji i ljubavi" Hegel, pozivajući se, kao i Helderlin, na Platonovog *Fedra*⁵, shvata ljubav kao princip sjedinjenja koji isključuje svaku suprotnost, objektivnost i razlikovanje⁶; u ovom kontekstu, Hegel usvaja i Helderlinovo gledište o dvojstvu suprotstavljenih tendencija koje tek ljubav potpuno sjedinjuje – tendencije prema "potpunom predavanju" i prema "samostalnosti"⁷. Ipak, koncepciji koju je Helderlin izložio u fragmentu "Sud i biće" Hegel se najviše približava u kondenzovanom i teško razumljivom fragmentu koji nosi naslov "Verovanje i biće". U ovom rukopisu Hegel i izričito preuzima Helderlinovo shvatanje o nadređenosti sfere bića kao najvišeg sjedinjenja⁸ u odnosu na pojmove subjektivnosti i refleksije, a samim tim i samosvesti. Relativnu novinu u odnosu prema Helderlinovoj koncepciji predstavlja činjenica da Hegel određuje pojam suprotnosti kao "antinomiju". Ta okolnost može se objasniti Hegelovim kantovskim zaledem. Pa ipak, značenje koje Hegel pridaje ovom pojmu razlikuje se od kantovskog. Hegel ne shvata antinomiju kao odnos među sudovima, već je interpretira ontološki – kao odnos među suprotstavljenim, ograničenim bićima. Ovaj ontološki model Hegel zatim povratno primenjuje i na formu suda. Tako prema Hegelu već odnos između subjekta i predikata kao suprotstavljenih članova u pojedinačnom sudu izražava suprotnost i njeno sjedinjenje u biću.

¹"Personalnost nastaje putem jedinstva svesti. Ali svest nije moguća bez objekta; ali za boga, tj. za apsolutno Ja nema nikakvog objekta, jer bi on time prestao da bude apsolutan - prema tome, ne postoji personalni bog..." (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 22)

²Hegel je u Stifitu važio kao notorni Lesingov sledbenik; o tome svedoči ne samo okolnost da ga u navedenom pismu Šeling karakteriše kao "Lesingovog prijatelja", već i pozivanja (koja su ponekad i kritički usmerena protiv Lesingovog prosvetiteljstva) na *Natana mudrog* u Hegelovim prvim spisima (upor. MM I, str. 21, 28).

³*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 21

⁴Rozenkranc (*Hegels Leben*, str. 40) je tvrdio da ima pouzdana obaveštenja da su Helderlin, Hegel i drugi studenti seminara u Tbingenu zajedno studirali, pored spisa drugih autora, Jakobijeve romane i njegova *Pisma o Spinozinom učenju*.

⁵MM I, str. 244

⁶Isto, str. 246, 248

⁷Isto, str. 247

⁸Isto, str. 251

Superiornost bića u odnosu na sferu suprotnosti sastoji se prema Hegelu u tome što ono suprotstavljeno već pretpostavlja jedinstvo ili sjedinjenje. To sasvim odgovara Helderlinovom argumentu iz fragmenta "Sud i biće", prema kojem deoba ili razdvajanje na subjekt i objekt pretpostavlja jedinstvo ili celinu, čiji su subjekt i objekt delovi. Prema Hegelu, "verovanje" predstavlja način na koji je rezultat sjedinjenja prisutan u svesti. Hegelovo shvatanje odnosa ovakvog pojma bića prema demonstrativnom saznanju svedoči o Jakobijevom uticaju. Prema Hegelu, to što suprotnosti postoje "dokazuje" samo to da sjedinjenje *treba* da bude, ali ne i da ono jeste. Jer, kako Hegel smatra sledeći Jakobija, demonstrativno saznanje nije ništa drugo do pokazivanje zavisnosti. Tako bi dokaz za biće ili sjedinjenje pretpostavljao da je biće ontološki zavisno od suprotnosti koje sjedinjuje u sebi, dok je, prema Hegelu, biće nadređeno u odnosu na njih; stoga se u sjedinjenje ili biće "može samo verovati"¹.

Prema Hegelu, verovanje pretpostavlja biće; Hegelov pojam verovanja ima upravo smisao imanencije rezultata neke "delatnosti sjedinjenja" u svesti – npr. sadržaja jednog propozicionalnog stava u obliku "S je P" – i utoliko već u sebe uključuje "biće"² ili sjedinjenje³. Sa tezom o nezavisnosti i apsolutnosti bića čovek se "sudara" jer tu nezavisnost pogrešno shvata u smislu stava da biće jeste bez obzira na to da li je ono i "za nas", tj. bilo da u njega verujemo ili ne. Prema Hegelu, međutim, biće u koje se ne bi verovalo, tj. puko pomišljeno, ili "moguće" biće, bilo bi odvojeno od onoga koji misli; prema tome, u njemu se ne bi izražavalo potpuno, "nužno" sjedinjenje, koje postoji samo u verovanju: ono što je samo pomišljeno i što je, prema tome, "razdvojeno", mora se sjediniti da bi se u njega moglo verovati. I ova elaboracija kategorija modaliteta podudara se sa Helderlinovim stavovima iz fragmenta "Sud i biće". Zavisnost od Helderlina pre svega se, međutim, pokazuje u Hegelovom shvatanju o *jedinstvenosti* "potpunog sjedinjenja" ili apsolutnog bića: ono razdvojeno nalazi svoje sjedinjenje "samo u *jednom* biću"⁴; u ovom emfatičkom tvrđenju može se prepoznati odjek Helderlinove postavke o "biću u jedinstvenom smislu te reči"⁵. Ovom osnovnom motivu filozofije sjedinjenja Hegel, međutim, daje polemički pravac. Misao o sjedinjenju predstavlja kriterijum razlikovanja između pravog verovanja i pozitivne religije. Prema Hegelovom sadašnjem shvatanju, glavno obeležje pozitivne religije sastoji se u tome što se u njoj sjedinjenje shvata kao nešto dato i primljeno; onoga koji veruje ovakva religija čini "naprosto pasivnim"⁶. Tako filozofija sjedinjenja dopušta Hegelu da svoje razračunavanje sa objektivnom religijom postavi na novu osnovu.

Koncepcija koju Hegel razrađuje u fragmentu "Verovanje i biće" opterećena je, konačno, i sličnim nedostacima kao i Helderlinovo stanovište. U Helderlinovom rukopisu "Sud i biće", pojam bića kao potpunog sjedinjenja ostaje apstraktno suprotstavljen sferi "suda", tj. razlike i razdvajanja. Tako ni Hegel ne daje odgovor na pitanje kako dolazi do toga da iz apsolutnog, jedinstvenog bića proizađu "različite vrste"⁷ bića u kojima se izražava nepotpuno sjedinjenje. Kako će se pokazati, ovaj deficit se prenosi i na centralni pojam Hegelove filozofije sjedinjenja s početka njegovog frankfurtskog perioda, pojam ljubavi.

¹ Isto

² Ovaj argument, u kojem Haris (*Hegels Development*, str. 314) vidi puki "volfovski sofizam", može se posredno dovesti u vezu sa Kantovim stavom iz prekritičkog perioda prema kojem mogućnost, odnosno misao o postojanju, implicira ili pretpostavlja postojanje ("Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", u: I. Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768*, tom 2, Wiesbaden 1960, str. 638 i dalje; upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 50 i sled.).

³ Hegel i izričito tvrdi da su sjedinjenje i biće pojmovi "sa istim značenjem" (isto, str. 251).

⁴ MM 1, str. 252

⁵ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 3, str. 249

⁶ MM 1, str. 252 i sled.

⁷ Upor. isto, str. 252

4. Hegelova koncepcija ljubavi i kritika Kantove filozofije morala

Kako se pokazalo, koncepcija koju je Helderlin izveo u fragmentu "Sud i biće" zasniva se na shvatanju da suprotnostima ili području razdvajanja ili "suda", u koji ulaze i pojmovi subjektivnosti i refleksije, prethodi biće, kojem se može prići samo u aktu intelektualnog opažaja koji je nedostupan teorijskom saznanju. U tom smislu, Helderlinova koncepcija suštinski je suprotstavljena Fihteovom programu filozofije kao stroge, apodiktičke nauke. Pojam "bića u jedinstvenom smislu te reči" Helderlin i izričito određuje kao "lepotu"¹. Pri tom je za Helderlina bilo značajno Kantovo učenje o prirodnoj lepoti. Na estetički pravac njegove teorije pre svega je, međutim, uticao Šiler, i to ne samo svojim postavkama o značenju lepote i umetnosti, već pre svega i svojom kritikom Kantovog moralnog rigorizma. Rezultate Šilerove kritike Kanta Helderlin je primenio i na Fihtea. Tako Helderlin u Fihteovom pojmu subjektivnosti i samosvesti razotkriva smisao karakter principa ovladavanja. Vladavini jedne suprotnosti nad drugom Helderlin suprotstavlja njihovo pomirenje ili harmoniju u kojoj nema nasilja. Tako se osvedočenje o najvišem sjedinjenju prema Helderlinu više ne odnosi na sopstvo već na lepotu.

I Hegel, poput Helderlina, vidi lepotu kao izraz potpunosti sjedinjenja². Pa ipak, centralni pojam Hegelove filozofije sjedinjenja nije lepota već ljubav. Doduše, kao i Helderlinova "lepota", i Hegelov pojam ljubavi zamišljen je najpre kao princip koji omogućuje prevazilaženje podvajanja koja u život unose razum ili refleksija. Hegel izjednačava religiju, kao i božanstvo uopšte, sa ljubavlju. Ljubav, koju Hegel postavlja iznad teorijskih i praktičkih načina odnošenja ili "sinteza", predstavlja jedinstvo subjekta i objekta, prirode i slobode, stvarnog i mogućeg³. Pre svega, ljubav prema Hegelu isključuje svaki odnos gospodarenja, koji je karakterističan za sfere saznanja i morala; ona je moguća "samo među jednakima". Tome je razlog to što onaj koji voli vidi u onome koga voli eho svog sopstvenog bića, sebe samoga; u osećanju ljubavi, onaj koji voli ne razlikuje se od onoga koji je voljen⁴. Tako ljubav, prema Hegelu, rastvara granice svake objektivnosti ili pozitivnosti. Dok je za saznanje ili razum konstitutivan stav ovladavanja nad objektima od strane subjekta – Hegel poimanje uopšte posmatra kao "ovladavanje" (*Beherrschen*) – u ljubavi uobrazilja pridaje predmetu ljubavi odlike božanskog. Ljubav "obogotvoruje"⁵. Pa ipak, ovakav akt uobrazilje Hegel ne određuje, poput Helderlina, naprosto kao estetski opažaj; on ne sledi Helderlina ni u njegovom određenju bića kao lepote. U ovom odstupanju izražava se značajna razlika u temeljnoj filozofskoj orijentaciji dvojice autora; Helderlin svoju koncepciju artikuliše prevashodno na estetičkoj, a Hegel na praktičkofilozofskoj i religijskoj ravni⁶.

Tako se kod Hegela pojam ljubavi ubrzo pojavljuje u kritičkoj perspektivi. On je okrenut protiv Kantove filozofije morala. Ova Hegelova kritika Kanta srodna je onoj koju je pre njega formulisao Šiler. Potrebno je naznačiti osnovni pravac Šilerove recepcije i kritike Kantove

¹ Hölderlin, isto, tom 3, str. 249 i sled.

² Tako u rukopisu "Duh hrišćanstva i njegova sudbina" Hegel shvata lepotu kao osnovno obeležje grčkog duha, koja ga odvaja od jevrejskog (MM 1, str. 297); pocepanost (*Zerrissenheit*) jevrejskog duha može se pomiriti samo lepotom (upor. isto, str. 359). Hegel takođe određuje "istinu" kao "lepotu koja je predstavljena razumom" (isto, str. 288).

³ MM 1, str. 242

⁴ Upor. posebno prvu verziju ovog rukopisa, obj. u Chr. Jamme, "Hegels Frankfurter Fragment 'Welchem Zwecke denn'", *Hegel-Studien* 17 (1982), str. 13

⁵ MM 1, str. 242

⁶ Hegel je još u Bernu raspolagao jednim "antropološkim" pojmom ljubavi; u "Tibingenskom fragmentu" on određuje ljubav kao "osnovni princip (*Grundprinzip*) empirijskog karaktera"; pored toga, ljubav u drugome nalazi sebe samu i po tome je analogna umu, koji takođe nalazi sebe u svakom umnom biću (MM 1, str. 30).

etike – najpre da bi se razjasnil njen nesumnjivi uticaj na Hegela, ali i da bi se Hegelova kritika Kanta mogla razgraničiti od Šilerove.

Glavni predmet Šilerove kritike Kantove moralne filozofije bilo je Kantovo shvatanje da se iz sfere legitimnih pobuda ili "pokretača" moralno dobre volje mora udaljiti svaka motivacija koja potiče iz područja čulnosti ili osećajnosti. Prema Kantu, takva motivacija je nužno "patološka" i ne može se pomiriti sa principom autonomije volje i karakterom безусловne zapovesti koji je konstitutivan za moralni zakon. S druge strane, međutim, Kant je takode smatrao da se za uticaj moralnog zakona na volju ipak mora obezbediti i "posrednički" pokretač u sferi čulnosti, koji je pronašao u osećanju poštovanja prema moralnom zakonu. To poštovanje je prema Kantu jedini dopušteni motiv moralno dobre volje. Priroda poštovanja je dvostruka. S jedne strane, i samo poštovanje je osećanje, tj. pripada sferi afektivnosti, što upravo omogućuje da se ono pojavi u ulozi efikajentnog uzroka određenja volje. S druge strane, poštovanje je osećanje koje je usmereno protiv uticaja drugih osećanja – ili osećenja uopšte – na određenje volje; ono suzbija ili u potpunosti isključuje uticaj svih patoloških faktora i tako otvara mogućnost da volja bude određena jedino putem moralnog zakona; prema tome, poštovanje je osećanje koje i samo ima "negativan" karakter¹.

U uticajnoj raspravi "O ljupkosti i dostojanstvu", kao i u "Pismima o estetskom vaspitanju čoveka" Šiler je napao upravo ovaj "negativni" aspekt Kantove koncepcije o poštovanju moralnog zakona². Jedna od paradoksalnih konsekvenci ovog shvatanja, koju je Kant i izričito prihvatio, bila je da je, suprotno moralnom sudu obične svesti, vrednost moralnog delanja kod subjekta koji deluje suprotstavljajući se uticajima koji potiču iz sfere njegovih osećanja veća nego kod onoga koji istu radnju vrši u saglasnosti sa svojom afektivnošću³. Za Šilera je neprihvatljiva bila Kantova teza da se mora priznati intrinzična moralna vrednost i samom nasilju koje, u osećanju poštovanja, moralni zakon vrši nad subjektom. Stoga je Šiler delovanju uz isključenje sklonosti suprotstavio kao viši tip moralnosti sadejstvo između zakona i sklonosti⁴.

Hegel je svoju prvu eksplicitnu kritiku Kantove filozofije morala, koja je po nekim svojim aspektima analogna Šilerovoj, izložio u fragmentima objavljenim pod naslovom "Duh hrišćanstva i njegova sudbina", koji su nastali krajem 1798. i u toku 1799, eventualno sve do početka 1800 godine. Kao što je i inače slučaj kada je reč o rukopisima mladog Hegela, ni za ove fragmente ne može se reći da predstavljaju celovito i dosledno izvođenje jedne koncepcije⁵. Stoga se ovde mogu osvetliti samo osnovni motivi ovog Hegelovog spisa.

Na Šilerovu kritiku Kanta Hegel je morao biti posebno osetljiv već i zbog toga što je konačno i sam bio doveden do toga da pojam pozitivnosti, izvorno okrenut jedino protiv istorijskog hrišćanstva, dovede u vezu sa Kantovom sopstvenom pozicijom, na kojoj je najpre hteo da zasnuje svoju kritiku. Pojmom ljubavi, koji u sebi sjedinjuje "ljupkost" i "dostojanstvo",

¹ Upor. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 26 (BA 14) i dalje, 192 (BA 129) i dalje; o razvoju i recepciji Kantove filozofije morala upor. R. Bittner/K. Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt am Main 1975.

² F. Schiller, *Werke in drei Bänden*, tom II, str. 382 i dalje, 445 i dalje

³ Tako Šilerov epigram iz *Ksenija* ("Gewissenskrupel") sa ironijom govori o čoveku koji sebe prekoreva zbog nedostatka vrline jer svojim prijateljima služi "sa sklonošću" (isto, str. 743).

⁴ Isto, str. 404 i dalje

⁵ Kao što primećuje Chr. Jamme ("Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels 'Geist des Christentums' und Hölderlins 'Empedokles'", u: isti/O. Pöggeler /Hrsg./, *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde*, Stuttgart 1983, str. 307), sporno je čak i to da li je ovaj rukopis, koji obuhvata pet fragmenata, izraz jedinstvene koncepcije. Teškoću povećava i to što su Nol i drugi izdavači Hegelovih spisa različite verzije ovih fragmenata stopili u jedinstven tekst, što onemogućuje praćenje evolucije Hegelovih shvatanja. Drugi tom kritičkog izdanja Hegelovih dela, u kojem treba da budu objavljeni Hegelovi frankfurtski spisi, još uvek nije izašao.

i sam Šiler je hteo da nadmaši ograničenja Kantove filozofije morala; kao i Hegel, i Šiler je u ljubavi video princip koji bi trebalo da zameni kantovsko "poštovanje"¹. Pa ipak, kao što je već rečeno, pojam ljubavi Hegel je mogao preuzeti i iz drugih izvora; on predstavlja jedan od osnovnih pojmova u fundusu "filozofije sjedinjenja", koja se inspirisala Platonovim pojmom erosa². Tek pošto je usvojio osnovne pretpostavke ove filozofije Hegel je mogao da razvije koncept religije na metafizičkoj osnovi koja je nezavisna od Kantovog shvatanja moralne teologije³. Treći izvor za obrazovanje Hegelovog pojma ljubavi bila je beseda na gori iz sinoptičkih jevanđelja; za Hegelovo mišljenje, čija je težišna problematika još uvek bila prevashodno religijska, novozavetnom pojmu ljubavi pripao je, štaviše, presudan značaj.

Hegelov novi koncept ljubavi i religije bio je, međutim, okrenut neposredno protiv Kanta⁴: povezivanjem novozavetnog shvatanja ljubavi sa motivima Šilerove kritike Kantove filozofije morala, nastao je dvostruki amalgam, koji je tako karakterističan za rukopis o duhu hrišćanstva: s jedne strane, između Kantove etičke pozicije, sa pojmom zakona koji je u njoj dominantan, i starozavetnog stanovišta; s druge strane, između novozavetnog shvatanja ljubavi kao "ispunjenja zakona", i Hegelovog sopstvenog shvatanja autentičnog morala.

Ovo jednačenje odmah se izlaže jednom prigovoru. Prema Hegelovom tumačenju, osnovna odlika judaizma je je zavisnost od boga kao apsolutnog vladara; starim zavetom sankcioniše se odnos moći između boga i naroda koji je primio zakon spolja⁵. Poslušnost prema ovakvom, "pozitivnom" zakonu i njegovim moralnim zapovestima Hegel i dalje vidi kao "heteronomiju"⁶. Ovaj stav prema zakonu stoji, međutim, u suprotnosti sa Kantovim opisom morala kao samozakonodavstva i sa njegovim shvatanjem principa autonomije kao poslednjeg osnova moralnog obavezivanja. Pa ipak, Hegel sada odbacuje mogućnost da se odnos gospodarenja i poslušnosti koji je karakterističan za duh jevrejstva prevaziđe putem kantovske etike autonomne volje, u kojoj takođe dominira pojam moralnog zakona. Prema Hegelu, Isusovu polemiku sa jevrejskim duhom zakona ne treba shvatiti kao nastojanje da se čista moralnost potvrdi naspram pukog legaliteta⁷, već kao pokušaj da se pocepanost između opštosti moralnog zakona i pojedinačnog subjekta koji stoji "pod" njim – koja je podjednako konstitutivna za kantovsku etiku kao i za judaizam – prevaziđe kroz uzdizanje pojedinačnosti do opštega, tj. putem sjedinjenja u ljubavi. Stoga se principom autonomije volje može postići samo delimično ukidanje "pozitivnosti"; u stvari, Hegel smatra da je razlika između starozavetne etike zakona i Kantovog morala samo formalna: u obema je na delu isto podvajanje između vladajućeg zakona i subjektivnosti koja se pokorava, samo što je u prvom slučaju osnov obavezivanja postavljen izvan subjekta, u boga kao apsolutnog gospodara, dok je u drugom slučaju reč o interiorizovanom odnosu moći, o podvajanju u samom moralnom subjektu⁸.

Takvom viđenju Kantove etike ne nedostaje intuitivna uverljivost. Recimo, Kantovo učenje o "faktumu" moralnog zakona vezuje zakon za momenat "naloga" koji dolazi izvana, sadrži momenat stranosti i, utoliko, datosti ili pozitivnosti, koji stoji u unutrašnjoj napetosti prema Kantovom teoremu o autonomiji moralnog subjekta. Na neposrednoj etičkoj i

¹ Schiller, isto, str. 419 i dalje

² Šiler bi se teško mogao uklopiti u okvire filozofije sjedinjenja: njegova nastojanja pre se mogu opisati kao pokušaj da se ona pomiri sa kantovskim principom autonomije.

³ Tako treba razumeti Henrihovu prejaku tvrdnju prema kojoj je tek Helderlin vratio Hegela u posed jedne teorije religije (D. Henrich, "Historische Voraussetzungen von Hegels System", u: *Hegel im Kontext*, str. 69).

⁴ U vreme koje je neposredno prethodilo redakciji fragmenata o "Duhu hrišćanstva" objavljena je Kantova *Metafizika morala*. U ovom periodu Hegel je sastavio jedan komentar ovog dela koji nije sačuvan.

⁵ MM I, str. 274 i dalje

⁶ Isto, str. 322 i sled.

⁷ Isto, str. 299

⁸ Isto, str. 323

antropološkoj ravni, Hegel, slično Šilerovom shvatanju prave moralnosti, shvata ljubav kao dispoziciju da se moralne "zapovesti" izvršavaju sa sklonošću. Ovaj momenat Hegelove koncepcije može se lako dovesti u saglasnost sa preovladajućim tumačenjem Besede na gori, koje u Hristovom učenju vidi "puninu" ili "ispunjenje" (*pleroma, complementum*) jevrejskog zakona¹. U tom smislu se i princip morala koji Hegel zastupa sledeći Šilera može shvatiti kao načelo ostvarenja ili izvršenja kantovskog zakona. Upravo "patološka" ljubav daje moralnom zakonu snagu delatnog izvršenja, koja nedostaje čistom poštovanju prema zakonu; utoliko je ona medijum realizacije slobode. Ovde se, međutim, pokazuje da Hegel u svojoj kritici Kanta ide i dalje od Šilera. Za Hegela više uopšte nije u prvom planu Šilerov antropološki problem objašnjenja celine čoveka, kao ni zadatak da se kantovski moral zakona usaglasi sa spontanim moralnim vrednovanjem obične svesti. Šiler je postojano priznavao moralni zakon – kategorički imperativ – kao princip prosuđivanja morala, dok se razilazio sa Kantovim učenjem o motivaciji dobre volje. Naprotiv, Hegelova kritika Kanta nije intervencija koja bi se mogla lokalizovati u Kantovo "učenje o pokretačima". Ona je okrenuta protiv pojma zakona kao takvog. Stoga za Hegela na teološkom planu sada postaje merodavna druga tradicija, čiji je rodonačelnik sveti Pavle, ona koja u Hristovom učenju vidi negaciju jevrejskog zakona². Karakteristično je da se u rukopisu o "Duhu hrišćanstva" ne može naići na kritiku problematičnih centralnih shvatanja pavlovske teologije – učenja o *satisfactio vicaria*, pa čak ni dogme o opravdanju putem vere u Hrista, kroz koje se hrišćani oslobađaju od "prokletstva zakona" – kojima se Hegel ranije suprotstavljao u duhu kantovske moralne teologije.

Prema shvatanju svetoga Pavla, zakon je Jevrejima dat samo da bi se potencirala nemogućnost spasenja putem zakona; zakon kao takav u stvari je "neispunjiv", i dat je od Boga zato "da se umnoži grijeh"³. Kada Hegel ističe u prvi plan Isusov prezir prema zakonu kao takvom⁴ on se približava učenju svetoga Pavla prema kojem je Hristos "svršetak zakona"⁵. U tom smislu Hegel shvata i Isusovo odbijanje da se pokori zakonu subote (trganje klasova i isceljenje sasušene ruke u subotu⁶): prema Hegelu, ono nije motivisano, kao u Davidovom slučaju (na koji se Isus u svom odgovoru farisejima ipak poziva), stanjem krajnje nužde, koje bi i samo odstupanje od zakona činilo upravo zakonitom radnjom, već izražava Hristovo uverenje da je samovolja čovekove subjektivnosti uzdignuta "iznad zapovesti koja proističe iz najvišeg autoriteta"⁷. Hegel smatra da Hristova "ljubav" sam zakon zapravo čini suvišnim. Isusovo učenje samo se u formalno-jezičkom pogledu izražava u obliku zapovesti; "u ljubavi otpada svaka misao o dužnosti". Tako Hegel tvrdi da je Isus nastojao da zakonima oduzme formu zakona. Ljubav se ne može zapovedati, ne može se sabiti u granice zakona, već se može shvatiti samo kao živo jedinstvo. Prema Hegelu, ljubav isključuje i samu pomisao na "dužnost"; ona isključuje svako "trebanje"⁸. Hegel vidi ljubav kao "saglasnost" između zakona i sklonosti, ili kao jedinstvo u kojem između zakona i sklonosti nema više nikakve razlike⁹. Samo refleksija, koja zamračuje suštinu ovog jedinstva, razlikuje puki "zakon" sa jedne, i puku "sklonost" sa druge strane. Zbog toga se Isusovo "ispunjenje zakona" ne može se shvatiti naprosto kao

¹ "Ne mislite da sam ja došao da pokvarim zakon ili proroke; nijesam došao da pokvarim, nego da ispunim" (Jevandjelje po Mateju, 5.17).

² Prema svetom Pavlu, zakon nije postavljen "pravedniku", već "bezakonicima i nepokornima" (Timoteju 1.9); smisao zakona ukinut je u ljubavi; "daklem je ljubav izvršenje zakona" (Rimljanima, 13.8-10).

³ Rimljanima 5, 20; upor. M.Buber, *Dva tipa vere*, Beograd 2000, str. 55

⁴ MM 1, str. 331

⁵ Rimljanima 10.4; Kološanima, 2. poglavlje

⁶ Jevandjelje po Marku, 2.23 – 3.6

⁷ MM 1, str. 319 i sled.

⁸ Isto, str. 324 i sled., 363

⁹ Isto, str. 327

njegovo "prevođenje u stvarnost". Prevazilaženje zakona iz Besede na gori znači ukidanje zakona u ljubavi kao potpunom sjedinjenju sadržaja zapovesti sa moralnom subjektivnošću.

Poslednje pretpostavke Hegelove kritike leže u filozofiji sjedinjenja koja dovodi u pitanje sam pojam zakona. Pojam zakona prema Hegelu se uopšte ne može odvojiti od odnosa moći, od potčinjavanja pojedinačnosti onome opštem; u zakonu su suprotnosti nasilno sjedinjene. Hegel određuje zakon kao nesavršeno "sjedinjenje suprotnosti u jednom pojmu"; jedinstvo koje zakon dopušta je samo supsumcija pod pojam¹. Prema Hegelovom sadašnjem shvatanju, forma pojma je, međutim, već kao takva nesposobna da izrazi pravo sjedinjenje između opšteg i pojedinačnog; u njoj se izražava "samo pomišljeno", ne i aktualno sjedinjenje. Hegel vidi pojam kao formalno ili apstraktno jedinstvo onog različitog; ono što se sjedinjuje u pojmu ostaje nešto strano². Štaviše, nepotpunošću sjedinjenja koje vrši, zakon u stvari sankcioniše podvajanje. Naprotiv, ljubav, i pored toga što se može shvatiti kao "patološka sklonost", nije time i unižena; prema Hegelu, njen trijumf je upravo u tome što ona ne vlada ni nad čim³. Tako se Hegelova rasprava sa Kantom uliva u kritiku normativnog morala uopšte.

Pa ipak, postavlja se pitanje da li je pojam ljubavi podesan kao najviši princip za onaj tip "sjedinjenja" ili "pomirenja" koji Hegel ima u vidu? Jedan pokazatelj za to da Hegel ljubav ne smatra principom najvišeg jedinstva može se razabrati iz izvođenja kojim se u rukopisu o duhu hrišćanstva uvodi poznata dijalektika zločina i kazne. U izvesnom smislu, ona predstavlja negativni pandan Hegelovom izlaganju o ukidanju kantovskog zakona u pojmu ljubavi. Prema Hegelu, pomirenje ili sjedinjenje u vidu ljubavi nije problematično već i zbog toga što ljubav ima "isti sadržaj" kao i zakon, čije je ona ispunjenje⁴. Za razliku od ljubavi, zločin, međutim, predstavlja ne samo formalnu, već i sadržinsku negaciju zakona. Ova negacija izaziva zakon na to da se sa svoje strane okrene protiv zločinca, u vidu kazne, koja je takođe obeležena negativnim predznakom. Na primeru zakona kao kazne, Hegel još jedanput pokazuje zašto pravo pomirenje sa zakonom nije moguće: pošto je zločinac izdržao kaznu, zakon se samo povlači u svoju "nepomirljivu veličanstvenost", iz koje ponovo može da istupi u neprijateljskom liku ako na to bude izazvan. "Zakon kao kazna" podjednako je malo sposoban da donese pomirenje u pocepanoj subjektivnosti zločinca, tj. u njegovoj lošoj savesti. Kazna ne može da izmeni prošlost, da učini nepostojećom radnju koja se dogodila. Zbog toga Hegel od kazne kao zakona razlikuje kaznu kao sudbinu. Za razliku od zakona koji u svojoj opštosti zauvek ostaje nepomirljivi neprijateljski lik, "sudbina" je, prema Hegelu, samo neprijatelj koji je "jednak čoveku". Stoga je pomirenje sa kaznom shvaćenom kao sudbina ipak moguće⁵.

Do tog pomirenja ne dolazi, međutim, naprosto putem ljubavi, već u spekulativnom pojmu "života"; taj pojam predstavlja novi momenat u Hegelovoj koncepciji. Pomirenje sa sudbinom ostvaruje se kada čovek shvati da je život koji je povredio svojim zločinom jedan i isti sa njegovim sopstvenim životom. Time se moralni subjekt miri upravo sa onim aspektom života koji je ranije bio neprijateljski okrenut protiv njega. Prema Hegelu, život je sposoban da izleči svoje rane, da ponovo ukine razdvajanje koje je sam proizveo, pa čak i da učini da se ono što se dogodilo *nije* dogodilo⁶. Ovaj pojam života razlikuje se od ljubavi po tome što u sebe uključuje suprotnost, refleksiju i razdvajanje *kao* i njeno ukidanje, i tako ima crte dijalektičkog i dinamičkog jedinstva, koje pojmu ljubavi nedostaju. Doduše, pojmovi ljubavi i života kod

¹ Isto, str. 321, 334

² Isto, str. 324

³ Isto, str. 362 i sled.; "pomirenje" sa predmetom i sa prirodom, koje se prema Hegelu izražava u ljubavi, približava njegovo shvatanje Adornoj koncepciji iz *Negativne dijalektike* (upor. Jamme, "Liebe, Schicksal und Tragik", str. 309).

⁴ MM 1, str. 338

⁵ Isto, str. 341

⁶ Isto, str. 370

Hegela su najpre sasvim srodni. Tako Hegel određuje "ljubav" upravo kao "osećaj života"¹. Pa ipak, evolucija Hegelovog stanovišta tokom frankfurtskog perioda odlikuje se postepenim pomeranjem težišta sa pojma ljubavi na pojam života; krajnji rezultat te evolucije predstavlja odnos tenzije u koju "život" dolazi prema pojmu ljubavi; kako Hegel kaže, ljubav ukida ograničenost morala; pa ipak, "sama ljubav je još uvek nepotpuna priroda"².

5. Ljubav, život i refleksija

U ovom poslednjem Hegelovom iskazu može se prepoznati nagoveštaj distanciranja u odnosu na Helderlinovu "filozofiju sjedinjenja". To postaje sasvim jasno pred kraj rukopisa o duhu hrišćanstva, gde Hegel u istorijskoj perspektivi sagledava nedostatke hrišćanske religije u izvornom karakteru zajednice prvih Hristovih sledbenika kao zajednice "puke" ljubavi, što znači: ljubavi koja se povlači iz totaliteta životnih odnosa i ostaje u latentnom sukobu sa njim. O istim nedostacima svedoči, međutim, već i koncepcija koju je Hegel razvio u "Skicama o religiji i ljubavi", i pored toga što u njoj još uvek nisu izvedene odgovarajuće kritičke konsekvence. Već u ovim fragmentima Hegel tvrdi da ljubav iz sebe isključuje svaku sferu interesa, pravne i ekonomske odnose, kao i pozitivnost ili objektivnost uopšte. Prema Hegelu, ljubav je moguća samo među onima koji su "potpuno živi jedno za drugo"³; može se reći da se ona odnosi na način proste negacije prema onome što je samo objektivno ili mrtvo – tj. prema svemu što sadrži u sebi neku suprotnost koja nije pomirena⁴. Stoga se oni koji se vole u odnosu na sferu prava koja im pripada kao individuama postavljaju samo na negativan način. Ovi iskazi iz Hegelovih fragmenata mogu se, posebno, dovesti u vezu sa stavom povlačenja iz sveta koji se prepoznaje u "Atinskom govoru" iz Helderlinovog *Hiperiona*⁵. Kao i Helderlin, i Hegel suprotstavlja ljubav tiraniji. Ipak, nepremostiva suprotstavljenost ljubavi svakom odnosu gospodarenja i ovladavanja ima za posledicu njeno povlačenje iz sfere politike i javnog života uopšte. Ljubav razbija granice individualnosti utoliko što od onih koji se vole čini jedinstveno biće. Ali pored ljubavi postoji čitava oblast odnosa koji su "mrtvi", koje ljubav može jedino da napusti. Ova crta u Hegelovoj koncepciji ljubavi može se razumeti kao granica njegove sopstvene prve "filozofije sjedinjenja". U terminima Hegelove kasnije logičke koncepcije, ovakav koncept ljubavi mogao opisati kao prosta negacija koja isključuje ono što joj je "suprotno"; ljubav "isključuje svaku suprotnost"⁶. Hegel samo izvodi konsekvencu iz ovakvog stanja stvari kada kaže da u svetu postoji i ono sa čim je sjedinjenje ili pomirenje nemoguće: tako je nemoguće sjedinjenje sa bolom ili tiranijom, kao i sa samom "sudbinom"⁷.

Hegel je postepeno došao do uvida u ograničenost ovako koncipiranog pojma ljubavi; ona je nepotpuna već i kada se posmatra prema kriterijumima same "filozofije sjedinjenja". Tako je Hegel, konačno, iznad same ljubavi kao principa sjedinjenja postavio sam život. U

¹ Isto, str. 363

² Isto, str. 370

³ Isto, str. 245 i sled.

⁴ Isto, str. 246

⁵ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 3, str. 80 i dalje

⁶ MM 1, str. 246; Jame ("Liebe, Schicksal und Tragik", str. 304) primećuje da je Hegelov prvobitni pojam ljubavi još manje dijalektički zamišljen nego Helderlinov; Helderlin je pod Fichteovim uticajem razvio svoju koncepciju o harmonično-suprotstavljenim delatnostima; za Helderlinovo shvatanje harmonije centralni je upravo motiv "*en diaferon auto*" (Hölderlin, isto, str. 85, 87); Hegel, međutim, čak i iz pojma "harmonije", koji uzgred pominje, najpre isključuje suprotnost ("jer, u harmoniji ono posebno nije suprotstavljeno već sazvučno, inače harmonije ne bi bilo" - MM 1, str. 363).

⁷ MM 1, str. 243; prema Hegelu, nasuprot sudbini moguće je ostati jedino u odnosu herojskog istrajavanja; jasno je da to shvatanje stoji u protivrečnosti sa razmatranom koncepcijom o pomirenju sa kaznom kao sudbinom, koju Hegel kasnije razvija u "Duhu hrišćanstva".

okviru ove pozicije, život i ljubav posmatraju se kao načela različitog stepena obuhvatnosti¹. Život se od ljubavi razlikuje po tome što nije isključujuća negacija svoje suprotnosti, već predstavlja istovremeno jedinstvo i suprotnost, ili jedinstvo koje uključuje suprotnost kao svoj sopstveni "momenat". To znači da razlikovanja u životu nisu apsolutna razdvajanja već grananja, u kojima izdanci, ono što je živo, ostaju identični sa svojim osnovom. Utoliko život znači sjedinjenje koje je savršenije i od same ljubavi.

Etape Hegelove evolucije mogu se rekonstruisati ako se uporede dve verzije rukopisa kome je Nol dao naslov "Ljubav". Verovatno je da je između prve i druge redakcije prošao period od oko godinu dana². U obe verzije, doduše, Hegel istrajava na svom konceptu ljubavi kao "najvišeg sjedinjenja". Druga redakcija ovog fragmenta može se, međutim, shvatiti kao pokušaj da se u okviru samog pojma ljubavi postigne jedan teorijski koncept jedinstva koje u sebe uključuje refleksiju ili podvajanje. Tu Hegel razvija pojam života kao artikulisanog i u sebi diferenciranog, razvojnog jedinstva. U kasnijoj redakciji Hegel izostavlja stav iz prve verzije, prema kojem se povlastica ljubavi sastoji u tome što se u njoj ne razlikuju ono što se oseća i ono osećano³. Umesto toga on ovde shvata život kao istovremeno "udvajanje sebe samoga" i "jedinstvenost sa sobom". U ovoj verziji rukopisa Hegel razvija svoju prvu koncepciju o "krugu života" (*Krais des Lebens*), tj. o životu kao trijadičnoj strukturi koja se od "nerazvijenog jedinstva" (*unentwickelte Einigkeit*) kroz obrazovanje uzdiže do savršenog jedinstva i "nalazi sebe samoga u ljubavi". U tekstu koji sledi, to savršenstvo Hegel vidi upravo u tome što je u "potpunom životu udovoljeno i refleksiji"; u razvijenom jedinstvu, "sjedineni" su i sami momenti "jedinstva i razdvajanja". Hegel i izričito kaže da su u tom tipu jedinstva razrešeni ili poništeni i "jednostranost" refleksije, koja sebe samu uništava, i "beskonačna suprotnost nesvesnog, nerazvijenog jedinstva (*des Einigen*)"⁴.

Hegel je, doduše, precrtao potonji deo teksta iz druge verzije fragmenta. Može se pretpostaviti da je razlog za to bio u tome što je smatrao da se jedinstvo koje je hteo da opiše uopšte ne može obuhvatiti u pojmu ljubavi⁵; kako se Hegel kasnije izražava u "Duhu hrišćanstva", beskonačnost sjedinjenja, koju religija i život treba da izraze, "ne može se nositi u toj posudi"⁶. U daljem tekstu druge verzije Hegel, međutim, navodi još jedan razlog protiv shvatanja da je za najviše sjedinjenje dovoljna ljubav. U aktu začeca, roditelji ne mogu plodu svoje ljubavi – detetu, čije rođenje označava povratak procesa roda na stadijum onoga nerazvijenog i punktualnog – priopštiti ništa od mnoštvenosti koja je neophodna za konkretnost životnog jedinstva. Tome je razlog upravo činjenica da u sjedinjenju ono suprotstavljeno "nije obrađeno"; sjedinjenje je "čisto od svakog razdvajanja; sve ono u čemu novorođeni može da ima jedno mnoštveno biće ili određeni opstanak mora on sam u sebe da uvuče, suprotstavi i sjedini"⁷.

¹ MM I, str. 370

² G. Šiler je prvu redakciju fragmenta datirala na novembar 1797, a drugu na jesen-zimu sledeće godine. Obe verzije paralelno je izdao Jamme ("Hegels Frankfurter Fragment 'Welchem Zweckke denn'", n.n.m.). Ovde se upućuje na paginaciju iz Jameovog izdanja.

³ Isto, str. 13

⁴ Isto, str. 14

⁵ Indirektno svedočanstvo o Hegelovom neslaganju sa shvatanjem da je ljubav princip najvišeg sjedinjenja predstavlja Sinklerova pesma "Die Bekanntschaft" (obj. u: H. Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt am Main 1971, str. 284-288). Po prevladajućem shvatanju, ona opisuje autorov prvi susret sa Hegelom. Sinklerov sagovornik, doduše bez otvorenog protivrečenja, dovodi u pitanje autorovo uverenje da je načelo ljubavi nadređeno u odnosu na veru. Prema tome, jasno je da on ne poistovećuje "ljubav" sa "religijom".

⁶ MM I, str. 370

⁷ "Welchem Zweckke denn", str. 18

U drugoj redakciji fragmenta Hegel je takođe izostavio i deo prve verzije koji se odnosi na "nepriliku" i "stid", koje među one koji se vole uvlače lični interes ili svojina – koji, kako je Hegel smatrao na Helderlinovom tragu, potiču od nerazrešene protivrečnosti između potpunog "predavanja" i preostale "samostalnosti", koja se opire sjedinjenju¹. Na mesto ovog izlaganja u drugoj redakciji dolazi trezveniji stav da se sfera ekonomije, svojine i ličnog interesa ne može nadvladati samo putem ljubavi; toj mogućnosti suprotstavlja se nezavisnost predmetne stvarnosti². Od ovog uvida pa do priznanja da je ljubav načelo samo nepotpunog sjedinjenja vodi samo još jedan korak. Već u prvom delu rukopisa o duhu hrišćanstva Hegel otpravlja jevanđeoske propise o ništavnosti svojine uzgrednom opaskom u kojoj kaže da je "sudbina svojine kod nas postala suviše moćna" da bi nam još bile podnošljive refleksije o njenom ukidanju³.

Transformacija Hegelovog stanovišta o kojoj je ovde reč može se posvedočiti i promenama u koncepciji do kojih je došlo u toku same redakcije rukopisa o duhu hrišćanstva. U "Osnovnom konceptu" (*Grundkonzept*) ovog teksta Hegel shvata ljubav, "najviše sjedinjenje", na način koji sasvim odgovara prvoj verziji fragmenta "Welchem Zweck denn" – kao identitet, ili pre kao ne–razlikovanje između subjekta i objekta. U novozavetnoj literaturi ovaj tip jedinstva pojavljuje se u paradigmatičnom obliku u motivu nevinosti deteta. Najviši je u carstvu nebeskom onaj koji stoji najbliže detetu⁴. Hegel najpre shvata ljubav kao ovakvo izvorno i nepodeljeno jedinstvo: anđeli dece žive u večnom opažanju boga; u takvom opažanju otpada razlika između opaženog i onog što se opaža; ta razlika je "samo mogućnost razdvajanja"⁵. U ovom kontekstu Hegel se poziva na Platona, koji čisti život u kojem su "duše živele u opažanju boga" i zemaljski život "postavlja u jednu različitost vremena"; u sadašnjem životu, ljudi imaju samo "pomračenu svest" o onom nebeskom. Tako se čista ljubav, shvaćena kao nerazlikovanje između subjekta i objekta, pojavljuje kao stanje koje je prethodilo padu.

Interpretacija istoga dela jevanđelja po Mateju koju Hegel daje u kasnijem osnovnom tekstu rukopisa, po svom pravcu jasno se razlikuje od ovog izvođenja. I pored toga što se radi o tumačenju istog predloška, perspektiva Hegelove kasnije interpretacije određena je dinamičkim shvatanjem pojma života koji je Hegel zadobio kroz tumačenje jevanđelja po Jovanu. U prvom planu Hegelovog tumačenja ovde više ne stoji apsolutizacija prvobitnog sjedinjenja čiji je uzor "dete" ili stanje od pre pada, već se i sama mogućnost potpunog sjedinjenja sagledava pod pretpostavkom jednog razdvajanja koje se već dogodilo. Povreda onoga svetog, koliko god bila bolna i nerazumljiva "lepoj duši", istovremeno je i nužna⁶. Tako Hegel sada može da sagleda smisao novozavetnog naloga ("budite kao deca") polazeći od mogućnosti "ponovnog vraćanja" u jedinstvo – mogućnosti koja je konstitutivna ne toliko za pojam ljubavi, već za pojam života kao takav: "ono što je izgubljeno, što se podvojilo" ponovo se zadobija vraćanjem u jedinstvo⁷. Kao i u drugoj verziji fragmenta "Ljubav", i ovde je stanje prvobitnog "nerazvijenog jedinstva" (*unentwickelte Einigkeit*) u izvesnom smislu shvaćeno kao inferiorno u odnosu na ono jedinstvo koje je postignuto prevladavanjem podvajanja; "dete" u sebi ima neoštećenu harmoniju i jedinstvo, ali u "nerazvijenom" obliku; "krug razvoja" zatvara se tek povratkom u božanstvo; zato i momenat podvajanja igra suštinsku ulogu. Na ovakvoj osnovi Hegel postiže i novo vrednovanje refleksije ili posredovanja, za koje nema oslonca u Helderlinovoj prvoj filozofiji sjedinjenja.

¹ Isto, str. 19

² Isto, str. 21 i dalje

³ MM 1, str. 333

⁴ Jevanđelje po Mateju 18.4; MM 1, str. 314

⁵ MM 1, isto; upor. Matej, 18.10.

⁶ MM 1, str. 385

⁷ Isto, str. 386

Ova transformacija Hegelovog filozofskog stanovišta predstavlja odgovor na zahtev da se princip filozofije sjedinjenja konsekventno shvati kao *potpuno* jedinstvo, tj. kao jedinstvo koje iz sebe ne isključuje sferu suprotnosti, razdvajanja ili suda, već je obuhvata u sebi. Zbog toga se ovakav pojam jedinstva više ne može misliti naprosto kao "suprotnost" mnoštvu ili razlici, već kao jedinstvo "drugog stepena" – upravo kao jedinstvo "jedinstva" i "razlike". To je osnovna specifičnost Hegelovog pojma života. Preko tog pojma Hegel uspeva da pruži odgovor na pitanje zašto se izdvajanje iz prvobitnog jedinstva dogodilo; jer, Hegelova koncepcija omogućuje da se i to otpadanje shvati kao pretpostavka, ili čak kao jedan od konstitutivnih momenata potpunog sjedinjenja, koje se postiže samo kroz razvoj kojim se podvajanje prevazilazi¹.

Do pomaka koji su proizašli iz uvida u neophodnost da se princip potpunog sjedinjenja shvati upravo u smislu "jedinstva drugog stepena" došlo je i u koncepcijama drugih pripadnika frankfurtsko-homburškog kruga, posebno kod Sinklera i Cvilinga. Ovi su najpre u potpunosti preuzeli Helderlinovu kritiku Fihtea, Helderlinov koncept filozofije sjedinjenja i njegovo osnovno estetičko usmerenje. Kroz pokušaje da svoju kritiku metodički osigura od prigovora koji bi joj se mogli uputiti sa stanovišta učenja o nauci, Sinkler je, međutim, bio doveden do toga da svoje filozofsko stanovište sasvim približi Fihteovom². On se konačno zalagao za to da se Fihteova filozofska koncepcija samo dopuni momentom prvobitnog sjedinjenja, koji je označio kao *athesis* (pri tom je zastupao shvatanje da su u najvišem principu, *aeisthesis*, sjedinjeni refleksija, *thesis*, i momenat prvobitnog jedinstva³); time je Sinkler u izvesnom smislu nagovestio pravac Fihteovog kasnijeg razvoja. Sinkler je, međutim, trajno ostao privrženik Fihteove ideje da prvobitno jedinstvo nikada nije dato, već da je samo zadato u beskonačnom približavanju. Tako je Fihte za Hegela još i nakon više od deset godina važio kao "tvrdokorni fihteanac"⁴. Pojmovi iz Hegelove "proto-dijalektičke" sekvence *Einigkeit* (prvobitno, nerazvijeno, nesvesno jedinstvo ili "jedinstvenost") – *Mannigfaltigkeit* – *Einheit*, koja je nastala iz zahteva da se jedinstvo zamisli tako kao da u sebe uključuje refleksiju i podvajanje, i koja je izvorno bila strana Helderlinu, mogu se, mada sa delimično drugačijim značenjem, pronaći i kod Sinklera⁵.

I Hegel i Cviling su se još u Frankfurtu suprotstavljali Sinklerovom "fihteovstvu". I pored toga, kod trojice prijatelja težište postepeno prelazi na pitanja u vezi sa mestom koje u jednoj "filozofiji sjedinjenja" pripada problematici refleksije i relacionalnosti. Tako je Cviling, u jednoj filozofskoj raspravi koja nosi panteistički naslov, beskonačnost definisao upravo kao "jedinstvo odnosa i ne odnosa" – na način koji sasvim odgovara Hegelovoj definiciji života kao jedinstva povezanosti i nepovezanosti (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*) iz tzv. "Fragmenta sistema"⁶, u kojoj se, opet, može prepoznati najava za kasniji "identitet identiteta i neidentiteta" iz Hegelovog spisa o razlici⁷. Odgovarajuća promena može se, štaviše,

¹ Očigledno je da je i na ovaj korak u Hegelovoj koncepciji u izvesnoj meri uticalo njegovo približavanje pavlovskoj teologiji (o čemu kritički govori M. Buber, isto, str. 61).

² H. Hegel, *Isaak von Sinclair...*, str. 55, 136, 140

³ Isaak von Sinclair, *Philosophische Raisonements*, obj. u: H. Hegel, isto, str. 268 i dalje

⁴ Hegelovo pismo Sinkleru od oktobra 1810, *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 332

⁵ Isto, str. 259, 270 i dalje; H. Hegel (isto, str. 85) smatra da je Sinkler u tom delu uticao na Hegela; upor. i pesmu "Die Bekantschaft", str. 287. - Reč "dijalektika" ovde se mora koristiti sa rezervom jer se kod Hegela taj termin još uvek ne pojavljuje.

⁶ "Über das Alles", obj. u L. Strauss: "Jakob Zwilling und sein Nachlass", *Euphorion* 29 (1928), str. 392; upor. MM 1, str. 422; pored toga, Cviling je formulisao i jednu kritiku Fihtea čiji je osnovni motiv da se Fihteovo apsolutno Ja može odrediti samo u suprotnosti prema Ne-Ja (isto, str. upor. H. Hegel, str. 59); time Cviling anticipira Hegelovu kritiku Fihtea iz spisa o razlici.

⁷ MM 2, str. 96

utvrditi i kod samoga Helderlina, koji je pod uticajem "prijatelja" u svoj pojam života sve više integrisao momente razlike i suprotnosti¹.

Ovde se mora odustati od pokušaja da se linije uticaja među pripadnicima franfurtsko-homburškog kruga rekonstruišu i u pojedinostima; čini se da se na neka od pitanja koja se s tim u vezi postavljaju uopšte ne može jednoznačno odgovoriti; pa ipak, očigledno je da je prvi impuls koji je vodio ka "dijalektizaciji" prvobitnog stanovišta filozofije sjedinjenja potekao od Hegela². U kontekstu tematike kojom se ovaj rad bavi presudno je, međutim, to što je upravo ova problematizacija izvorne filozofije sjedinjenja – problematizacija čija je okosnica bilo pitanje o odnosu prvobitnog jedinstva prema refleksiji – kod samog Hegela otvorila mogućnost za novu razradu koncepcije samosvesti i za stupanje u dijalog sa "transcendentalnom filozofijom", do kojeg će doći već u Hegelovom prvom objavljenom spisu. To znači da, istorijski posmatrano, koreni Hegelove kasnije recepcije problematike samosvesti leže u jednoj koncepciji koja je razvijena još u vreme kada je zastupao "filozofiju sjedinjenja". A ako je tako, čini se da uobičajeno oštro podvajanje između pozicija transcendentnog i apsolutnog idealizma, kao i novije striktno razlikovanje stanovišta "filozofije samosvesti" i "filozofije sjedinjenja" postaje preusko da bi se moglo voditi računa o stvarnim tokovima filozofskog razvoja nemačkog idealizma i, posebno, o Hegelovoj sopstvenoj evoluciji.

To se sada može pokazati i na tekstovima. U fragmentu o duhu hrišćanstva reč "samosvest" retko se pojavljuje. Ipak, ona se može pronaći na jednom mestu gde Hegel govori o jednom principu koji nadilazi ograničenja sfera morala i ljubavi³. Da bi se ovaj princip mogao misliti, potrebno je, prema Hegelu, "odstraniti sve ono što je čovek bio ili će biti"; pre svega, potrebno je ukloniti sva određenja koja proističu iz područja morala i karaktera. U ovom principu "nema nikakve različitosti" niti "stvarne mnoštvenosti"; pa ipak, on ne predstavlja prostu apstrakciju od različitosti, već se može shvatiti upravo kao "izvor svakog pojedinačnog života, nagona i svakog čina". Afirmacijom ovog principa samo se tvrdi da "mnoštvo nije ništa apsolutno". Ovaj princip Hegel shvata kao imanentan čoveku. Kada, međutim, "dolazi u svest", taj princip se pojavljuje kao nešto što je "delimično postavljeno izvan čoveka", "kao bog, koji je u stanju da apstrahuje od svakog čina, od svega određenog". Svest o ovom principu Hegel zato određuje kao "veru".

Princip o kojem je ovde reč Hegel je najpre označio kao "čistu samosvest"; kasnije je ovaj izraz zamenio rečju "čisti život". U toj okolnosti lako bi se mogao videti dokument od prvorazrednog značaja o Hegelovom odustajanju od jedne ontologije koja se zasniva na pojmu samosvesti u prilog usvajanja "filozofije sjedinjenja". To bi, međutim, bilo pogrešno. U Hegelovom odustajanju od karakterizacije pomenutog principa kao "samosvesti" uopšte se ne izražava kolebanje između različitih tipova ontologije⁴; štaviše, ta karakterizacija predstavlja nagoveštaj daljeg razvoja Hegelovog mišljenja. Taj razvoj bio je motivisan pretpostavkama filozofije sjedinjenja, koje je Hegel usvojio. Pa ipak, njegov ishod nije se mogao artikulirati pojmovnim sredstvima koja su filozofiji sjedinjenja stajala na raspolaganju. Ostajanje pri određenju principa najvišeg sjedinjenja kao "čiste samosvesti" bilo bi nespojivo sa osnovima filozofije sjedinjenja; jer, iz njega proizlazi ne samo to da se bogu pripisuje samosvest – zbog

¹ Tako u spisu "Grund zum Empedokles" Helderlin shvata upravo najintenzivniju "suprotstavljenost" i "neprijateljstvo" kao preduslov "najvišeg sjedinjenja" (Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 4, str. 160 i dalje); u fragmentu "Über die Verfahrungsweise des poetischen Geistes" on nastoji da misli najviše sjedinjenje kao jedinstvo jednoga (*des Einiges*) i suprotnosti (isto, str. 262).

² U prilog takvom zaključku govori i već pomenuta Sinklerova pesma; Chr. Jamme ("Liebe, Schicksal und Tragik", str. 313) smatra da su shvatanja koja je Helderlin formulisao nakon Hegelove prve kritike filozofije sjedinjenja i "ljubavi" kao njenog centralnog pojma zatim povratno uticala i na Hegela.

³ MM I, str. 370 i sled.

⁴ Kako to smatra H. Markuze, *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, Sarajevo 1981, str. 208.

čega je, kako se pokazalo, već Šeling prekoreo Hegela – već i to da se upravo Spinozino "Jedno i Sve" shvata kao samosvest, koja je "imanentna" čoveku. Nastojanjem da se ovaj sukob izbegne može se objasniti Hegelovo naknadno posezanje u tekst.

Pa ipak: od trenutka kada se, i to polazeći upravo od premisa filozofije sjedinjenja, došlo do zaključka da se najviše jedinstvo ne može misliti samo kao jedinstvo koje prethodi deobi i ostaje joj suprotstavljeno, već kao jedinstvo jedinstva i razlike, teško se može izbeći konsekvencija da se samosvest shvati upravo kao instanca u kojoj se značenje najvišeg jedinstva pokazuje na odlikovan način. Zašto je to slučaj pokazuje se ako se ima u vidu Helderlinovo sopstveno određenje samosvesti. U fragmentu "Sud i biće" Helderlin piše: "Kako je samosvest moguća? Tako što suprotstavljam sebe sebi samome, razdvajam sebe od sebe, ali bez obzira na to razdvajanje u onome suprotstavljenom prepoznajem sebe kao istoga. Ali ukoliko kao istoga? Mogu, moram tako da pitam; jer, u jednom drugom smislu, ono je sebi suprotstavljeno"¹. Na prvobitnim pretpostavkama Helderlinove filozofije sjedinjenja, već ovaj opis samosvesti isključuje njen status najvišeg principa, što Helderlin i izričito tvrdi u nastavku ovog teksta. U okviru izmenjene pozicije filozofije sjedinjenja to, međutim, više nije slučaj; jer, to što se samosvest, kako je smatrao Helderlin, može shvatiti kao konstelacija odnosa jedinstva i diferencije "u jednome" sada upravo čini od nje princip koji je podesan da izrazi najviše jedinstvo, koje u sebe uključuje i razliku.

Ovaj spekulativni smisao principa samosvesti Hegel će eksplicirati tek u Jeni. Međutim, već u granicama shvatanja života kao principa najvišeg sjedinjenja, i religije kao svesti o tom principu, mogu se uočiti nagoveštaji značaja koji će u Hegelovoj kasnijoj filozofiji pripasti pojmu samosvesti. U tom smislu je karakteristična Hegelova relativna "rehabilitacija" pojmova refleksije i suda - koji već kod Fihtea i Helderlina stoje u najužoj vezi sa problematikom samosvesti - u okviru njegove koncepcije religije i života.

Hegel sada više ne poistovećuje ljubav i religiju², već insistira upravo na razlici među njima³. Kao što ljubav predstavlja ispunjenje (*pleroma*) "morala", koji i sam stoji iznad pokoravanja čisto pozitivnim, objektivnim zakonima, tako religija predstavlja ispunjenje ljubavi. Tome je razlog to što su u religiji, kako Hegel kaže, "refleksija i ljubav sjedinjeni, mišljeni kao povezani"⁴. Zbog toga refleksija, koja ponovo uvodi "objektivnost", ukida ljubav – ali ne i religiju. Naprotiv, religija uključuje u sebe momenat prikaza jedinstva života u "objektivnosti"; tako se može reći da u njoj ljubav za sebe samu postaje "objektivna"⁵. Ovaj odnos prema predmetnosti ili objektivnosti približava religiju "životu", koji takođe uključuje momenat deobe ili razdvajanja.

Svoj pojam života Hegel je oblikovao kroz interpretaciju "Proslova" Jovanovog jevanđelja. Ovo tumačenje⁶ počinje kritičkim napomenama u odnosu na jezik "jevrejskog obrazovanja". U tom kontekstu, Hegel iznosi kritiku suda kao "razdvajanja" između subjekta i predikata, koje dovodi u vezu sa kritičkim pojmom refleksije. Tamo gde se postavlja zadatak "saopštavanja onog božanskog" pre svega se radi o tome da se odnos između subjekta i predikata shvati kao "živo jedinstvo", ne kao odnos između "pojedinačnog" subjekta i predikata kao "opštosti"; refleksija nužno predstavlja ovaj odnos na pogrešan način. Ova kritika anticipira

¹ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 4, str. 227

² MM 1, str. 244

³ Isto, str. 364, 370

⁴ Isto, str. 370

⁵ Isto, str. 368; ekvivalencija koja se kod Hegela uspostavlja između pojmova "refleksije" ili "razdvajanja" i objektivnosti predstavlja prvi korak na putu koji vodi prema tome da se apsolut sagleda kao jedinstvo subjekta i objekta. Takvo shvatanje očigledno se ne može pomiriti sa Hegelovom prvobitnom frankfurtskom kritikom pojmova subjektivnosti i objektivnosti.

⁶ Isto, str. 373 i dalje

kasniju Hegelovu teoriju spekulativnog stava. Međutim, i samo određenje boga kao Oca i kao Logosa Hegel posmatra kao diktirano načinom na koji sveobuhvatni život ulazi u svest i u refleksiju. Ovo dvostruko određenje proizlazi prema Hegelu odatle što se "bivstvujeće može posmatrati na dvostruki način": "jedanput kao ono jedinstveno (*das Einige*), u kojem nema nikakve deobe, suprotnosti, a istovremeno, sa mogućnošću razdvajanja, beskonačne deobe onog jedinstvenog"¹. Ukoliko se biće posmatra kao "ono jedinstveno", bez "deobe i razdvajanja", ono se pojavljuje kao Bog (Otac); ukoliko se ono shvata tako da sadrži mogućnost "beskonačne deobe onoga jedinstvenog", ono se razumeva kao proizašlo iz Logosa. Kako Hegel i izričito kaže, upravo refleksija je ta koja "suponira" ono čemu daje formu reflektovanog (formu logosa) istovremeno kao nereflektovano "biće" ili kao "Oca", tj. kao jedinstvo "koje u sebi ne sadrži nikakvu suprotnost". Tako je tek u Bogu kao Ocu i kao Logosu istovremeno sadržano jedinstvo kao i razlika.

To znači da pojam bića koje prethodi refleksiji sam za sebe nije podesan kao ontološki princip, jer ne može da objedini dve strane pravog jedinstva: jedinstvo "bez razlike" sa jedne, i "sud", u kojem je isto to jedinstvo reflektovano, sa druge strane. Zbog toga Hegel na mesto "bića" postavlja pojam života, a zatim i pojam "duha". Tek ovi pojmovi omogućuju da se i ono u čemu do je do najvišeg stepena potencirana "suprotnost" ili "smrt" shvati kao "jedna grana beskonačnog drveta života"; "svaki deo, van koga je celina (života), istovremeno je celina, jedan život", kao što je, obrnuto, život jedinstvo u svim grananjima na koja se "deli". To onda znači da se i sama sfera "suda" mora shvatiti kao jedno od grananja "života". Jer, za život je podjednako bitno da postoji kao istina i svetlost, tj. "kao reflektovan", što znači "u odnosu kao subjekt i predikat"². Već u "Fragmentu sistema" od 1800. godine Hegel shvata "beskonačni život" i kao duh, tj. kao "živo jedinstvo mnoštva", i kao "oživljavajući zakon u sjedinjenju sa mnoštvenim, koje je tada oživljeno mnoštvo"³.

Ovaj "pandivinistički" ili "panenteistički"⁴ pojam života u stvari se teško može pomiriti sa osnovnim motivom Jovanovog jevanđelja – sa suprotstavljanjem Hrista kao "svetla" tami. Jer, u Hegelovom viđenju, sveobuhvatni, beskonačni život ne ostavlja mesta za bilo šta što bi se moglo nazvati "mrtvim" ili "konačnim" u apsolutnom smislu te reči. Tako Hegel i samo suprotstavljanje svetlosti logosa tami shvata u tom smislu da (tek) "za svetlo postoji tama". Život je sveobuhvatno prisutan i na strani stvorenja kao takvog. Da na iskazima koji se tiču jovanovskog pojma "logosa" Hegel u stvari pokušava da zasnuje jednu rehabilitaciju čitave sfere konačnosti, deobe i onoga iz deobe proizašlog, stvarnog bivstvjućeg, jasno se vidi iz jedne njegove, naoko beznačajne, "intervencije" u tekst Jevanđelja. Za stih: "U njoj bješe život, i život bješe vidjelo ljudima" Hegel kaže da se "skoro bolje" može razumeti ako se reči "u njoj" (*en auto*) shvate tako kao da upućuju na ono što je "iz reči postalo" – dakle na stvorenje – umesto na samu reč (Logos)⁵. Pozitivno vrednovanje refleksije ili deobe kao momenta samog života nije, uostalom, ni u kom slučaju umanjeno time što Hegel postojano i dalje kritikuje refleksiju ukoliko se ona uzdiže u isključivi princip razdvajanja⁶. Ta kritika refleksije odgovara onoj koju će kasnije Hegel okrenuti protiv "razuma". U tom smislu, već sada se kod Hegela mogu razlikovati dva pojma refleksije: refleksija koja je kao deoba ili sud konstitutivna za život

¹ Isto, str. 374

² Isto

³ Isto, str. 421

⁴ O različitim mogućim karakterizacijama Hegelovog panteizma, upor. T. Goedewagen, "Hegel und der Pantheismus", *Hegel-Studien* 6 (1971), str. 173 i dalje.

⁵ MM 1, str. 374

⁶ Npr. u stavu: "refleksija, koja deli život, može da ga razlikuje u ono konačno i ono beskonačno, a samo ograničenje, ono konačno posmatrano za sebe, daje pojam čoveka kao suprotstavljenog onom božanskom; van refleksije, u istini, do njega ne dolazi" (MM 1, str. 378).

uopšte, i loša refleksiju kao misaoni stav koji proističe iz apsolutizacije učinaka refleksije u prvom smislu reči.

Na osnovi ovog pojma života Hegel formuliše svoje viđenje istorijskog razvoja hrišćanstva kao religije čiste ljubavi. "Sudbinu" hrišćanstva Hegel vidi već u Isusovom stavu izdvajanja i bega od sveta, koji je usledio neuspehu njegovog pokušaja da preko sledbenika objavi vest o blizini carstva božjeg. Od tada Hrist prepušta jevrejski narod kao takav njegovoj sopstvenoj sudbini i ograničava se na to da deluje na pojedince¹. Takav stav prema Hegelu povlači za sobom kidanje životnih veza, koje su obuhvatnije od veza ljubavi; jer, pored onoga što se uopšte može sjediniti putem ljubavi postoji još i ogromno polje objektiviteta². Tako se pokazuje da ljubav, shvaćena kao isključivi princip sjedinjenja, zapravo povlači za sobom "razdvajanje"³; prema Hegelu, upravo to razdvajanje može se pratiti kroz istoriju kasnije hrišćanske zajednice. Konačno se pokazuje da je sjedinjenje u duhu ljubavi upravo beživotno, jer se tom duhu svaki "lik života" može suprotstaviti kao nešto neprijateljsko⁴. Ograničenost principa ljubavi pokazuje se pre svega u Isusovoj pasivnosti u odnosu prema narodu i državi. Suočen sa izborom da, deleći sudbinu jevrejskog naroda, žrtvuje svoju vezu sa Bogom i svoju "lepotu", ili da se od te sudbine odvoji, ali na štetu potpunosti životnog jedinstva, Isus se opredelio za drugu alternativu. Prema Hegelu, Isusova sudbina proizašla je upravo iz ovog njegovog pokušaja da sudbini umakne⁵.

Kako to pokazuje dovođenje u vezu Isusove ljubavi sa pojmom lepote, i ove misli predstavljaju implicitnu kritiku Helderlinove filozofije sjedinjenja. Isusovom "begu u nebo" u savremenosti odgovara stav izdvajanja iz sveta ili "lepe duše". U ljubavi se ne može pronaći oslonac za "zahvatanje u život ljudi"⁶, za kojim Hegel traga nakon rada na rukopisu o duhu hrišćanstva⁷. Hegel je nadvladao uticaj Rusoove kritike kulture i njegovog shvatanja o povratku prvobitnom stanju čovečanstva, kojim su svi pripadnici "saveza duhova" najpre bili obeleženi⁸. Takođe, on više ne veruje da se nedostaci moderne mogu prevazići povratkom grčkom moralu i religiji, već jedino imanentnim prevladavanjem njenog sopstvenog principa.

¹ Isto, str. 398 i sled.

² Isto, str. 396

³ Isto, str. 402

⁴ Isto, str. 403 i sled.

⁵ Isto, str. 401, 397

⁶ Hegelovo pismo Šelingu od novembra 1800 (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 59 i sled.)

⁷ Rukopisi o "Ustavu Nemačke" (1800-1802) predstavljaju izraz ovog Hegelovog nastojanja.

⁸ Upor. H. Hegel, str. 23 i dalje, 134 i dalje.

Treće poglavlje
SAMOSVEST I STRUKTURA ANTINOMIJE

Početak 1801. Hegel je napustio Frankfurt i na Šelingov poziv došao u Jenu. U leto iste godine štampan je Hegelov prvi objavljeni autorski spis, *Razlika između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije*. Neposredno posle toga, Hegel se "habilitirao" na univerzitetu u Jeni sa jednom tezom iz filozofije prirode (*De orbitis planetarum*), i u zimskom semestru počeo da drži, kao privatni docent, tečajeve iz uvoda u filozofiju i prirodnog prava na jenskom univerzitetu. U Jeni je Hegel saradivao sa Šelingom na izdavanju *Kritičkog žurnala*; bliskost ove saradnje izražava se i u činjenici da dvojica izdavača uopšte nisu pojedinačno potpisivali svoje priloge za časopis. U *Kritičkom žurnalu* Hegel je tokom 1802. i 1803. godine objavio više značajnih radova. Iz Hegelovih jenskih godina potiče i veći broj sačuvanih rukopisa koji su nastali u vezi sa njegovom nastavničkom delatnošću.

U isto vreme došlo je do promena u Hegelovom filozofskom stanovištu. Najznačajnija među njima tiče se Hegelovog viđenja filozofije, odnosno njegovog shvatanja mogućnosti da se filozofskim saznanjem zahvati područje apsoluta. Već citirano Hegelovo pismo Šelingu govori o nužnosti da se "ideal mladalačkog doba" preobrazu u "formu refleksije, u sistem"¹, i tako najavljuje odustajanje od ranijeg Hegelovog uverenja da je filozofija nesposobna da izrazi najviše sjedinjenje. Tek nešto ranije, u "Fragmentu sistema" (koji je datiran na septembar iste godine), Hegel je zastupao gledište da filozofija – u kojoj, za razliku od religije, postoji neotklonjiva suprotnost između mišljenja i onoga što je mišljeno – mora "ono pravo beskonačno da postavi izvan svog područja"². U spisu o razlici, Hegel, međutim, istupa sa stavom da je spekulativno saznanje apsoluta moguće; njegov pravi izraz Hegel vidi u Šelingovoj "filozofiji identiteta". Od tada pa nadalje, Hegel će ostati trajno uveren da je filozofija sposobna i pozvana da sazna najvišu istinu. Tako se istorijski izvori Hegelovog "panlogizma" moraju tražiti upravo u Jeni.

Značaj jenskog razdoblja za istorijsko istraživanje formiranja Hegelove filozofije ne može se preceniti. Na kraju ovog razdoblja stoji *Fenomenologija duha*. U toku Hegelovih jenskih godina oblikovali su se osnovni motivi Hegelovog mišljenja. To pre svega važi za koncept dijalektike, koji se artikulisao kroz evoluciju Hegelove logičke koncepcije, koja je u Hegelovom konceptu postepeno dobijala sve veći značaj.

Pokušaji da se prati ovaj deo Hegelovog razvoja izlažu se, međutim, i velikim teškoćama. U stvari, nedoumice postoje već i kada je reč o datiranju spisa iz Hegelove zaostavštine, koje je pretpostavka za tumačenje razvoja Hegelove filozofije. Pouzdaniji rezultati postignuti su tek pre nekoliko decenija putem statističke analize Hegelovog rukopisa³. To pre svega važi za tzv. "nacrt sistema"⁴, koji su, doduše, prvi put izdati još početkom 20. veka, ali uz pogrešnu hronologiju, iz čega je proizašlo i neadekvatno tumačenje razvoja Hegelove filozofije⁵. Zato se sve do kraja šezdesetih godina slika o jenskom Hegelu zasnivala pre svega

¹ *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 59

² MM 1, str. 422 i sled.

³ O ovom postupku upor. H. Kimmerle, "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", *Hegel-Studien* 4 (1967), str. 128 i dalje.

⁴ GW, tomovi 6, 7 i 8

⁵ Tako je, na primer, nacrt *Sistema spekulativne filozofije*, koji je kasnije objavljen u 6. tomu kritičkog izdanja Hegelovih dela (GW, *Systementwürfe I*, Hamburg 1975), najpre bio shvaćen kao prva verzija Hegelove "realne filozofije", dok se ovde u stvari radi o pokušaju izvođenja celokupnog sistema; o ovim

na spisu o razlici i na Hegelovim objavljenim kritičkim spisima. U istraživanjima koja se oslanjaju na kritičko izdanje Hegelovih dela, Hegelova rukopisna zaostavština tretira se, naprotiv, gotovo ravnopravno sa objavljenim spisima.

Pa ipak, i kada se pođe od hronologije koja je danas usvojena, razvoj Hegelovog filozofskog stanovišta postavlja specifične probleme. Opšti pravac i karakter interpretacija Hegelovih jenskih spisa, pa i samo interesovanje za njih, često su bili predodređeni kritičkim stavom prema monolitnosti Hegelovog "dovršenog sistema" iz perioda *Nauke logike* i *Enciklopedije filozofskih nauka*, ili već i same *Fenomenologije duha*. Istorijske pretpostavke ove kritičke pozicije mogu se pronaći još kod prve generacije Hegelovih "levih" učenika. U ovakvom svetlu, Hegelov razvoj sagledavao se još jedino kao put potiskivanja i gubljenja originalnih uvida (koji se odnose na pojmove života, istorije ili običajnosti) zarad usvajanja jedne prenapregnute filozofije apsolutnog duha kao poslednje forme "filozofije subjektivnosti", koja se u konačnom rezultatu pretvara i u političku apologiju postojećeg¹. Tako se postavlja pitanje treba li u Hegelovom putu prema sistemu videti nazadovanje i okoštavanje prvobitne osnovne orijentacije filozofije mladog Hegela, ili, naprotiv, tok njenog ekspliciranja i dalje izgradnje.

Da bi se ova problematika mogla sagledati na zadovoljavajući način, najbolje je ne dopustiti da kritički stav prema Hegelu kao misliocu sistema diktira sud o njegovom razvoju. Kritikama Hegelovog sistema kao oblika "filozofije subjektivnosti" može se dati za pravo bar utoliko što će se priznati da je u izvesnom smislu tačno da se opšta tendencija Hegelovog razvoja u toku jenskog perioda izražavala u premeštanju težišta Hegelove filozofije sa sistema apsolutnog identiteta, ili "metafizike supstance", koju Hegel, kako izgleda, najpre zastupa zajedno sa Šelingom, prema pitanjima filozofije subjektivnosti u najširem značenju tog termina, u kojoj onda i problematici svesti i samosvesti pripada istaknutija uloga. Opšti pravac Hegelovog razvoja može se, dakle, ocrtati ako se kao nit vodilja uzme poznati Hegelov stav iz predgovora *Fenomenologije duha*, prema kojem se ne radi o tome da se istina shvati i izrazi samo "kao supstanca, već isto tako kao subjekt"². U tom smislu, može se napraviti i odgovarajuće razlikovanje između Hegelove prve i druge jenske faze, pri čemu se kao granica između njih nameće 1803/04 godina – dakle, godina u kojoj Hegel piše svoj prvi nacrt sistema, koja je usledila Šelingovom odlasku iz Jene i prestanku izlaženja *Kritičkog žurnala*. Tako je Hegel najpre zastupao, pod znatnim Šelingovim uticajem, jednu varijantu "filozofije identiteta". U toku ovog perioda u prvom planu Hegelovog rada bila je polemika sa predstavnicima "filozofije subjektivnosti" ili "filozofije refleksije" (ovi izrazi stoje u podnaslovu Hegelovog članka *Vera i znanje*). Istovremeno sa ovom kritikom, Hegel je razradio i jednu samosvojnu koncepciju logike kao uvoda u filozofiju, kojoj je takođe pripisao kritičko ili propedeutičko značenje. Hegelova originalnost može se videti i u njegovom konceptu logike kao uvoda u filozofiju, koji je tada razvio. Sadržinski posmatrano, težište Hegelovog interesovanja u ovo vreme predstavlja odnos apsolutne, "pozitivne" metafizike prema formama u kojima dolazi do izražaja momenat negativnosti i refleksije; pored filozofije refleksije i razrade logičkog

problemima, upor. i K. Düsing, "Hegel in Jena", u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32/3 (1978), str. 405 i dalje.

¹ Ovaj stav, na čije je formiranje uticao već Diltaj, posebno je karakterističan za Habermasa (upor. Habermasov članak "Rad i interakcija. Primjedbe uz Hegelovu jensku filozofiju duha", u: isti, *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Zagreb 1986, str. 29 i dalje; Habermasov "Pogovor" za G.W.F. Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1966, str. 351 i dalje, kao i članak "Hegels Kritik der französischen Revolution", u knjizi *Theorie und Praxis*, Luchterhand 1963, str. 89 i dalje) i njegove učenike (upor. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1994, str. 52 i sled.).

² MM 3, str. 23

koncepta; u tom kontekstu poseban značaj pripada Hegelovoj interpretaciji skepticizma.¹ U periodu od 1803/04 godine do *Fenomenologije duha*, Hegel objavljuje manje; njegovi neobjavljeni spisi pokazuju opštu reorijentaciju njegovog stanovišta u pravcu problematike subjektivnosti i nastojanje da se nova pozicija razvije u "sistem filozofije". U tom kontekstu dobija na značaju i problematika svesti i samosvesti. Postoji bar delimična saglasnost između starijih i novijih tumača Hegelove filozofije o ulozi ove problematike za razumevanje Hegelove evolucije. Rozenkranc je smatrao da je upravo problem svesti, koji je po njegovom shvatanju najpre postavljen u Hegelovim predavanjima o logici i metafizici, doveo do Hegelovog distanciranja od Šelinga i, u kranjem ishodu, do koncepcije koja stoji u osnovi *Fenomenologije duha*.² Kasniji istraživači skreću pažnju na približavanje Fihteu koje se kod Hegela može konstatovati sredinom jenskog perioda, koje predstavlja novinu u odnosu na Hegelovu raniju kritiku Fihtea. Odgovarajuća promena može se primetiti i u sferi praktičke filozofije, u Hegelovom izmenjenom odnosu prema problematici prirodnog prava.³

Još i na samom početku *Nauke logike*, koji nosi naslov "Šta mora da čini početak nauke", Hegel se razračunava sa polazištem transcendentalne filozofije u samosvesti – sa idejom "početka u Ja"⁴. Ipak, za svoju reputaciju kritičara filozofije refleksije i filozofije subjektivnosti Hegel možda zahvaljuje pre svega kritičkim spisima prve jenske faze, u kojima je transcendentalna filozofija Kanta i Fihtea porvgnuta kritici principa. Kao što je pomenuto, u ovim spisima Hegel zastupa jednu metafizičku poziciju koja je u novijim istraživanjima određena kao "metafizika supstance"⁵, i koja je radikalno suprotstavljena svim varijantama filozofije subjektivnosti. Hegelovi kritički jenski spisi su posebno na terenu praktičke filozofije doprineli tome da se njegova teorija – uključujući još i mnogo kasniju filozofiju prava – posmatra kao koncept koji je nepomirljiv sa orijentacijom na individualnost; koncepcija koja je u tim spisima izložena opisana je kao fuzija spinozističke monističke metafizike sa Aristotelovim shvatanjem o primatu države u odnosu na pojedinca⁶. Pa ipak: ni u ovoj prvoj fazi, Hegelova kritika transcendentalne filozofije kao filozofije subjektivnosti ne svodi se na njeno puko odbacivanje ili osporavanje svake relevancije pojma samosvesti i njegove uloge u filozofiji. Za razliku od Šelinga, Hegel već u prvim jenskim spisima u pojmu samosvesti – u Kantovoj transcendentalnoj apercepciji i Fihtevom intelektualnom opažanju – vidi upravo "pravi princip spekulacije"⁷ ili saznanja apsoluta. Kako se ovakvo viđenje principa samosvesti može pomiriti sa uobičajenim shvatanjem o Hegelovom potpunom raskidu sa problematikom filozofije subjektivnosti i refleksije? Svakako, Hegelova recepcija principa samosvesti u njegovim jenskim spisima ne predstavlja prosto preuzimanje stanovišta transcendentalne filozofije; ona se zasniva pre svega na tome što u samosvesti Hegel vidi upravo odlikovani slučaj "identiteta između subjekta i objekta"⁸, dakle strukturu u kojoj se može prepoznati manifestacija apsolutnog identiteta kao najvišeg metafizičkog principa. Pa ipak, i pored toga što pojam samosvesti u izvesnom smislu stoji u drugom planu Hegelove koncepcije, pokazaće se da upravo problem samosvesti u njoj igra istaknutu ulogu. On stoji u neposrednoj vezi sa

¹ Posebno su Kimerleova (H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn 1970) istraživanja doprinela tome da se u punoj meri sagleda samosvojnost Hegelove najranije jenske pozicije u odnosu na njegovo kasnije stanovište; upor. R.P. Horstmann, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", u: *Philosophische Rundschau* 19, sveska 1-2 (1972), str. 87 i dalje.

² Rosenkrantz, *Hegels Leben*, str. 181, 188 i sled., 202

³ M. Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", u: *Hegel-Studien* 4 (1967), str. 188 i dalje

⁴ MM 5, str. 76

⁵ Upor. *Hegel in Jena* (hršgg. v. D.Henrich/ K.Düsing).

⁶ M. Riedel, isto, str. 183

⁷ MM 2, str. 9, upor. i str. 115.

⁸ Isto, str. 10

problematikom protivrečnosti i antinomije koja prema Hegelovom shvatanju obezbeđuje prelaz na metafiziku ili na apsolutno saznanje.

Za Hegelovo shvatanje samosvesti u jenskom periodu centralni značaj ima njegova kritika Fihtea formulisana u spisu o razlici. Da bi se ta kritika, kao i odnos Hegelovog stanovišta prema Fihteovom, mogli razumeti, potrebno je imati u vidu njenu istorijsku pozadinu, a pre svega osnovne odlike Šelingovog koncepta filozofije identiteta.

1. Šelingov razvoj do sistema identiteta

Kao što se pokazalo u prvom poglavlju, Šeling je veoma rano, verovatno pod Helderlinovim uticajem, došao do uvida o problemima koji se nameću u vezi sa statusom osnovnih pojmova učenja o nauci; to važi posebno za problem odnosa između apsolutnog Ja i konačne samosvesti. Ovo pitanje Šeling je već u svom prvom značajnom filozofskom spisu (*O Ja*) razrešio u smislu radikalnog razlikovanja između apsolutnog Ja kao izvora celokupnog realiteta od konačnog jastva i samosvesti, pri čemu je i samu mogućnost refleksije ograničio na područje empirijskog, konačnog Ja. U tome se može prepoznati uticaj Helderlinovog shvatanja da svest pretpostavlja ograničenje delatnosti koja ide u beskonačno; kada je reč o sveobuhvatnom metafizičkom principu, ovaj uslov upravo ne može biti ispunjen. Apsolutnost i refleksija ne mogu se pomiriti zbog toga što beskonačna afirmacija, koja predstavlja osnovni karakter apsoluta, ne može po definiciji naići ni na šta bi je ograničilo i tako stvorilo pretpostavke za refleksiju. Pored toga, apsolutno Ja kao "*completudo realitatis*" stoji s one strane svake određenosti; ono upravo isključuje samosvest, koja je uvek svest o sebi kao nečemu ovako ili onako određenom. Samosvest implicira samoopredmećenje; već i zbog toga jedna struktura koja se odlikuje samosvešću ne može biti nosilac onoga što je u ljudskom znanju neuslovljeno. Stoga apsolutno Ja za Šelinga predstavlja čisto delanje koje je lišeno svakog predmetnog supstrata¹. S druge strane, Šeling upoređuje samosvest sa smrću i poriče da se u takvom svesti o sebi samome uopšte možemo osećati kao slobodni.

U podvajanju između apsolutnog i konačnog, samosvesnog Ja u Šelingovom ranom spisu može se prepoznati jedan od prvih nagoveštaja Šelingovog raskida sa Fihteom, do kojeg će doći tek nekoliko godina kasnije. Put koji je vodio do tog raskida nije bio pravolinijski, niti se može izvesti iz početnog razlikovanja Šelingove pozicije u odnosu na Fihteovu. Ova istorijska komplikacija u Šelingovom odnosu prema Fihteu uticala je i na tok Hegelove recepcije i kritike Fihtea.

Upravo u periodu između 1796. i 1800. godine došlo je do brojnih obostranih uticaja između Fihtea i Šelinga². U izvesnom smislu, Šelingov rad tokom ovog perioda mogao bi se videti kao pokušaj uklapanja Šelingovih sopstvenih filozofskih nastojanja u okvire određene učenjem o nauci. To važi za koncepciju koju je Šeling izložio u *Raspravama radi razjašnjenja idealizma učenja o nauci*, a još i u većoj meri za *Sistem transcendentalnog idealizma*. U prvom spisu, koji je nastao pod uticajem Fihteovog *Pokušaja novog prikaza učenja o nauci*, Šeling dalje razvija stanovište transcendentalnog idealizma u Fihteovom smislu protiv kantovaca koji pristaju uz pojam stvari po sebi³, protiv "takozvanih kritičkih filozofa"¹. Za razliku od

¹ Upor. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, tom 3, Berlin 1923, str. 220

² Početne razlike između Šelingove i Fihteove pozicije nisu imale za neposrednu posledicu udaljavanje između dvojice autora. Kako ističe Kroner, Fihteov uticaj na Šelinga u *Pismima o dogmatizmu i kritizmu* i *Raspravama o idealizmu* još je veći nego u prvim Šelingovim spisima (R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, tom 1, Tübingen 1961, str. 538 i sled., bel. 2); upor. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, str. 121 i dalje, kao i M. Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, str. 68 i sled., 72 i dalje.

³ Upor. Fihteovu kritiku Kanta i "poznavalaca Kantove filozofije" u "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", par. 6 (Fichte, *Sämmtliche Werke*, I, 1, str. 468 i dalje).

konceptije koja je izložena u prvim Šelingovim spisima, ovde se i izričito zastupa stanovište da je princip svake filozofije samosvest². Samosvest prema Šelingu ima ovakav status zbog toga što se u njoj može prepoznati jedini slučaj identiteta između subjekta i objekta koji je neophodan da bi se uopšte moglo odgovoriti na pitanje o mogućnosti saznanja. Ako se ovo stanovište posmatra s obzirom na Šelingovu kasniju evoluciju, u njemu se mogu prepoznati neke od odlika kasnije konceptije *Sistema transcendentalnog idealizma*, eventualno čak i sistema identiteta; u odnosu na konceptiju koja je izložena u spisu *O Ja* i u *Pismima o dogmatizmu i kriticizmu*, vidimo da ovakvo shvatanje u izvesnom smislu znači odustajanje od ranijeg podvajanja između samosvesti i apsolutnoga Ja. Važno je zapaziti da Šeling ipak i dalje postavlja problem u ranijim terminima: kako se može objasniti jedinstvo delatnosti koja ide u beskonačno, koja se pripisuje apsolutnom Ja, i samosvesti kao konačnog znanja, odnosno dimenzije "bića za sebe". Na ovo pitanje Šeling odgovara tako što ove protivrečne zahteve sjedinjuje u pojmu "duha" kao jedinstva beskonačnosti ili apsolutnog Ja i konačnog jastva ili samosvesti. Duh je jedinstvo momenata delatnosti i ograničenja. U ovom jedinstvu – kako se Šeling izražava, u istovremenosti beskonačnog i konačnog, sastoji se suština jastva ili individualne prirode³. Time je predodređen program jedne "istorije samosvesti" (u Fihteovom i Šelingovom smislu) kao izlaganja stupnjevitog sleda sticanja znanja o samome sebi. U *Raspravama* Šeling i dalje taj tok napredovanja vidi u svetlu Fihteovog stava o primatu praktičkog momenta u odnosu na teorijski. Za idealizam je konstitutivno to da se odluka mora prepustiti sferi praktičkog. U Šelingovoj metafizičkoj terminologiji, to znači da je "volja" sa svoje strane "najviši uslov samosvesti"⁴.

Tako se na razvojnoistorijskoj ravni u *Raspravama* može prepoznati Šelingov napor da se približi Fihteovom stanovištu. Ipak, ako se postavi načelno pitanje o karakteru i granicama konceptije koju Šeling ovde zastupa, mora se priznati da Šelingovo stanovište ostavlja mogućnost da se povrhom individualne samosvesti i njenog postepenog napredovanja na putu osvedočenja o identitetu koji joj leži u osnovi postavi još jedna sfera u kojoj bi joj apsolut mogao biti dostupan na neposredniji, ali za nju samu manje transparentan način. U *Sistemu transcendentalnog idealizma* takva funkcija pripašće umetnosti, u kojoj je identitet između suprotstavljenih delatnosti – svesne i nesvesne, beskonačne i konačne – potenciran u najviše jedinstvo, koje približno odgovara pojmu duha iz *Rasprava o idealizmu*. Zbog toga je Šeling kasnije mogao da svoj sopstveni razvoj u filozofiji sagleda kao dosledno ekspliciranje jednog jedinstvenog uvida sa različitih stanovišta. Pri tom se ne radi samo o naknadnom samozavaravanju. Za onoga ko je upoznat sa Šelingovim intelektualnim zaledem, pre svega sa njegovom recepcijom spinozističkog "panteizma" i ranim osporavanjem individualnosti kao filozofskog principa⁵, već i sama činjenica da u duhu kao jedinstvu beskonačnog i konačnog Šeling vidi upravo "suštinu jedne individualne prirode (jastva)", upućuje na to da on od ovog principa ne očekuje izlaganje poslednje metafizičke istine⁶. Iskaz da se u samosvesti može videti

¹ *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre*, u: Schelling, *Werke, Erster Hauptband*, str. 287

² Isto, str. 307

³ Isto, str. 291 i sled.

⁴ Isto, str. 319, upor. str. 325

⁵ Već u navedenom pismu Hegelu od februara 1795. Šeling radikalno zahteva "uništenje" konačnosti i personalnosti (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 22).

⁶ U svom tumačenju Šelingove filozofije, Frank smatra da Šelingova razrada pojma duha u *Raspravama* ima smisao distanciranja u odnosu na filozofiju svesti i pojam jastva koji je za nju karakterističan, što bi prema Franku predstavljalo dokaz Šelingovog prioriteta u odnosu na Hegelovu kasniju razradu kategorije duha; tako je Frank primoran da Šelingovo vraćanje na terminologiju "jastva" u *Sistemu transcendentalnog idealizma* shvati kao zbnunjujuću regresiju (*Eine Einführung...*, str. 100). U odnosu na ovo viđenje mora se istaći jedna rezerva. Šeling u pojmu duha želi da zahvati upravo suštinu

najviši i jedino mogući princip *filozofije* onda treba razumeti i u smislu ograničenja kompetencija filozofije na područje u kojem još uvek nije reč i o "najvišem jedinstvu". Ova konsekvencija, koja je i izvedena u Šelingovim stavovima o umetnosti kao organonu filozofije iz *Sistema transcendentalnog idealizma*¹, biće dovedena u pitanje tek njegovim pristajanjem uz koncept filozofije kao apsolutne metafizike, u prvim spisima o sistemu identiteta, koji su rezultat Šelingove i Hegelove saradnje.

U *Sistemu transcendentalnog idealizma* Šeling je transcendentalnu filozofiju shvatio samo kao jedno od dva moguća filozofska stanovišta². Razlozi ovog stava delimično stoje u vezi sa Šelingovom razradom filozofije prirode, do koje je došlo u međuvremenu. Šelingova filozofija prirode predstavlja, međutim, samo najupadljiviji, ali ne i presudni osnov razlikovanja između Fihteovog i Šelingovog filozofskog koncepta³. Ona je samo konsekvencija okolnosti da Šeling, za razliku od Fihtea, stanovište samosvesti, odnosno transcendentalnu filozofiju uopšte, od početka shvata kao jednu od slobodno izabраниh pozicija, od koje se može i "apstrahovati"⁴. Pri tom Šeling nije sledio Fihtea i u njegovom stavu da se i konačno opredeljenje između spinozizma i transcendentalne filozofije slobode može legitimisati u svetlu učenja o primatu praktičkog uma⁵ – i pored toga što u granicama transcendentalnog idealizma jedino ova legitimacija dolazi u obzir⁶. Novinu⁷ u Šelingovom konceptu nakon njegovih spisa iz filozofije prirode i *Sistema transcendentalnog idealizma* predstavlja, međutim, njegovo shvatanje da, s one strane razlike između transcendentalne filozofije i filozofije prirode, obema fundamentalnim filozofskim "disciplinama" stoji u osnovi homologna struktura – struktura samog apsoluta – čiji se opis može izložiti i nezavisno od specifičnosti njihovog sadržaja. Obe nauke imaju zadatak da objasne kako dolazi do toga da se čista i neodređena apsolutna afirmacija, koja se u registru transcendentalne filozofije zahvata kao delatnost koja ide u beskonačno, a u registru filozofije prirode kao čista produktivnost prirode, fiksira u tačke koje se zatim pojavljuju kao određene funkcije svesti ili kao posebni prirodni produkti. Kao najopštija formalna oznaka za ovo stanje stvari može se uzeti Šelingova karakteristična

individualnog jastva, tj. momenat jedinstva u duplicitetu kojim se ova struktura odlikuje. Prema tome, ovaj pojam duha ne odnosi se na transpersonalnu ili interpersonalnu sferu koju će Hegel konačno razviti u *Fenomenologiji duha*; kao što Šeling i izričito kaže, jedini "predikat" duha je upravo samosvest (*Abhandlungen*, str. 290).

¹ F.W.J. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1967, str. 627

² Isto, str. 339 i dalje

³ Pri tom se ne može osporiti da je filozofija prirode faktički bila glavni povod raskida između Šelinga i Fihtea. Šelingovo shvatanje da kriticizam i dogmatizam predstavljaju u spekulativnom pogledu ravnopravna filozofska stanovišta iz *Pisama o dogmatizmu i kriticizmu*, na koje je i Fihte odgovorio u *Pokušaju novog prikaza*, nije bila dovoljna da taj raskid izazove. Za Fihtea je nepomirljivost između Šelingove pozicije i učenja o nauci, koju su drugi, poput Rajnholda, uočili još u prvim Šelingovim spisima (J.G. Fichte, *Gesamtausgabe* I, 2, str. 240) postala očigledna tek kasnije (upor. pismo kojim Fihte prekida svoje odnose sa Šelingom, isto, str. 245 i sled.).

⁴ Upor. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, tom 3, str. 240.

⁵ To pokazuje i Šelingov rani projekat spinozističke etike ("Ethik à la Spinoza"), o kojem je reč u jednom pismu Hegelu (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 15); upor. A. Pieper, "'Ethik à la Spinoza'. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31/4 (1977), str. 545-565.

⁶ *System des Transcendentalen Idealismus*, str. 332

⁷ Još N. Hartman je smatrao da "sistem identiteta" u Šelingovom razvoju uopšte nije predstavljao novinu, već da se može shvatiti samo kao "opšta osnova za već razvijenu filozofiju prirode i filozofiju duha" (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*, str. 138); shvatanje da sistem identiteta znači diskontinuitet u Šelingovoj evoluciji nešto je novijeg datuma (upor. Düsingov tekst, "Idealistische Substanzmetaphysik", u: Henrich/Düsing, Hrsg., *Hegel in Jena*, str. 25 i dalje, koji sadrži upute na stariju i noviju literaturu).

sintagma o "duplicitetu u identitetu"¹, kojom Šeling definiše prirodni organizam, ali koja se isto tako može primeniti i na područje duha ili svesti.

Ono što u Šelingovoj filozofiji uopšte predstavlja prevashodni metafizički problem nije mogućnost da se shvati sama "afirmacija" ili "apsolut", već njegovo ograničenje, koje daje povoda za nastanak svega što je konačno i opredmećeno. Time je određen zadatak da se priroda i svest izvedu iz apsoluta kao iz svog jedinog osnova. Izvršenju ovog zadatka Šeling je prvi put pristupio u *Prikazu moga sistema filozofije* (1801). Izvorni identitet u duplicitetu može se misliti jedino ako se sama relacija dupliciteta uzdigne u apsolut. U tom smislu, stav $A = A$, od kojeg *Prikaz* polazi, Šeling ne vidi prosto kao iskaz kojim se tvrdi identitet među relativima, već kao afirmaciju bića samoga identiteta². Šeling posmatra apsolutni identitet kao strukturu koja je imanentna samoj sferi egzistencije. To znači da ne postoji prelaz iz beskonačnog u konačno; pogrešno je shvatanje da je apsolutni identitet istupio iz sebe³. Između identiteta i egzistencije uopšte ne postoji odnos suštine i pojave; sve što jeste, jeste sama beskonačnost (isto), odnosno identitet. Prema Šelingu, razlika između članova koji stoje u odnosu suprotnosti samo je "kvantitativna".

Uprkos ovim iskazima o imanenciji apsolutnog identiteta kao principa u odnosu na posebna područja u kojima se on manifestuje, očigledno je da temeljna teškoća Šelingove filozofske koncepcije leži u odnosu između principa i onoga što on principira. To se pokazuje već i u spoljašnjem obliku Šelingovog spisa. *Prikaz de facto* obuhvata samo izlaganje principa apsolutnog identiteta i njegovu primenu na filozofiju prirode. Izgleda da je Šeling od njegove dalje razrade na području transcendentalne filozofije odustao zbog toga što je shvatio da bi nadalje mogao samo da ponovi sadržaje koji su već izneti u *Sistemu transcendentalnog idealizma*. Štaviše, spis *O pravom pojmu filozofije prirode*, Šelingov odgovor na Ešenmajerovu kritiku njegove filozofije prirode, koji je nastao u vreme Šelingovog konačnog razlaza sa Fihteom, i na koji se Hegel u spisu o razlici oslanja⁴, pokazuje da se Šeling filozofiji prirode u izvesnom smislu pripisivao prioritet u odnosu na transcendentalnu filozofiju. U ovom spisu Šeling pre svega nastoji da svoju poziciju razgraniči od Fihteove; u tom smislu on određuje metodu svoje filozofije prirode ili "čisto teorijske filozofije" kao apstrakciju od učenja o nauci, ili kao apstrakciju od onoga subjektivnog u intelektualnom opažaju⁵. Za razliku od karakterizacije odnosa između transcendentalne filozofije i filozofije prirode u smislu striktnog paraliteta, koju daje u *Sistemu*, Šeling, nastojeći da svoju poziciju još jasnije razgraniči od Fihteovog učenja o nauci, ovde proteže metodsko određenje apstrakcije od intelektualnog opažaja upravo i na svoju verziju transcendentalnog idealizma⁶. Odatle onda proizlazi pojam čiste spekulativne filozofije, koji od Šelunga preuzima i Hegel⁷. Dalji momenti u razvoju Šelingove koncepcije filozofije identiteta mogu se, međutim, pratiti jedino ako se već imaju u vidu i osnovni motivi Hegelove filozofske pozicije, koja je izložena u spisu o razlici kao i u kasnijim jenskim kritičkim spisima.

¹ Upor. *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, u: Schelling, *Schriften von 1799-1801*, str. 160.

² *Darstellung meines Systems der Philosophie*, u: F.W.J. Schelling, *Werke. Auswahl in drei Bänden* (hrsgg. v. O. Weiss), tom 2, Leipzig 1907, str. 321

³ Isto, str. 323 i sled. (par. 14, Objašnjenje).

⁴ MM 2, str. 9 i 118.

⁵ F.W.J. Schelling, *Schriften von 1799-1801*, str. 641 i dalje; upor. MM 2, str. 115

⁶ Isto, str. 644

⁷ Upor. M. Baum, "Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs", u: *Hegel-Studien* 11 (1976), str. 111 i dalje.

2. Hegelova kritika Fihtea i problem samosvesti

Spis o razlici je prvo Hegelovo objavljeno delo, a istovremeno i prvi Hegelov spis uopšte kojim se on na značajniji način uključuje u tokove poslekantovskog idealizma. Ovde Hegel nastoji da dovede do pojma "razliku između Fihteovog i Šelingovog sistema filozofije". Spoljašnji povod Hegelovog spisa bila je Rajnholdova tvrdnja da Šelingova filozofija prirode predstavlja puku konsekvencu Fihteovog učenja o nauci¹. Tako je Hegelova kritika Fihtea neposredno motivisana Hegelovim svrstavanjem uz Šelingu u njegovoj raspravi sa Fihteom o odnosu između transcendentne filozofije i filozofije prirode².

Ovaj Hegelova knjiga sadrži, međutim, jednu kritiku Fihtea za kakvu nema pandana u ranijim Šelingovim spisima³. U više navrata je isticano da se Hegelova kritika Fihtea od Šelingove razlikuje po tome što pogada formalnu, odnosno metodu ravan Fihteove filozofije, dok se Šeling više kreće na sadržinskom planu⁴. Dalji razlog nepodudarnosti između Šelingove i Hegelove kritike Fihtea može se videti u tome što Hegel nastoji da manjkavosti učenja o nauci eksplicira putem imanentne kritike, tj. na sopstvenom terenu učenja o nauci kao teorije subjektivnosti.

Već na početku spisa o razlici Hegel ističe da je identitet između subjekta i objekta u formi $Ja = Ja - i$ prema tome pravi princip spekulacije u jednoj određenoj formi – ujedno i princip Fihteovog sistema⁵. Nedostaci Fihteove filozofije proizlaze, međutim, odatle što ovaj princip nije konsekventno sproveden u Fihteovom sistemu: "Čim spekulacija izade iz pojma koji daje o sebi samoj i oblikuje se u sistem, ona napušta sebe i svoj princip i ne vraća se u njega". Spekulativni princip Fihteove filozofije, koji Hegel određuje i kao "transcendentalni opažaj", dobija u sistemu "naopak položaj onoga što je suprotstavljeno u odnosu na raznovrsnost koja je iz njega dedukovana"; "ono što se dedukuje iz principa dobija oblik uslova čiste svesti, onoga $Ja = Ja$, a sama čista svest formu onoga što je uslovljeno jednom objektivnom beskonačnošću, vremenskim napredovanjem *in infinitum*"; izvođenje sistema ne uspeva da demonstrira njegovu polaznu tačku u samosvesti ili intelektualnom opažaju; zbog toga princip identiteta između subjekta i objekta kod Fihtea konačno ima još samo subjektivno značenje; kod Fihtea, "*Ja ne postaje objektivno za sebe samo*"⁶.

Prema Hegelu, svest $Ja = Ja - i$ – čista svest ili samosvest – kod Fihtea nastaje kroz akt kojim filozof "apstrahuje od svega stranoga, od svega što nije Ja, i zadržava samo odnos između subjekta i objekta"⁷. Tako u samosvesti, za razliku od empirijske svesti, postoji identitet između subjekta i objekta. Navedeni stavovi kao da sugeriraju da Hegel usvaja koncepciju samosvesti kao refleksije. Pa ipak, upravo suprotno je slučaj. Ovde Hegel zapravo samo opisuje način na koji Fihte na početku učenja o nauci započinje svoje izvođenje⁸. Kako Hegel nešto dalje kaže,

¹ MM 2, str. 9

² Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, str. 296

³ Tek kasnije Šeling preuzima Hegelova polemička određenja "filozofije subjektivnosti" i "filozofije refleksije" – npr. u svojoj kritici Kanta i Fihtea u *System der gesamten Philosophie* (1804), (F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, hrsgg. von M. Frank, tom 3 (1804-1806), Frankfurt am Main 1985, str. 152 i dalje), kao i – kako pokazuje K. Düsing ("Spekulation und Reflexion", u: *Hegel-Studien* 5, 1969, str. 97) – u drugom izdanju spisa *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1803); pored toga, i Düsing ističe da Šelingova filozofija sve do u spis *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie* (1801) ostaje "čisto prirodno-filozofska" (isto, str. 113).

⁴Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, str. 121 i sled.; L. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn 1977, str. 64 i dalje

⁵ MM 2, str. 9 i sled.

⁶ Isto, str. 11, 56

⁷ Isto, str. 52 i sled.

⁸ Upor. Fichte, *Sämmtliche Werke* 1, 1, str. 91 i sled.

"identitet $Ja = Ja$ " – kada je jednom shvaćen kao pravi princip spekulacije – upravo "nije čisti identitet, tj. nije identitet koji je nastao putem apstrahovanja refleksije"¹, i pored toga što se prema Hegelu osvedočenje o ovom identitetu kod Fihtea događa kroz akt apstrakcije "od svega stranog". To onda znači da se temeljni problem učenja o nauci postavlja već u njegovom metodskom ishodištu. Upravo zbog toga što se kod Fihtea intelektualni opazaj na početku shvata kao proizvod apstrakcije i refleksije, za izvođenje učenja o nauci postavlja se zahtev da se on ispostavi kao osnovna struktura svih akata svesnog života. Može se reći da se prvobitna apstrakcija refleksije koju samosvest kao princip Fihteove filozofije pretpostavlja može tek naknadno legitimisati, pod uslovom da se iz "čiste" samosvesti dedukuje "totalitet" empirijskog znanja².

U intelektualnom opažaju se, s jedne strane, otkriva "apsolut" kao "izvorni identitet"; ali on, shvaćen kao čista svest, "ima svoju suprotnost" na drugim aktima – tj. na aktima empirijske svesti. Stoga se interes i zadatak filozofije sastoji u tome da se ova "prividna suprotnost" ukine, tj. da se empirijska ili aposteriorna svest "dedukuje" iz čiste; tek tako se može pokazati da čista samosvest čini unutrašnje ustrojstvo empirijske svesti. Ukidanje suprotnosti između empirijske i transcendentalne svesti znači, dakle, konstrukciju jednog totaliteta znanja, putem koje "objektivni totalitet" empirijskog znanja treba da bude "postavljen kao jednak (*gleichgesetzt*) sa čistom samosvešću"³.

To je razlog zbog kojeg težište Hegelove kritike leži na preispitivanju sistematskog ustrojstva učenja o nauci. Zahtev dedukcije sistema znanja iz samosvesti nije spolja nametnut Fihteovoj filozofiji; on proističe iz neophodnosti da se odbrani status samog principa učenja o nauci. I obrnuto: zbog toga što Fihteov sistem prema Hegelu ne uspeva da iznese stanovište intelektualnog opažaja, Hegel u učenju o nauci može da razlikuje jednu "spekulativnu stranu", koja je određena njegovim ishodištem, od strane "refleksije", kojom je obeleženo izvođenje sistema. Tako se Hegelova kritika Fihtea u spisu o razlici zasniva na regresivnoj transcendentalnoj argumentaciji.

"Identitet $Ja = Ja$ " čini sadržaj prvog načela učenja o nauci, prema kojem Ja "naprosto postavlja samo sebe". Ali, upravo zbog toga što je Fihte intelektualni opazaj shvatio samo kao jedan među aktima svesti, tj. kao proizvod apstrakcije, on je prisiljen da pored samopostavljanja koje izražava prvo načelo uvede i radnju "suprotstavljanja". O njoj je reč u drugom načelu učenja o nauci, prema kojem se samosvesti ili apsolutnom Ja suprotstavlja jedno Ne–Ja. Ovakav pluralitet načela – kao pluralitet "apsolutnih akata" – prema Hegelu je besmislen već i iz formalnih razloga. Njime se apsolutna načela svode na puke "ideelne faktore". Posebno, mnoštvo načela protivreći karakteru prvog, "apsolutno neuslovljenog" načela⁴. Zato se može reći da se prema Hegelu granica između samosvesti kao pravog spekulativnog principa, i stanovišta refleksije koje preovlađuje u izvođenju, u Fihteovom učenju o nauci nalazi već između prvog načela i čitavog ostatka sistema⁵.

Hegel smatra da ni treće načelo učenja o nauci ne uspeva da razreši ovu suprotnost ili antinomiju između radnji samopostavljanja i suprotstavljanja. Fihteovim trećim načelom ovi suprotstavljeni članovi povezuju se putem kategorije deljivosti: "Ja u Ja suprotstavlja deljivom Ja deljivo Ne–Ja". Iz trećeg načela Fihte izvodi osnovne stavove teorijskog (Ja postavlja sebe kao određeno putem Ne–Ja) i praktičkog (Ja postavlja sebe samo kao određujuće u odnosu na Ne–Ja) dela učenja o nauci. Hegel najpre kritikuje Fihteovu koncepciju s obzirom na teorijski

¹ MM 2, str. 55

² Isto

³ Isto, str. 53 i dalje

⁴ Isto, str. 57

⁵ Upor. L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München 1970, str. 20.

deo učenja o nauci. U ovoj sferi, Fihteovo postavljanje ili "subjektivno" Ja prema Hegelu ne dospeva do identiteta sa postavljenim, "objektivnim" Ja (tj. sa Ja koje je određeno putem Ne-Ja). Tome je razlog što postavljanje Ja ne uspeva da razreši u proizvod sopstvene delatnosti ostatak objektiviteta, koji kod Fihtea preživljava u kategoriji "podsticaja" (*Anstoss*). U Fihteovoj pretpostavci o podsticaju kao osnovu određenja samosvesti Hegel, kao i Šeling u *Raspravama o idealizmu*, vidi preostatak kantovske stvari po sebi. Ova izvorna nedostatnost čistoga Ja kod Fihtea čak predstavlja osnov dedukcije objektivnog sveta¹. Hegel smatra da bi se pravi reprezentant principa identiteta u Fihteovoj teorijskoj filozofiji morao videti u "produktivnoj uobrazilji", kao zajedničkom osnovu samopostavljanja i suprotstavljanja². To bi, međutim, povuklo za sobom potpunu relativizaciju pretenzije na apsolutnost prvog i drugog načela. Fihte, doduše, i sam "neposredno izriče" da su samopostavljanje i suprotstavljanje samo idealni faktori; pa ipak, oni za Fihtea istovremeno predstavljaju uslov pod kojim je produktivna uobrazilja kao sintetička moć jedino moguća³. Zato kod Fihtea produktivna uobrazilja ostaje samo "lebdenje među apsolutno suprotstavljenim članovima", i nesposobna je da izvrši njihovu pravu sintezu⁴. Pored toga, doseg produktivne uobrazilje Fihte vezuje za stanovište teorijske filozofije, koja po njegovom shvatanju ne uspeva da dođe do potpunog identiteta između Ja i Ne-Ja⁵. Odatle proizlaze nedostaci u Fihteovom shvatanju refleksije kao slobodnog akta – i pored toga što je sloboda opšte stanovište Fihteove filozofije. U teorijskom delu učenja o nauci Fihte pokušava da objektivni svet shvati kao proizvod akta slobode. Prema Hegelu, međutim, i takvo shvatanje objektivnog sveta ostaje formalno, jer se iz njega ne izvodi i sadržaj predstava koje o svetu imamo; njime se samo tvrdi da se u svim predstavama pokazuje opšti karakter inteligencije kao samopostavljanja. Da bi se datosti na koje se Fihte poziva u svojoj dedukciji pomirile sa slobodom, akt slobode u proizvodnji objektivnog sveta mora se shvatiti tako da uključuje u sebe samoograničavanje. Prema Hegelu, ovo rešenje je neprihvatljivo, jer je za samu inteligenciju "potpuno nepojmljiv zakon da samu sebe ograniči"⁶; u Fihteovom idealizmu, objekt se samo se pretvara u amoograničenje; ono je, međutim, podjednako suprotno slobodnoj delatnosti kao i "apsolutni objekt"⁷.

Hegel nastoji da pokaže da se identitet koji je položen u samosvesti kod Fihtea ne ispostavlja ni na ravni praktičke filozofije. Njen osnovni stav je da Ja postavlja Ne-Ja kao određeno putem Ja. Međutim, Fihte ni ovde ne uspeva da prevaziđe fundamentalni neidentitet između "postavljajućeg" i "postavljenog" Ja⁸; princip Ja = Ja tu se preokreće u stav da Ja *treba* da postane jednako onome Ja⁹. Uspostavljanje izvornog identiteta između subjekta i objekta u Fihteovoj filozofiji ostaje puki zahtev; njegova neizvršivost sankcionisana je upravo Fihteovom koncepcijom o napredovanju u beskonačno u sferi morala. Kao i Kantova etika, i Fihteova praktička filozofija prema Hegelu predstavlja samo interiorizaciju objektivnog momenta prisile, ne i stvarno pomirenje između subjekta i objekta. U ovom kontekstu Hegel usvaja Šelingov pojam prirode, koji, međutim, artikuliše ne samo na teorijskoj (prirodnofilozofskoj) već i na običajnosnoj ravni. Posebno, Hegel se suprotstavlja Fihteovom viđenju prirode kao

¹ MM 2, str. 65

² Isto, str. 60 i sled.

³ Isto, str. 61, upor. str. 59.

⁴ Isto, str. 64

⁵ Isto, str. 61

⁶ Isto, str. 66 i sled.

⁷ Isto, str. 72

⁸ Isto, str. 60; upor. str. 67 i dalje.

⁹ Isto, str. 12

nesamostalne materije moralnog delanja; on se pri tom oslanja na Spinozin pojam *natura naturans*, shvaćen na Šelingov način kao jedinstvo produktivnosti i produkta¹.

Originalnost Hegelovog tumačenja Fihteove filozofije u spisu o razlici leži, međutim, pre svega u primeni rezultata razmatranja Fihteovog "sistema" na princip ili ishodišnu tačku učenja o nauci. Iz nerazrešene suprotnosti između apsolutnoga Ja i predmetnog momenta svesti, do koje razmatranje učenja o nauci dovodi kao do svog rezultata, proizlazi nemogućnost utemeljenja principa samosvesti. Zbog toga što kod Fihtea Ja "ne nalazi sebe u svojoj pojavi ili u svome postavljanju", zbog toga što sistem "ne ispostavlja" identitet Ja=Ja kao "apsolutni princip spekulacije" i što se "rezultat sistema ne vraća se u njegov početak" 68, polazište Fihteovog sistema u čistoj svesti, samosvesti ili intelektualnom opažaju ostaje stvar proizvoljne apstrakcije i "refleksije"².

Ovakva argumentacija sama po sebi već predstavlja kritiku koncepcije samosvesti kao refleksije. Hegel je, štaviše, neke od njenih elemenata i izričito formulisao u delu spisa o razlici koji je posvećen učenju o nauci. Tu Hegel upravo tvrdi da je "refleksija kao razum po sebi i za sebe nesposobna da shvati transcendentni opažaj"³. Ova terminologija, svakako, pokazuje Hegelovu zavisnost od Šelingovog metafizičkog "intuicionizma"⁴. Pa ipak, pod "transcendentnim" ili "intelektualnim" opažajem Hegel u ovom kontekstu podrazumeva, kako izgleda, upravo osnovnu strukturu samosvesti. Kako Hegel kaže u već navedenom stavu, "identitet Ja = Ja nije čisti identitet, tj. nije identitet koji je nastao kroz apstrahovanje refleksije"⁵. Hegelova polemika protiv "čistog" identiteta u prvom redu je usmerena protiv Rajnholda⁶. Ali Hegel u ovom argumentu očigledno ima u vidu i problemski kompleks koji se vezuje za "konstelaciju" između Helderlina i Fihtea. Naime, upravo zbog toga što identitet o kome je reč, identitet samosvesti, nije nastao putem refleksije, refleksija je suočena sa teškoćama kada treba da objasni njeno ustrojstvo: "Kada refleksija poima Ja = Ja kao jedinstvo, ona je istovremeno primorana da ga shvati kao dvojstvo; Ja = Ja je istovremeno identitet i duplicitet, u Ja = Ja postoji jedna suprotnost. Ja je jedanput subjekt, drugi put objekt; ali ono što je suprotstavljeno onome Ja, takođe je Ja; suprotstavljeni članovi (*Die Entgegengesetzten*) su identični."⁷

To znači da je refleksija, koja se čvrsto pridržava razlike između identiteta i dvojstva (ili suprotnosti), nemoćna da shvati upravo ono stanje stvari sa kojim smo suočeni u samosvesti. Kada strukturu samosvesti shvata kao jedinstvo identiteta i diferencije, Hegel očigledno ima na umu upravo Helderlinov opis njene strukture. Pa ipak, osnovne elemente tog opisa Hegel uklapa u svoje sopstveno stanovište i preokreće ih u pozitivno. Ono što je u Hegelovoj perspektivi presudno upravo nije Helderlinovo pitanje o podesnosti pojma samosvesti da posluži kao princip najvišeg sjedinjenja, već činjenica da u strukturi samosvesti dolaze do izražaja momenti koji ukazuju na ograničenost stanovišta refleksije. Kako se pokazalo, Hegel je još u Frankfurtu udvajanje shvatio kao nužni faktor života⁸. Taj pomak sada dozvoljava Hegelu da samosvest vrednuje i pozitivno, tj. kao instancu koja predstavlja manifestaciju identiteta, ali koja sebe takođe uključuje i dvojstvo. To postaje sasvim očigledno u kontekstu Hegelove polemike protiv

¹ Isto, str. 74 i dalje, 80 i dalje

² Isto, str. 56, 68; ovu povratnu vezu primećuje i Siep: "Iz 'nepotpunog' identiteta trećeg načela Hegel izvodi sledeći kritički zaključak: Fihte je čisto postavljanje očigledno shvatio kao posebni akt, koji nastaje kroz 'apstrakciju od svake raznovrsnosti'" (*Hegels Fichtekritik...*, str. 22).

³ Isto, str. 56

⁴ K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, str. 145; upor. isti, "Spekulation und Reflexion", str. 104, 122

⁵ MM 2, str. 55

⁶ Upor. isto, str. 28 i dalje.

⁷ Isto, str. 55

⁸ Isto, str. 21 i sled.

Rajnholda; ovaj je prema Hegelu upravo prevideo "značenje Fihteovog principa prema kojem se zahteva da u $Ja = Ja$ istovremeno bude postavljena i razlika između subjekta i objekta"¹. Pri ovakvom stanju stvari, ono što je za Hegela presudno jeste činjenica da je ova, spekulativna struktura samosvesti nedostupna samoj refleksiji; ona iziskuje jedno više stanovište, koje Hegel najpre shvata na Šelingov način kao stanovište intelektualnog ili transcendentnog opažaja. Tako problematika opisa samosvesti kao refleksije zapravo stoji u osnovi Hegelove kritike Fihtea.

Ista problematika samosvesti može se dalje pratiti u Hegelovom izlaganju u spisu o razlici. U ovom kontekstu od presudnog je značaja Hegelov pojam antinomije. Kako se pokazalo, ovaj pojam je imao centralno značenje već u fragmentu "Verovanje i znanje". Uprkos tome što je već u Frankfurtu preoblikovao Kantov pojam antinomije, Hegel mu je još uvek pripisivao funkciju koja bi se mogla uporediti sa onom koju je antinomija imala kod Kanta; i kod Hegela, kao i kod Kanta, antinomija kao i dijalektika uopšte najpre upućuje na nemoć uma da razreši ključna pitanja i motiviše prelaz na stanovište koje je teorijskom saznanju nedostupno - kod Kanta na oblast praktičke filozofije, kod mladog Hegela na "religiju". Hegelovo pristajanje uz koncepciju apsolutne metafizike do kojeg je došlo u međuvremenu rezultiralo je potrebom da se pojam uma legitimise na nov način naspram rezultata Kantove kritike. Na teškoće koje odatle proizlaze Hegel odgovara razlikovanjem između sfere konačnog razuma i beskonačnog ili apsolutnog umskog saznanja. Da bi se otvorio prostor za beskonačno saznanje, neophodna je, međutim, destrukcija stanovišta puke refleksije, koja izoluje ili fiksira suprotnosti. U toj perspektivi Hegel sada reinterpreтира i funkciju pojma antinomije.

Hegel je i ranije kritikovao formu suda ili stava kao nepodesnu da se u njoj izrazi istina "života" ili najvišeg sjedinjenja, pošto ona implicira apstraktno razdvajanje između subjekta i objekta². Tome sada odgovara shvatanje da je forma stava nesposobna da izrazi stanovište apsolutne metafizike, kako Hegel ističe u svojoj polemici protiv Rajnholdovog nastojanja da filozofiju zasnuje na jednom jedinstvenom načelu. Ovo shvatanje Hegel obrazlaže jakobijevskim argumentima. Prema Hegelu, za svaku istinu koja se izražava u obliku jednog stava neophodno je opravdanje prema načelu razloga. Ali, svaki član koji se u jednom deduktivnom nizu pojavljuje kao uslov i sam je istovremeno uslovljen; stoga se i za njega postavlja pitanje o njegovom sopstvenom uslovu, čime se otvara problem beskonačnog regresa. Fihteovom shvatanju da prvo načelo treba da se odlikuje identitetom između materije i forme Hegel se suprotstavlja argumentom da se ovakav identitet može shvatiti jedino pod pretpostavkom apstrakcije od neidentiteta (između materije i forme), kojom je ovaj osnovni stav onda upravo uslovljen. Ako se, međutim, u jednom stavu forma i sadržaj ne poklapaju, to prema Hegelu znači da je on "u isti mah sintetički i analitički", čime protivreči sebi samome. Ovakvu protivrečnost Hegel određuje kao "antinomiju". Svaki stav kao takav stoji, međutim, pod načelom neprotivrečnosti. Odatle proizlazi da antinomija nije stav, tj. da ona izlazi iz područja logičkih konačnih određenja uopšte³.

Model za Hegelov pojam antinomije je najpre paradoksalna i za konačni razum neshvatljiva spinozistička definicija boga kao uzroka sebe samoga (*causa sui*), kojom započinje Spinozina *Etika*. Tako se Spinozina "prava metafizika" otvara upravo onom tačkom do koje logika, koju Hegel shvata kao "uvod u filozofiju", tek treba da dovede. Ovu originalnu koncepciju logike kao uvoda u metafiziku Hegel, doduše, ne razvija eksplicitno u spisu o razlici. Štaviše, on ovde hvali "bezazlenost" Spinoze, koji filozofiju – dakle metafiziku – započinje samom filozofijom i "pušta um da odmah nastupi neposredno sa jednom antinomijom", za

¹ Isto, str. 62

² MM 1, str. 373

³ MM 2, str. 36 i dalje

razliku od pokušaja da se za filozofiju izgradi neka vrsta predvorja, koje Hegel kritikuje kod svojih savremenika¹.

U Spinozinom određenju boga kao *causa sui* – tj. kao onoga što je istovremeno uzrok i učinak, pojam i biće – mogu se, prema tome, prepoznati upravo one karakteristike koje jednu misao čine podesnom za uništenje konačnosti refleksije: da se njen sadržaj "kao ono postavljeno za puku refleksiju sâm ukida"². U pojmu antinomije Hegel vidi upravo takvo samoukidanje odredaba refleksije, koje vodi u pravo metafizičko saznanje. Ono se ne svodi na saznanje čistog identiteta, koji se postiže samo apstrakcijom od onoga neidentičnog ($A=A$). Kako Hegel dalje dokazuje, identitet o kojem je ovde reč uključuje i refleksiju kao postavljanje suprotstavljenih članova ($A=B$). Antinomija se prema refleksiji ne odnosi kao čisti identitet prema duplicitetu; ona implicira prelaz od čistog dupliciteta i čistog identiteta na stanovište na kojem se stavovi kojima se tvrdi identitet ujedno shvataju kao stavovi koji uključuju razliku, i obrnuto. Tako bi se antinomija mogla odrediti kao princip koji u sebi uključuje protivrečnost. Hegel određuje antinomiju kao najviši izraz istine ili saznanja beskonačnog koji je uopšte moguć za refleksiju; antinomija ili protivrečnost je "najviši mogući formalni izraz istine"³. U jednoj od Hegelovih "teza za habilitaciju" (1801) protivrečnost (*contradictio*) je određena kao "pravilo" (*regula*) onoga istinitoga, a neprotivrečnost kao "pravilo" lažnoga⁴. Istovremeno, antinomija je prema Hegelu "protivrečnost koja samu sebe ukida"; ona tako izražava samoukidanje određenja refleksije koje obezbeđuje prelaz na apsolutnu metafiziku.

Hegel je najpre smatrao da je na terenu ove metafizike problematika transcendentalne subjektivnosti prevaziđena. Pa ipak, on je svoju teoriju antinomije očigledno zamislio upravo s obzirom na probleme koje otvara zadatak njenog opisa. Samosvest se može shvatiti upravo kao privilegovana instanca antinomije, pošto uključuje protivrečnu misao o razlikovanju u identitetu i identitetu u razlici. U primeni na pojam samosvesti, to znači: da bi Ja moglo shvatiti sebe kao sebe, ono se od sebe mora istovremeno razlikovati, kao što i, obrnuto, u ovom razlikovanju mora ostati jedno i isto⁵. "Refleksija" ne može da zahvati samosvest upravo zbog toga što nije sposobna da misli ovu strukturu "identiteta u duplicitetu", već je prisiljena da razdvoji identitet i duplicitet na dva suprotstavljena, međusobno protivrečna načela, kao što je to slučaj upravo u načelima Fichteovog učenja o nauci: "Refleksija nije sposobna da apsolutnu sintezu izrazi u

¹ Isto, str. 37; Hegelovi iskazi protiv logike usmereni su protiv Rajnholdove recepcije Bardilijevog stanovišta i njegovog "svodenja filozofije na ono formalno u saznanju, na logiku" (MM 2, str. 122; upor. i str. 28 i 33). Sumarno ukazivanje (protiv Rajnholda) na to da shvatanje mišljenja samo kao "čistijeg reflektiranja" nije dovoljno "čak ni za logiku" ukazuje, međutim, na to da je Hegel pri redakciji spisa o razlici imao u vidu upravo jedan koncept logike koji bi imao za cilj uništenje stanovišta refleksije i konačnosti. Pri kraju spisa o razlici, Hegel zapravo svoje sopstveno viđenje logike kao uvoda u metafiziku razlikuje od Rajnholdovog. Ovde on tvrdi da "logičko saznanje, ako zaista napreduje do uma, mora biti dovedeno do rezultata da se u umu ukine; ono mora svoj najviši zakon prepoznati u antinomiji" (isto, str. 123). Zato se čini neosnovanom teza H. Girndta (*Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems der Philosophie*, Bonn 1965) da se iza Hegelove kritike Rajnholda i Bardilija u stvari skriva preuzimanje njihovog stanovišta, kojim se filozofija transformiše u logiku (str. IX). Spis o razlici ne sadrži, doduše, i razradu ovakvog koncepta logike. Međutim, sasvim je moguće da Hegel iz prilično subjektivnih razloga svoj koncept refleksije, antinomije, protivrečnosti koja se ukida itd., nije u spisu o razlici hteo i otvoreno da označi kao "logički", kako bi izbegao približavanje između svoje sopstvene i Rajnholdove pozicije. Pitanje je, ipak, da li se može govoriti i doslovno o Hegelovoj koncepciji logike u spisu o razlici, kako to čini Trede (J. H. Trede, "Hegels frühe Logik", u: *Hegel-Studien* 7, 1972, str. 127 i dalje) – uprkos tome što to u načelu odgovara Hegelovom stanovištu. Istini je bliži Horstmannov sud da spis o razlici uopšte "po prvi put određuje funkciju koja u okviru jednog sistema može pripasti jednoj logici i metafizici" ("Probleme der Wandlung", str. 98).

² MM 2, str. 37, upor. str. 28.

³ Isto, str. 39

⁴ Isto, str. 533

⁵ Isto, str. 55 i sled.

jednom stavu (...); ona mora da razdvoji ono što je u apsolutnom identitetu jedno i da sintezu i antitezu izrazi odvojeno, u dva stava – u jednom identitet, u drugom udvajanje"¹.

Tako se Hegelova izlaganja o antinomiji s početka spisa o razlici mogu shvatiti upravo kao formalizovani opis stanja stvari sa kojim smo suočeni u slučaju samosvesti². To se vidi ako se dalje prate Hegelova izlaganja o smislu zahteva da se filozofija zasnue na jednom najvišem načelu. Hegel polazi od stava "A = A" kao izraza spekulativnog identiteta. U ovom stavu refleksija prepoznaje samo formalni identitet ili rezultat apstrakcije od svega različitog. Tim identitetom prema Hegelu um ne može da se zadovolji; "on postulira i postavljanje onoga od čega je u čistoj jednakosti apstrahovano", "postavljanje suprotstavljenih članova, njihovu nejednakost"; jer, u protivnom bi identitet bio uslovljen apstrakcijom od suprotnosti, tj. "čisti", uslovljeni identitet, koji nije podesan kao apsolutni princip filozofije. Formalni izraz ove nejednakosti Hegel vidi u stavu "A ne = A", koji izjednačava sa stavom oblika "A = B"; na stanovištu puke refleksije, u ovom stavu se, obrnuto, apstrahuje od identiteta; zbog toga i ovaj stav, ukoliko se uzdigne u princip filozofije, podleže istim prigovorima kao i prethodni³. "Refleksija" ova dva stava drži odvojenim. Sa stanovišta uma, koji ih, naprotiv, dovodi u vezu oni se u svom jedinstvu mogu misliti jedino kao izraz jedne antinomije. Pri tom nije presudno koje ćemo se forme stava pridržavati, jer kao što je u stavu "A = A" sadržan, pored identiteta između subjekta i objekta, i njihov neidentitet, koji se izražava već u različitom položaju "A" sa dve strane znaka jednakosti, tako je i u stavu "A = B", pored neidentiteta "subjektivno", kako to Hegel kaže, uključen i njihov identitet, odnos jednakosti između dva člana. U stvari, kada je reč o antinomiji, radi se o tome da se svaki od navedenih stavova izriče "s obzirom" na onaj drugi: taj njihov uzajamni odnos Hegel označava upravo kao izraz apsolutnog identiteta: tada je "svejedno da li se postavlja A = A ili A = B (...); A = A sadrži diferenciju A kao subjekta i A kao objekta istovremeno sa identitetom, kao što A = B sadrži identitet A i B zajedno sa njihovom diferencijom"⁴.

Kako to pokazuju ranije navedeni Hegelovi stavovi iz njegove interpretacije Fihteovog sistema, nesposobnost refleksije da shvati samosvest kao strukturu istovremenog identiteta i razlike strogo odgovara njenoj nesposobnosti da shvati "antinomiju". Čak je i Hegelovo pozivanje na Spinozin pojam boga kao uzroka sebe samoga u stvari motivisano problemima teorije subjektivnosti. Fihteova samosvest kao akt samopostavljanja može se neposredno prevesti ovim Spinozinim izrazom. Kao i Spinozin bog, koji je uzrok sebe samoga, i Fihteovo apsolutno Ja odgovara jednoj paradoksalnoj pojmovnoj formi, koja prema Hegelu izlazi izvan granica "razumskog mišljenja".

3. Refleksija i njeno samouništenje

I pored Hegelove kritike refleksije, ovaj pojam već u njegovoj ranoj koncepciji ima ključnu ulogu. Momenat diferencije, koji refleksija fiksira, konstitutivan je za sam identitet, ukoliko se ovaj misli kao apsolutni, a ne samo kao formalni ili apstraktni identitet. Po ovom

¹ Isto, str. 37

² Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, str. 96) ističe da Hegelovo izlaganje antinomije "podseća na Helderlinovu kritiku Fihteovog Ja = Ja kao principa", mada odatle ne izvodi i moguće dalje zaključke o Hegelovoj motivaciji i načelo antinomije ne dovodi neposredno u vezu sa motivima iz Hegelove kritike Fihtea. – Düsing takode primećuje da problematika teorije subjektivnosti u ovom izlaganju kod Hegela prethodi usvajanju "ontoloških" motiva (odnos identiteta i razlike) iz Platonovog *Sofista*.

³ MM 2, str. 38; pri tom Hegel shvata Izraz A = B, odnosno A ne = A, kao logičku formu metafizičkog stava kauzaliteta (isto).

⁴ Isto, str. 39

svom aspektu Hegelova koncepcija je originalna u odnosu na Šelingovu, kao što je to i po svojoj primeni na Fihtea i njegovu teoriju subjektivnosti¹.

Status i funkcija Hegelovog pojma refleksije moraju se shvatiti s obzirom na Hegelovo viđenje njegovog sopstvenog položaja u filozofiji i zadataka koje on sebi postavlja na početku jenskog perioda. Jedan od oslonaca za njihovo razumevanje može se pronaći u prvom poglavlju spisa o razlici, u Hegelovim razmatranjima o "potrebi za filozofijom" i o funkciji filozofske refleksije.

U svojim poznatim razmatranjima o "potrebi za filozofijom", koja se pojavljuje u istorijskim periodima kada je, pod uticajem "obrazovanja" (*Bildung*), iz ljudskog života iščezla "objedinjavajuća moć"², Hegel nije sasvim originalan. Ovaj rusoistički kulturnokritički motiv najpre je recipirao Hajne, od koga ga je, sa svoje strane, preuzeo i Šeling³. U uvodu svog spisa *Ideje za jednu filozofiju prirode* (1797), Šeling vidi izvor "potrebe da se filozofira"⁴ u istorijskom izlasku iz "(filozofskog) prirodnog stanja", u izvornom "razdvajanju" između čoveka i njegovog sveta, koji su ranije bili u stanju prirodne harmonije. Tek nakon tog podvajanja postala su, prema Šelingu, moguća pitanja koja su karakteristična za filozofiju svesti – poput onog o mogućnosti iskustva, ili o postojanju jednog sveta izvan nas⁵. Prema Šelingu, ova pitanja pripadaju stanovištu "puke spekulacije", koji je u ovom Šelingovom spisu obeležen negativnim predznakom. U spekulaciji Šeling vidi "zlo", i "duhovnu bolest čoveka", koja u korenu ubija njegov "duhovni život, koji proističe samo iz identiteta"⁶. Puka spekulativna filozofija ide, naprotiv, jedino na razdvajanje⁷.

Pa ipak, nakon što je već došlo do podvajanja između čoveka i sveta, spekulacija je istovremeno i neophodna. To prema Šelingu znači da se spekulacija mora integrisati u "istinsku" ili "zdravu" filozofiju, u kojoj će, međutim, ona biti shvaćena "kao puko sredstvo", kojem pripada samo "negativna vrednost". Tako Šeling spekulaciji pripisuje terapijsku funkciju u disciplini "zabludelog uma": ona putem slobode treba da postigne ono sjedinjenje koje je u prirodnom stanju postojalo na izvoran i nužni način. Odatle proizlazi još jedna konsekvencija: služeći ponovnom postizanju izvornog jedinstva, spekulacija u stvari radi "na sopstvenom uništenju"⁸.

Ovo samoukidanje jedne pozicije konačnog mišljenja, koje je kod Šelinga samo nagovešteno, kod Hegela dobija upravo fundamentalan značaj. Pojam "spekulacije" iz prvog

¹ Šeling je tek kasnije preuzeo neke od karakterističnih motiva Hegelove kritike Fihtea. Tako u *Daljim prikazima moga sistema filozofije* (1802) Šeling na Hegelovom tragu govori o dvojstvu čiste i empirijske svesti kod Fihtea, i ističe da se u Fihtevoj filozofiji jedinstvo konačnog i beskonačnog ograničava na jedan poseban slučaj (samosvest), kojem ostaju "suprotstavljeni" drugi sadržaji svesti (F.W.J. Schelling, *Werke*, hrsgg. von M. Schröter, Erster Ergänzungsband, München 1956, str. 405 i dalje); v. dole, str. 115 i dalje.

² MM 2, str. 22

³ R. Bubner ("Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie", *Hegel-Studien* 5, 1969, str. 134, bel. 12) smatra da je u pogledu Hegelovog negativnog vrednovanja "obrazovanja", koje predstavlja suprotnost Herderovom shvatanju obrazovanja kao napredovanja do uma i slobode, jedini Hegelov prethodnik možda bio upravo Fihte (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 285). Düsing ("Spekulation und Reflexion", str. 102, bel. 6) pominje i uticaj Šilerovog razlikovanja između prirodnog i kulturnog stanja iz *Pisama o estetskom vaspitanju*.

⁴ Schelling, *Werke*, Erster Hauptband, str. 664

⁵ Isto, str. 662

⁶ Schelling, str. 663

⁷ Isto, str. 697

⁸ Isto, str. 664

izdanja Šelingovih *Ideja* Hegel zamenjuje pojmom "refleksije"¹. Zatim Hegel radikalizuje poslednji navedeni Šelingov stav u misao da je refleksija sposobna da ukine sebe samu i time sama od sebe obezbedi prelaz na stanovište apsoluta. Kako se pokazalo pri razmatranju Hegelove interpretacije Fihteove filozofije, ovaj motiv se u uzornom obliku pojavljuje u odnosu refleksije prema samosvesti ili "intelektualnom opažaju". Zbog toga što je suočena sa "identitetom identiteta i diferencije" između subjekta i objekta, refleksija mora raditi na tome da uništi sebe samu².

O samoukidanju refleksije reč je već i u uvodnom poglavlju spisa o razlici. Tu Hegel polazi od razmatranja o "potrebi za filozofijom" koja su srodna onima iz Šelingovog navedenog spisa. Hegel, međutim, vidi problem već i u tome što se filozofija, čiji je predmet apsolut, uopšte rada iz subjektivne potrebe. Prema Hegelu, takvo stanje stvari ima dve pretpostavke: sam apsolut za kojim se traga, kao i "istupanje svesti iz totaliteta" ili "udvajanje" iz kojeg subjektivna potreba za filozofijom upravo proizlazi. Zadatak filozofije Hegel vidi u tome da se te dve pretpostavke "sjedine"³. Aporetiku ovog zadatka Hegel sagledava na jakobijevski način: filozofija iza za cilj da *postavi* apsolut; iz postavljanja, međutim, može da proizade samo nešto konačno i uslovljeno, a ne i sam apsolut. Funkcija refleksije kao "instrumenta filozofiranja" tada se sastoji upravo u "posredovanju ove protivrečnosti". U stvari, filozofska refleksija ne treba da postavi apsolut, već da ukidanjem sebe same, tj. svoje sopstvene konačnosti, demonstrira svoju sopstvenu zavisnost od apsoluta.

Ova mogućnost zasniva se ontološki na ambivalenciji odnosa koji apsolut održava prema sferi konačnoga. Hegel shvata apsolut kao negaciju čitave sfere konačnosti. Međutim, sve što je konačno ili ograničeno jeste ili "ima svoje postojanje" jedino po svom odnosu prema apsolutu ili beskonačnome, koje je izvor svakog realiteta. Tako se apsolut mora istovremeno misliti kao moć postavljanja konačnosti i kao moć njihovog ukidanja. U pojmu refleksije, ova ambivalencija izražava se u odnosu refleksije prema sebi samoj; da bi uopšte "postojala", refleksija prema Hegelu mora sebi "dati zakon samouništenja"⁴. Istovremeno, dvostrukost apsoluta u njegovom odnosu prema konačnosti stoji u osnovi Hegelovog sistematskog razlikovanja između "izolovane refleksije" ili razuma (koji Hegel shvata kao moć fiksiranja konačnosti ili suprotnosti) i refleksije kao "uma", koji sve konačnosti stavlja u odnos prema apsolutu, i time ih kao konačnosti "uništava"⁵. Pa ipak, ni refleksija shvaćena kao um ne svodi se samo na "silu negativnog apsoluta". Tome je razlog što um, za razliku od razuma koji se čvrsto pridržava suprotnosti, prema Hegelu teži uspostavljanju "objektivnog totaliteta" odredaba konačne refleksije. To znači da se um kao refleksija, ili apsolutna refleksija, može shvatiti upravo kao moć postavljanja suprotnosti u njihovom "totalitetu". To se pokazuje na odnosu refleksije *kao uma* prema refleksiji kao pukom *razumu*. Prema Hegelu, razum je u svom postavljanju ograničenih suprotnosti "potajno gonjen"⁶ od strane uma na njihovo "upotpunjavanje". Ovaj postupak Hegel shvata kao iznalaženje uvek novih uslova za uslovljene konačnosti koje razum postavlja i nastoji da fiksira. Razum, svhaćen kao konačna refleksija, propada u sprovođenju ovog postupka. Pa ipak, ovaj postupak rezultira upravo izvođenjem ili postavljanjem "totaliteta" odredaba konačnosti.

¹ Pod Hegelovim uticajem, i Šeling će izvršiti ovu terminološku izmenu u drugom izdanju *Ideja* (1803); (upor. Düsing, "Spekulation und Reflexion", str. 97-102). Na novom stanovištu sistema identiteta, "spekulacija" je upravo autentični način saznanja apsoluta.

² MM 2, str. 26, 28

³ Isto, str. 25

⁴ Isto, str. 28

⁵ Isto, str. 26

⁶ V. GW 5, str. 272

Ovakvo viđenje funkcije refleksije stoji u osnovi Hegelovih pokušaja da razvije jedan koncept logike kao "uvoda u metafiziku"¹. Takvoj logici Hegel stavlja u zadatak upravo izlaganje totaliteta odredaba konačnosti ili refleksije i njihovo uništenje putem uma. Prema Hegelu, ova disciplina ima prevashodno kritički i propedeutički značaj. Takvo viđenje logike zasniva se na podvajanju između logike i metafizike. Pa ipak, saznavni modusi refleksije i spekulacije, i pored toga što su jednoznačno pripisani područjima logike, odnosno metafizike, nisu prema Hegelu i apsolutno odvojeni. U načelu, nedovoljnost refleksije kao konačnog saznanja (a time i ograničenost logike) proizlazi jedino odatle što se u njoj apstrahuje od "apsolutnog identiteta" suprotstavljenih članova ili formi mišljenja. Spekulacija uništava tu apstrakciju time što suprotnosti dovodi u vezu i spoznaje njihov identitet, i time destruiira konačno saznanje. Krajnji cilj logike sastoji se u ukidanju svih formi konačnog saznanja; od "trećeg dela logike", koji odgovara "negativnoj ili uništavajućoj strani uma", Hegel očekuje da obezbedi "prelaz na pravu filozofiju ili metafiziku". Ali jedan od prethodnih zadataka ove logike jeste da dedukuje "forme konačnosti, i to ne empirijski napabirčene (*zusammengerafft*), već onako kako što proizlaze iz uma"². To znači da Hegel logici stavlja u zadatak sistematsku dedukciju čistih pojmova razuma ili kategorija; na to upozorava terminološka sličnost sa *Kritikom čistoga uma*³. U jednom od svojih rukopisa o logici Hegel ide i dalje u svom nastojanju da zadobije jedan "pozitivni" pojam refleksije. Tu Hegel od loše refleksije, koju definiše kao "postojanje određenosti suprotnosti" (*das Bestehen der Bestimmtheiten des Gegensatzes*), razlikuje apsolutnu refleksiju kao njihovo "ukidanje" (*Aufheben*)⁴.

Ovaj koncept logike, kao i shvatanje refleksije na kojem se on zasniva, specifični su za Hegela, i dozvoljavaju da se njegovo stanovište razgraniči od Šelingovog. Tokom svojih prvih jenskih godina Hegel usvaja Šelingov stav o nadređenosti intelektualnog opažaja u odnosu na refleksiju. Intelektualni opažaj prema Hegelu je "pozitivna strana", koja leži izvan negativnosti ili refleksije⁵. U tom kontekstu logika, koja se oslanja samo na refleksiju, ostaje podređeno ili "čisto negativno" filozofsko stanovište. Pa ipak, ona istovremeno uživa relativnu autonomiju. Prema Hegelu, bez sinteze suprotstavljenih članova, intelektualni opažaj bi ostao "nesvestan"⁶. Već u spisu o razlici, Hegel određuje intelektualni opažaj na jedan sasvim dvosmislen način – kao ono što se s obzirom na prethodeće samouništanje refleksije može ili mora "postulirati" (*das Postulable*)⁷. To znači da destrukcija stanovišta refleksije tako reći sama od sebe zahteva dopunu u intelektualnom opažaju.

Pojam *apsolutne* refleksije, shvaćen u smislu potpune negacije odredaba konačnosti pojavljuje se, štaviše, u okviru podređenog ili negativnog filozofskog stanovišta kao kriterijum na kojem se zasniva Hegelova recepcija i kritika savremenih oblika filozofije subjektivnosti, u kojima upravo pojam samosvesti ima istaknuto mesto. Prema Hegelovom shvatanju, takve

¹ Sadržaj prve Hegelove logike rekonstruisali su posebno K.-H. Kimmerle (*Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*) i Trede ("Hegels frühe Logik (1801-1803/04)", *Hegel-Studien* 7, 1972, str. 122-168). Düsing (*Das Problem der Subjektivität*, str. 76-92) pri tom uzima u obzir i rukopise za koje se pretpostavlja da su nastali kao priprema za Hegelova predavanja, koji su pronađeni sredinom 70-tih godina (upor. izveštaj izdavača uz Hegel, GW, tom 5, str. 652); oni su sistematski predstavljeni u: M.Baum/K. Meist, "Durch Philosophie leben lernen", *Hegel-Studien* 12 (1977), str. 43-81. Svi navedeni autori zastupaju shvatanje da se Hegelova rana logika razlikuje kako od kasnije jenske logike (1804/05), tako i od "Velike" i enciklopedijske logike.

² GW 5, str. 272

³ Prema Kantu, Aristotel je upravo "napabirčio" svoje kategorije ("so raffte er sie auf"), jer mu je nedostajao princip za njihovu dedukciju (*Kritik der reinen Vernunft*, str. 151 /B 107, A 81/)

⁴ "Die Idee des absoluten Wesens", u: GW 5, str. 264 i sled.

⁵ MM 2, str. 42

⁶ Isto

⁷ Isto, str. 44

oblike predstavljaju skepticizam i transcendentalni idealizam, a u izvesnom smislu i kantovska "kritika" – što dopušta da se i Hegelov rad na "kritičkim" spisima shvati u smislu sistematskog filozofskog programa¹. Hegelovo jednačenje između "transcendentalnog idealizma", "kritike", "skepticitizma", koje se zasniva na njegovoj koncepciji negativnosti kao zajedničkoj osnovi svih ovih formi mišljenja, može se posvedočiti na više mesta u Hegelovim jenskim kritičkim spisima, u njegovim tezama za habilitaciju, kao i u njegovim neobjavljenim rukopisima². Nedovoljnost ovih srodnih orijentacija prema Hegelu nije, međutim, samo u tome što one ne dolaze do sinteze sa stanovištem intelektualnog opažaja, već upravo u tome što je destrukcija konačnosti ili apsolutna negacija u njima samo nedosledno sprovedena; one upravo ne izvršavaju do kraja zadatak "apsolutne refleksije" ili "negacije". Svoju "logiku" Hegel, naprotiv, shvata kao konsekvantno ispunjenje tendencije koja ovim oblicima mišljenja stoji u osnovi.

4. Hegelovo tumačenje skepticizma

Značenje motiva negativnosti u Hegelovim kritičkim spisima, kao i njegova veza sa problemom eksplikacije strukture samosvesne subjektivnosti, može se najpre pokazati s obzirom na Hegelovu obradu skepticizma.

Na prelazu iz 18. u 19. vek skepticizam je u Nemačkoj bio gotovo pomodna tema³. Na obnavljanje diskusija o skepticizmu presudno je uticala Kantova filozofija i rasprave koje su se vodile među kantovcima. One su doprinele izgradnji teorijskih pozicija bliskih skepticizmu, kakve su Majmonova ili Šulceova⁴. U Hegelovoj bližjoj okolini, u Tibingenu, ovom temom se bavio Štojdlin, koji je napisao jednu dvotomnu monografiju o skepticizmu, kao i Nithamer, koji je objavio prve prevode Seksta Empirika na nemački⁵. Prema Rozenkrancovom svedočanstvu, Hegel je u Frankfurtu temeljno studirao Platonove dijaloge i dela Seksta Empirika⁶. U Jeni je, međutim, Hegelovo bavljenje skepticizmom dobilo na značaju. Tu Hegel nastoji da načelno sagleda smisao skepticizma s obzirom na svoj filozofski koncept i svoju kritiku transcendentalne filozofije. Tako on u sedmoj tezi za habilitaciju shvata kritičku filozofiju kao "nesavršenu formu skepticizma"⁷; na kraju spisa o razlici Hegel sa odobravanjem pominje "pravi skepticizam"⁸, koji je rezultat uvida da se gomilanjem empirijskog znanja ne može nadvladati razdvojenost između spoljašnjosti i unutrašnjosti, ili između konačnog i beskonačnog bića.

Od neposrednog značaja za Hegelov rad na skepticizmu bili su pre svega Šulceovi spisi. Još u svom *Enesidemu* (1792) Šulce je pokušao da hjumovski skepticizam suprotstavi Kantovoj i Rajnholdovoj filozofiji⁹. Tu nameru Šulce i dalje sledi u svojoj *Kritici teorijske filozofije* (1801)¹⁰. Sa ovim poslednjim spisom Hegel se suočava u članku iz *Kritičkog žurnala* pod

¹ U tom smislu, upor. članak "O suštini filozofske kritike", MM 2, str. 171 i dalje.

² Tako Hegel u svojim rukopisima izjednačava "logiku" sa "idealizmom"; on im pripisuje prevashodno "kritičko" značenje, i shvata ih kao "uvod u filozofiju" (*Introductio in philosophiam*, GW 5, str. 263); u tezama za habilitaciju, kritička filozofija je sa svoje strane shvaćena kao "nesavršena forma skepticizma" (MM 2, str. 533); u ovakvom shvatanju kritičke filozofije Hegel, kako izgleda, sledi Šelingu (upor. Düsing, "Spekulation und Reflexion", str. 101).

³ Upor. Hartmut Buchner, "Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel", *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (1969), str. 50, i Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität...*, str. 32 i dalje.

⁴ Od značaja je bio i rad na ponovnom izdavanju spisa Seksta Empirika, koji predstavljaju najznačajniji izvor za poznavanje antičkog skepticizma.

⁵ K.F. Stäudlin: *Geschichte und Geist des Skeptizismus* 1, 2 (1794); Hegel navodi ovaj spis u jenskom članku o skepticizmu, MM 2, str. 233; o Nithameru, v. Buchner, isto, str. 51.

⁶ Rosenkranz, *Hegels Leben*, str. 100

⁷ MM 2, str. 533

⁸ Isto, str. 137

⁹ G.E. Schulze, *Aenesidemus*, Berlin 1911

¹⁰ *Kritik der theoretischen Philosophie* 1, 2, Hamburg 1801

naslovom "Odnos skepticizma prema filozofiji" (1802), koji predstavlja najznačajniji izvor za razumevanje mesta koje skepticizam ima u Hegelovoj filozofiji u jenskom periodu.

Hegel se u ovom članku suprotstavlja Šulcevoj poziciji, koja se može odrediti kao varijanta hjumovskog skepticizma. Skepticizam koji Šulce zastupa temeljno je određen modernim, tj. kartezijanskim shvatanjem da je jedino izvesno saznanje ono koje imamo o sopstvenim svesnim doživljajima, odnosno "činjenicama svesti" (*Tatsachen des Bewusstseins*)¹. Ovakvo znanje, međutim, ne dopušta izvođenje kategoričkih zaključaka o stvarima po sebi koje leže iza pojava, kakve prema Šulceu izvodi dogmatska filozofija. Šulceov skepticizam nije, prema tome, okrenut prevashodno protiv dogmatizma obične svesti ili prirodne nauke, već protiv pretenzije na apsolutno saznanje u sferi čiste spekulacije; njegovo stanovište u stvari takode predstavlja "filozofiju svesti". Zato se Hegelova kritika Šulcea sasvim prirodno upisuje u kontekst njegovog razračunavanja sa filozofijom subjektivnosti i refleksije². Hegel smatra da u osnovi Šulceove pozicije zapravo stoji pretpostavka, kojom se odlikuje i naivni realizam, da je svest odvojena od sveta spoljašnjih stvari. Stoga Šulceov skepticizam, koji "ne izlazi izvan svesti"³, prema Hegelu predstavlja samo naličje jednog podjednako pogrešnog dogmatizma. Hegel nastoji da prevaziđe ovu lažnu alternativu; prema Hegelu, nju prevazilazi, kao ono "treće", prava filozofija, čije je postojanje moderni skepticizam izgubio iz vida⁴.

Autentični skepticizam, koji Hegel suprotstavlja Šulceovom, predstavlja integralni deo te istinske filozofije. Hegelov "pravi skepticizam" u stvari ne dovodi u pitanje filozofiju ili metafiziku i njenu pretenziju na apsolutno saznanje, već uverenje u istinu konačnih, čulnih stvari, kojim se odlikuje obična svest. Ono što prema Hegelu nedostaje degenerisanim oblicima skepticizma, koji preovlađuju u filozofiji novoga veka, jeste upravo dovođenje u pitanje dogmatizma običnog mišljenja⁵. Tako Hegel tvrdi da je "svaka prava filozofija suštinski saglasna sa skepticizmom", i da uključuje skepticizam kao "negativnu stranu saznanja apsoluta", koja "neposredno pretpostavlja um kao pozitivnu stranu"⁶. Takav skepticizam "može se implicitno naći u svakom filozofskom sistemu, jer je on slobodna strana svake filozofije", kao što se, obrnuto, od svake prave filozofije može napraviti skepticizam, pošto ona u sebi sadrži i jednu negativnu stranu⁷. Na osnovu ovakvog shvatanja o smislu skepticizma Hegel na nov način interpretira i različita filozofska stanovišta, pri čemu odstupa od uobičajenih doktrinarnih podela.

Temeljni motiv koji Hegel pri tom sledi jeste suprotnost između autentičnog grčkog i iskvarenog modernog skepticizma⁸. Hegel vidi već negativnu dijalektiku Platonovog *Parmenida*

¹ Upor. G. Maluschke, *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn 1974, str. 22 i dalje.

² Upor. MM 2, str. 220

³ Isto, str. 220 i sled.

⁴ Prema Hegelu, na nedovoljnost alternative između skepticizma i dogmatizma ukazuje već i okolnost da se i u antici uvek insistiralo na razlici između skepticizma i filozofije Platonove Akademije (MM 2, str. 230 i sled.).

⁵ MM 2, str. 250

⁶ Isto, str. 227 i sled.

⁷ Isto, str. 229 i sled.

⁸ Razlika između antičkog i modernog skepticizma bila je poznata i Šulceu, koji je, međutim, u svojoj kritici dao prednost upravo modernom skepticizmu: on sebe ne shvata kao sledbenika grčkog skepticizma (*Kritik der theoretischen Philosophie*, tom 1, str. 587 i sled.). Prema Šulceu, antički skepticizam bio je isuviše obeležen svojom suprotstavljenošću prema dogmatskim pravcima grčke filozofije, tako da je preuzeo karakteristike koncepcija kojima se suprotstavljao. Pa ipak, Šulce je pokušao da svoje sopstveno shvatanje skepticizma, koje je okrenuto prvenstveno protiv metafizike, legitimise i pozivanjem na antički skepticizam. Prema Šulceovom tumačenju, antički skepticizam nije težio toliko da ospori izvesnost čulnog saznanja, koliko da ospori njegovu saglasnost sa stvarima koje stoje "izvan svakog iskustva" (isto, str. 597 i sled.), koju su Platon i njegovi sledbenici pretpostavljali, uprkos njihovoj kritici čulnog

kao "skepticizam"¹. Ta dijalektika prema Hegelu ima za cilj da izvrši sistematsku destrukciju kategorija razuma i njegovih refleksivnih pojmova, i da time obesnaži sva nastojanja da se kroz njih posmatra apsolut. Time Platonova negativna dijalektika otvara prostor za pravo saznanje onog božanskog. U pozadini ovakvog tumačenja mogu se prepoznati motivi neoplatoničke tradicije, u kojoj je *Parmenid* shvatan kao dijalog mističke inicijacije². Hegel, doduše, ne problematizuje dalje odnos *Parmenida* prema "pozitivnom" delu Platonove filozofije, npr. prema koncepciji iz *Sofista*, koju će kasnije shvatiti kao "pozitivnu" dopunu Platonove negativne dijalektike³. Pa ipak, očigledno je da on negativnoj dijalektici pripisuje upravo onu ulogu koju u njegovoj sopstvenoj koncepciji ima logika: izvođenje konačnosti i konačnih načina saznanja i njihovo uništenje od strane uma.

Na afinitet između Hegelove logičke koncepcije i njegovog tumačenja "skepticizma" ukazuje, između ostalog, mesto koje u tom tumačenju imaju kategorije antinomije i protivrečnosti. Kako se pokazalo, elaboracijom ovih pojmova Hegel je u svom konceptu logike nastojao da obezbedi prelaz sa refleksije na metafizičko saznanje apsoluta; u "antinomiji" ili "protivrečnosti" pokazuje se ništavnost konačnog saznanja. U svetlu te koncepcije Hegel sada tumači i poznatu izreku antičkog skepticizma prema kojoj je "svakom govoru suprotstavljen jednak suprotni govor"⁴. Hegel tu izreku ne shvata, kao što je to slučaj u skeptičkoj tradiciji, naprosto kao mogući "argument" u prilog uzdržavanja od svakog tvrdjenja, kojim se postiže duševno oslobođenje, već kao iskaz kojim se potire važenje samog logičkog načela protivrečnosti, ili kojim se vrši njegovo "ukidanje". Takva reinterpretacija osnovnog principa skepticizma može se objasniti jedino polazeći od Hegelove sopstvene filozofske koncepcije.

Hegel smatra da smo sa jednom neotklonjivom protivrečnošću suočeni kad god pokušavamo da "stavove" u kojima se izražava jedno umsko saznanje putem analize (tj. putem razuma) razdvojimo na pojmove koji su u njima sadržani; tada dolazimo do uvida da su u ovim stavovima ti pojmovi povezani na način koji uključuje "antinomiju". Kao primere za takvu protivrečnost Hegel i ovde navodi Spinozinu definiciju boga kao bića čija suština uključuje njegovo postojanje, i Spinozino određenje boga kao imanentnog uzroka stvari⁵. U stvari, poslednje navedeno određenje protivreči samoj definiciji uzroka, prema kojoj je ovaj nužno suprotstavljen učinku. Analogno tome, identitet suštine i postojanja, kojim se kod Spinoze definiše bog, predstavlja samoprotivrečnu tvrdnju, jer izrazi "suština" i "postojanje" imaju smisla jedino ukoliko su međusobno suprotstavljeni. Tako Spinozini stavovi povezivanjem onoga što je nespojivo izražavaju protivrečnost koja se ne može odstraniti, i utoliko imaju za

saznanja. Čulno saznanje samo po sebi bilo je, prema Šulceu, i za skeptičare antičkog doba stvar "čvrstog uverenja". Tako Šulce skeptičko vezivanje uverenja o pouzdanosti čulnog saznanja za praktičnu neophodnost života ne shvata kao njegovu relativizaciju, već kao njegovo pravo i jedino moguće opravdanje (navedeno prema: Maluschke, *Kritik und absolute Methode...*, str. 24 i dalje).

¹ U prilog ovakvom tumačenju *Parmenida* Hegel se poziva na spor koji je postojao kod starih o pitanju da li Platona treba uvrstiti u dogmatičare ili skeptičare (MM 2, str. 234). Svoj prošireni pojam skepticizma Hegel brani i upućivanjem na svedočanstva prema kojima su se Homerovi ili neki od iskaza sedmorice mudraca u Grčkoj shvatali kao "skeptički", jer se u i kod njih "o istim stvarima govori drugačije u drugačijim odnosima" (isto, str. 227).

² Bonsiepen (*Der Begriff der Negativität...*, str. 36) skreće pažnju na to da se u neoplatoničkoj tradiciji značaj Platonovog postupka u *Parmenidu* nije svodio na puko "razglobljavanje" elejskog pojma bića, kako se to danas smatra (upor. Gadamer, "Hegel und die antike Dialektik", u: isti, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1987, tom 3, str. 17 i sled.). O uticaju neoplatonizma svedoči i Hegelovo pominjanje Fičina (MM 2, str. 228).

³ MM 19, str. 69; takvo tumačenje odnosa između *Parmenida* i *Sofista* povlači za sobom dalje teškoće (upor. Gadamer, isto, str. 18).

⁴ Sextus Empiricus, *Pyrrhonaïsche Grundzüge*, Leipzig 1877, str. 26, 73 (pogl. 6 i 27); Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd 1985, str. 319, 327

⁵ MM 2, str. 229 i sled.

svoj neposredni rezultat prelaz sa razumske refleksije na ravan uma. Hegel i izričito tvrdi: time što se kod Spinoze "svaki umski stav raspada na dva stava koji jedan drugome naprosto protivreče (...) istupa u svoj njegovoj snazi princip skepticizma: panti logô logos isos antikeitai"¹.

Iznenadujuće dovodenje u vezu Spinozine metafizike sa skepticizmom, za koje u ranijoj literaturi nema presedana, može se objasniti jedino ako se imaju u vidu specifičnosti Hegelove pozicije i njena motivacija u problematici teorije subjektivnosti². U skeptičkom principu, kao i u svom tumačenju antinomije u Spinozinim definicijama, Hegel vidi na delu upravo onaj problematični spoj, tj. misao o identitetu identiteta i razlike, koji je u spisu o razlici analizirao na primeru teškoća koje za sobom povlači opis strukture samosvesti. Upravo nemogućnost refleksije da shvati strukturu "intelektualnog opažaja" iziskuje prelaz na "više" stanovište subjekt–objekt identiteta. Kako se pokazalo, spis o razlici omogućuje da se problematika opisa samosvesti dovede u vezu sa Hegelovim shvatanjem antinomije, a time i sa Hegelovim viđenjem osnovnog karaktera pojmovnih određenja Spinozine filozofije. U članku o skepticizmu Hegel, doduše, ne dovodi i izričito skepticizam u vezu sa problemom samosvesti. Pa ipak, njegova interpretacija Spinoze u svetlu pojma antinomije, koja predstavlja zajednički imenitelj spisa o razlici i članka o skepticizmu, dopušta da se ova veza rekonstruiše.

To da se osnov Hegelovog tumačenja skepticizma nalazi u području teorije subjektivnosti može se, međutim, pokazati i na Hegelovom tumačenju antičkog skepticizma, ili skepticizma u užem smislu te reči. U prvom planu tog tumačenja stoje upravo paradoksi samoodnošenja, koji se mogu shvatiti kao opšta forma ili kao model onih problema koje opis strukture samosvesti povlači za sobom. Interpretacija ovog modela u terminima samosvesti tada dopušta da se pokaže da pretpostavke Hegelove recepcije skepticizma leži upravo u domenu teorije subjektivnosti.

Nagoveštaje konačne degradacije skepticizma do koje će doći u modernom dobu Hegel vidi već u istorijskom razvoju skepticizma u antici. Od Platonove negativne dijalektike, koja je još uvek integralni deo prave metafizike, istorijski tok vodi dalje do Pironovog skepticizma, koji je samo "odvojen" od pozitivne filozofije, a zatim i do skepticizma koji je okrenut protiv nje; takav je, prema Hegelu, kasniji skepticizam Enesidema, Agripe i Seksta Empirika³. Prema Hegelu, bazična negativnost skepticizma nije dopuštala ovom filozofskom pravcu da se uobliči u školu u klasičnom smislu te reči; pa ipak, ona je kod Pirona imala svoj korektiv u uzornosti filozofskog "karaktera", koji je predstavljao pozitivni aspekt Pironovog skepticizma⁴. Opadanje grčke filozofije do kojeg je došlo u helenističkom periodu izazvalo je, prema Hegelovom tumačenju, stvaranje mnoštva konkurentskih škola, što je dovelo do toga da se previdi svagdašnja istovetnost (*Dieselbigkeit*) prave filozofije, i da se skeptički argumenti počnu primenjivati i protiv nje. Hegel, međutim, ističe da prvi "tropi", obrti ili razlozi za uzdržavanje od suda, izvorno uopšte nisu bili okrenuti protiv filozofije, već protiv dogmatizma zdravog razuma i obične svesti koja veruje u istinu konačnih stvari⁵. Stariji skepticizam izriče ništavnost kao istinu konačnosti⁶. Zato on prema Hegelu predstavlja prvi korak prema filozofiji. Na to da

¹ Isto, str. 230. S obzirom na ukidanje konačnosti razuma kao *zadatak*, Hegelovom tumačenju odgovarala bi možda još i druga mogućnost čitanja iskaza o principu skepticizam, koju Sekt Empirik takođe navodi: svakom razlogu *treba* suprotstaviti jednak, tj. suprotan razlog.

² Time bi se mogla potkrepiti teza da Hegelova recepcija skeptičkih argumenata ne proističe naprosto iz "metafizičkog zanemarivanja" epistemološke tradicije, već da se i sama može shvatiti, kao i mnoge druge koncepcije u istoriji moderne filozofije, kao odgovor na skeptički izazov (G. Varnier, "Skeptizismus und Dialektik", *Hegel-Studien* 21, 1986, str. 129 i sled.).

³ MM 2, str. 237

⁴ Isto, str. 239

⁵ Isto, str. 238, 240

⁶ Isto, str. 240

Hegel nastoji da skepticizam "čiste negativnosti" (koji se, prema tome, razlikuje od Platonovog) sagleda u ovom svetlu indirektno upućuje i njegova zamerka da su skeptički tropi "napabirčeni prema slučaju" i da pripadaju "neobrazovanoj refleksiji"¹. Ta kritička primedba se mora shvatiti s obzirom na Hegelovu sopstvenu nameru da u okviru svoje koncepcije logike pruži sistematsko izvođenje kategorija konačnosti i njihovu imanentnu destrukciju, i tako izvrši do kraja filozofsku zadatak skepticizma.

Hegel smatra da skepticizam u svom istorijskom obliku ne dopušta da se ova funkcija i sistematski razvije. Pa ipak, pažnja koju on posvećuje skeptičkim argumentima stoji u obrnutoj proporciji sa njegovim negativnim sudom o vrednosti skepticizma. Ta okolnost objašnjava se ako se ima u vidu mogućnost primene skeptičkih tropa na problematiku teorije subjektivnosti. Može se pokazati da Hegelovo razmatranje upravo pet potonjih tropa koje Sextus Empiricus pripisuje "kasnijim skeptičarima"², prema kojima se razlozi za uzdržavanje od suda izvode iz 1. sukoba među mišljenjima, 2. beskonačnog regresa u dokazivanju, 3. relativnosti opažaja, 4. okolnosti da svaki dokaz pretpostavlja nedokazane pretpostavke, i 5. kruga u rezonovanju, stoji u direktnoj vezi sa problematikom samoodnošenja, koja je od centralnog značaja za opis strukture samosvesne subjektivnosti. To se potvrđuje ako se obrati pažnja na okolnost da se na jednom broju pomenutih tropa zasnivaju argumenti koje je protiv Spinozine filozofije, kao i kasnije protiv Fihteovog idealizma, izneo Jakobi, koji je i sam kritikovao Hjumov "skepticitizam"³. Jakobi je svoju sopstvenu poziciju shvatao kao izraz neophodnosti da se spas od skepticizma potraži u veri. Ipak, i njegova sopstvena analiza zasniva se na skeptičkim argumentima. Tako Jakobijev argument da se u lancu dokazivanja moramo zaustaviti na premisama koje uzimamo "na veru", tj. kao pretpostavke koje ne možemo racionalno utemeljiti, jer bismo inače zapali u beskonačni regres, zapravo odgovara drugom i četvrtom tropu. Druga alternativa sastojala bi se u tome da se počini krug u dokazivanju, tj. da se kao premisa u dokazivanju jednog stava upotrebi stav koji se sa svoje strane može dokazati jedino preko prvog stava, čime se, međutim, podleže prigovoru iz petog tropa. U navedenom obliku, ovaj trop se izvorno odnosi na relacije među stavovima. Jakobijevi prigovori zamišljeni su, međutim, tako da se njihov doseg može proširiti i na paradoksalne, kondenzovane pojmovne konstrukcije (upravo na antinomije u Hegelovom smislu te reči) kakva je Spinozina definicija boga kao "uzroka sebe samoga" ili na Fihteovo određenje apsolutnog Ja kao delotvorne radnje postavljanja sebe samoga.

Pri razmatranju Hegelove protivargumentacije treba imati u vidu ovu istorijsku pozadinu. Kada Hegel navedenim tropima pripisuje samo negativni značaj, tj. vidi ih samo kao način da se destruiira dogmatska pozicija razuma, on pri tom želi da ograniči doseg Jakobijevih prigovora. Prema Hegelu, novija forma skepticizma ne pogađa zaista stanovište uma, već ili apsoluta, već u svojoj interpretaciji toga stanovišta potajno u njega unosi obeležja konačnog mišljenja. U slučaju trećeg, četvrtog i petog tropa, nelegitimna pretpostavka sastoji se u primeni "pojma uzroka i posledice" na um. Skeptička argumentacija prema tome pretpostavlja primenu

¹ Isto, str. 239

² Sextus Empiricus, *Pyrrhonäische Grundzüge*, str. 62 i dalje (pogl. 15); Diogen Laertije pet kasnijih tropa pripisuje Agripi (*Životi i mišljenja...*, str. 323). U članku o skepticizmu Hegel daje prednost ranijim tropima. Kako primećuje K. Düsing ("Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit", u: *Hegel-Studien* 8, 1973, str. 128), ovo Hegelovo vrednovanje kasnije se preokreće: u predavanjima iz istorije filozofije Hegel, naprotiv, tvrdi da se na starijim tropima pokazuje nedostatak apstrakcije, i da tek kasniji tropi pripadaju "mislećoj refleksiji" obrazovane svesti (MM 19, str. 373, 386). Može se pretpostaviti da još i ova promena u vrednovanju proizlazi upravo odatle što u potonjim tropima problematika formalne strukture samoodnošenja dolazi u prvi plan.

³ Upor. Jakobijev predgovor za spis *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, u: Jacobi, *Werke*, tom 2, Leipzig 1815, str. 76 i sled.; Hegel pominje Jakobija i po imenu u članku o skepticizmu (MM 2, str. 253).

konačnih refleksivnih određenja, koja je prema Hegelu neopravdana, jer za um "ono suprotno" uopšte ne postoji¹. Štaviše, kako Hegel ističe protiv primene trećeg tropa, razlog zbog kojeg se konačno određenje relativnosti uopšte ne može primeniti na um leži upravo u tome što um kao takav nije "ništa drugo do sam odnos" (*Verhältnis*)²; zbog toga se, prema Hegelu, ne može argumentisati da je umno saznanje "relativno"; taj prigovor važi samo u odnosu na konačno saznanje. "Zahtev" za beskonačnim regresom koji se nameće s obzirom na peti trop takođe se "ne tiče uma", kao ni onaj pojam "beskonačnosti" o kojem se u njemu radi³.

U članku o skepticizmu problem formalne strukture znajućeg samoodnošenja i izričito se tematizuje, i to u vezi sa jednim argumentom Seksta Empirika protiv mogućnosti samosaznanja uma. Hegel parafrazira ovaj argument⁴: Um koji sebe poima mora, ukoliko sebe poima, biti ili celina koja poima sebe, ili za to upotrebiti samo jedan svoj deo; ako je celina ta koja sebe poima, to znači ono što poima jeste celina – ali u tom slučaju ne preostaje više ništa (tj. nijedan deo) za ono što je pojmljeno. Drugo, samopoimanje uma nije moguće ni ako se shvati kao funkcija jednog njegovog dela, jer se onda i za taj deo (uzet za sebe) postavlja isto pitanje: da li je on celina ili samo deo; ako se odgovori da je on celina, ponovo se nameće prvi navedeni prigovor da za ono što je pojmljeno više ne preostaje nijedan deo; ako se odgovori da je on samo deo ove celine, isto pitanje se ponavlja, što vodi u beskonačni regres. Time je nemogućnost samopoimanja uma demonstrirana na oba kraka ove dileme.

Problem koji otvara samopoimanje uma izložen je ovde u terminima odnosa između dela i celine. Isti prigovor može se, međutim, izložiti u terminima odnosa između subjekta i objekta. Ako se to učini, njegov paralelizam sa prigovorom protiv samosvesti kao refleksije prepoznatljiv je na prvi pogled: subjekt ne može pojmiti *sebe* kao objekt, jer je u tom slučaju u ovom objektu prisutno nešto manje nego u subjektu (upravo ono što preostaje kad se oduzme radnja samopoimanja), tako da se među relativima ne može uspostaviti odnos potpunog identiteta. Radnja koja bi taj odnos obezbedila, morala bi, da bi se samoidentifikacija mogla utvrditi, ponovo biti stavljena u položaj objekta, što bi za posledicu imalo potrebu za novom radnjom njenog zahvatanja na strani subjekta, čime se ulazi u beskonačni regres. Tako se može reći da Hegel ima u vidu upravo onaj tip prigovora koji se ističu protiv samosvesti shvaćene kao refleksija⁵. Hegel, međutim, tvrdi da se taj prigovor ograničava na sferu formalnog, razumskog mišljenja. Skeptički prigovor samo eksplicira nesposobnost razuma ili konačne refleksije da shvati pravi umski identitet. To znači, s druge strane, da se na umsko saznanje ne mogu primeniti sredstva koja proizlaze iz paradoksa refleksije.

Na vezu ovog shvatanja skepticizma sa problemom opisa samosvesti upućuje i to što Hegel skepticizam određuje kao poziciju apsolutne negativnosti, koja je istovremeno i apsolutna subjektivnost⁶. Ova karakterizacija odgovara ne samo Hegelovom viđenju novijih ili iskvarenih oblika skepticizma već njegovoj interpretaciji skepticizma u celini. Tome je razlog što, prema Hegelu, sfera pojave kao takva, koja je neodvojiva od pojma subjektivnosti, predstavlja medijum u kojem je skeptička pozicija jedino moguća⁷. Ipak, Hegel smatra da u novijim oblicima skepticizma orijentacija na negativnost, odnosno subjektivnost, dolazi do "ekstrema najviše konsekvencnosti", tj. do subjektivnosti znanja. Upravo u ovoj tački i sam skepticizam

¹ MM 2, str. 246 i sled.

² Isto, str. 246

³ Isto, str. 247

⁴ Isto, str. 235 i sled.

⁵ Upor. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 12 i sled.

⁶ MM 2, str. 249

⁷ U tom smislu Hegel govori o "subjektivnosti pojavljivanja" (MM 2, str. 248).

prema Hegelu postaje nekonzekventan, jer se ekstrem subjektivnosti ne može održati bez svoje suprotnosti¹.

Hegel ima u vidu i prigovore koji su bili isticani protiv skeptičkih pozicija zbog "formalnog privida tvrđenja"² koji opstaje još i u osporavanju mogućnosti tvrđenja. Teškoću koja odatle proizlazi skeptičari su pokušali da izbegnu time što su u skladu sa "principom" skepticizma, prema kojem saznanje nije moguće, problematizovali i status sopstvenih izričaja. Prema Hegelovom tumačenju, *Sextus Empiricus* još i u ovom "samoobuhvatanju" (*symperigraphiein*)³ principa skepticizma vidi skrivenu dogmatsku pretpostavku: da bi bio sasvim konzekventan, skeptičar bi, tako reći, morao ostaviti otvorenom i drugu mogućnost: da njegov sopstveni princip *ne* bude obuhvaćen iskazom o nemogućnosti saznanja. U daljem razmatranjima o statusu i u diferenciranju ovog sve-obuhvatajućeg i stoga samo-obuhvatajućeg iskaza skepticizma – koje se moglo dovesti u vezu sa starijim semantičkim paradoksima antičke tradicije i iskoristiti za Hegelovu sopstvenu relativizaciju principa protivrečnosti – Hegel, međutim, još uvek vidi samo "potpuno prazno razlikovanje"⁴.

Hegelov odgovor na skeptičke argumente sastoji se, konačno, u isticanju potpunog jedinstva između subjekta i objekta u apsolutnom identitetu ili umu, koji tako prevazilazi svaku polarizaciju na subjektivno i objektivno. To svakako još uvek ne predstavlja rešenje za problem samosaznanja uma ili paradoksalne strukture samosvesti kao refleksije, već samo pokazatelj da je Hegel imao u vidu ovu problematiku, i da je pokušao da se prema njoj odredi⁵. Štaviše, može se pretpostaviti da su teškoće koje se za jednu teoriju subjektivnosti postavljaju u vezi sa pojmom refleksije i bile jedan od podsticaja za Hegelovo usvajanje stanovišta "apsolutne metafizike", gde ovi paradoksi više ne dolaze do primene.

5. Apsolutna negativnost i filozofija refleksije

Na Hegelovoj koncepciji apsolutne negativnosti zasniva se pre svega njegova kritika savremenih oblika filozofije refleksije. To posebno važi za Hegelovu interpretaciju Jakobija i Fihtea u spisu "Vera i znanje". Za Jakobija, kao i za Fihteovu delimično izmenjenu poziciju na koju se ova Hegelova kritika odnosi, karakteristično je osporavanje svake pretenzije na apsolutno znanje, kojim se posredno legitimizuje pozicija vere. Tako se vidi da je "filozofija refleksije" direktno suprotstavljena pretenzijama Šelingove i Hegelove apsolutne metafizike. Za Hegela je pre svega iritirajuće to što u Jakobijevoj i u Fihteovoj filozofiji do uzdizanja vere iznad uma dolazi na "refleksivan" način, tj. polazeći od razmatranja unutrašnjih ograničenja mogućnosti saznanja. Hegel zato smatra da je i sam stav vere kod Jakobija i Fihtea aficiran svojom suprotnošću prema refleksiji i subjektivnosti. Zato Hegel daje prednost čak i naivnoj ili prostodušnoj veri u odnosu na njihovo "filozofski utemeljeno" verovanje⁶.

Rasprava sa Jakobijem u spisu "Vera i znanje" može se posmatrati kao direktan nastavak Hegelove diskusije o skepticizmu. Njen povod je Jakobijeva kritika Spinozinog racionalizma u *Pismima o Spinozi* i u Jakobijevom spisu o Hjumu⁷. Tu se Jakobi suprotstavlja Spinozinom svođenju "stvarnosti" na logičke principe. Tako Jakobi protiv Spinoze ističe

¹ MM 2, str. 249

² Isto, str. 248

³ Upor. Sextus Empiricus, *Pyrrhonäische Grundzüge*, str. 26 i sled. (pogl. 7)

⁴ MM 2, str. 248

⁵ H. Buchner ("Skeptizismus und Dialektik", u: M. Riedel, Hrsg., *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main 1990, str. 236) smatra ovaj Hegelov pojam "skeptizma" prvobitnim oblikom hegelovske dijalektike. Kasniji pojam dijalektike podrazumeva, međutim, transformaciju Hegelovog pojma negativnosti na kojem se jensko tumačenje skepticizma zasniva.

⁶ MM 2, str. 381 i sled.

⁷ Isto, str. 333 i dalje

nesvodivost ideje realnog, objektivnog kauzaliteta, koji je "*principium fiendi, generationis*", i koji svoje poreklo ima u opažanju odnosa među postojećim stvarima, na logički stav razloga¹. U prilog svojoj tezi Jakobi navodi argument da se sukcesija u vremenu, koju stav kauzaliteta pretpostavlja, ne može izvesti iz stava razloga, koji govori samo o logičkom odnosu, ne i o temporalnom sledu između uzroka i posledice. Odatle Jakobi izvodi zaključak da i u Spinozinom sistemu nedostaje pojam sukcesije, odnosno vremena². Tu osobenost Spinozinog sistema Hegel, međutim, interpretira kao rezultat hotimično izvršene "destrukcije konačnosti", koja obuhvata i onaj pojam vremena na kojem se Jakobijeva argumentacija zasniva. Hegel ističe da konačne stvari, iz čijih odnosa Jakobi izvodi taj pojam, prema Spinozi nisu ništa što bi bivstvovalo po sebi, već da pripadaju sferi pojava.

U očiglednoj protivrečnosti prema prethodnom prigovoru, koji se zasniva na ispravnom shvatanju da pojam vremena kod Spinoze pripada samo sferi pojava, Jakobi, međutim, nastoji da pokaže da se kod Spinoze može pronaći i protivrečni pojam "večnog vremena"³. Na takav zaključak Jakobija su navela mesta iz *Etike* gde Spinoza govori o beskonačnom nizu pojedinačnih, konačnih stvari⁴. Očigledno je da Jakobi kod Spinoze može da utvrdi nekonzekventnost jedino zbog toga što u Spinozinu filozofiju učitava svoj sopstveni pojam vremena, koji se izvodi upravo iz "realne" sukcesije među pojedinačnim stvarima; u Spinozinom izrazu o beskonačnom nizu konačnih stvari može se prepoznati paradoksalna ideja o vremenu kao "beskonačnoj konačnosti" tek ako se pođe od pretpostavke da relacije interdependencije među pojedinačnim stvarima predstavljaju nužan i dovoljan uslov za nastanak "ideje" vremena⁵. Poslednja premisa od koje zavisi Jakobijev zaključak zapravo je lajbnicovska; ona nije u saglasnosti sa spinozističkim shvatanjem vremena kao jednog od atributa beskonačne supstance, koji u odnosu na pojedinačne stvari i njihove odnose ima ontološki prioritet⁶.

Hegelov odgovor na Jakobijevu kritiku Spinoze svodi se na to da vreme kao i čitava sfera relacija među konačnim stvarima u Spinozinoj filozofiji pripadaju području pojava. To znači da se "beskonačnost" niza konačnih stvari, koja kod Spinoze spada u sferu imaginacije, mora striktno razlikovati od prave beskonačnosti supstance, koja se može shvatiti jedino umom, i koja isključuje vreme. Tako se Hegelova protivargumentacija zasniva na jednom diferenciranju unutar pojma "beskonačnosti".

Hegel polazi od onog pojma beskonačnosti koji je sadržan već u Spinozinom određenju supstance⁷. Prema Spinozi, beskonačnost je apsolutna afirmacija postojanja jedne prirode, a konačnost njena delimična negacija. Odatle sledi da prema Spinozi ono konačno nema samostalno postojanje u odnosu na beskonačnost. Takav pojam beskonačnosti supstance Hegel određuje, pozivajući se na Spinozino pismo Mejeru, kao aktuelnu beskonačnost (*infinitum actu*)⁸. Na ovom mestu, Spinoza aktuelnu beskonačnost ili beskonačnost intelekta razlikuje od beskonačnosti uobrazilje (*imaginatio*), koja se pokazuje u sferi mere, broja i vremena, a proizlazi iz apstrakcije jednog "načina mišljenja" koji pukim modifikacijama supstance pogrešno pripisuje supstancijalno značenje. Spinoza nastoji da pokaže da se prava beskonačnost

¹ David Hume..., str. 200; *Über die Lehre des Spinoza*, Prilog 7, str. 263 i dalje

² *Über die Lehre des Spinoza*, str. 271 i sled.

³ Isto, str. 267, 272

⁴ Spinoza, *Etika*, str. 29 (Postavka XXVIII) i dalje

⁵ Upor. David Hume..., str. 208 i dalje.

⁶ Kantovo shvatanje prostora i vremena kao nezavisnih od odnosa koegzistencije i sukcesije među stvarima prema Jakobiju je takođe "spinozističko" (*Über die Lehre des Spinoza*, str. 146).

⁷ MM 1, str. 338 i dalje. Upor. Spinoza, *Etika*, postavka VIII, primedba 1, str. 7; prema L. Robinsonu (upor. primedbu K. Atanasijević, str. 325), taj stav izražava istu misao kao i princip "*omnis determinatio negatio est*" iz Spinozinog pisma J. Jellesu (Spinoza, *Œuvres IV. Traité politique. Lettres*, Paris 1966, str. 283 i sled.).

⁸ MM 2, str. 345; upor. Spinoza, *Œuvres IV*, str. 162

ne sme shvatiti po analogiji sa beskonačnošću prostora, vremena ili broja, tj. prosto kao lišenost granica, već kao suština koja "prevazilazi svaki broj" – tj. koja transcendirira sve odredive odnose u domenu mere, a pri tom ih ipak obuhvata u sebi¹.

Spinozina argumentacija iz navedenog pisma ima za Hegelovu nameru upravo sistematski značaj. Nesamerljivost između prave beskonačnosti i beskonačnosti uobrazilje Hegel dovodi u vezu sa svojim razlikovanjem između fiksiranih odredaba refleksije ili razuma, i uma kao organa apsolutnog saznanja. Beskonačnost Spinozine supstance Hegel određuje i kao pojam ili ideju². S druge strane, beskonačnost uobrazilje – koju karakteriše i kao empirijsku beskonačnost ili beskonačnost refleksije³ – Hegel dovodi u vezu sa problematikom beskonačnog regresa u kauzalnom nizu konačnih stvari koji se ne može zaključiti *a parte priori*⁴; prema Hegelu, u ovom problemu izražava se nedovoljnost svakog mišljenja koje se vezuje za stanovište konačnosti. Hegelova analiza "empirijske" beskonačnosti kod Spinoze u stvari predstavlja prototip one koja će kod Hegela kasnije postati poznata pod nazivom "loše beskonačnosti"⁵. Problem se sastoji u tome što se za bilo koji član koji je u jednom kauzalnom nizu stavljen na mesto uzroka ponovo postavlja pitanje o njegovom sopstvenom uzroku, čime se kauzalni niz produžava u beskonačnost. Krajnji osnov ove "protivrečnosti" prema Hegelu leži u bezuspešnom nastojanju refleksije da za ono uslovljeno pronađe uslov unutar područja konačnosti, umesto da to područje prevaziđe. Na problemu beskonačnog regresa – koji se pojavljuje i kao jedan među navedenim skeptičkim tropima – zasniva se, kako se pokazalo, jedan od argumenata protiv shvatanja samosvesti kao refleksije. Hegel ovde ne pominje tu vezu i izričito. Pa ipak, dalji tok njegovog izlaganja dopušta da se Hegelovo razlikovanje među tipovima beskonačnosti poveže sa problematikom transcendentalne filozofije.

Između prave beskonačnosti, koju vidi u Spinozinom pojmu supstance, i "empirijske" ili loše beskonačnosti, koja predstavlja samo odnos između konačnih stvari, Hegel, naime, uvodi još jedan tip beskonačnosti, koja je od ključnog značaja za njegovu interpretaciju idealizma. To je beskonačnost "čistog mišljenja", "čistog identiteta ili negativnosti", "formalnog ili negativnog uma"; takvu beskonačnost Hegel prepoznaje u stanovištu Kantove i Fichteove filozofije⁶. Za ovaj tip beskonačnosti, koji se najadekvatnije može opisati kao "beskonačnost negativnosti", Spinozina metafizika ne daje nikakvo uporište, tako da Hegelova razmatranja o njoj predstavljaju dalje, konstruktivno razvijanje jedne "spinozističke" pozicije u pravcu transcendentalnog idealizma ili Hegelove "logike".

Hegelovo shvatanje tog tipa beskonačnosti može se shvatiti kao rezultat dinamiziranja odnosa između prave ili istinske beskonačnosti u Spinozinom smislu – koju Hegel određuje i kao "apsolutnu ideju", "identitet opšteg i posebnog", "identitet beskonačnog i samog konačnog"⁷ – i sfere konačnosti ili bivstvovanja pojedinačnih stvari sa relacijama koje su za te stvari karakteristične. Takvo dinamiziranje iziskuju već i osnovne pretpostavke na kojima se zasniva monistička ontologija i pojam prave beskonačnosti koji Hegel preuzima od Spinoze. Naime, "prava" je jedino ona beskonačnost koja nije aficirana onim konačnim kao svojom suprotnošću, već ono konačno sadrži u sebi. I pored toga, beskonačnost se takode mora shvatiti upravo kao

¹ Spinoza, isto, str. 159 i dalje. To pokazuje matematički primer kojim Spinoza ilustruje svoj pojam beskonačnosti (str. 160), na koji se i Jakobi (*Die Hauptschriften...*, str. 267) i Hegel (MM 2, str. 345, 349 i sled.) pozivaju. Prema Spinozi, broj nejednakih razdaljina između dve ne-koncentrične kružnice od kojih je manja upisana u veću ne može se odrediti, i pored toga što su minimum i maksimum dati, i to ne zbog veličine prostora o kome je reč, već zato što priroda same stvari nadilazi svako brojčano određenje.

² MM 2, str. 345

³ Isto, str. 352

⁴ Isto, str. 346

⁵ Taj termin prvi put se pojavljuje u Hegelovoj jenskoj "Logici i metafizici" 1804-05 (GW 7, str. 29).

⁶ MM 2, str. 352

⁷ Isto

negacija konačnosti. Na ovaj zahtev odgovara Hegelov koncept beskonačne negativnosti. Ova nije ništa drugo do "prava beskonačnost", ali samo ukoliko je "suprotstavljena nekom konačnom". Pojam konačnosti uopšte Hegel, međutim, shvata u svetlu odnosa nepomirene suprotnosti. Odatle proizlazi da je osnovni karakter negativne beskonačnosti taj da negira jedan odnos suprotnosti. Paradigma ovog postupka kod Hegela je izlaganje jedne antinomije, u kojoj su suprotstavljene članovi dovedeni u vezu i time uništeni kao suprotstavljene članovi. Formula kojom Hegel opisuje negativnu beskonačnost glasi: " $+ A - A = 0$ ", u kojoj negativnu beskonačnost predstavlja izraz "0", dok čitava formula izražava "apsolutno ništa" jednog odnosa suprotnosti. U ovakvom ukidanju suprotnosti Hegel vidi apsolutnu negativnost, odnosno "negativnu stranu apsolutne ideje".

Pa ipak: odnos beskonačnosti kao takve prema području onog konačnog u celini ne može se svesti na negaciju putem koje se ono konačno naprosto ukida; beskonačno se isto tako mora shvatiti i kao osnov onoga konačnog. Preko pojma "apsolutne negativnosti" može se odgovoriti još i na taj zahtev – ako se ukidanje odnosa suprotnosti o kojem se u tom pojmu radi istovremeno shvati i kao njegovo "postavljanje". U tom smislu Hegel apsolutnu negativnost ujedno shvata i kao afirmaciju: "Ništa postoji kao $+A - A$, i po svojoj suštini jeste beskonačnost, mišljenje, apsolutni pojam, apsolutna čista afirmacija"¹. Tako apsolutna negativnost istovremeno znači postavljanje i ukidanje jednog odnosa suprotnosti.

Prema Hegelu, međutim, apstrahovana ili negativna beskonačnost Spinozine apsolutne supstance predstavlja upravo ono stanovište koje je "Fihte, kao Ja ili čistu samosvest, čisto mišljenje, naime kao večno činjenje ili proizvođenje razlike, koju reflektovano mišljenje poznaje uvek samo kao proizvod, primakao našoj novijoj kulturi"². Na toj osnovi Hegel vrednuje Kantov i Fihteov idealizam kao viši oblik filozofije refleksije u odnosu na Jakobijevo stanovište. Prema Hegelu, njihova pozicija izražava apsolutnu negativnost, tj. to da "u onom konačnom i vremenskom nema istine"; Kantova i Fihteova filozofija "velike su u negativnosti, u kojoj pokazuju šta ono konačno jeste" – naime, "pojava i Ništa"³.

Ono što poziciju transcendentnog idealizma kvalifikuje kao nosioca funkcije apsolutne negativnosti nije, međutim, samo strana uništenja suprotnosti koju ona uključuje, već upravo i drugi aspekt koji je konstitutivan za apsolutnu negativnost, naime postavljanje suprotnosti; štaviše, to je činjenica da se u samosvesti kao principu transcendentnog idealizma postavljanje jednog odnosa suprotnosti (suprotnosti između Ja-subjekta i Ja-objekta) može shvatiti samo kao njegovo istovremeno ukidanje, a njegovo ukidanje kao postavljanje. Samosvest shvaćena kao "antinomija" izražava upravo ovaj odnos.

Da Hegel samosvest vidi kao princip idealizma upravo s obzirom na njenu "antinomičnu" strukturu u opisanom smislu te reči, to se može potvrditi i na razmatranju njegovog viđenja odnosa između "idealizma" i njegove sopstvene koncepcije logike. Hegel i izričito tvrdi da "postojanje suprotnosti", koje je neodvojivo od njihovog ukidanja (u kojem se upravo sastoji njihova "idealnost") daje "sadržaj idealizma" ili "logičke forme"⁴. Kako se pokazalo, Hegel je još ranije zadatak svoje logike video u dedukciji formi konačnosti (ili odnosa suprotnosti) i u njihovom ukidanju. Veza ovog programa sa pojmom apsolutne negativnosti i Hegelovom interpretacijom transcendentnog idealizma pokazuje se ako se ta dva zadatka, kao što to zahteva Hegelova logika, misle kao jedan, tj. tako da se izlaganje odredaba konačnosti ili njihovo "postavljanje" misli na način koji istovremeno uključuje njihovu destrukciju. S druge strane, to znači da se upravo eksplikacija logike u celini može shvatiti i kao njeno sopstveno

¹ MM 2, str. 351

² Isto

³ Isto, str. 379

⁴ Isto, str. 414

samoukidanje, iz kojeg prelaz na jedno "više stanovište" neposredno sledi. Odatle proističe mogućnost potpunog prevođenja koncepta transcendentale filozofije u logiku. U tom smislu se Hegel kasnije izjašnjava o Fihteovom učenju o nauci i o Šelingovom transcendentnom idealizmu. Kako on tvrdi, "to dvoje nisu ništa drugo do pokušaji da se logika ili spekulativna filozofija prikaže čisto za sebe"¹.

Zato koncept apsolutne negativnosti stoji u osnovi Hegelovog tumačenja i kritike Fihtea u spisu "Vera i znanje". Ova kritika ne podudara se sasvim sa onom iz spisa o razlici. U stvari, ni njihov predmet nije sasvim identičan. Da bi se razumela perspektiva u kojoj Hegel sada prilazi Fihteu, treba imati u vidu promenu do koje je u učenju u nauci došlo nakon tzv. "spora o ateizmu" (1798–99), koji je Fihtea naveo da izlaganje svog stanovišta izmeni u smislu relativizacije principa znanja, a time i principa samosvesti kao jedinstva znanja i bića u aktu apsolutnog samopostavljanja. Ta promena došla je prvi put do izražaja u spisu "Određenje čoveka" (1800); tu Fihte po prvi put određuje znanje kao puki odraz (*Abbildung*); "sistem znanja" je "sistem pukih slika", koje su same za sebe lišene realnosti, smisla i svrhe².

U prvim nacrtima učenja o nauci znanje je kao centralna kategorija teorijske filozofije bilo ograničeno Fihteovom tezom o primatu praktičkog; u *Određenju čoveka* Fihte ostaje pri ovom stavu; sloboda i autonomija i dalje su osnovni pojmovi njegove filozofije³. Utoliko pomak o kojem je reč nakon spora o ateizmu ne znači i potpuni prekid kontinuiteta u Fihteovom razvoju. Ipak, u *Određenju čoveka* Fihte razvija teoriju prema kojoj znanje ili spekulacija nužno ostaju u granicama predstave, kojoj iz načelnih razloga uskraćena mogućnost o apsolutnom samoosvedočenju o onome što predstavi odgovara; to onda važi za svako saznanje, pa i za ono koje se izražava u jednom filozofskom sistemu. U *Određenju čoveka* Fihte se i sam služi Jakobijevim skeptičkim argumentima o beskonačnom regresu koji za sobom povlači shvatanje o samodovoljnosti znanja: "nijedno znanje ne može samo sebe da utemelji i dokaže; svako znanje pretpostavlja nešto još više kao svoj osnov (*Grund*), i tom uspinjanju nema kraja"⁴. Zato predstava ili znanje nikada ne daju istinu⁵.

Samosvest, -doduše, izmiče ovom beskonačnom regresu; nju Fihte i dalje shvata kao neposredno znanje koje se razlikuje od svake predmetne svesti, i koju svaka predmetna svest pretpostavlja⁶. Pa ipak, ona kod Fihtea više nema mesto principa na kojem bi se tok izvođenja filozofskog sistema u celini mogao demonstrirati, kao što je to bio slučaj u prvom učenju o nauci. Jer, na epistemičkoj privilegiji samosvesti sada se ne može zasnivati njen status načela u odnose na sve akte svesnog života; ona čak ne predstavlja ni ishodište methodske refleksije o putu koji vodi do najvišeg određenja čoveka, već se njena relevancija u potpunosti ograničava na područje saznanja. Tako sada Fihte kao "organ" za shvatanje istine i izričito određuje veru, koja je suprotstavljena znanju; izlaganju o veri posvećen je treći i zaključni deo njegovog spisa⁷. Svakako, ovde se o jednom pojmu vere koji je i Fihteova ranija pozicija dopuštala, i koji stoji u

¹ Rosenkranz, *Hegels Leben*, str. 188

² J.G. Fichte, *Sämtliche Werke*, I, 2, str. 246

³ "Mi ne delamo zato što saznajemo, već saznajemo zato što smo određeni za delanje; praktički um je koren svakog uma" (isto, str. 263). - Fihte se već unapred usprotivio mogućnosti da njegovo stanovište nakon spora o ateizmu bude shvaćeno kao promena njegove filozofije ili rezultat "preobraćenja". Već u spisu "Aus einem Privatschreiben" (1800) (J.G. Fichte, *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit*, hrsgg. von F. Medicus, Leipzig 1922, str. 121 i dalje) može se uočiti njegovo nastojanje da održi kontinuitet sa svojom ranijom pozicijom.

⁴ *Sämtliche Werke* I, 2, str. 253.

⁵ Isto, str. 247

⁶ Isto, str. 244

⁷ Isto, str. 253 i sled. Fihteova razmatranja o "veri" i "svesti" i doslovno ponavljaju Jakobijevu apologiju vere: "svi se mi rađamo u veri" (Fichte, isto, str. 255; upor. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, str. 168).

izričitoj suprotnosti prema svakoj "statutarnoj" religiji¹. Odstupanje od Fihteovog ranijeg stanovišta sastoji se, međutim, u tome što Fihte i pored takvog shvatanja vere potvrđuje njen prioritet u odnosu na prava samosvesnog subjekta; u spisu koji je neposredno prethodio sporu ateizmu, i koji je zapravo bio njegov povod, Fihte je istrajavao na argumentu da se apsolutno Ja ne može objasniti jer bi inače bilo pretvoreno u nešto zavisno². Ova promena u Fihteovoj poziciji omogućila je Hegelu da Fihteu svrsta zajedno sa Jakobijem; iz Hegelove perspektive, to znači: i za Fihteu, kao i za Jakobija ili Kanta, poslednja istina je samo u veri, ne u znanju³.

Sa stanovišta svoje sopstvene interpretacije Fihteove filozofije u celini, Hegel u Fihteovoj evoluciji ne vidi nekonzistentnost; moglo bi se reći da je izričito ograničenje momenta znanja, kojim se odlikuje Fihteovo stanovište nakon 1800. godine, kod ranog Fihteu anticipirano upravo onim aspektima učenja o nauci koji su bili predmet Hegelove kritike u spisu o razlici - nemogućnošću da se princip Fihteove filozofije, koji Hegel shvata kao identitet između subjekta i objekta, dovede do važenja u "sistemu". Zato Hegel već u prvom učenju o nauci vidi pretpostavke kasnije Fihteove koncepcije o konačnosti svakog znanja. I pored toga, moglo bi se reći da Hegelovo tumačenje u načelu daje prednost Fihteovoj ranoj poziciji u odnosu na kasniju. Hegel zapravo pokušava da protiv Fihteove izmenjene pozicije okrene neke od aspekata prvog učenja o nauci. Kako se već pokazalo, prvo učenje o nauci može se shvatiti kao stanovište koje sadrži različite otvorene mogućnosti; može se reći da se od njega granaju putevi koji vode u različitim, pa i suprotstavljenim pravcima: prema Fihteovoj kasnijoj filozofiji, i prema Hegelovom konceptu "apsolutne negativnosti". Sam Hegel je svoj odnos prema Fihteu video i u ovoj perspektivi. To se pokazuje ako se razmotri Hegelov stav prema optužbi zbog nihilizma koju je i Jakobi uputio na Fihteov račun⁴.

U već navedenom pismu Fihteu (1799) Jakobi je, u stvari, uprkos Fihteovim očekivanjima da bi mu s Jakobijeve strane, i pored teorijskih razlika među njima, mogla doći samo pomoć⁵, zapravo "potvrdio" optužbu zbog ateizma⁶. On je, tako reći, svoju raniju kritiku Spinozinog racionalizma primenio na Kantovu filozofiju, a posebno na filozofije Kantovih sledbenika. Prema Jakobiju, Fihte među kantovcima zauzima mesto "mesije", "kralja među Jevrejima spekulativnog uma"; u odnosu prema Fihteu, i sam Kant je samo "preteča": ono što je sveti Jovan bio u odnosu prema Hristu⁷. Uprkos ovim novozavetnim metaforama, čiji smisao Jakobi preokreće kada sebe samoga vidi kao "paganina"⁸, za Jakobija to znači samo da ateističke konsekvence idealizma tek kod Fihteu dolaze u punoj meri do izražaja. Na to ukazuje već i srodnost između spinozizma i idealizma; Jakobi je prema sopstvenom iskazu "ulaz u učenje u nauci" najpre pronašao "pomoću predstave o jednom *preokrenutom* spinozizmu". Prema Jakobiju, neobično je što Spinoza nije i sam došao na ideju o mogućem preokretanju

¹ To se pokazuje još i u Fihteovoj "Apelaciji javnosti" ("Appelation an das Publikum", u: *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit*, str. 55 i dalje), gde on nastoji da svoj pojam vere i boga razgraniči od onoga uz koji pristaju njegovi protivnici u sporu oko ateizma.

² *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit*, str. 6, napomena. To zvuči kao *primena* Jakobijeve argumenta da bi pojmljivost boga značila njegovu zavisnost od čovekovih konačnih moći saznanja. Već ovde Fihte aludira na Jakobijeve pojam vere, ali ga još uvek tumači u čisto moralnom smislu: "uverenje o našem moralnom određenju" ne potiče od teorijskog "rezonovanja", već od same "moralne nastrojenosti" (*Stimmung*): "i *utoliko* se s pravom kaže: element svake izvesnosti je vera" (isto; podvukao V.M.).

³ MM 2, str. 409

⁴ L. Siep (*Hegels Fichtekritik...*, str. 28 i dalje) naprotiv smatra da je Hegelova kritika u "Veri i znanju" u osnovi identična sa onom iz spisa o razlici i da ne vodi računa o promenama do kojih je u Fihteovoj poziciji došlo u međuvremenu.

⁵ "Appelation an das Publikum", str. 74

⁶ Prema Jakobiju, za Fihteu i za Spinozu važi isto: konsekvence njihovih učenja su ateističke, bez obzira na to što Fihte "lično" nije ateista ("Jacobi an Fichte", str. 45 i sled.).

⁷ Isto, str. 4, 9, 13

⁸ Isto, str. 14

"spinozističkog kubusa", koje je mogao i da izvrši da je samo apsolutnu supstancu na idealistički način zamislio kao jastvo. Spinozizam i idealizam već prema Jakobiju – koji time najavljuje centralnu misao Šelingovog i Hegelovog sistema identiteta – predstavljaju samo različite načine na koje se može shvatiti "sam apsolutni identitet između objekta i subjekta"¹.

Filozofiranje "čistoga uma" Jakobi upoređuje sa hemijskim procesom kojim se sve što leži izvan uma pretvara u ništa; on u idealizmu vidi afirmaciju delatnosti jednog duha koji je "tako čist" da se za njega čak ne može reći ni da jeste, već samo da sve proizvodi; ovaj duh, koji pretenduje na to da bude "stvaralac sveta i svoj sopstveni stvaralac" iscrpljuje se u delatnosti svog sopstvenog samopostavljanja, čiju je paradoksalnu formu Jakobi kritikovao na Spinozinom pojmu boga kao "causa sui", a koja je kod Fihtea i otvoreno preuzeta u strukturu samosvesti ili jastva. U problemima koji odatle proističu Jakobi, dakle, ne vidi samo pojmovnu grešku idealističke filozofije, već konsekvencu privilegovanja čovekove moći saznanja ili poimanja, koje je nužno takvo da u krajnjem ishodu "lik pretvara u stvar, a stvar u ništa"². Stanovištu idealizma Jakobi zato suprotstavlja, kao ono najviše, svest o neznanju³, jednu "ne-filozofiju" (*Unphilosophie*) koja ne traga za apstraktnom "istinom" (*Wahrheit*) učenja o nauci, već za Bogom kao onim "istinitim" (*das Wahre*), koji nužno stoji izvan filozofije i znanja i koji im prethodi. Konkretnost boga kao onog "istinitog", "višeg" i "boljeg" nego Ja, Jakobi okreće protiv neodređenosti uobrazilje, koja je princip idealističkih sistema, i koja, kako Jakobi smatra, prema "istinitom biću" stoji u odnosu "kontradiktorne suprotnosti"⁴.

Za Jakobijevu polemiku presudan je, međutim, praktičkofilozofski aspekt idealizma i njegovo razumevanje odnosa između čovekovog delanja i vere. Jakobi je, očigledno, svoju sopstvenu poziciju prepoznao među onima koje je Fihte kritikovao u svom odgovoru na optužbu zbog ateizma; u tom odgovoru Fihte je na optužbu zbog ateizma učenja o nauci uzvratilo kritikom svakog pojma religije koji se ne zasniva na moralu – pa prema tome i Jakobijevog – kao fundamentalno "ateističkog"⁵. Fihteovom konceptu vere koja se zasniva isključivo na moralu Jakobi protivstavlja tezu da moral – obrnuto – pretpostavlja boga⁶. Za Jakobija se, dakle, ovde ne radi samo o kritici implikacija idealizma na planu filozofije religije, već o polemici protiv čitavog idealističkog koncepta filozofije kao "ateističkog". U tom smislu, Jakobi je i izričito odredio Fihteovu filozofiju kao "nihilizam"⁷.

Na Jakobijeve prigovore Fihte je, kako se pokazalo, reagovao promenama u definisanju svoje sopstvene pozicije. U vreme kada je Hegel pisao svoj članak o veri i znanju nije se mogao predvideti konačni domašaj dalje evolucije Fihteovog stanovišta, koja se zaista odvijala u pravcu sve većeg razdvajanja između samosvesti i apsoluta. I pored toga, Hegel je ispravno prepoznao njenu tendenciju. Za razliku od Fihtea, Hegel, međutim, i eksplicitno preokreće smisao optužbe zbog nihilizma u pozitivno, i shvata "nihilizam" upravo kao program daljeg rada na idealističkoj filozofiji, koji je do sada izostao. Hegel pri tom usvaja čak i Jakobijevu tvrdnju da "nihilizam" zapravo predstavlja konsekvencu istrajavanja na stanovištu "čistog mišljenja". Nju Hegel samo prevrednuje u pozitivno kada kaže da "zadatak nihilizma leži upravo u čistom mišljenju" ili u "čistom pojmu"⁸. Pod čistim mišljenjem Hegel, kao i Jakobi, podrazumeva idealizam, čiji je odlikovani predstavnik transcendentalna filozofija Kanta ili Fihtea, čije se

¹ Isto, str. 11 i sled.

² Isto, str. 20 i sled.

³ Isto, str. 5

⁴ Isto, str. 9, 32 i sled.

⁵ "Appellation an das Publikum", str. 62

⁶ "Jacobi an Fichte", str. 36

⁷ Isto, str. 44

⁸ MM 2, str. 410, 432

ishodište ili princip nalazi u samosvesti. Program ovakve teorije, kao i njeno nihilističko usmerenje, preuzeti su u "logiku" u Hegelovom smislu te reči.

Za Hegela, koji i u tom pogledu stoji pod uticajem Jakobijevog opisa nihilizma, idealističko stanovište predstavlja "beskonačnost kao ponor (*Abgrund*) onoga Ništa". Do sada je apsolutna negativnost imala svoj izraz samo u temeljnom hrišćanskom iskustvu smrti Boga. Njeno filozofsko preuzimanje u idealističku filozofiju zato se može shvatiti kao "spekulativni Veliki petak", koji je neophodni momenat apsolutne ideje na putu ka njenoj realizaciji, shvaćenoj po analogiji sa uskrsnućem¹. U "nihilizmu" se, prema tome, samo manifestuje negativna strana apsolutne ideje. U svom pretežnom delu, Hegelova kritika i recepcija izmenjene Fihteove pozicije zasniva se na takvom "afirmativnom" tumačenju i vrednovanju pojma apsolutne negativnosti.

Prema Hegelu, Fihteova filozofija ne pruža konsekventnu razradu pozicije apsolutne negativnosti; prema tome, njen nedostatak nije u nihilizmu, već u tome što nihilizam u njoj nije dosledno sproveden. Tako Hegel svoj koncept logike shvata upravo kao radikalizaciju "nihilizma" transcendentalne filozofije. Kako Hegel i izričito kaže, "ono prvo u filozofiji" sastoji se upravo "u tome da se spozna *apsolutno* Ništa, do čega Fihteova filozofija dovodi isto tako malo koliko mnogo je se Jakobijeva filozofija zbog toga gnuša"². To znači da Fihteova filozofija ne uspeva da izađe na kraj sa zadatkom apsolutne destrukcije konačnosti.

U svetlu pojma apsolutne negativnosti Hegel najpre posmatra Fihteovu teorijsku filozofiju. Prema Hegelu, međutim, Fihteova teorijska filozofija zaista se može shvatiti kao uništenje konačnosti u čistoj, apsolutnoj negativnosti mišljenja, koju Hegel određuje i kao "beskonačnost čistog identiteta" ili "formalnog i negativnog uma"³. Štaviše, tu se ne radi o pukom uništenju odnosa suprotnosti, već i o njihovom istovremenom postavljanju, što Hegel sada izražava formulom " $0 = +1 - 1$ "⁴. Iz "postojanja" odnosa suprotnosti prema Hegelu upravo proizlaze čiste logičke forme⁵. Tako se može reći, uprkos elementima kritike u Hegelovom izlaganju, da prema sadašnjem Hegelovom tumačenju (za razliku od tumačenja u spisu o razlici) već Fihteova filozofija bar u svom teorijskom delu u izvesnom smislu dolazi do shvatanja apsoluta kao "identiteta identiteta i neidentiteta"; "čisto mišljenje" – koje je identično sa samosvešću – koje je princip Fihteove filozofije upravo jeste onaj "ponor" (*Abgrund*) koji dopušta da se misli ambivalencija apsoluta u njegovom odnosu prema konačnosti.

Deficite Fihteove filozofije Hegel u "Veri i znanju" zapravo vidi pre svega u njenom praktičkom delu. Prema Hegelu, ovde se upravo obnavlja ona suprotstavljenost ili konačnost, koja je u teorijskom učenju o nauci ukinuta. Kako Hegel kaže, tu Fihte više ne shvata čisto mišljenje kao sredinu koja postavlja i uništava suprotnosti, već ono stupa na jednu stranu odnosa suprotnosti i pojavljuje se kao suprotstavljeno "carstvu konačne egzistencije"⁶. Tako se teorijska "apstrakcija" od odnosa suprotnosti, kojoj Hegel pripisuje pozitivno značenje, u Fihteovom moralu ponovo poništava. To prema Hegelu znači da se u praktičkom učenju o nauci negativnost ili negativna beskonačnost ponovo fiksira u subjektivnost⁷. Prema tome, to više nije negativnost čistog mišljenja ili samosvesti koja u sebe uključuje razliku i drugost, već puka apstrakcija subjektivnosti. Prema Hegelu, ona time dobija paradoksalni karakter negativnosti koja je istovremeno određeno suštastvo, "apsolutnog Nešto", ili subjekta koji stoji u protivstavu prema svetu ili prema objektu. Prema Hegelu, Fihteov "čisti akt volje" predstavlja ponovnu

¹ Isto, str. 432

² Isto, str. 410

³ Isto, str. 352

⁴ Isto, str. 414 i sled.

⁵ Isto, str. 412, posebno str. 414

⁶ Isto, str. 414

⁷ Upor. isto, str. 432.

afirmaciju čiste suprotnosti. Zato Hegel sada može da preuzme u svoju kritiku Fihtea i momente iz Jakobijeve polemike protiv Kantove i Fihteove etike volje zbog njenog formalizma i besadržajnosti¹. Hegel sada postavlja na novu osnovu i ranije motive svoje kritike Kantove i Fihteove moralne filozofije, koja prirodu posmatra jedino kao materijal dužnosti, a čulni svet shvata samo kao "ono što treba negirati ili kao ono apsolutno loše", puko postojanje za drugo, ono apsolutno obesvećeno i mrtvo².

Tek drugi korak Hegelove kritike pogada i Fihteovo teorijsko učenje o nauci. U tom delu, Hegel se okreće protiv Fihteove filozofije utoliko što ova ostaje vezana za apsolutnu negativnost i ne dopire do pozitivnog shvatanja apsoluta ili pravog metafizičkog saznanja. To znači: čak i kada bi Fihteovo stanovište bilo dosledno izvedeno do kraja, ono ne bi izašlo izvan granica logike kao "uvoda u metafiziku", dok bi pozitivna strana filozofije kao metafizike ili umskog saznanja apsoluta i dalje ostala zapostavljena. Hegel i dalje izričito kritikuje epistemičku privilegiju prvog lica na kojoj se bazira preimućstvo samosvesti kao precenjivanje trivijalnosti koja se sastoji u tome što "svako zna da zna"³. Utoliko Hegel ostaje pri shvatanju da se najviša eksplicacija apsolutnog identiteta ne može tražiti u transcendentalnoj filozofiji, pa čak ni u filozofiji prirode, već u sferama jedne filozofije indiferencije, tj. religije i spekulacije, u kojima apsolut postaje istinski objektivni za sebe⁴. Pa ipak, na kraju ovog spisa Hegel još jedanput ističe da iz filozofija refleksije kakve su Kantova i Fihteova⁵ ne treba odbaciti ništa sem toga što su se u njima "beskonačnost" i "Ja", "umesto da se neposredno preokrenu u ono pozitivno apsolutne ideje, fiksirali u ovoj tački i postali subjektivnost"⁶. Jer, apsolutna negativnost je momenat – mada samo jedan momenat – "najviše ideje"⁷.

U "Veri i znanju", transcendentna kritika Fihtea zapravo je sasvim pomerena u drugi plan. Zašto je to slučaj može se objasniti polazeći od nekih osobenosti Hegelove sopstvene pozicije. Hegelova koncepcija metafizike kao pozitivnog saznanja apsoluta uopšte nije data u samostalnom izvođenju u Hegelovim objavljenim spisima, već se mora posredno rekonstruisati, i to najčešće iz izlaganja koja imaju logičko-propedeutički, odnosno kritički karakter. Štaviše, može se reći da okviru Hegelove rane jenske pozicije razrada metafizike kao pozitivnog saznanja i iz načelnih razloga sasvim zaostaje u odnosu na Hegelovu viziju kritičkog ili "logičkog" zadatka. Pozitivno-metafizička koncepcija često se svodi na samo deklarativno potvrđivanje metafizike i njenih osnovnih pojmova – kakav je, posebno, šelingovski pojam intelektualnog opažaja – u odnosu na konačno saznanje. Osnovne osobenosti metafizičkog saznanja Hegel zapravo eksplicira *ex negativo* polazeći od sadržaja svoje logike. Čini se da određenja apsolutnog identiteta – npr. kao identiteta identiteta i neidentiteta, ili jedinstva jedinstva i suprotnosti – sadržinski upravo pretpostavljaju "suprotnosti refleksije". Kao što pokazuje razmatranje funkcije pojmova antinomije, negativnosti, refleksije ili protivrečnosti, težište Hegelovih razmatranja zapravo ne leži ni u "metafizici" ni u "logici", već na metateorijskoj ravni odnosa između ovih "nauka" i njihovog predmetnih područja, dakle na pitanju kako uopšte treba misliti odnos između logike kao saznanja konačnosti i pojma negativnosti kojim je ona određena prema pozitivnoj-metafizičkoj eksplicaciji apsoluta, ili, na ontološkom planu, odnos same konačnosti prema apsolutu. Dodirna tačka ovih dveju ravni Hegelove filozofske koncepcije je upravo pojam "apsolutne negativnosti", preko kojeg "logika"

¹ Isto, str. 415 i dalje.

² Isto, str. 417, 419

³ Isto, str. 400

⁴ Isto, str. 112 i dalje

⁵ Jakobijeva filozofija u Hegelovim očima predstavlja, naprotiv, "filozofsko zdanje" (*Bildung*) koje od sva tri razmatrana oblika filozofije refleksije stoji najdalje od same filozofije (isto, str. 431)

⁶ MM 2, str. 431-432

⁷ Isto

upravo sama prelazi u metafiziku. S druge strane, već i apsolutna negativnost zapravo nije ništa drugo do "negativna strana" samoga apsoluta; utoliko već logika na izvestan način sadrži izlaganje samoga apsoluta kako se on pojavljuje "tako reći u svom odrazu"¹. Ako je tako, postavlja se pitanje da li je nedvosmisleno razgraničenje između logike i metafizike uopšte moguće. U stvari, čini se da upravo sadržaji Hegelove filozofije zahtevaju opis konačnosti i beskonačnoga u kojem su odnosi među njima dinamizirani u stepenu koji se ne može pomiriti sa oštrim podvajanjem između "apsolutne filozofije" i "uvoda" u nju. Stoga se glavna razvojna tendencija Hegelovog sistema sastoji upravo u daljoj problematizaciji odnosa između logike i metafizike, a konačno i u ukidanju razlike među njima.

Ova ambivalencija proizlazi iz dve pretpostavke. Prva se sastoji u izjednačavanju transcedencijalnog ili kritičke filozofije sa logikom kao filozofskom disciplinom koja ima svojstveni karakter, dok druga leži u teškoćama koje se sobom povlače pokušaj da se status metafizike kao discipline koja učiže pozitivna iskustva specijalno razvedli nezavisno od logike koja je već prethilozovana razvijanjem idealizma. Tako ambivalencija o kojoj je reč ovde leži u nepostojanju vrsti sa širokim rasponom mogućnosti kao "upitnom" koje omogućuje pristup sa logike na pozitivno metafizično iskustvo. Za ambivalentnog pristupa se i pokazalo na ovom razmatranju Hegelovog jedinstvenog filozofskog koncepta u Hegelovoj kritici Kantove transcedencijalne filozofije, u njegovoj teoriji aprioriteta i u njegovoj koncepciji objektivnosti, a zatim se razmatra, i to u prilog filozofije aprioriteta i objektivnosti, tek u jednom pogledu sistema.

1. Jedinstvenost u Hegelovoj interpretaciji Kanta

Već neposredno nakon objavlivanja knjige "Vost i stvarje" Hegelovi filozofski pristupali skrenuli su pažnju na deambiguiranje u Hegelovom tekstu prema Kantu, koji su shvatili kao izraz nekonzistentnosti u Hegelovoj teoriji; naime, čini se da Hegel interpretirao nastoji "da opovrgne i da odvrati Kanta".

Hegelov prijedlog za odvajanje filozofije u lokalne primenjujuće, pravne, i protiv apriorne filozofije, koja Hegel u "Vost i stvarje" razmatra zajedno sa Fichtom i Jakobijem. Kao i Jakobij ili Ficht, i Kant se, prema Hegel, opredeljuje na transcedencijalno razgraničenje specijalne discipline da se izdvoji na pravo samostalno iskustvo; ali Hegel se iznosi ovog iskustva apriornog identiteta kao i Kantova filozofije. U ovom smislu Hegelov glavni prigovor Kanta jeste da njegov filozofija sa izgovorom transcedencijalno apriorne identiteta razgraničenja samostalno i lokalnog iskustva razgraničenja apriorne; kantovski identitet zbog toga ostaje "formalan" i "autobiološki", ne i identitet koji razgraničava ili razgraničava koji Hegel ima videti tek u svojoj teoriji aprioriteta. Jedan kritička filozofija

¹ E. Kappeler, Schelling's *Lehrbuch der Philosophie*, in *Philosophie des Idealismus*, Hrsg. von Hegel, 1804, str. 147; prema Kappeleru, Hegel je "Hegelov sistem razvio da izjednači Kant i Fichtu"; ali, "in culture with Kant" - odnosi se Jakobij, ne i u odnosa sa apriorne identiteta, pred kojim Ficht se može izdvojiti (prevedeno prema: Bonaventura, *Der Geist der Hegel'schen Philosophie*, str. 57). Kappeler iznosi da se sa drugom Schellingovom filozofijom, sa ovog deambiguiranja, logički i dalje odliče, koja čini razgraničenje Hegelovog transcedencijalnog iskustva, sa njegovim razgraničenjem Fichtom kao "formalni identitet".

¹ Upor. Rosenkranz, isto str. 191.

Četvrto poglavlje IZMEĐU SUPSTANCE I SUBJEKTA

Danas se smatra da je Hegel tek u jenskim nacrtima sistema učinio korak koji ga je odveo dalje od metafizike supstance u pravcu jedne metafizike subjektivnosti. Taj sud je ispravan utoliko što tek nacrti sistema sadrže prve Hegelove pokušaje da se filozofija sistematski razvije kao teorija subjektivnosti, u kojima se Hegel zaista udaljio od ranije koncepcije sistema identiteta. Pa ipak, pitanje je da li se pod određenjem "metafizike supstance" još i Hegelovi poslednji "kritički spisi" mogu zahvatiti u njihovoj samosvojnosti. Kako se pokazalo u prethodnom poglavlju ovoga rada, centralni pojmovi i motivi Hegelove jenske pozicije mogu se razumeti tek kada se dovedu u vezu sa problematikom ustrojstva samosvesne subjektivnosti i sistematskim zahtevima njenog opisa. Utoliko se može reći da već u spisu o razlici dolazi do izražaja jedna osnovna ambivalencija u Hegelovom stanovištu, koja vremenom dobija na značaju.

Ova ambivalencija proizlazi iz dve pretpostavke. Prva se sastoji u izjednačavanju transcendentalne ili kritičke filozofije sa logikom kao filozofskom disciplinom koja ima uvodni karakter, dok druga leži u teškoćama koje za sobom povlači pokušaj da se status metafizike kao discipline koja izlaže pozitivno saznanje apsoluta utemelji nezavisno od logike koja je već preoblikovana recepcijom idealizma. Tako ambivalencija o kojoj je ovde reč stoji u neposrednoj vezi sa strukturom samosvesti kao "antinomije" koja obezbeđuje prelaz sa logike na pozitivno metafizičko saznanje. Ta ambivalencija može se i pokazati na svim ravnima Hegelovog jenskog filozofskog koncepta: u Hegelovoj kritici Kantove transcendentalne filozofije, u njegovoj teoriji apsoluta i u njegovoj koncepciji običajnosti, a zaista se razrešava, i to u prilog filozofije apsolutne subjektivnosti, tek u jenskim nacrtima sistema.

1. Pojam samosvesti u Hegelovoj interpretaciji Kanta

Već neposredno nakon objavljivanja spisa "Vera i znanje" Hegelovi filozofski protivnici skrenuli su pažnju na dvosmislenosti u Hegelovom odnosu prema Kantu, koje su shvatili kao izraz nekonsekvencije u Hegelovoj poziciji: naime, čini se da Hegel istovremeno nastoji "da *opovrgne* i da *odbrani* Kanta"¹.

Hegelovi prigovori na račun filozofije refleksije primenjuju se, naravno, i protiv kritičke filozofije, koju Hegel u "Veri i znanju" razmatra zajedno sa Fihteovom i Jakobijevom. Kao i Jakobi ili Fihte, i Kant se, smatra Hegel, ograničava na razmatranje mogućnosti konačnog saznanja umesto da se usmeri na pravo saznanje apsoluta²; stoga Hegel na osnovi svog shvatanja apsolutnog identiteta kritikuje i Kantovu filozofiju. U tom svetlu, Hegelov glavni prigovor Kantu jeste da njegova filozofija ne uspeva da demonstrira apsolutni identitet relativnog identiteta samosvesti i relativnog dupliciteta raznovrsnosti opažaja³; kantovski identitet zbog toga ostaje "formalan" i "tautološki", ne i identitet onoga suprotstavljenog ili neistovrsnog koji Hegel ima vidu već u svojoj raspravi sa Fihteom. Tako kritička filozofija

¹ F. Köppen, *Schellings Lehre oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts*, Hamburg 1803; str. 147; prema Kepenu, Hegela je "Šelingov sistem prinudio da kritikizam uzme u zaštitu"; ali, "ta zaštita važi samo u odnosu na Jakobija, ne i u odnosu na apsolutni identitet, pred kojim niko ne može da opstane" (navedeno prema: Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität...*, str. 68). Kepen smatra da se sa stanovišta Šelingove filozofije, za čijeg sledbenika Hegel i dalje važi, mora činiti neobičnim Hegelovo razračunavanje sa Kantom, sa kojim je Šelingova filozofija već "odavno svršila".

² MM 2, str. 303 i sled.

³ Upor. isto, str. 309.

prema svom rezultatu ostaje "negativna". Kao i u Fihteovom učenju o nauci, i kod Kanta preovlađuje ovaj negativni aspekt filozofije.

Prema Hegelu, međutim, Kantova filozofija je već kao takva – za razliku od Fihteove ili Jakobijeve, posebno podesna za artikulaciju stanovišta filozofije identiteta: u dijalektici čistoga uma, i pored toga što se u njoj um pojavljuje "samo sa njegove negativne strane"¹, Kant i sam izvodi dokaze o ukidanju "konačnih određenja refleksije". U toj perspektivi, Hegel shvata Kantovu dijalektiku kao sistematski pokušaj destrukcije pretenzije na apsolutnost svakog konačnog saznanja, tj. kao "uništenje razuma" (*Annihilation des Verstandes*)². S tom krajnjom namerom Hegel posmatra posebno Kantovo učenje o antinomiji. To učenje Hegel shvata kao kritičku pripremu puta za dolazak prave filozofije³; kako se pokazalo, upravo Kantov pojam antinomije, kojem Hegel daje novi smisao u okviru svog koncepta logike, daje obrazac za metodu izlaganja i ukidanja konačnih određenja razuma. Svako fiksiranoj odredbi refleksije odgovara druga takva suprotstavljena odredba koja joj protivreči; u tome se sastoji srodnost Kantove filozofije sa Hegelovim pojmom skepticizma. Antinomija istovremeno predstavlja izlaganje te protivrečnosti i njeno ukidanje putem dovodenja suprotstavljenih članova u vezu. Zato Hegel definiše antinomiju upravo kao "primenu uma" kao negativnosti "na ono što je refleksija fiksirala". Učenje o paralogizmu prema Hegelu takođe predstavlja ukidanje važenja razumskih, konačnih pojmova koji se prediciraju o jastvu. Pa ipak: Kantova dijalektika prema Hegelu ne ide dalje od ovog negativnog rezultata. Tako Hegel tvrdi da Kant nije spoznao i pozitivni aspekt antinomija, njihovu "sredinu"; u učenju o paralogizmu on i sam ostaje pri shvatanju jastva kao intelektualne monade⁴. To u osnovi znači da se Kant ne uzdiže na stanovište spekulativnog saznanja u smislu koji Hegel ima u vidu sa svojom koncepcijom apsolutne metafizike: "Um se pojavljuje čisto naprosto sa svoje negativne strane, kao onaj koji ukida refleksiju, ali on sam ne istupa u liku koji je njemu svojstven"⁵. Prema tome, Kantova dijalektika već sama po sebi predstavlja demonstraciju sopstvene nedovoljnosti i tako vodi do svoje sopstvene granice, ali tu granicu ne prelazi.

Ovim stavom prema Kantovoj zamisli transcendentalne dijalektike Hegelov "dvostruki odnos" prema Kantu još uvek se, međutim, ne može objasniti u potpunosti. Da bi se to moglo učiniti treba imati u vidu to da Hegel eksplikaciju pravih spekulativnih sadržaja, koji prevazilaze ograničenja onoga što po njegovom shvatanju predstavlja "negativna filozofija", zapravo smešta u prvi deo *Kritike čistoga uma*. Taj stav prema odnosu pozitivnog i negativnog u prvoj *Kritici* Hegel je u spisu o razlici sažeo tvrdnjom da je Kant u analitici razum obradio putem uma, da bi zauzvrat, u transcendentalnoj dijalektici, um obradio putem razuma⁶. Tako se upravo Hegelovo tumačenje transcendentalne analitike ne ograničava, kako bi se to moglo očekivati, na "negativno–umski" momenat. U ovom kontekstu Hegel po prvi put i izričito u svoju filozofiju *preuzima* pojam samosvesti transcendentalnog idealizma, proširujući na spekulativan način njegovo značenje.

Eksplikaciju pozitivnog smisla Kantove filozofije Hegel sprovodi u jednom slobodnom tumačenju, ali u sopstvenim pojmovima kritičke filozofije. Tako se njegova interpretacija neposredno odnosi na Kantov pojam samosvesti. U svojoj interpretaciji Hegel, međutim, s jedne strane izjednačava Kantov pojam samosvesti ili apercepcije sa pojmom transcendentalne uobrazilje kao jedinstvenim osnovom opažanja i pojma; s druge strane sa intuitivnim razumom,

¹ Isto, str. 320

² Isto, str. 339

³ Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität*, str. 68, 135

⁴ MM 2, str. 319 i sled.

⁵ Isto, str. 320

⁶ Isto, str. 10

od kojeg je Kant strogo nastojao da razgraniči ljudski, diskurzivni razum. Tako Hegelovo tumačenje implicira svojevrsno proširenje Kantovog pojma samosvesti.

Hegel nastoji da sagleda značenje izvorno sintetičkog jedinstva apercipije u celini Kantove filozofije. U svom tumačenju on polazi od kantovske formulacije osnovnog pitanja kritike čistoga uma o mogućnosti "sintetičkih sudova *a priori*"¹. Hegel, međutim, ne shvata ovo pitanje na Kantov način, već ga tumači u svetlu svog sopstvenog viđenja apsoluta kao identiteta identiteta i neidentiteta. Da bi se smisao ovog odstupanja mogao sagledati, potrebno je rekonstruisati značenje koje je pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* imalo za Kanta.

Kantovo pitanje pretpostavlja dvostruko razlikovanje: s jedne strane, između apriornog i aposteriornog saznanja; s druge strane, između analitičkih i sintetičkih sudova u kojima se saznanje izražava. U uvodu za drugo izdanje Kritike čistoga uma, Kant najpre izlaže svoje shvatanje apriornog saznanja, koje je nezavisno od svakog iskustva². Distinktivno obeležje tog tipa saznanja prema Kantu predstavljaju njegova opštost i nužnost (apodiktički karakter), koje Kant suprotstavlja samo komparativnoj opštosti (koja se zasniva na indukciji) i kontingenciji empirijskog saznanja. Na primerima matematike i čiste (racionalne) prirodne nauke ili fizike Kant pokazuje da takvo saznanje zaista postoji, i pored toga što osnov njegove mogućnosti predstavlja problem. I metafizika, koja je predmet Kantove kritike, pretenduje na apriorno saznanje; štaviše (za razliku od matematike i racionalne fizike), njeni predmeti uopšte nisu dati u bilo kom iskustvu³.

Drugo relevantno razlikovanje je ono između analitičkih i sintetičkih sudova⁴. Kant polazi od tradicionalnog određenja suda kao veze među pojmovima, tj. kao veze između subjekta i predikata⁵. Kriterijum za razlikovanje između analitičkih i sintetičkih sudova sastoji se prema Kantu u tome da li se veza između subjekta i predikata pomišlja čisto "pomoću ideniteta" ili ne⁶. U analitičkom sudu, u predikatu se samo eksplicira ono što je već mišljeno u pojmu koji je njegov subjekt, tj. što je u tom pojmu već sadržano na skriven način (afirmativni sudovi), ili se njime odriče ono što je iz pojma subjekta isključeno (negativni sudovi)⁷. Zato kriterijum istinitosti ovakvih sudova prema Kantu leži isključivo u principu protivrečnosti⁸. Postavlja se, međutim, pitanje u kom pravcu treba tragati za osnovom sintetičkih sudova – onih sudova u kojima se o subjektu predicira jedan pojam koji leži izvan njega.

U slučaju empirijskih sudova, nalaženje tog osnova na izgled ne predstavlja teškoću, jer ovde, kako Kant kaže, samo "iskustvo" predstavlja srednji član koji omogućuje povezivanje⁹. Svi empirijski sudovi prema Kantu su sintetički, jer ne bi imalo smisla pribegavati iskustvu da bi se pokazalo ono što već leži u samim pojmovima¹⁰. Ali nisu svi sintetički sudovi i empirijski. Prema Kantu, sintetički su i navedeni sudovi matematike i fizike, koji su nezavisni od svakog iskustva, kao i sudovi metafizike¹¹. Pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* odnosi se u stvari na ovu klasu sudova. Utoliko bi odgovor na njega istovremeno značio objašnjenje mogućnosti matematike, fizike i, konačno, metafizike.

¹ Isto, str. 304 i dalje

² *Kritik der reinen Vernunft*, str. 49-54 (B 1-5)

³ Isto, str. 54 i sled. (A 2-3/B6)

⁴ Isto, str. 58 (B 10) i dalje

⁵ Kant konačno toj teoriji daje novo tumačenje, odnosno utemeljenje: jedinstvo pojmova u sudu zasniva se na njihovom odnosu prema transcendentalnoj apercipiji (isto, str. 183 i sled.; B 140-142).

⁶ Isto, str. 58 (A 6/B 10) i sled.

⁷ Isto; upor. str. 225 (A 150/B 189) i dalje.

⁸ Isto

⁹ Isto, str. 60 (A 8)

¹⁰ Isto (B 11-12)

¹¹ Isto, str. 63 (B 14) i dalje

Ovakvo viđenje odnosa između sintetičkih sudova *a priori* i sintetičkih sudova *a posteriori* – posebno kada je reč o tekstu prvog izdanja *Kritike* – može zavesti na to da se odnos među njima vidi u smislu proste suprotnosti. To, ipak, nije i Kantova osnovna ideja. To pokazuje već i činjenica da se Kant i u svom objašnjenju sintetičkih sudova *a priori* takođe poziva na pojam iskustva.

U odeljku pod naslovom "O najvišem načelu svih sintetičkih sudova" Kant se bavi sintetičkim sudovima uopšte¹. Ovde Kant nema u vidu toliko suprotnost između sintetičkih sudova *a priori* i *a posteriori* koliko njihove zajedničke karakteristike, odnosno njihov zajednički izvor mogućnosti. Polazište za njihovu eksplikaciju predstavlja Kantovo shvatanje o suštinskoj ulozi opažanja u svakom saznanju. Objektivni realitet svakog saznanja zagaranovan je prema Kantu upravo mogućnošću da predmet bude dat, odnosno prikazan u opažanju, što znači, kako Kant dalje kaže, da njegova predstava bude "stavljena u odnos prema iskustvu"². Taj Kantov stav vredi, dakle, za svako saznanje uopšte, s one strane razlikovanja između empirijskog i čistog saznanja. To znači da Kantov pojam iskustva ovde ne treba shvatiti kao prosti agregat čulnih opažanja, već kao artikulisano jedinstvo, čiji su odlučujući momenti zakonitost i pravilnost. Razlika između prostog suda opažanja i iskustvenog suda koji ima objektivno važenje prema Kantu se sastoji upravo u tome što jedino ovi poslednji pripadaju ovako shvaćenom pojmu iskustva³; Kant i izričito kaže da takvo iskustvo predstavlja opšti i jedinstveni "medijum svih sintetičkih sudova"⁴.

Ono "treće", u čemu može nastati sinteza dva pojma, jeste prema tome iskustvo shvaćeno kao "sklop u kojem su sadržane sve naše predstave". Takav pojam iskustva prema Kantu pretpostavlja unutrašnje čulo i vreme kao njegovu formu *a priori* u kojoj nam čulna raznolikost biva data, sintezu datih predstava putem uobrazilje, kao i sintetičko jedinstvo apercipije, koje prema Kantu predstavlja uslov za izricanje suda koji ima objektivno važenje⁵. Sve ove funkcije sadrže, međutim, apriorne elemente, kakvi su formalni uslovi opažanja, produktivna sinteza uobrazilje i transcendentalna apercipija⁶. Već onaj pojam iskustva kojim Kant objašnjava mogućnost sintetičkih sudova uopšte, podrazumeva učesće apriornih elemenata. Sintetički sudovi *a priori* prema Kantu su, dakle, ne samo mogući, već su čak i neophodni ako iskustvo uopšte treba da se shvati kao uređen sistem predstava.

S druge strane, bez odnosa prema iskustvu ne može se demonstrirati objektivna vrednost čak ni kada je reč o onim predstavama u čiji se apriorni karakter najmanje može sumnjati, kakve su prema Kantu prostor i vreme. Apriornost sintetičkih sudova tako ne podrazumeva i njihovu odsečenost od iskustva⁷; ti sudovi imaju svoj osnov u mogućnosti da se upravo apriorni elementi koje iskustvo, shvaćeno kao uređen sistem saznanja već pretpostavlja ili sadrži, izoluju i stave u odnos prema iskustvu koje je uopšte moguće. Sintetički sudovi su *a priori* mogući "ako formalne uslove opažanja *a priori*, sintezu uobrazilje i njeno nužno jedinstvo u transcendentalnoj apercipiji dovodimo u vezu sa mogućim iskustvenim saznanjem, i ako

¹ Isto, str. 229 (A 154/B 193) i dalje

² Isto, str. 230 (A 156/B 195)

³ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Leipzig 1888, str. 77 (A 77) i sled.; ovde Kant razlikuje puke empirijske sudove, kakvi su sudovi opažanja, koji imaju samo subjektivno važenje, od iskustvenih sudova u pravom smislu te reči.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 230 (A 155/B 194); podvukao V.M.

⁵ Kako Kant kaže u prvom izdanju *Kritike*, da bi se došlo do objektivno važećeg saznanja nužno je da se čulni materijal pređe i poveže u aprehenziji, sintetizuje putem reproduktivne uobrazilje, i podvede pod sintetičko jedinstvo samosvesti (isto, str. 879 /A 98/ i dalje).

⁶ Isto, str. 230 (A 155/B 194); u *Prolegomeni* (isto), taj momenat iskustva objašnjava se čistim pojmovima razuma.

⁷ Isto, str. 231 (A 156/B 195)

kažemo da su uslovi mogućnosti iskustva istovremeno uslovi mogućnosti predmeta iskustva, zbog čega imaju objektivnu vrednost u sintetičkom sudu *a priori*¹.

Tako pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* kod Kanta dobija svoj smisao u okviru njegove opšte koncepcije o ulozi apriornih momenata u konstituisanju predmeta saznanja, odnosno s obzirom na njegovo shvatanje o tzv. kopernikanskom preokretu, prema kojem se subjektivna moć saznanja ne upravlja prema predmetima, već se, obrnuto, predmet od početka shvata kao korelat moći saznanja². O predmetima možemo nešto znati *a priori* samo pod pretpostavkom da same stvari ne shvatamo kao entitete koji postoje nezavisno od subjekta saznanja (tj. kao stvari po sebi u Kantovom smislu te reči), već kao njegov proizvod (u gnoseološkom smislu); u tom smislu, može se reći da o stvarima možemo znati *a priori* samo ono što "sami stavljamo u njih"³.

Hegel, međutim, tumači Kantovo pitanje o mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* u smislu svoje sopstvene koncepcije apsolutnog identiteta⁴. U kantovskom problemu Hegel vidi pitanje: "Kako je apsolutni identitet suprotnosti moguć?"⁵ Ovaj Kantov problem, prema tome, "ne izražava ništa drugo do ideju o apriornom, tj. apsolutnom identitetu suprotnosti"⁶. Očigledno je da Hegel, i s one strane Kantovih diferenciranja među vrstama sudova, shvata već sud kao takav kao suštinski "sintetički"⁷, dok apriornost tumači kao apsolutnost – ne kao kantovsku "opštost i nužnost", koje za njega predstavljaju puke "formalne pojmove"⁸. Hegel "ontologizuje" Kantovo shvatanje sintetičkih sudova kada "identitet" subjekta i predikata u sintetičkom sudu interpretira neposredno kao identitet bića i mišljenja⁹.

Ova pomeranja u Hegelovoj interpretaciji Kanta mogu se objasniti ako se ima u vidu da pod "sustom" Hegel ne podrazumeva, poput Kanta, izraz objektivnosti saznanja, već da on u njemu i dalje vidi instancu koja reprezentuje "razdvajanje" u principu jedinstva. Težište problema mogućnosti sintetičkih sudova *a priori* time se u potpunosti premešta sa pitanja o objektivnosti saznanja na pitanje o načinu na koji treba misliti odnos između apsolutnog identiteta i suda kao diferencije ili razdvajanja. U tom smislu treba razumeti i Hegelov odgovor na Kantovo pitanje: ono što omogućuje sintetičke sudove *a priori* jeste upravo "izvorno-sintetički", apsolutni identitet onoga raznorodnog, iz kojeg se, kao iz onog neuslovljenog, tek izdvajaju, kao suprotstavljeni članovi, biće i mišljenje, subjekt i predikat, posebno i opšte¹⁰.

"Sintetičko" je, prema Hegelu, upravo ono jedinstvo koje se ne može razumeti kao naknadni proizvod članova koji stoje u jednom odnosu suprotnosti. S obzirom na doslovni smisao "sinteze" kao *sastavljanja*, ova terminologija, kako Hegel kaže, može da izazove privid da je sintetičko jedinstvo "prema prirodi", tj. suštinski, "kasnije od suprotstavljenih članova"¹¹. I Kant je, izgleda, bio svestan teškoća koje stoje u vezi sa ovakvom upotrebom pojma sintetičkog¹². One su razlog tome što je Kant jedinstvo transcendentalne apercepcije označio

¹ Isto, str. 232 (A 158/B197)

² Upor. Predgovor drugom izdanju, isto, str. 28 (B XVI) i 32 (B XXII), napomena

³ Isto, str. 29 (B XVIII)

⁴ Upor. Maluschke, *Kritik und absolute Methode*, str. 83

⁵ MM 2, str. 304-305

⁶ Isto, str. 304

⁷ Düsing, *Das Problem der Subjektivität...*, str. 112

⁸ MM 2, str. 309

⁹ Malushke, isto, str. 85

¹⁰ MM 2, str. 307

¹¹ Isto, str. 305 i sled.

¹² To pokazuje jedan primer iz *Kritike čistoga uma* koji se ne odnosi neposredno na jedinstvo apercepcije: Kant kaže da je jedinstvo svesti u predstavama prostora i vremena "*sintetičko*", ali ipak izvorno", pošto u njima nije sadržana jedna i ista svest u mnogim predstavama, kao što je slučaj kada je reč o pojmu, već mnoge predstave u jednoj jedinstvenoj predstavi i u svesti o njoj (isto, str. 179 /B 136/, napomena).

upravo kao "izvorno–sintetičko". Hegel radikalizuje smisao Kantovog određenja. Prema Hegelovom tumačenju, ovaj izraz¹ upućuje na to da se samosvest uopšte ne može shvatiti samo kao nosilac funkcije tvorenja jedinstva na čulnom materijalu koji je subjektu dat "spolja", kao što je to slučaj kod Kanta, već kao izvorni, apsolutni identitet, koji "apriorno-apsolutno iz sebe postavlja sud"², ili razdvajanje na misleći subjekt i na raznolikost opažanja, tj. na pojam i na opažaj.

Ovakav pojam sintetičkog jedinstva ne može se zadobiti polazeći od Kantovog određenja transcendentelnog jedinstva apercipije³. Za Kanta, samosvest je upravo predstava koja ne sadrži nikakvo stvarno znanje sem znanja njenog subjekta o njegovom sopstvenom postojanju; tome je razlog što transcendentelna apercipija predstavlja čisto intelektualno jedinstvo koje u sebe ne uključuje nikakav opažaj⁴. Hegel postojano kritikuje ovo Kantovo viđenje svesti i samosvesti, "kroz koju, kao kroz prostu predstavu, nije data nikakva raznolikost (*Mannigfaltiges*)"; po njegovom shvatanju, ono izlaže samo apstrakciju praznog jastva i pukog razumskog identiteta. Naprotiv, "pravo sintetičko jedinstvo" bilo bi prema Hegelu tek ono jedinstvo koje bi se već u sebi samome moglo shvatiti kao "odnos onoga raznolikog prema praznom identitetu, iz kojeg se, kao iz izvorne sinteze, Ja, kao misleći subjekt, i ono raznoliko, kao telo i svet, tek odvajaju"⁵.

Stoga Hegel interpretira Kantovo shvatanje samosvesti polazeći od njegovog učenja o transcendentelnom jedinstvu uobrazilje kao jedinstvenom osnovu opažaja i pojma. Poput Jakobija, i Hegel u ovom pojmu vidi jednu od osnovnih kategorija Kantove i idealističke filozofije uopšte. U karakterističnom pokušaju da još jedanput preokrene Jakobijeve prigovore idealizma u pozitivno, Hegel u Kantovom pojmu transcendentelne uobrazilje prepoznaje upravo "antinomičnu" misao o "temelju koji nosi samoga sebe", koja predstavlja pandan spinozističkog apsoluta, koji je uzrok sebe samoga⁶. Hegel zapravo neposredno identifikuje Kantov pojam izvorno–sintetičkog jedinstva apercipije sa idejom transcendentelne uobrazilje⁷, i, još specifičnije, sa Kantovim učenjem o figurativnoj sintezi⁸.

¹ S dobrim razlozima se može smatrati (upor. Düsing, *Das Problem der Subjektivität...*, str. 110 i sl.) da Hegel zapravo fuzioniše dva značenja "sintetičkog" kod Kanta, tj. sintetičko u smislu sintetičkih sudova (nasuprot analitičkim), sa sintetičkim u smislu izvorno-sintetičkog karaktera apercipije, koje ima opštiji ili univerzalni karakter, pošto je apercipija prema Kantu uslov pod kojim moraju stajati sve predstave kako bi se mogle pripisati jednoj svesti; začetke ove konfuzije Düsing nalazi još kod Rajnholda (K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Prag/Jena 1789, str. 438 i sled.).

² MM 2, str. 306

³ Upor. Düsing, isto, str. 110, 112; Maluschke, isto, str. 83; I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main 1966, str. 16 i dalje.

⁴ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 178 (B 135), 196 (B 157) i dalje, upor. str. 420 (B 399) i dalje.

⁵ MM 2, str. 306 i sled.

⁶ Isto, str. 365; kako je D. Henrich pokazao s obzirom na motiv "istinske kornjače", koji i kod Jakobija i u "Veri i znanju" igra ulogu metafore "poslednjeg osnova", Hegel je i samu tezu o uobrazilji kao najizvornijem pojmu Kantove filozofije u izvesnom smislu preuzeo upravo od Jakobija, kako bi zatim preoblikovao Jakobijevo tumačenje Kanta ("Die wahrhafte Schildkröte", *Hegel-Studien 2*, 1963, str. 281 i sled.).

⁷ MM 2, str. 370

⁸ "Izvorno sintetičko jedinstvo" apercipije prema Hegelu je "princip figurativne sinteze", odnosno "produktivne uobrazilje" (isto, str. 304 i sled.). – Hegelovo tumačenje zasniva se na drugom izdanju *Kritike čistoga uma*. To može da začudi, pošto se teza o transcendentelnoj uobrazilji kao jedinstvenom osnovu različitih moći saznanja kod Kanta može sa većim tekstualnim osloncem dokumentovati na verziji ovog poglavlja iz prvog izdanja *Kritike* (upor. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965, posebno str. 146 i dalje). Ipak, u prvom izdanju, pitanje o sintezi ima značaj samo s obzirom na zadatke "subjektivne" dedukcije. Samo u drugom izdanju *Kritike* uobrazilja ili

Hegel smatra da je i sam Kant morao da uvidi neodrživost svog shvatanja o nesavladivoj podvojenosti između receptiviteta čulnosti i spontaniteta mišljenja: čulnost i razum kao odvojene moći predstavljaju samo derivate, tj. rezultat deobe izvornog spontaniteta uobrazilje. Hegel u tom smislu interpretira poznati stav iz *Kritike čistoga uma*, prema kojem su pojmovi bez opažaja prazni a opažaji bez pojmova slepi¹. Kantova filozofija prema Hegelu predstavlja pravi idealizam utoliko što demonstrira da nijedan od suprotstavljenih članova uzet sam za sebe nema realnosti. Jedno i isto jedinstvo, transcendentalna, produktivna uobrazilja, koju Hegel shvata i kao "pravu spekulativnu ideju" i koju identifikuje sa "umom", zajednički je princip opažaja i razuma. Prema Hegelu, transcendentalna uobrazilja je "ono prvo i izvorno" ili "izvorni dvostrani identitet", apsolutni identitet "kako on postoji za svest", koji se dalje diferencira na subjektivno Ja i na objektivni svet². Tako se uobrazilja odlikuje upravo "sintetičkim" karakterom u izloženom smislu, pošto ne predstavlja tek treći član koji se umeće između subjekta i sveta, već to dvoje, obrnuto, predstavljaju rezultat njene "deobe". Posebno, Kantovo sopstveno shvatanje o "figurativnoj sintezi" koja je na delu u sferi same čulnosti, tj. o produktivnoj uobrazilji u užem smislu, nepomirljivo je, prema Hegelu, sa oštrim podvajanjem između čulnosti kao receptiviteta, i spontaniteta kao isključivog obeležja moći mišljenja, pošto se u slučaju uobrazilje spontanitet, i prema tome sloboda, pojavljuju i u sferi same čulnosti³.

I ovo Hegelovo tumačenje odstupa od odgovarajućeg Kantovog učenja. Na početku drugog odseka poglavlja o transcendentalnoj dedukciji, koji je potpuno prerađen u drugom izdanju *Kritike*, Kant ističe da se sinteza, upravo zbog spontaniteta koji pretpostavlja, mora, kao i svako aktivno "vezivanje", shvatiti kao funkcija razuma⁴. Kant ostaje dosledan tom shvatanju kada figurativnu sintezu, kao sintezu raznolikosti čulnog opažaja, za razliku od intelektualne, koja predstavlja razumsku vezu "bez svake uobrazilje", određuje kao uticaj (aficiranje) koji razum vrši na čulnost⁵; takav uticaj gotovo da bi se mogao uporediti sa onim koji u Kantovoj etici praktički um vrši u sferi osećanja; u oba slučaja reč je o odvojenim "moćima", koje stoje u odnosu subordinacije. Figurativna sinteza se, prema tome, teško može shvatiti kao funkcija tvorenja jedinstva koja je sasvim nezavisna od razuma, ili koja mu je čak nadređena, kako to sugerira Hegelovo čitanje.

Pa ipak, to ne znači da je Hegelova interpretacija funkcije produktivne uobrazilje u potpunosti promašena. Njen stvarni domašaj može se pokazati ako se razmotri argumentativna struktura poglavlja o transcendentalnoj dedukciji, povodom kojeg se pitanje o statusu pojma uobrazilje kod Kanta i postavlja.

Strukturu izlaganja u poglavlju o transcendentalnoj dedukciji iz drugog izdanja *Kritike* Kant je razložio u dva koraka (prvi korak odgovara paragrafima 15–20, a drugi paragrafima 22–27)⁶. Među tumačima Kantove filozofije do danas nije postignuta saglasnost o pravom smislu i implikacijama ovog raščlanjavanja⁷. Kako treba razumeti njegovo značenje?

U prvom koraku transcendentalne dedukcije kategorija apstrahuje se "od načina na koji raznolikost za jedan empirijski opažaj biva data", kako bi se pažnja obratila samo na "jedinstvo koje u opažaj dolazi posredstvom kategorije od strane razuma"⁸. U prvom koraku dedukcije

figurativna sinteza pokazuje se u perspektivi sintetičkog jedinstva izvorno različitih elemenata, do koje je Hegelu stalo.

¹ Isto, str. 120 (A 51/B 75)

² MM 2, str. 305 i sled., 308

³ Isto, str. 305

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 173 (B 129) i sled.

⁵ Isto, str. 192 (B 151-152); upor. str. 195 (B 155).

⁶ Upor. O. Höffe, *Immanuel Kant*, München 1992, str. 96.

⁷ D. Henrich, "Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion", u: G. Prauss (Hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973, str. 91-93

⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 186 (B 144)

Kant se, prema tome, bavi odnosom jedinstva kategorije prema opažaju uopšte. U tom smislu može se razumeti 20. paragraf poglavlja, u kojem Kant kaže da se rezultat prvog koraka dedukcije sastoji u tome što je u njemu demonstrirano važenje kategorija za onu raznolikost koja je data u "Jednom (Kant piše: in *Einer*) empirijskom opažaju"¹, što znači: pod restrikcijom primene kategorije na one opažaje koji već sadrže jedinstvo². Tako prvom navedenom koraku transcendentalne dedukcije zapravo odgovara sinteza koju Kant nešto kasnije određuje kao "intelektualnu sintezu u kategoriji"³. Zadatak drugog koraka transcendentalne dedukcije sastoji se, prema Kantu, u tome da se ograničenje o kojem je u prvom koraku reč na izvestan način ukine⁴, tj. u tome da se pokaže da i samo jedinstvo opažaja koji u čulnosti "biva dat", kako se Kant izražava, "nije drugo" do upravo ono jedinstvo koje se pomišlja u kategoriji⁵.

Tako Kant najpre traga za onim obeležjima jedinstva kojima se odlikuje čulno opažanje koje nam biva dato. Jedinstvo o kome je reč demonstrirano je, međutim, već u prvom delu transcendentalne elementarne nauke, tj. u transcendentalnoj estetici, na čije rezultate Kant sada može da se pozove: estetika je pokazala da prostor i vreme predstavljaju čiste forme čulnosti pod kojima stoji svaki opažaj koji nam uopšte može biti dat. Prostor i vreme, međutim, nisu samo prazne forme u kojima nam se daje jedan sadržaj opažaja koji je u odnosu na njih heterogen, već su i same opažaji, "sa određenjem *jedinstva* (...) raznolikosti"; i ove forme, prema tome, u sebi već sadrže jedinstvo. Ali jedinstvo uopšte je prema Kantu, uvek funkcija "spontaniteta", tj. učinak jedne svesti koja operiše "prema kategorijama"⁶. Time je onda dokazano da je u oba slučaja, tj. u opažaju i u pojmu, zapravo reč o jednom i istom jedinstvu. Odatle se, nadalje, može izvesti zaključak o primeni kategorija kao funkcija jedinstva na sve opažaje, pošto su oni dati upravo pod čistim formama opažanja.

Iz toga što je u oba slučaja reč o jednom i istom jedinstvu, Kant ipak ne izvlači i zaključak da se i same funkcije sinteze o kojima je reč u odgovarajućim slučajevima mogu sasvim izjednačiti. Od intelektualne sinteze u kategoriji Kant zato razlikuje figurativnu sintezu produktivne uobrazilje, koju uvodi upravo u okviru drugog koraka transcendentalne dedukcije⁷. Primer za ovu vrstu-sinteze za Kanta je, doduše, uvek radnja kojom se jedinstvo pojma utiskuje u sferu opažaja *a priori*: na primer, kada u uobrazilji povlačim crtu u prostoru, onda svoj opažaj prostora određujem u skladu sa pojmovima⁸. Područje primene figurativne sinteze predstavlja, dakle, sfera opažaja *a priori*; ali, upravo zbog toga što ove forme leže u osnovu svakog opažanja, figurativna sinteza odnosi se na sve ono što u sferi mogućih opažaja može biti dato. Zbog toga ona predstavlja spontanitet koji je u neku ruku na delu u samoj čulnosti kao takvoj – naime utoliko, ukoliko ova uvek stoji u formama jedinstva koje predstavljaju prostor i vreme⁹.

U tom smislu, Kantovo učenje o produktivnoj uobrazilji, odnosno o figurativnoj sintezi kao njenoj funkciji, zaista predstavlja izvesnu relativizaciju razlike između "aposteriornog" i "apriornog", ili između "čulnosti" i "razuma". U mogućnosti figurativne sinteze pokazuje se jedna upravo apriorna, tj. "uvek već prethodna" usmerenost raznolikosti na jedinstvo, kao i obrnuto, usmerenost ovakvog jedinstva na područje raznolikosti. Hegelovo tumačenje nastoji, međutim, da zaoštri ovaj momenat u Kantovoj teoriji. Prema Hegelu, Kantovo učenje o

¹ Isto, str. 185 (B 143)

² Upor. Henrich, isto, str. 93 i sled.; za kritiku ove interpretacije, v. H. Wagner, "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien", u: *Kant-Studien* 71 (sveska 3), 1980, str. 352 i dalje.

³ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 191 (B 151)

⁴ Henrich, isto, str. 94 i dalje

⁵ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 186 (B 145)

⁶ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 199 (B 160)

⁷ Isto, str. 191 (B 151) i dalje

⁸ Isto, str. 194 (B 154) i sled., upor. str. 180 (B 137)

⁹ U ovom pravcu ide i Wagnerova interpretacija transcendentalne dedukcije (isto, str. 362 i dalje); upor. Höffe, isto, str. 104.

figurativnoj sintezi pokazuje to da u jedinstvu leži "izvorni sud ili dualitet, dakle, mogućnost aposteriornosti"; zbog toga "aposteriornost prestaje da bude apsolutno suprotstavljena onome *a priori*, čime upravo i *a priori* prestaje da bude formalni identitet"¹. Odatle, prema Hegelu, proizlazi da opažaj i pojam već i u Kantovoj koncepciji zapravo nisu shvaćeni kao nesvodive suprotnosti: "Kantove forme opažanja i forme mišljenja uopšte ne leže jedne van drugih kao posebne izolovane moći, kako se to obično smatra"².

Pod pretpostavkom Hegelove identifikacije transcendentalne apercepcije sa uobraziljom, samosvest bi se, prema tome, morala shvatiti kao jedinstvo koje obuhvata u sebi opažaj i pojam, i koje se diferencira na ove momente. Takvo viđenje samosvesti, odnosno produktivne uobrazilje, može se dovesti u vezu sa Kantovim učenjem o intuitivnom razumu. Ovo je zaista druga Kantova teorija na koju se Hegel poziva u svojoj interpretaciji Kantovog pojma samosvesti. Kantov pojam intuitivnog razuma, kao i njegov pojam transcendentalne apercepcije, Hegel i izričito identifikuje sa "izvorno–sintetičkim jedinstvom uobrazilje"³.

Kod Kanta je, međutim, koncepcija o intuitivnom razumu obeležena drugačijim predznakom nego učenje o transcendentalnoj apercepciji ili o produktivnoj uobrazilji. Kantovo učenje o produktivnoj uobrazilji ima za cilj da objasni mogućnost apriornog saznanja jednog konačnog bića čije je receptivno opažanje vezano za sferu pojava, i koje je zbog toga upućeno na posredovanje diskurzivnog mišljenja. U okviru ovakve orijentacije, koncepcija o intuitivnom razumu, "koji bi sebi predstavljao predmete koji nisu dati, već čijom bi predstavom predmeti ujedno bili dati ili proizvedeni"⁴, igra ulogu folije na kojoj Kant *ex negativo* pokazuje karakter i uslove konačnog saznanja. Pod pretpostavkama Hegelovog stanovišta apsolutne metafizike, koja apsolut vidi kao dostupan čovekovom saznanju, produktivna uobrazilja oslobađa se kantovske vezanosti za određenje konačnosti. Tada se teorija o uobrazilji i koncepcija o intuitivnom razumu mogu posmatrati kao dve različite formulacije jednog i istog stanja stvari.

U spisu "Vera i znanje" za Hegela su pre svega od značaja Kantova razmatranja o intuitivnom razumu iz *Kritike moći suđenja*, koja se po svojoj perspektivi razlikuju od odgovarajućih izvođenja u *Kritici čistoga uma*. I u trećoj *Kritici* Kant ostaje pri svom shvatanju o konačnosti saznanja. Pa ipak, on sada predstavlja pojam intuitivnog razuma kao hipotezu koja je ne samo moguća, već i neophodna da bi se moglo objasniti mesto i funkcija principa svrhovitosti u čovekovom saznanju.

Kant posvećuje razmatranju o intuitivnom razumu čitav jedan zaseban odeljak *Kritike moći suđenja*, koji se bavi transcendentalnim opravdanjem primene principa teleologije na posmatranje živih organizama⁵. On nastoji da opravda tezu da se živi organizmi u prirodi prema njihovim osnovnim karakteristikama kao i prema načinu postanka ne mogu objasniti samo na mehanički način, tj. prema načelu eficientne uzročnosti, već da je za njihovo shvatanje i istraživanje – upravo zbog toga što se ono, barem sa stanovišta čovekovog konačnog saznanja, mora tretirati kao slučajno prema mehaničkim zakonitostima – neophodno uzeti kao regulativni princip finalnu uzročnost. To znači da se o živim bićima mora suditi tako kao da su moguća jedino kao proizvod neke namere. Važenje ovog principa teleologije Kant, međutim, ograničava na čovekovu moć saznanja, koja se odlikuje upravo dvojstvom razuma i čulnosti. Ljudsko saznanje uopšte proizvod je supsumcije opažaja pod pojmove razuma putem moći suđenja; prema tome, ono predstavlja rezultat sinteze međusobno heterogenih elemenata. To znači da

¹ MM 2, str. 316

² Isto, str. 305

³ Prema Hegelovoj izričitoj formulaciji: "*ideja ovog arhetipskog (urbildlichen), intuitivnog razuma u osnovi nije ništa drugo do ista ideja transcendentalne uobrazilje (...) transcendentalna uobrazilja je sam razum koji opaža (anschauender Verstand).*" (MM 2, str. 325)

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 187 (B 145)

⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart 1963, str. 388 (B 344) i dalje

čovekovom razumu, koji Kant shvata kao moć pojmova, ono što se podvodi pod pojam nije i dato samim pojmom, već potiče iz različitog izvora; da bi došlo do onog posebnog, ljudsko saznanje je uvek upućeno na čulnost. Može se, međutim zamisliti i jedna vrsta opštosti koja bi bila drugačija od one kojom operiše razum konačnog bića; ona bi pripadala jednom razumu čije predstave nisu samo kopije stvarnosti (*intellectus ectypus*), ili božanskom razumu, koji je uzrok stvarnosti svih svojih predstava (*intellectus archetypus*)¹. Prema Kantu, ideja o tom razumu zapravo je nužna. Na pretpostavku o intuitivnom razumu upućuje sklad između prirode i čovekovih moći saznanja koji se sa stanovišta konačnog bića uvek pokazuje kao "sasvim slučajna"². Tako je ova pretpostavka neophodna da bi se mogao objasniti način na koji funkcionišu čovekove moći saznanja u njihovoj kontingenciji. Kant dalje opisuje ustrojstvo ovakvog ne-receptivnog razuma. Prema Kantu, on bi se odlikovao "potpunim spontanitetom opažaja". To znači da bi njegova "opštost" bila, za razliku od diskurzivne opštosti čovekovog razuma (opštosti pojma), takva da se iz nje može izvesti sav sadržaj onog što je njome obuhvaćeno. Tako bi ovaj razum u svome saznanju išao od celine ka delovima. Takvu opštost, koja se prema tome suštinski razlikuje od diskurzivne opštosti čovekovog saznanja, ili od analitički-opšteg (koje sadrži puka zajednička obeležja predstava koje su prema svom pojavljivanju u čulnosti slučajne), Kant određuje upravo kao "sintetičku"³.

Kantova koncepcija intuitivnog razuma nije samo beznačajni dodatak tematici treće kritike; razmatranja u vezi sa ovom temom imaju načelni značaj u kontekstu Kantove filozofije. U stvari, za Kanta se problem slučajnosti empirijskog saznanja postavio još u *Kritici čistoga uma*. U njoj je, doduše, dokazano da je razum zakonodavan u odnosu na prirodu; međutim, prema Kantu, iz njegovih načela, koja predstavljaju najviše zakone na kojima se zasniva i sama mogućnost prirode kao predmeta saznanja, ne može se u potpunosti izvesti sadržaj "specijalnih", empirijskih prirodnih zakona. To znači da ti zakoni ostaju slučajni u odnosu na opšti pojam prirode⁴. Čovekov um je, doduše, "po prirodi arhitektoničan", odnosno zainteresovan da u saznanje pojava unese najveće moguće jedinstvo; ali se to jedinstvo, i pored toga što naše napredovanje u ovladavanju prirodom upućuje na njegovo postojanje, ne može i demonstrirati. Da bi se pokazala mogućnost ovakvog jedinstvenog pojma prirode – pojma prirode kao celine iz koje se mogu izvesti posebna empirijska saznanja – mora se pretpostaviti da je priroda uređena intencionalno, tj. da ju je neki razum svrhovito uređio tako da ona stoji u skladu sa našim moćima saznanja.

Takvu ideju svrhovitosti Kant dalje razvija u *Kritici moći suđenja*. Prema Kantu, ona se s jedne strane pokazuje u regulativnim principima kojima je vođeno empirijsko istraživanje prirode (kakav je npr. *lex continui in natura*), kojima se tvrdi da se priroda mora shvatiti tako kao da je neki razum "specificira" za čovekove moći saznanja, a s druge strane u dimenziji estetskog, koja nam, mada iz nje ne proizlaze i konkretna saznanja, takođe ukazuje na primerenost prirode našim saznavnim moćima. Svrhovitost u prirodi ne ograničava se, međutim, samo na subjektivnu svrhovitost. Na kategoriju svrhe moramo se pozvati da bismo mogli da razumemo mogućnost jedne određene vrste bića koja postoje u prirodi, naime živih organizama, koje čovekov konačni razum može da shvati jedino kao prirodne svrhe. Naime, upravo slučajnost forme živih bića (ako se ona posmatraju jedino prema mehaničkim prirodnim zakonima) prema Kantu je razlog zbog čega se radi objašnjenja njihove mogućnosti mora

¹ Isto, str. 393 (B 350 i sled.)

² U heterogenosti izvora ljudskog znanja, opažaja i pojma, Kant vidi osnov kategorija modaliteta uopšte, koje zato imaju samo subjektivno važenje. Tako se kategorija mogućnosti objašnjava praznim pojmom za koji nije dat odgovarajući opažaj, a kategorija stvarnosti opažajem uz koji se ne pomišlja odgovarajući pojam (isto, str. 383/ B 340 i sled.).

³ Isto, str. 392 (B 349 i sled.)

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 203 (B 165); upor. *Kritik der Urteilskraft*, str. 359 (B 313) i dalje

pretpostaviti kauzalitet putem razuma¹. Živa bića pokazuju osobenosti koje se ne mogu objasniti na osnovu mehaničkog modela saznanja prirode, kakve su samoregulacija, samoreprodukcija i funkcionalna podređenost delova celini. I ovde je, dakle, kao i kada je reč o problematici odnosa pojma prirode uopšte prema saznanju njenih empirijskih zakonitosti, reč o odnosu u kojem celina na izvestan način prethodi delovima. Prema Kantu, jedan intuitivni razum mogao bi takvu celinu da misli i kao realnu. Kada je, međutim, reč o ljudskom saznanju, jedini način da se ovakav postupak ostvari sastoji se u tome da se celina shvati ne kao realna, već kao idealna, dakle upravo kao celina u ideji (ili "svrha") koja unapred određuje predmet, odnosno delove koji pod celinu potpadaju. Tako princip teleologije predstavlja način da se nadoknade konstitutivni nedostaci čovekovih moći saznanja. Kant ostavlja otvorenom mogućnost da se za intuitivni razum dva načina objašnjenja (mehanički i teleološki), čiji se principi razilaze kada je reč o ljudskom razumu, svode na jedinstvo; ne može se isključiti da bi jedan um koji nije, poput čovekovog, "veoma ograničen u pogledu mogućnosti apriorne specifikacije pojma kauzaliteta"², tj. u pogledu sposobnosti da iz opšteg izvede posebno, mogao objasniti mogućnost živih organizama i bez pribegavanja finalnim uzrocima, odnosno bez pozivanja na princip teleologije.

Hegel preuzima Kantove postavke o intuitivnom razumu, ali istovremeno kritikuje kantovsku restrikciju prema kojoj ideji intuitivnog razuma "nije predciran realitet", kao i graničnu liniju koju Kant postavlja između ove ideje i konačnosti čovekovih moći saznanja. Prema Hegelu, Kant "apsolutno ostaje pri konačnom saznanju"³. Hegel vidi protivrečnost u tome što je ideja intuitivnog razuma prema Kantu nužna, a ipak problematična⁴. Prema Hegelu, ovo kantovsko ograničenje stvar je Kantove proizvoljne "odluke za pojavu", i pre se može dovesti u vezu sa "Kantovom psihologijom", nego sa pravim, suštinski spekulativnim karakterom njegove filozofije.

Ova kritika pokazuje da je Hegelova interpretacija inspirisana motivima *Kritike moći suđenja*⁵. Pa ipak, za njeno shvatanje mogli bi biti važni i neki aspekti teorije intuitivnog razuma iz *Kritike čistoga uma*. Njihovo razmatranje stoji u direktnoj vezi sa Hegelovom kritikom Kantove filozofije u delu u kojem se ona bavi Kantovom koncepcijom samosvesti.

U prvoj *Kritici*, kao i u svojim predavanjima iz metafizike⁶, Kant određuje intuitivni razum, razum "koji bi predstavljao", upravo kao onaj razum čijom bi *samosvešću* ujedno bila data i sama raznovrsnost opažaja⁷. Ovde je, dakle, reč o jednom (hipotetičkom) pojmu samosvesti koji se ne svodi na saznanje o postojanju subjekta samosvesti, već upravo o samosvesti koja bi već kao takva predstavljala pravo ostvarenje jednog sadržajnog saznanja. Ovakav pojam samosvesti bio bi oslobođen ograničenja konačne samosvesti, koja je u svojim sintetičkim radnjama upućena na čulnu raznovrsnost koja joj je data spolja. U samoodnošenju koje taj pojam samosvesti uključuje bila bi, prema tome, ukinuta ograničenost Kantovog formalnog pojma samosvesti putem njegove drugosti.

¹ *Kritik der Urteilskraft*, str. 333 (B 284 i sled.)

² Isto, str. 363 (B 317)

³ MM 2, str. 328

⁴ Isto, str. 325 i sled.

⁵ To se, posebno, odnosi na mesto koje je u *Kritici moći suđenja* pripalo Spinozi (*Kritik der Urteilskraft*, str. 367 /B 322/ i dalje). Hegel je, očigledno, razmatrao mogućnost da se teleološki i mehanički način posmatranja prirode – u čemu je inspirisan Kantovim iskazima o intuitivnom razumu – ujedine u jednoj spinozističkoj metafizici. Zato se on i izričito okreće protiv Kantovog, odnosno uobičajenog tumačenja Spinozinog stanovišta, prema kojem je Spinoza odbacio ideju teleologije; Hegel naprotiv smatra da u spinozističkom "organskom jedinstvu" treba prepoznati upravo kantovsku ideju o "intuitivnom razumu" (MM 2, str. 327).

⁶ Upor. K. Düsing, "Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand", u: *Hegel-Studien* 21 (1986), str. 106.

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 178 (B 135), 181 (B 138 i sled.), upor. i str. 196 (B 157) i dalje

Poreklo ove ideje intuitivnog ili arhetipskog razuma zapravo je neoplatoničko¹. Ali i nezavisno od upuštanja u razmatranje pitanja istorijske geneze Kantove ili Hegelove pozicije, može se reći da Hegel smatra da bi tek "realizacija" ideje o samosvesti jednog ovakvog intuitivnog razuma, koji on opisuje i kao "organsko jedinstvo"², predstavljala konsekvantnu eksplikaciju pravog spekulativnog sadržaja Kantove filozofije; ona bi omogućila ovoj da izbegne hegelovske prigovore zbog toga što Kantov pojam samosvesti i razuma ostaje opterećen odnosom "suprotnosti"³. "Samosvest" intuitivnog razuma, u kojem bi bila ukinuta suprotnost između pojma i opažaja, mogućnosti i stvarnosti⁴, ne bi bila suprotstavljena svetu na način subjekta je suprotstavljen objektu, već bi se mogla shvatiti kao potpuno jedinstvo između subjekta i objekta.

Hegelova interpretacija Kantove filozofije zapravo je vodena ovako zamišljenim pojmom samosvesti. To pokazuje jedan dalji Hegelov pokušaj diferenciranja u kantovskog poziciji. Hegel nastoji da razgraniči pojam "izvorno sintetičkog jedinstva apercepcije", koji je pravi spekulativni princip, od Kantovog pojma samosvesti ("ja mislim") koja samo "mora moći" da prati sve moje predstave⁵. Sistematske pretpostavke ovakvog tumačenja Kanta leže upravo u istoriji poslekantovskog idealizma. To tumačenje može se dovesti u vezu sa Fihteovim nastojanjem da još i suprotnost između Ja i Ne-Ja misli kao unutrašnji momenat samoga apsolutnog Ja⁶. Za razliku od ranog Šelinga, Hegel apsolutnom Ja očigledno pripisuje mogućnost refleksije. Ako je tako, onda se svaka predmetna svest može shvatiti kao jedan slučaj apsolutne samosvesti, koja je uvek *actu*. To onda znači da se samorefleksija mora shvatiti kao izvor konstitucije svake predmetnosti. Tako i kod Hegela dolazi do izražaja nastojanje, karakteristično za poslekantovske tokove nemačke klasične filozofije, da se struktura samosvesti protegne na sve akte svesnog života; u tom smislu "Vera i znanje" već postavlja zadatak dedukcije različitih moći iz jedinstvenog osnova, na koji Hegel nastoji da odgovori u kasnijoj *Fenomenologiji duha*⁷. Istovremeno, time se Hegel približava shvatanju da se sam apsolut upravo raskriva u aktima samorefleksije⁸.

U interpretacijama Kantove filozofije predloženo je da se Kantovo shvatanje transcendentalne apercepcije kao svesti o aktu "Ja mislim" koja "mora moći da prati sve moje predstave" oslobodi od vezanosti za pojam refleksije. U tom kontekstu se ističe da svojom teorijom o apercepciji Kant jedino nastoji da objasni mogućnost da se sve predstave pripišu jednoj istoj svesti. Pojam apercepcije kao logičke forme jedinstva koja predstavlja samo osnov za objašnjenje logičke forme suda pogotovo ne mora uključivati refleksiju – čak ni u

¹ Düsing, isto, str. 106 i sled., 118

² MM 2, str. 327

³ Isto, str. 328

⁴ Isto, str. 327; već prema Kantovom određenju iz predavanja iz metafizike, predmet ovakvog razuma nisu pojmovi već "ideje".

⁵ Isto, str. 308

⁶ Upor. Görland, str. 17, 25, 27; uz shvatanje o Hegelovoj zavisnosti od Fihtea u njegovoj interpretaciji Kanta pristaje i Bonsiepen (*Der Begriff der Negativität...*, str. 70). Düsing smatra da su premise sistema identiteta polazeći od kojih Hegel intepretira Kanta strane Fihtea (*Das Problem der Subjektivität*, str. 116 i sled.). To, međutim, još uvek ne znači da Hegelovo tumačenje ne stoji pod Fihteovim uticajem.

⁷ Werner Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, str. 3

⁸ U prilog tezi o zavisnosti Hegelove interpretacije Kanta od Fihtea možda najviše govori način na koji Hegel vidi odnose između uobrazilje i razuma. Kao i Fihte (*Sämtliche Werke*, I, 1, 233), i Hegel u osnovi shvata uobrazilju kao slobodnu delatnost čijim fiksiranjem nastaju pojmovi razuma (MM 2, str. 308 i sled.). Fihteovo shvatanje uobrazilje Hegel, doduše, uklapa u svoju sopstvenu koncepciju o odnosima između razuma i uma. U tom kontekstu govor o razumu kao fiksiranju slobodne delatnosti uobrazilje dobija još izrazitiji polemički karakter nego kod Fihtea, s obzirom na Hegelov stav da se najviši interes uma sastoji upravo u ukidanju fiksiranih suprotnosti među odredbama refleksije i razuma.

"minimalnom" kantovskom smislu svesti jednog subjekta o njegovom sopstvenom postojanju¹. Ovakvo tumačenje Kantovog pojma samosvesti zasniva se na uverenju da je za funkciju koju Kantovo učenje o apercepciji vrši u zasnivanju transcendentalne filozofije dimenzija samorefleksije u stvari suvišna; ona za sobom povlači probleme, u koje se jedno svedeno shvatanje apercepcije kao funkcije koja utemeljuje faktičku pripadnost predstava svesti ne mora upuštati². S obzirom na ovo redukovano značenje Kantovog pojma samosvesti, protiv Hegelove interpretacije Kanta istaknut je prigovor da Hegel od kantovske transcendentalne apercepcije pravi jedno "stvarno Ja", što mu onda omogućuje da znanje u celini shvati kao rezultat eksplikacije svesti o sebi samome³.

Pa ipak, neosporno je da Kant transcendentalnoj apercepciji zaista pripisuje samorefleksiju, i pored toga što je sadržaj znanja koji ona nudi sasvim ograničen. Kant apercepciju i izričito određuje kao samosvest ili svest o sebi; tako je za nju momenat refleksije upravo konstitutivan. Shvatanje da je dimenziju samorefleksije potrebno isključiti iz opisa samosvesti može se braniti dobrim razlozima. Ipak, na njemu se ne može graditi i argumentacija koja je okrenuta protiv Hegelove interpretacije Kanta. Jer, Hegel zapravo u vidu ima isti problem kojim je motivisano nastojanje da se samosvest oslobodi svoje vezanosti za pojam refleksije. "Probleme" ili "teškoće" o kojima je tu reč Hegel zapravo nastoji da iskoristi u pozitivnom smislu. Upravo činjenicu da struktura samosvesti pokazuje "identitet identiteta i dupliciteta", tj. jedinstva i razdvajanja, koja prema kritičarima "teorije samosvesti kao refleksije" (koji se u tome nadovezuju na Helderlinovu argumentaciju) predstavlja ključni dokaz njene neodrživosti, jeste razlog što Hegel samosvest vidi kao način kako se sam apsolut otkriva u svesti. Jer, i sam apsolutni identitet Hegel shvata kao istovremeno ukidanje i postavljanje razlike između "subjekta" i "objekta" saznanja.

To se može pokazati na Hegelovom novom vrednovanju pojma "suda" u spisu "Vera i znanje". Kao sinonim za razdvajanje ili za "duplicitet" – kojem Hegel još uvek, pod Šelingovim uticajem, suprotstavlja opažaj – sud se prema Hegelu odlikuje prevlašću diferencije nad identitetom⁴. U pozadini takvog shvatanja suda može se prepoznati Helderlinova polemika protiv Fihteovog pojma samosvesti. Novina u odnosu na Helderlinovo shvatanje suda sastoji se, međutim, u tome što Hegel ne shvata sud kao pad iz prvobitnog jedinstva u razdvajanje već kao

¹ V. R. Zocher, "Kants transzendente Deduktion der Kategorien", u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954), str. 172 i dalje; ovaj tip argumentacije dobio je na uticaju nakon Henrihovih interpretacija Kanta, koje su motivisane nastojanjem da se dovede u pitanje cirkularnost modela samosvesti kao refleksije (upor. Henrihovu analizu odnosa između "Ja mislim" i "samosvesti" u "Die Anfänge der Theorie des Subjekts", str. 132 i dalje).

² Tako Maluške ističe da faktička pripadnost predstava jednoj svesti za sobom ne povlači i refleksivno znanje subjekta svesti o tome da mu te predstave pripadaju. Transcendentalnu apercepciju on upoređuje sa noezom koja nema nikakav određen sadržaj pošto je njen noematski korelat samo predmet uopšte. To u stvari znači da se apercepcija može opisati sa strane (sa stanovišta vanjskog posmatrača koji nije subjekt svesti koju posmatra) kao delatnost koja je sasvim nezavisna od refleksivne dimenzije svesti o sebi ili samosvesti. Prema Maluškeu, već i zbog toga što se samosvest odnosi na jedan određeni sadržaj, tj. na svest o kojoj se u njoj radi, a ne na predmetnost uopšte, uvođenje samosvesti u opis transcendentalne apercepcije pretpostavlja "nelegitimno diferenciranje u (...) sferi čiste mogućnosti predmetnog mišljenja": "Pošto je konkretna mogućnost mišljenja da samo sebe objektivira, dakle da postavi ne bilo koju noemu, već sebe samo kao noemu, samo jedan poseban slučaj njegove mogućnosti, naime slučaj samorefleksije, ona se ne može shvatiti kao uslov postavljanja jedne noeme uopšte" (Maluschke, *Kritik und absolute Methode...*, str. 92-94). – Suprotno, "tradicionalno" shvatanje, koje proizlazi iz usvajanja idealističke, odnosno neposredno iz Hegelove interpretacije Kanta, zastupa Kroner, koji smatra da kantovska apercepcija nužno uključuje refleksivnu dimenziju samosvesti (*Von Kant bis Hegel*, tom 1, str. 84 i sled.; upor. isti, "Hegel heute", *Hegel-Studien* 1, 1961, str. 149, kao i "Zur Problematik der Hegelschen Dialektik", u: *Hegel-Studien* 2, 1963, str. 306).

³ Ovaj prigovor iznosi Bonsiepen (isto, str. 70); upor. Maluschke, isto, str. 122.

⁴ MM 2, str. 307

diferenciranje koje je od strane apsolutnog identiteta upravo "postavljeno", i koje mu je isto tako imanentno kao što je to i "ukidanje" razdvajanja. Tako Hegel tvrdi da je sud upravo način na koji se "identitet subjektivnog i objektivnog pojavljuje (...) za svest"¹. Za Hegela, ipak, i dalje ostaje na snazi Helderlinova strukturalna veza između suda i razdvajanja na subjekt i objekt u pojmu samosvesti. To onda znači da se samosvest, ni ukoliko ona u sebe nužno uključuje momenat suda ili razdvajanja, ne može shvatiti samo kao pad iz prerefleksivnog identiteta, koji čini nedostupnim izvorno biće "u jedinstvenom smislu te reči", već kao momenat koji je nužan na putu osvedočenja o samom identitetu i, konačno, kao momenat samoga apsoluta. Prema Hegelu, identitet između subjekta i objekta u sudu je samo nepotpuno izražen kopulom; utoliko Hegel može da kaže da se u sudu i dalje manifestuje upravo nesaznatost (*Nichterkanntsein*) identiteta kao onoga umnog². Tome je razlog što momenat jedinstva nije postavljen kao predmet mišljenja u sudu, nego tek u zaključku³. Pa ipak, u sudu se sam identitet shvaćen "kao ono opšte" (tj. kao predikat ili mišljenje) "izvlači iz svoje uronjenosti u razliku, koja se tako pojavljuje kao ono posebno, i stupa nasuprot toj uronjenosti". Prema tome, razdvajanje u sudu predstavlja konstitutivni momenat apsolutnog identiteta. Na tome se zasniva i Hegelovo pozitivno vrednovanje Kantove "ideje tripliciteta" koji nije čisti ili ne-refleksivni identitet, već u sebi sadrži sud, dualitet "kao mogućnost apriornosti"⁴, kao i njegovo ukidanje.

Tako se može zaključiti da se relevancija pojma samosvesti u Hegelovoj jenskoj koncepciji filozofije ne iscrpljuje u tome što taj pojam predstavlja negativni momenat na putu prema potpunoj eksplikaciji umnog identiteta. Hegel opisuje jedinstvo transcendentalne uobrazilje kao "apsolutni, izvorni identitet samosvesti, koja apriorno apsolutno iz sebe postavlja sud, ili se, štaviše, kao identitet subjektivnog i objektivnog u svesti pojavljuje kao sud". Jedinstvo samosvesti je "sintetičko" upravo u smislu Hegelovog shvatanja apsolutnog identiteta, "zbog toga što je u njemu ono suprotstavljeno apsolutno jedno"⁵. Ta teza pre svega odgovara ranije analiziranom motivu iz spisa o razlici, gde Hegel već shvata Fihtevov pojam samosvesti kao strukturu u kojoj se manifestuje istovremenost identiteta i dupliciteta, koja se može smatrati upravo paradigmom odnosa koji se opire sredstvima obične ili "razumske" logičke analize⁶. Novina koju donosi Hegelova interpretacija Kanta u spisu "Vera i znanje" leži, međutim, u tome što je u njoj momenat suda ili razdvajanja kojim se karakteriše samosvest u osnovi već shvaćen kao integralni momenat samoga apsoluta. Na ovakvom viđenju apsoluta zasniva se i Hegelovo "proširenje" Kantovog pojma "izvorno sintetičkog jedinstva samosvesti".

2. Teorija apsoluta i struktura sistema kod Šelinge i Hegela

U spisu o prirodnom pravu Hegel prvi put iznosi određenje apsoluta kao "jedinstva indiferencije i odnosa"⁷. Takva definicija apsoluta može se shvatiti kao rezultat Hegelovog nastojanja da svoj sopstveni filozofski koncept, koji se odlikuje pokušajem da se u apsolut – pod određenjem "odnosa" – integriše i sfera relacije ili refleksije, dovede u saglasnost sa Šelingovim viđenjem filozofije kao nauke o apsolutu kao indiferenciji⁸. Pa ipak: za razliku od Šelingove koncepcije apsoluta, u ovom Hegelovom određenju pojam odnosa je tako reći ugrađen u sam apsolut⁹.

¹ Isto, str. 306, upor. str. 308.

² Isto, str. 307

³ Isto, str. 309

⁴ Isto, str. 316

⁵ Isto, str. 306; upor. Görland, *Die Kantkritik...*, str. 17.

⁶ MM 2, str. 55 i sled.

⁷ Isto, str. 457

⁸ K. Düsing, "Idealistische Substanzmetaphysik", u: Henrich/Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, str. 35

⁹ Upor. R.-P. Horstmann "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", n.n.m, str. 97

To se može pokazati na Hegelovim i Šelingovim tekstovima o sistemu identiteta iz jenskog perioda. U prvom spisu koji sadrži izlaganje sistema identiteta, *Prikazu moga sistema filozofije*, Šeling određuje apsolut kao "identitet identiteta". I u ovoj Šelingovoj definiciji apsolut je, dakle, shvaćen u izvesnom smislu kao "drugostepeni identitet", na način koji je u izvesnom smislu srodan Hegelovom viđenju "identiteta i neidentiteta" u spisu o razlici. Pa ipak, namera navedenog Šelingovog određenja identiteta upravo je suprotna Hegelovoj. U njemu se termini "neidentitet" ili "razlika" uopšte ne pojavljuju. Štaviše, Šelingovim određenjem apsoluta kao "identiteta identiteta" treba upravo da bude naglašeno to da je apsolutan jedino "čisti" identitet bez razlike¹.

Sa ovakvim određenjem apsoluta teško se može pomiriti već i jedan od centralnih teorema filozofije identiteta, tj. Šelingov stav da se apsolut izražava u formi stava $A = A$, dakle izrazom u kojem subjekt i predikat zauzimaju različita mesta, kao i razlikovanje između "suštine" i "forme" apsoluta, koje se pojavljuje i u kasnijim Šelingovim spisima o sistemu identiteta². Utoliko se može smatrati da je pomeranje do kojeg u Šelingovoj koncepciji apsoluta dolazi u kasnijem dijalogu *Bruno* (1802) kao i u *Daljim prikazima moga sistema filozofije* (1802), bilo izazvano imanentnim problemima Šelingove teorije. Pri tom treba imati u vidu i moguću Hegelov uticaj. Naime, u navedenim spisima Šeling usvaja određenje apsoluta koje po tipu sasvim podseća na Hegelovo određenje apsoluta iz spisa o razlici. On sada apsolut definiše u smislu relacije drugog reda – kao "jedinstvo jedinstva i suprotnosti", ili kao apsolutni identitet između članova koji odgovaraju relativnom identitetu i relativnoj razlici: mišljenja i opažaja, opšteg i posebnog, konačnog i beskonačnog³. O Hegelovom uticaju na Šelingu svedoče i drugi momenti. Šeling u svojim spisima u više navrata upućuje na habilitaciju "jednog prijatelja", tj. na kritiku Njutna i pokušaj odbrane Keplera u Hegelovoj disertaciji *De orbitis planetarum*; on dalje razrađuje opis Kantove filozofije kao "lošeg skepticizma"⁴. Pored toga, *Dalji prikazi* sadrže i jednu kritiku Fihtea⁵, čija je okosnica upravo Hegelovo razlikovanje između Fihtevog izvornog nastojanja da filozofiju zasnuje na onom neuslovljenom i samog izvođenja sistema. Konačno, i Šeling se, kao i Hegel, u svojim spisima razračunava pre svega sa "filozofijom refleksije"⁶.

Podsticaji u evoluciji sistema identiteta u periodu Šelingove i Hegelove intenzivne saradnje nisu, naravno, dolazili samo sa Hegelove strane. U dijalogu *Bruno* Šeling je, s pozivanjem na Platona⁷, po prvi put teoriju o "drugostepenom" apsolutnom identitetu usmerio u pravcu koji će biti određujući za Hegelovu koncepciju filozofije identiteta i njegov nacrt sistema filozofije iz spisa o prirodnom pravu.

¹ *Darstellung meines Systems...*, str. 81; od ranijih Šelingovih spisa, upor. "Die Ideen zu einer Philosophie der Natur", str. 114, gde je takođe "realno jedinstvo apsoluta" određeno kao "identitet identiteta".

² Isto; upor. Düsing, "Spekulation und Reflexion", str. 112.

³ To je slučaj već u dijalogu *Bruno*, gde se tvrdi da najviše jedinstvo ne može biti ono koje je suprotstavljeno suprotnosti već ono koje i suprotnost, odnosno razliku obuhvata u sebi (F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* I, 4, Stuttgart/Augsburg 1859, str. 236 i sled.); štaviše, "samo ono što je sebi apsolutno suprotstavljeno može biti apsolutno jedno" (isto, str. 238; upor. str. 264 i dalje); *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*, u: F.W.J. Schelling, *Werke*, hrsgg. von M. Schröter, Erster Ergänzungsband, str. 303 i dalje

⁴ *Fernere Darstellungen*, str. 417 i sled.

⁵ Isto, str. 405 i sled.

⁶ Düsing je u navedenom spisu ("Spekulation und Reflexion") pokazao Hegelov uticaj na Šelingu u pogledu jednog od centralnih metodskih pojmova sistema identiteta – spekulativnog saznanja – na osnovu poređenja između prvog (1797) i drugog (1803) izdanja Šelingovih *Ideja za jednu filozofiju prirode*.

⁷ *Bruno*, n.n.m, str. 243; Šeling se poziva na motiv identiteta jednoga i mnogoga iz Platonovog *Fileba*, 15 d i dalje (upor. Platon, *Meneksen. Fileb. Kritija*, Beograd 1983, str. 63 i dalje).

U dijalogu *Bruno*, Šeling određuje apsolutni identitet kao identitet jedinstva i mnoštva; u *Daljim prikazima*, apsolut je pre svega shvaćen kao jedinstvo konačnog i beskonačnog, ali Šeling pri tom i izričito poistovećuje svoj pojam beskonačnoga sa "jedinstvom", a konačnost sa "mnoštvom"¹. Postavlja pitanje o razlozima koji su Šelingu naveli na ovakvu formulaciju teorije apsolutnog identiteta. Oni stoje u vezi sa Šelingovim nastojanjem da za filozofiju prirode i transcendentalni idealizam obezbedi jedinstveni horizont eksplikacije.

U spisima koji prethode sistemu identiteta, posebno u *Sistemu transcendentnog idealizma*, Šeling još uvek ne stoji na poziciji spekulativnog saznanja apsoluta u smislu "sistema identiteta"; svoja istraživanja iz filozofije prirode on tu vidi kao dopunu transcendentalnoj filozofiji, pri čemu polazi od toga da se filozofija prirode i idealizam ne mogu pomiriti, i pored toga što se jedno drugom asimptotično približavaju. Kako se već pokazalo, ta situacija iz osnova se menja u koncepciji iz *Prikaza mog sistema filozofije*, gde Šeling, sada sa stanovišta sistema identiteta, nastoji da predstavi filozofiju prirode i transcendentalni idealizam kao dva protivstavljena pola koji se, međutim, ne mogu izjednačiti sa samim "sistemom filozofije" (koji se nalazi upravo u njihovoj "tački indiferencije"). To znači da se sa sistemom identiteta pojavljuje potreba da se na stanovištu "indiferencije" eksplicira sadržaj koji je zajednički za filozofiju prirode i za transcendentalni idealizam. Šelingov prvi prikaz nije predstavljao i zadovoljavajući odgovor na ovaj zadatak. On započinje opštim određenjima o prirodi apsoluta i apsolutnog saznanja, a zatim prelazi u oblast jedne od grana koje predstavljaju tačku relativnog identiteta, filozofije prirode, i više se ne vraća na transcendentalnu filozofiju.

S obzirom na problem prikaza sistema identiteta, koji prethodi i samom razdvajanju na filozofiju prirode i transcendentalni idealizam, već i sama definicija apsoluta u terminima odnosa između jednog i mnogog, ili konačnog i beskonačnog, mora se činiti naročito plodotvornom. Odnos između jednog i mnogog kao formalnoontoloških termina samo je na prvi pogled manje pogodan za preuzimanje sadržaja transcendentnog idealizma nego odnos između "opažaja" i "pojma", "opšteg" i "posebnog", "mišljenja" i "bića". Jer, odnos između jedinstva i mnoštva može se neposredno interpretirati u terminima transcendentnog idealizma polazeći, na primer, od Kantove sopstvene karakterizacije transcendentne apercepcije kao jedinstva koje je suprotstavljeno "raznolikosti", odnosno "mnoštvenosti" (*das Mannigfaltige*) čulnog opažanja. Presudno je, međutim, to što model odnosa između jedinstva i mnoštva ne prejudicira svoju primenu na transcendentalnu filozofiju. On se isto tako može primeniti i na filozofiju prirode. Tako pojam apsoluta kao "jedinstva između jedinstva i mnoštva" dopušta da se područje indiferencije ili apsolutnog identiteta izloži samo za sebe i nezavisno od dvaju područja koje indiferencija "principira"². On odgovara na centralni problem filozofije identiteta. Šelingovo pozivanje na Platonovu filozofiju dobija svoj smisao tek s obzirom na ovu problematiku³.

¹ Upor. *Fernere Darstellungen*, str. 444 i sled.

² Prema jednom svedočanstvu, Šeling je u jednom od minhenskih predavanja Hegelov doprinos redukovao na to što je ovaj "ranije samo realnu formu prirodne filozofije (...) preveo u pojam, u ono logičko", i time postigao otprilike onoliko koliko "onaj ko bi jedan violinski koncert prekomponovao za klavir" (navedeno prema: O. Pöggeler, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", u: Fulda, H.F./Henrich, D. (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1976, str. 378). Pa ipak, ne može se sumnjati da je izvesna potreba za "prekomponovanjem" stajala u pozadini Šelingovog sopstvenog razvoja između prvog *Prikaza mog sistema* i *Daljih prikaza*; u stvari, ona se pojavila u vezi sa problemom kako da se misli odnos filozofije indiferencije prema filozofiji prirode i transcendentalnoj filozofiji.

³ U Platonovoj teoriji ideja "istovetnost" jednog i mnogog pre ima značenje zabune koju je potrebno razjasniti, nego poslednje spekulativne istine. Već u *Parmenidu* Sokrat rešava problem koji proizlazi iz činjenice da se o jednoj stvari istovremeno predicira jedinstvo i mnoštvo time što razmatra mogućnost da stvari istovremeno učestvuju i u ideji jednog i u ideji mnogog; on izričito odbacuje poistovećivanje suštine jednoga i suštine mnogoga (*Parmenid*, Beograd, 1973, str. 9 i sled., 129a – 130a; ovde, kao i u

U dijalogu *Bruno*, Šeling još uvek uvodi formulu o "jedinstvu jednog i mnogog" samo kao odgovor na zahtev da se pronade izvorno–sintetičko jedinstvo suprotnosti u onom "trećem" koje neće i samo biti shvaćeno kao njihova *suprotnost*, već kao ono što ovim suprotnostima leži u osnovi¹. Taj program Šeling konkretno sprovodi u *Daljim prikazima*. Ovde se "potencije" filozofije prirode i idealizma – potencije realnog i idealnog niza – ne izlažu linearno, kao što je to ranije bio slučaj, već se zahvataju paralelno, pod zajedničkim imeniteljima čija je formalna struktura određena različitim tipovima odnosa među suprotnostima i njihovim uzajamnim povezivanjem. Tako Šeling sada filozofiju prirode shvata kao "ugrađivanje" beskonačnog u konačno, a idealizam kao "preuzimanje" konačnog u beskonačno². Pri tom se ipak može reći da svakom od suprotstavljenih načina filozofiranja teorija o potpunom jedinstvu beskonačnog i konačnog, odnosno o njihovoj indiferenciji, ostaje nadređena. Različite potencije prirode i jastva sada se mogu u uzajamnoj korelaciji okarakterisati kao konstelacije odnosa konačnog i beskonačnog – ili jednog i mnogog – koje predstavljaju njihovu zajedničku strukturu.

Šelingovo viđenje apsoluta kao jedinstva jedinstva i mnoštva od neposrednog je značaja za razumevanje teorije apsoluta koju je Hegel izložio u spisu o prirodnom pravu. Ovde Hegel određuje apsolut kao jedinstvo "indiferencije" i "odnosa" između suprotnosti jedinstva i mnoštva. Pri tom su, međutim, članovi koji stoje u odnosu o kojem govori drugi deo Hegelove definicije, jedinstvo i mnoštvo, i sami već shvaćeni kao jedinstva jedinstva i mnoštva, koje u dva slučaja samo stoji pod različitim "ideelnim određenjem"; u jednom slučaju, pod određenjem jedinstva, a u drugom pod određenjem mnoštva. Ovakvo viđenje apsoluta sada predstavlja osnovu Hegelovog nacrt "sistema filozofije": jedinstvo "indiferencije" i onog "odnosa" u kojem jedinstvo jedinstva i mnoštva stoji pod ideelnim određenjem mnoštva predstavlja princip filozofije "fizičke prirode"; jedinstvo "indiferencije" i onog "odnosa" u kojem jedinstvo jedinstva i mnoštva stoji pod ideelnim određenjem jedinstva predstavlja princip filozofije "običajne prirode"³.

Smisao ovog kompleksnog određenja apsoluta objašnjava se Hegelovom kritikom transcendentale filozofije (treba primetiti da je Hegelov nacrt sistema izložen upravo u poglavlju koje se bavi Kantovom i Fihteovom koncepcijom prirodnog prava): njen teorijski deo prema Hegelu predstavlja upravo onu stranu "odnosa" kojoj odgovara prioritet "mnoštva" ili "realiteta" (tj. nerazrešiva upućenost samosvesti na datu raznolikost kod Kanta ili na spoljašnji podsticaj kod Fihtea); praktičkoj filozofiji odgovara, naprotiv, relativni prioritet "jedinstva" ili

Filebu, Platon govori o čudenju koje izaziva to što se jedno pokazuje kao mnogo, a mnogo kao jedno). U *Sofistu* se analogni problem predikacije rešava hipotezom o mešanju rodova (upor. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1953, str. 111 i dalje) – čime je svet ideja, istina, dinamiziran, ali i dalje bez ikakvog nagoveštaja da bi se razlike među rodovima mogle poništiti ili nadmašiti u okviru nekog "višeg" jedinstva ili "identiteta". U tom pogledu ni dijalog *Fileb* na koji se Šeling poziva ne predstavlja izuzetak. U ovom dijalogu Platon sugerira da se ideje mogu posmatrati kao jedinice ili monade, koje se mogu izraziti određenim brojevima, koji sa svoje strane predstavljaju određenu konfiguraciju jednoga ili granice sa jedne, i mnoštva ili beskonačnosti s druge strane (pri tom Platon, za razliku od Šelinge, jedinstvo poistovećuje sa konačnim a mnoštvo sa beskonačnim). Pa ipak, samo razlikovanje između jedinstva i mnoštva ni ovde nije podvrgnuto relativizaciji. Kod Platona tobožnja "istovetnost" jednog i mnoštva predstavlja samo polazišnu tačku rasprave, tj. detinjastu kontroverzu koju je potrebno otkloniti pre nego što se pređe na pitanje o idejama kao pravim jedinicama i načelima. Šeling u stvari pretumačuje u pozitivno iskaze sokratovske ironije u kojima se odbacuje razmatranje "čuda" da je jedno mnogo, ili "divota" razglašanih o jednom i mnogom, kojima neiskusni u dijalektici - "mladići" - i sebe same i svoje bližnje dovode u zabunu (upor. *Fileb*, str. 63 /15 e/).

¹ "Kako ni jedinstvo nije jedinstvo, a mnoštvo nije mnoštvo, a da pri tom jedinstvo nije postavljeno u mnoštvo a mnoštvo preuzeto u jedinstvo, tako je ono u čemu su oni jedno, a što se refleksiji pojavljuje kao treće, nužno ono prvo" (*Bruno*, str. 295; upor. *Fernere Darstellungen*, str. 444 i sled.).

² *Fernere Darstellungen*, str. 459, 464 i dalje

³ MM 2, str. 454 i dalje

"idealiteta", tj. razrešenje svake predmetnosti u slobodnoj delatnosti onoga Ja. Ni teorijski ni praktički deo transcendentalne filozofije ne uspeavaju, međutim, da se probiju do pravog identiteta ili jedinstva "indiferencije" i "postojanja suprotnosti": prema Hegelu, u njima je "na empirijski način" fiksiran ili realitet suprotstavljenih članova ili njihovo ukidanje¹. To, međutim, istovremeno znači: deficiti transcendentalne filozofije mogu se nadmašiti time što će se ovaj momenat neprevaziđenog postojanja ili realiteta suprotnosti naprosto "dopuniti" šelingovskim momentom indiferencije, koji se sada može shvatiti kao potpuno "ukidanje suprotnosti". Ali apsolut "u celini" još uvek se ne svodi na ukidanje suprotnosti; on se mora razumeti kao istovremeno postavljanje odnosa suprotnosti i kao njegovo ukidanje; u tome se sastoji razlika između Hegelovog i Šelingovog pojma apsoluta. Istovremeno, ovakvom karakterizacijom, Hegelov pojam apsoluta dobija upravo ono sadržinsko određenje koje proizlazi iz Hegelovog opisa samosvesti kao jedinstva identiteta i udvajanja. Primerenost ovakvog viđenja Hegelove definicije apsoluta nije dovedena u pitanje ni činjenicom da Hegel dve grane svoga sistema – filozofiju "fizičke prirode" i "filozofiju običajnosti" – određuje kao filozofiju fizičke i običajne prirode². Presudno je to što ovakav sistem zapravo više ne poznaje, poput sistema identiteta u Šelingovoj verziji, ili onog sistema čiji je nacrt Hegel dao u spisu o razlici, samostalno izlaganje jedne "filozofije indiferencije"³, kao i to što, obrnuto, obe strane Hegelovog sistema⁴ predstavljaju podjednako suštinske manifestacije apsoluta.

Specifičnosti Hegelove pozicije dolaze do izražaja kroz njeno dalje poređenje sa Šelingovim shvatanjem apsoluta. Kako se pokazalo, i Šeling posmatra apsolut na hegelovski način kao "identitet drugog reda". Karakteristična razlika između Hegela i Šelinga izražava se, međutim, u tome što Šeling, i pored delimičnog preuzimanja elemenata Hegelovog određenja apsoluta, i dalje određuje apsolut kao "čisti" identitet⁵ i kao "*jedinstvo* jedinstva", koje je samo postavljeno pod kvantitativno suprotstavljena određenja⁶. Prema Šelingu, u apsolutu se potvrđuje samo "apsolutno nebiće (*Unwesenheit*) suprotnosti"⁷.

Šelingovo temeljno uverenje pokazuje se u jednom argumentu, koji bi se mogao shvatiti gotovo kao polemika protiv stanovišta koje će Hegel kasnije razviti. Prema tom dokazu, apsolut se mora shvatiti kao čisti identitet koji se ne može izraziti u obliku pojma, već jedino putem opažanja; naime, "kada bi apsolut bio opšti pojam, to bi značilo da je u njemu diferencija"; jer, "jednim i istim pojmom mogu biti obuhvaćene i stvari koje su inače u najvećoj meri različite"; u apsolutu, međutim, "nema nikakve diferencije, niti se u njemu bilo šta može razlikovati"⁸.

Istim argumentom Šeling obrazlaže svoje odbijanje da apsolut shvati kao "subjekt–objektivnost", tj. kao apsolutno Ja "u smislu idealizma" – i to "bilo u smislu da je apsolut oboje (subjekt i objekt) istovremeno, ili da je on čisti identitet među njima, ali i to opet samo u subjektivnom ili samo u objektivnom, a ne i u apsolutnom smislu"; subjektivnost i objektivnost uopšte moguće su prema Šelingu samo u onome što je izvan apsoluta⁹. Ovakav obrt u

¹ Isto

² Isto, str. 457 i sled.

³ Pored logike, teorijske filozofije ili filozofije prirode, i praktičke filozofije koju Hegel određuje i kao "nauku o inteligenciji", nacrt sistema iz spisa o razlici sadrži i "filozofiju indiferencije", čiji sadržaj čine "umetnost" (odnosno "religija") i "spekulacija" (MM 2, str. 112; upor. str. 107 i dalje).

⁴ V. Hösle čak smatra da sistem čiji je nacrt izložen u spisu o prirodnom pravu pretpostavlja logiku i metafiziku kao svoj prvi deo, koji prethodi filozofiji fizičke i filozofiji običajne prirode, i pored toga što se u ovom nacrtu sistema logika i metafizika ne pominju poimence (*Hegels System*, Hamburg 1998, str. 134).

⁵ *Fernere Darstellungen*, str. 424 i dalje

⁶ Isto, str. 465

⁷ Isto, str. 464

⁸ Isto, str. 426 i sled.

⁹ Isto, str. 427 i sled.

Šelingovoj argumentaciji pretpostavlja, doduše, interpretaciju Fihteovog pojma apsolutnog Ja kao samosvesti. Takvo tumačenje dijametralno je suprotno Šelingovog ranijoj interpretaciji Fihteovog idealizma iz spisa *O Ja*; u stvari, ono potiče iz Hegelove kritike Fihtea u spisu o razlici. Prema tome, Šeling ovde usvaja Hegelovu interpretaciju Fihteove pozicije; pa ipak, on se istovremeno okreće protiv te pozicije, i to upravo zbog onih njenih aspekata u kojima je Hegel prepoznao njen pravi "spekulativni" sadržaj. Već u *Daljim prikazima*, Šeling u samosvesti vidi samo "najvišu, kuliminirajuću tačku odvajanja" (*Absonderung*) od apsolutnog identiteta¹. U tome se najavljuje prelaz ka Šelingovoj kasnijoj poziciji, u kojoj je jastvo shvaćeno upravo kao rezultat otpadanja od apsoluta².

Ključ za razlikovanje između Hegelovog i Šelingovog stanovišta, koji dopušta da se objasne i njihova kasnija razmimoilaženja, leži, međutim, pre svega u pitanju o statusu refleksije i o njenom odnosu prema apsolutu. Već u spisu o razlici Hegel ističe da filozofija mora priznati pravo "razdvajanju u subjekt i objekt" pre nego što pokaže identitet tog razlikovanja sa apsolutnim identitetom³; pri tom je momenat razdvajanja ili refleksije neophodan upravo zbog toga da bi se u samom apsolutu mogao utemeljiti momenat znanja⁴. Na Šelingovoj strani, razlika između koncepcija dvojice autora pokazuje se u Šelingovom nastojanju da svoje shvatanje o bezuslovnosti intelektualnog opažaja u odnosu na stanovište refleksije i pojma razgraniči u odnosu na Hegelove formulacije o "postuliranju" intelektualnog opažaja putem refleksije iz spisa o razlici⁵. Izvor protivrečnih tendencija u verziji sistema identiteta koja je izložena u dijalogu *Bruno* i u daljim prikazima može se takođe videti u Šelingovom nastojanju da obezbedi odgovarajuću osnovu za utemeljenje mogućnosti saznanja apsoluta⁶ na koje pretenduje njegova i Hegelova metafizika, a da pri tom ne dovede u pitanje i njegovo jedinstvo ili čistotu. Time bi se mogla objasniti i okolnost da Šeling u delovima *Daljih prikaza* koji imaju prevashodno metodsko značenje insistira, pod Hegelovim uticajem, na momentu posredovanja i jedinstva suprotnosti (tu Šeling vidi apsolutno znanje kao integrisanje beskonačnog u konačno, jedinstva u mnoštvo), dok u kontekstu izlaganja strukture apsoluta kao takvog ponovo ističe u prvi plan njegovo određenje kao identiteta "bez razlike" i "čiste beskonačnosti"⁷. Pa ipak, i u Šelingovim nastojanjima da sagleda apsolut u "saznajnoj" perspektivi, momenat diferencije preuzet je u određenje apsoluta samo na nepotpun način. Tako i Šeling, poput Hegela, vidi apsolut kao jedinstvo "suštine" i "forme", odnosno, u smislu ontološkog dokaza za postojanje boga, kao egzistenciju koja je postavljena samim pojmom. Ali pošto stvarni svet i bića koja mu pripadaju postoje jedino kroz uzajamno odvajanje pojma i bića⁸, to znači da apsolut kao indiferencija suštine i forme ostaje upravo suprotstavljen svemu nediferentnom⁹. Ova nekonsekventna monistička pozicija mogla bi dati povoda za kritiku analognu onoj koju je Hegel u spisu o razlici izrekao na račun Fihteovog pojma samosvesti kao "čistog identiteta": suprotnost između forme i suštine koja je u apsolutu bila ukinuta sada se pojavljuje kao suprotnost između apsoluta sa jedne, i stvarnog sveta sa druge strane.

¹ Isto, str. 441 i sled.

² Shvatanje o "otpadanju" od apsoluta, mada se pojavljuje već u prvim Šelingovim spisima o sistemu identiteta, prvi put je sistematski razvijeno u spisu "Philosophie und Religion" iz 1804. (upor. K. Düsing, "Spekulation und Reflexion", str. 119)

³ MM 2, str. 96

⁴ Isto, str. 95

⁵ Prema Šelingovoj izričitoj formulaciji, intelektualni opažaj pretpostavlja se "naprosto, bez svakog zahteva"; zbog toga se on "čak ne može nazvati postulatom filozofije" (*Fernere Darstellungen*, str. 413).

⁶ Isto, str. 429; Šeling tu kaže da je "apsolutno saznanje ono isto što je u idealizmu bilo označeno kao apsolutno Ja", i da "idealizmu nedostaje samo refleksija o jedinstvu te forme sa samim apsolutom".

⁷ Isto, str. 413 i dalje; upor. str. 424 i dalje.

⁸ Isto, str. 419, 460 i sled.

⁹ Isto, str. 468

3. Subjektivnost i negativnost u Hegelovoj teoriji običajnosti

U članku o prirodnom pravu i u nedovršenom "Sistemu običajnosti" Hegel izlaže jedinstvenu koncepciju¹. Do danas se smatra da je u ovim spisima Hegel izveo jednu teoriju morala koja je dijametralno suprotna osnovnom pravcu moderne prirodnopravne tradicije, jer je, umesto modernom "filozofijom subjektivnosti", inspirisana jednom "metafizikom supstance".

"Prirodno pravo" Hegel očigledno ne shvat kao suprotnost važećem ili pozitivnom pravu, kao što je to slučaj u prirodnom pravu moderne, već, kako se smatra, sa osloncem na Aristotelov metafizički, teleološki pojam prirode². Koncept praktičke filozofije na kojem se Hegelova teorija prirodnog prava zasniva više ne stoji na stanovištu moraliteta pojedinca; naprotiv, on potvrđuje primat naroda, kojem pojedinac potpuno pripada, i koji Hegel i definiše kao apsolutni običajni totalitet³. U spisu o prirodnom pravu po prvi put se pojavljuje onaj pojam moralnosti ili "običajnosti" (*Sittlichkeit*) koji je karakterističan za Hegelovu kasniju filozofiju morala i prava, i koji predstavlja njeno najprepoznatljivije obeležje. On izražava Hegelovo nastojanje da se moralnost kao takvu razume iz ukorenjenosti pojedinca u etos (*Sitten*) naroda, koji se, za razliku od pojedinca, sada pojavljuje kao "nosilac" apsolutnog moraliteta⁴.

Čini se da je Hegelovo polazište iz osnova suprotstavljeno i utemeljenju koje je individualistički pravac modernog prirodnog prava dobio u transcendentnom idealizmu kantovskog kova. Čitav drugi odeljak članka o prirodnom pravu posvećen je kritici Kantove i Fihteove koncepcije praktičke filozofije⁵. Hegel se posebno suprotstavlja Fihteovom pokušaju dedukcije prirodnog prava iz principa samosvesti putem uzajamnog ograničavanja slobodnih volja⁶. Odgovarajućoj kritici podvrgnut je zatim i pojam građanskog društva i "apstraktna sloboda" se u njemu ostvaruje. U zatvorenu sferu partikularnosti, kakvu prema Hegelu predstavlja građansko društvo sa njegovim pravima i slobodama (čiji je model pravo na neometano sticanje i uživanje svojine), i koja pretila da se izvrgne u sistem samozadovoljstva buržoaske klase, ratovi svojom destrukcijom unose neophodni nemir, poput vetrova koji sprečavaju da more ne zahvati nezaustavljivi proces truljenja⁷. "Narod", shvaćen kao "pozitivni običajni totalitet", sa područjem građanskih sloboda "postupa sasvim negativno"⁸, sa apsolutnim prerogativama koje aristotelovski shvaćena "politika" ima u odnosu na "ekonomiju" kao nižu i

¹ "Sistemu običajnosti" naslov je dao Rozenkranc; Rozenovajg smatra da se članak o prirodnom pravu prema njemu odnosi kao uvod prema sistematskoj razradi (Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1962, str. 155). Iz najava za predavanja univerziteta u Jeni proizlazi da je Hegel od letnjeg semestra 1802. Hegel držao i jedan tečaj iz prirodnog prava (upor. H. Kimmerle, "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit", *Hegel Studien* 4, 1967, str. 53 i dalje). I pored toga što ne postoje dokazi da su ova predavanja zaista i držana, može se pretpostaviti da je Hegelu pri redakciji spisa o prirodnom pravu i *Sistema običajnosti* stajao na raspolaganju materijal koji je pripremao za njih (upor. K. Düsing, "Hegels Vorlesungen an der Universität Jena", u: *Hegel-Studien* 26, 1991, str. 19 i sled.; upor. i izveštaj izdavača uz 5. tom GW, str. 664 i dalje).

² Prema Riedelu ("Hegels Kritik des Naturrechts", str. 181), Hegel nastoji da "privativni" pojam prirode koji stoji u osnovi moderne prirodnopravne tradicije zameni njenim "pozitivnim" pojmom "koji ponovo dovodi do važenja izvornu povezanost između prava i prirode". Riedel vidi kasniji Hegelov stav prema prirodnom pravu kao rezultat vraćanja na "negativni" pojam prirode koji je karakterističan za modernu teoriju (str. 194 i sled.).

³ Prema Hegelu, ono "apsolutno moralno" (*das absolut Sittliche*) je upravo "pripadanje jednom narodu" (MM 2, str. 481).

⁴ Isto, str. 504

⁵ Isto, str. 453 i dalje

⁶ Isto, str. 471

⁷ MM 2, str. 482

⁸ Isto, str. 483

podređenu sferu. – Konačno, u članku o prirodnom pravu Hegel daje i opis gotovo kastinskog ustrojstva države ili "apsolutne običajnosti", u kojoj je jedina autentična politička klasa neka vrsta ratničke aristokratije; njena osnovna vrlina je hrabrost, koju Hegel vidi i kao osnovnu vrlinu uopšte; rizikom od smrti, kojem se izlaže u ratovima, ova kasta se iskupljuje za svoju dominaciju nad "građanskom" klasom i nad prirodno-elementarnim "nižim" staležom, seljaštvom¹.

Navedeni elementi Hegelovog opisa apsolutne običajnosti dali su povoda za to da se njegova teorija običajnosti iz spisa o prirodnom pravu shvati kao poziv na obnovu klasične, odnosno pred-moderne orijentacije u promišljanju politike i morala². Hegel se zaista poziva upravo na antičke iskaze o moralnosti pojedinca iz kojih proizlazi da je ova neposredni odraz političkog ustrojstva u kojem ljudi žive kao građani jedne države³. Pored toga, on sa odobravanjem navodi Aristotelov stav prema kojem je polis upravo "po prirodi" raniji od pojedinca⁴, dok njegov nacrt socijalne i političke strukture države očigledno stoji pod Platonovim uticajem.

Ako se ovakvo shvatanje države dovede u vezu sa Spinozinim pojmom supstance, Hegelovo stanovište može se opisati kao svojevrsan "amalgam" Aristotelove političke teorije i spinozističke metafizike, koju je Hegel u Jeni zastupao zajedno sa Šelingom. Kao "modus" u Spinozinoj filozofiji, individua je u Hegelovoj koncepciji puka negacija "supstancijalne opštosti" države; smrću pojedinca samo se negira jedna prvobitna negacija, čime se ponovo uspostavlja afirmativna beskonačna supstanca⁵. Sa takvim tumačenjem očigledno stoji u saglasnosti i Hegelova definicija "slobode" kao prostog "uništenja pojedinačnosti" (*Vernichten der Einzelheit*)⁶. Sve to bi značilo da se na ovom stepenu razvoja Hegelove teorije morala i politike i pojmu slobodne subjektivnosti može pripisati samo "negativno" značenje⁷. Ako je to slučaj, može se zaključiti da između ranog Hegelovog spisa i stanovišta *Filozofije prava* sa njenim stavovima o apsolutnom pravu pojedinca postoji upravo dijametralna suprotnost. Polazišta rane teorije običajnosti i filozofije prava ostaju sučeljena kao stanovišta "supstance" i "subjektivnosti". Ovakvo tumačenje može se eventualno osnažiti i upućivanjem na uticaje Šelingove filozofije koji su ostavili traga u Hegelovoj koncepciji. Na bliskost stanovištu "supstance" ukazuje već i okolnost da Hegel svoje učenje o običajnosti iznosi pod naslovom jedne teorije o običajnoj *prirodi*, kao i, na metodskom planu, Hegelovo pristajanje uz metodu intelektualnog opažaja⁸.

Pa ipak, upravo metoda stupnjevite supsumcije "opažaja pod pojam" i "pojma pod opažaj", koju Hegel razvija u "Sistemu običajnosti", predstavlja svedočanstvo o tome da Hegel odnos između pojma i opažaja nije posmatrao samo u smislu prioriteta opažaja u odnosu na pojam. Može se pretpostaviti da je ovom metodom Hegel upravo hteo da izbegne teškoće koje za sobom povlači jednoznačan odnos subordinacije između sfera "indiferencije" i "odnosa". Pored toga, kod Šelinga pandan za pojam prirodnog prava u značenju koje Hegel ima u vidu zapravo ne postoji⁹. Hegelov pojam prirode očigledno je širi od Šelingovog. On se ne odnosi samo na jednu oblast filozofije već na strukturu apsoluta u celokupnosti njegovih manifestacija;

¹ Isto, str. 489 i dalje

² Upor. R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim/New York, 1974, str. 160 i dalje

³ MM 2, str. 508

⁴ Isto, str. 505

⁵ Riedel, "Hegels Kritik des Naturrechts", str. 183

⁶ MM 2, str. 478; upor. L. Siep, "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena", u: *Hegel in Jena*, str. 222.

⁷ Riedel, isto, str. 184 i dalje

⁸ MM 2, str. 466 i dalje

⁹ Prirodnim pravom Šeling se bavi u spisu *Neue Deduktion des Naturrechts* (1796), koji, međutim, još uvek stoji na stanovištu Fihteovog transcendentalfilozofskog utemeljenja.

kako se pokazalo, priroda je prema Hegelu čisti izraz apsoluta u oba područja njegovog pojavljivanja – kako kao fizička tako i kao običajna priroda¹. Tako se može reći da Hegelova koncepcija "običajne prirode" upravo razbija Šelingovo vezivanje ove kategorije za fizičku ili, kako Hegel kaže, "prirodnu prirodu", kojom se "filozofija prirode" u Šelingovom smislu jedino bavi²; u spisu o prirodnom pravu, teorija "običajne prirode" zapravo stoji na onom mestu na koje će, dve ili tri godine kasnije, doći Hegelova "filozofija duha".

Teško se može osporiti primerenost opisa Hegelovog razvoja kao postepenog pomeranja sa stanovišta običajnog totaliteta ili države kao "supstance" na stanovište "subjektivnosti", na kojem onda do svoga prava dolazi i pojedinačni subjekt³. Pa ipak, već u spisu o prirodnom pravu Hegel razvija jednu koncepciju u kojoj se prosta negacija pojedinca na stanovištu apsolutne običajnosti zapravo ne vrši samo zarad afirmacije "običajnog totaliteta". Da je to slučaj, može se ponajpre pokazati na funkciji koja u Hegelovoj teoriji običajnosti igra upravo pojam smrti kao "negacije" pojedinačnosti.

Motiv smrti Hegel uvodi još u svom razmatranju Kantove i Fihteove filozofije, odnosno u neposrednom nastavku svoje polemike protiv njihovog pojma slobode. Hegel kritikuje Kantov kategorički imperativ kao besadržajnu analitičku apstrakciju, na kojoj se mogu zasnovati samo puke tautologije⁴. Ova kritika Kanta zasnovana je u već izloženom konceptu filozofije identiteta. Prema Hegelu, teorija morala transcendentalnog idealizma ne uspeva da razreši odnos suprotnosti u kojem ono "reelno" stoji prema čistome Ja ili identitetu. Tako ona dolazi samo do negativnog apsoluta, koji nastaje kroz apstrakciju od indiferencije; ona se probija samo do relativnog identiteta, ne i do potpunog "uništenja suprotnosti", koje se može postići jedino ako se relativni identitet stavi u odnos prema indiferenciji⁵. Utoliko se i dalje radi o odbijanju stanovišta filozofije refleksije. Pa ipak – odstupanje u odnosu na stanovište jedne "čiste" ili spinozističko–šelingovske metafizike supstance i njene direktne primene u području morala i politike može se prepoznati već i u tome što ova Hegelova kritika zapravo ostavlja prostora i za jednu sasvim simetričnu polemiku – koju Hegel, doduše, nije i formulisao – protiv stanovišta koje bi išlo za tim da osamostali i apsolutizuje "indiferenciju" a da prenebregne relativni identitet, i tako takođe promaši određenje apsoluta kao "identiteta indiferencije i odnosa"; "jedinstvo koje je indiferencija suprotstavljenih i koje ih u sebi uništava i obuhvata, i jedinstvo koje je samo formalna indiferencija ili identitet odnosa postojećih realiteta, moraju i sami biti kao jedno, putem potpunog preuzimanja odnosa u indiferenciju"⁶.

Čitava Hegelova kritika stoji u znaku prigovora da Kantova filozofija morala ne uspeva da izrazi "pravo jedinstvo opažaja" ili "pozitivnu indiferenciju određenosti" i suprotnosti⁷. Utoliko se Hegelova moralnofilozofska argumentacija i dalje kreće Šelingovim stopama. Pravo težište Hegelovog razračunavanja sa transcendentnim idealizmom leži, međutim, na argumentu da ona ne dospeva do negativne strane apsoluta, do "indiferencije određenosti" ili "ukidanja (*Aufgehobensein*) onoga uslovljenog"⁸. Zbog toga što je praktički um kao čisto jedinstvo bez mnoštva fiksiran naspram svoje suprotnosti, apsolutni pojam koji on treba da izrazi ostaje formalan i ne dospeva do određenja apsolutne negativnosti⁹. Način na koji Hegel

¹ Upor. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, str. 141

² Upor. Horstmann, "Probleme der Wandlung...", str. 109 i sled.

³ Tako je, na primer, karakteristično to što se totalitarni teoretičar Karl Šmit u svom shvatanju Hegela kao političkog mislioca "u najvišem smislu" oslanja na njegov članak o prirodnom pravu i na druge jenske spise, ali ne i na *Filozofiju prava* (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1987, str. 62 i sled.).

⁴ MM 2, str. 460 i dalje

⁵ Isto, str. 458 i sled.

⁶ Isto, str. 487

⁷ Isto, str. 466 i sled.

⁸ Isto, str. 465

⁹ Isto, str. 470

shvata tu apsolutnu negativnost na specifičnom terenu praktičke filozofije pokazuje, međutim, istovremeno Hegelovu rešenost da osnovu za svoj koncept apsolutne običajnosti zadobije tako reći kroz neposredno intervenisanje u transcendentalnu filozofiju, tj. tako što će apsolutnu negativnost, koja i inače predstavlja njen imanentni princip, samo misliti do kraja.

To se pokazuje kada se ima u vidu Hegelovo izlaganje i tumačenje Kantovog i Fihteovog pojma slobode¹. Sloboda je, prema Hegelu, kod Kanta i Fihtea shvaćena kao "sloboda proizvoljnosti". Takav pojam slobode Hegel opisuje kao mogućnost da se izabere jedna određena radnja *ili* njena suprotnost (+A ili -A). Prema Hegelu, nedostatak ovakvog shvatanja slobode kao "puke mogućnosti" leži u tome što u njemu svaki akt slobode ostaje određen svojom suprotnošću ili drugošću. Slobodu shvaćenu kao puki *liberum arbitrium* nadmašuje, prema Hegelu, moć da se apstrahuje od *svake* određenosti, koja se izražava u čovekovoj sposobnosti za smrt. Smrt prema Hegelu ima značenje apsolutnog negativiteta kao "idealizovanja" određenosti; ona leži već i u formi predstave kao medijuma idealizacije i apstrakcije. Smrt istovremeno "ukida" oba suprotstavljenja određenja, "+A" kao i "-A"; ona time poništava bezizlaznost svake moralno problematične "situacije" koja se može shvatiti kao odnos između dve neprihvatljive alternative. Ovaj pojam smrti kao apsolutne negativnosti dopušta Hegelu da tvrdi da čovek, doduše, može da bude savladan (*bezwungen*), tj. fizički nadvladan, ili doveden do smrti kao jedinog prihvatljivog izlaza; ali on ne može da bude i prisiljen (*gezwungen*), i to upravo zbog toga što je sposoban da kroz slobodno izabranu smrt, tj. kroz apstrakciju od svoje prirodne egzistencije, negira svaku određenost.

Ne može se sporiti da i u antici dobrovoljno žrtvovanje života za dobrobit političke zajednice predstavlja manifestaciju najviše moralne vrline. Pa ipak, za hegelovsko dovodenje u vezu lične slobode sa smrću kao apsolutnom negativnosti mogu se pronaći samo nepotpune analogije u antičkoj filozofiji morala. Spoj između smrti i slobode kod Hegela pre proizlazi iz radikalizacije modernog pojma slobode i shvatanja smrti u hrišćanstvu. U hrišćanstvu smrt nema samo smisao kraja ovozemaljske egzistencije, već znači i preporod kojim se prevladavaju ograničenja telesne prirode, ili ponovnog, pravog duhovnog rođenja. U tom smislu Hegel aludira na novozavetni motiv u kojem se Hristova smrt shvata kao "smrt smrti"; kako Hegel kaže, u žrtvovanju Hristove "druge", tj. telesne prirode, sama smrt je "savladana" (*bezwungen*)². Tako kod Hegela i smrt pojedinca ima upravo smisao uzdizanja do "čiste pojedinačnosti" (*reine Einzelheit*)³ ili slobode. Kroz nju se dovodi do svojih krajnjih konsekvenci apsolutna negativnost ili apstrakcija od svake određenosti. Moglo bi se reći da tek iz sposobnosti za smrt proizlazi uzdizanje na stepen prave, tj. slobodne moralne svesti. Kada smrt ne bi bila ovako shvaćena, ona bi imala smisao pukog "prirodnog" događaja.

Ovaj motiv smrti Hegel dalje razvija u kontekstu svog razmatranja ustrojstva naroda kao običajnog totaliteta⁴. To ustrojstvo proizlazi neposredno iz Hegelovog nacrtu strukture apsoluta kao "jedinstva indiferencije i odnosa". U njemu, dakle, dolaze do svog prava kako strana "indiferencije", koja je reprezentovana ratničkim staležom, tako i strana samo relativnog totaliteta ili "anorganske prirode", koju predstavljaju staleži građanstva i seljaštva. Negativna strana apsoluta, ili potpuno ukidanje suprotnosti, izražava se u tome što ratnički stalež na sebe preuzima "negativni rad" ratovanja i smrti, koji nije usmeren ni na koju pojedinačnu svrhu, poput rada u drugim dvema sferama, već za svoj cilj ima održanje države kao totaliteta. Građansko društvo Hegel, naprotiv, sagledava kao sistem "odnosa", tj. kao područje uzajamne zavisnosti i nepomirene "suprotnosti". Indiferencija shvaćena kao negativni momenat apsoluta

¹ Isto, str. 475 i dalje

² Isto, str. 495

³ Upor. Siep, "Der Kampf um Anerkennung", *Hegel-Studien* 9 (1974) str. 165.

⁴ MM 2, str. 482 i dalje

ima prioritet u odnosu na stranu relativnog identiteta; utoliko ratnički stalež "svladava" građansko društvo.

Hegel je svestan da u jednoj političkoj zajednici i momentat odnosa ili relativnog identiteta treba da dođe do svoga prava. On vidi život države kao "izvođenje tragedije u običajnom"¹; u njemu se sučeljavaju dva legitimna zahteva. "Apsolutni identitet" mora da pomiri strane indifferencije i odnosa. U strukturi države to znači: u naknadu za odnos vladanja koji običajni totalitet ima u odnosu prema građanskom društvu, ratnička klasa, kao reprezentant tog totaliteta, prinosi žrtvu time što u ratu stavlja život na kocku. Ova žrtva života miri ratnički stalež sa "anorganskom prirodom" koju on ima u drugim staležima, i istovremeno miri državu kao običajni totalitet sa njenom anorganskom prirodom ili "prirodnom prirodom" uopšte. Prema tome, Hegel je u osnovi imao nameru da svoj koncept postavi tako da u njemu i "ne-ratničke" klase dođu do svog relativnog i ograničenog prava.

Proces pomirenja Hegel poredi sa postupkom u kojem je Orest, kao reprezentant apolonske pravde ili indifferencije, suočen sa Erinijama zbog toga što je smrt svoga oca osvetio ubistvom majke; Atena rešava spor time što Erinijama, boginjama osvete, kao Eumenidama podiže hram u podnožju grada i time ih umiruje². Ali, Hegelov ishodišni problem postavlja se najpre kroz pitanje hrišćanske teologije koje se tiče odnosa između dvaju Hristovih priroda, božanske i ljudske, tj. odnosa indifferencije i relativnog identiteta ili "objektiviteta". Hrist je, doduše, neposredno jedinstvo ovih dvaju priroda; međutim, i među njima postoji neka vrsta "tragičkog" sukoba. U toj perspektivi Hegel sada tumači Hristovu smrt na krstu i njegovo uskrsnuće kao kretanje kojim se Hristova božanska priroda oslobađa od ljudske kroz "hrabrost" kojom se pobeđuje sama smrt – tj. kao pobeđu nad smrću ili njeno svladavanje (*Bezwingen*), tj. upravo kao "smrt smrti"³. Sa oslobođenjem ili apstrakcijom od zemaljske, druge prirode do koje dolazi u Hristovoj telesnoj smrti istovremeno je oživljena i posvećena i zemaljska priroda. Tako Hristova žrtva i uskrsnuće najavljuju posvećenje zemaljskog života uopšte. To važi i za samo Hristovo smrtno telo, čije uskrsnuće najavljuje uskrsnuće svih ljudi. Hristovo stradanje i smrt pruža prema Hegelu odgovor na pitanje o tome kako "druga", zemaljska priroda uopšte može uopšte biti "preuzeta u indifferenciju".

Da bi se mogla razumeti veza na koju Hegel upućuje između apsolutne negativnosti kao smrti (negativna strana apsoluta) i onoga pozitivno-apsolutnog ili indifferencije, važno je podsetiti se da u protestantskoj teologiji smrt i uskrsnuće ne predstavljaju dva odvojena događaja već lice i naličje jedne i iste stvari, božanskog života čiji je simbol krst. Odnos između pozitivne i negativne strane apsoluta izražava se u samom hrišćanstvu u neposrednom preokretanju smisla simbolike krsta iz negativnog u pozitivno (npr. u Jovanovom jevanđelju). Sa ovim hristološkim zaledem može se dovesti u vezu dvostruki smisao koji u Hegelovom izvođenju pripada smrti: kao apstrakcija od svake određenosti ona je "uništenje pojedinačnosti" – ali to uništenje upravo ima značenje njenog uzdizanja ili pročišćenja. Tako Hegel shvata i stavljanje života na kocku u ratu kao negaciju jedne prvobitne negacije, odnosno kao apsolutnu negativnost, koja se, sa svoje strane, "neposredno" preokreće u afirmativnu opštost apsolutne običajnosti⁴.

¹ Isto, str. 495

² Isto, str. 496

³ "Jer ovo raspadljivo treba da se obuče u neraspadljivost, i ovo smrtno da se obuče u besmrtnost". A kada se to dogodi, "onda će se zbiti ona riječ koja je napisana: pobjeda proždrije smrt" (II Korinćanima, 15. 53-54); upor. II Timotiju 1.10, Otkrivenje 20.14. Isti motiv pojavljuje se u Luterovim himnama: "Es war eyn wunderlich krieg/da todt und leben rungen/Das leben behielt den sieg/es hat den tod verschlungen" (M. Luther, *Werke*, tom 3, Leipzig 1917, str. 287).

⁴ MM 2, str. 500

To drugo značenje smrti Hegel zadobija neposredno kroz radikalizaciju motiva slobode kao mogućnosti negacije svakog određenja, koji je zapravo preuzet iz Kantove teorije morala. Da je tu reč upravo o radikalizaciji, to između ostalog pokazuje i Hegelova, na prvi pogled teško razumljiva, kvalifikacija principa Kantove i Fichteove teorije morala kao "eudemonizma", kojem se Kant i Fichte upravo suprotstavljaju¹. Na vezu sa problematikom filozofije subjektivnosti i refleksije, koju Hegel inače kritikuje, ukazuje, nadalje, i okolnost da Hegel u spisu o prirodnom pravu razvija pojam svesti i duha kao čiste apsolutne negativnosti². Po mestu koje u Hegelovom tekstu zauzima ta razrada ograničena je, doduše, na Hegelov opis prvog staleža, i prema tome predstavlja integralni deo Hegelove teorije naroda kao običajnog totaliteta. Ali se može pokazati da ona sadrži upravo začetak jedne "filozofije duha" u smislu koji je karakterističan za kasniji Hegelov sistem. Po tome ona stoji u nerazrešenom odnosu napetosti prema Hegelovoj teoriji običajne "prirode".

Kako se pokazalo, u riziku od smrti koji na sebe preuzima herojska individua koja pripada ratničkom staležu Hegel vidi upravo apstrakciju od svake određenosti. Pošto u spisu o prirodnom pravu Hegel pravu običajnu egzistenciju koja se potvrđuje u smrti takode određuje kao prirodu, pomenuta apstrakcija ima užu smisao negacije "anorganske prirode", koja istovremeno predstavlja preduslov prave običajne prirode, ali i ograničenje koje ova mora da prevaziđe. Pa ipak, to što se običajnost ovde shvata kao "priroda" u izvesnom smislu je samo stvar terminologije. Jer, u nastavku ove razrade Hegel daje jednu deskripciju razloga zbog kojih je rizik na smrt konstitutivni momenat apsolutne običajnosti, koja se jedva može uklopiti u granice jedne teorije običajne "prirode". Na jednom mestu u svom izlaganju Hegel i izričito kaže da je duh kao apsolut – utoliko što apsolut pretpostavlja i apsolutno samosaznanje ili "samoopažanje" – "viši od prirode"³, i to bez daljih kvalifikacija ove poslednje kao "anorganske".

Veza sadržaja jedne buduće filozofije duha sa Hegelovim određenjem apsoluta kao jedinstva indiferencije i odnosa može se, uostalom, prepoznati već počev od određenja iz sfere "prirodne" prirode – dakle, filozofije prirode u užem smislu te reči. Tu Hegel analizira formu minerala ili kristala. Delovi minerala imaju ustrojstvo koje je identično sa ustrojem celine kojoj pripadaju. Pa ipak, njegova ideelna forma pokazuje se kao puka razdvojenost (*ein Ausereinander*), kao što i njegova realna određenja ostaju samo neoživljena unutrašnjost: "Njegovo svetlo je jedna jedina boja i ona ne vidi", "njegov zvuk zvuči od stranog udara, ali ne i iz sebe samoga; njegov ukus je bezukusan, njegova težina i tvrdoća neosetljiva"; posmatran, opet, kao "indiferencija" koja ne potpada pod određenja pojedinačnih čula, on se predstavlja samo kao "nerazvijena, zatvorena bezrazličnost". Zato Hegel mineralu suprotstavlja "zemlju" kao pravi "organski i individualni element" prirode, koji se, međutim, "širi kroz sistem svojih oblika, počev od prve krutosti i individualnosti, u kvalitativnost i indiferenciju, i rezimira se tek u apsolutnom jedinstvu običajne prirode", koja sa svoje strane predstavlja "apsolutno realno jedinstvo pojedinačnosti sa apsolutom"⁴. Tako se običajnost pokazuje kao "jedinstvo koje se u sebi deli i koje svoju deobu ponovo potčinjava" – dakle, kao jedinstvo čija struktura – jedinstvo diferencije i identiteta – pripada onom tipu koji je Hegel već u spisu o razlici pripisao "samosvesti".

Tako se može reći da tumačenje Hegelovog pojma običajnosti koje insistira samo na njegovoj suprotstavljenosti u odnosu prema osnovnom pravcu moderne teorije morala ne dopušta da se uzmu u obzir svi motivi Hegelove koncepcije. Prema Hegelu, smrt predstavlja

¹ Isto, str. 294 ("Vera i znanje")

² Isto, str. 500 i sled., 503

³ Isto, str. 503

⁴ Isto, str. 501-502

upravo najizrazitiju manifestaciju slobode pojedinca. Da je ovde reč upravo o *potenciranju* stanovišta slobode, vidi se po tome što za Hegela samo "slobodna nasilna smrt", ili "odnos svladavanja koji je doveden do svoga ukidanja" ima značenje "apsolutne negativnosti"; ovakva karakterizacija ne bi vredela za smrt za državu koja bi pojedincu bila spolja nametnuta. U smrti pojedinca za "običajni totalitet" momenat individualne slobode ima nezaobilazan značaj – što se može prevideti ako se "političke implikacije" Hegelove teorije izvode neposredno na ideološkom planu. Upravo zbog toga što je slobodno izabrana, smrt pojedinca ne može se shvatiti naprosto kao pribiranje u supstancu u kojoj su sve razlike poništene. Ovakva smrt je akt koji jedino pojedinačna samosvest može da izvrši na sebi.

U tome se onda sastoji i osnov razlikovanja Hegelove koncepcije u odnosu na antičko shvatanje morala – u kojem se, u okviru jedne prirodne običajnosti, pitanje slobode zapravo ni ne postavlja u ovom ekstremnom smislu. Antička politička teorija poznaje smrt pojedinca za državu, ali je još uvek ne shvata kao smrt koja rezultira upravo iz radikalizacije stanovišta pojedinačne slobode. Tek nakon što je ovako protumačio odnos smrti i slobode Hegel može da preuzme Aristotelovu formulaciju prema kojoj je polis "po prirodi" raniji od pojedinca. Utoliko se kod Hegela zaista ne radi o pukom preuzimanju stanovišta klasične antičke politike, nego o novom zasnivanju njegove recepcije polazeći od centralnih motiva moderne filozofije morala¹.

I pored svega, postavlja se pitanje zbog čega Hegelova teorija običajnosti u izvođenju dobija karakter afirmacije nedvosmislenog potčinjavanja pojedinca narodu ili državi kao običajnom totalitetu? Očigledno je da se razlozi za ovakvo stanje stvari ne mogu tražiti neposredno na planu Hegelove teorije apsoluta, u kojoj su u samo ustrojstvo apsoluta preuzeti i momenti "odnosa", koji su u Hegelovom viđenju države reprezentovani "građanskim" društvenim klasama. Razlozi nedostataka u Hegelovoj koncepciji mogu se, međutim, pronaći na metodskom planu. Može se reći da Hegel još uvek ne raspolaže sredstvima koja bi mu dopustila da svoj pojam apsoluta misli i kao pozitivni princip odnosa između građanskog društva i države.

Taj nedostatak stoji u vezi sa statusom koji u Hegelovom konceptu ima pojam negativnosti. Već članak o prirodnom pravu poznaje strukturu dvostruke negacije, koja se kod Hegela pojavljuje s jedne strane kao negacija koja je usmerena "protiv sebe same" ili "suprotnost protiv suprotnosti", tj. koja aktivno negira sebe samu i tako ukida jedan odnos suprotnosti; s druge strane, kao jedan slučaj negacije uopšte, i utoliko kao "postojanje" odnosa suprotnosti ili "određenosti", ili kao "raznoliki realitet"². Obe komponente uzete zajedno odgovaraju strukturi apsoluta kao istovremenog postavljanja i ukidanja konačnih određenja refleksije. To znači da negacija negacije ili apsolutna negativnost predstavlja izvor kako postojanja jednog odnosa suprotnosti tako i njegovog ukidanja. Ova dva značenja negacije kod Hegela, međutim, još uvek nisu povezana, kao u kasnijoj Hegelovoj logici, u konstruktivnu metodu koja bi dozvolila da se polazeći od određenja apsolutne negativnosti kao principa shvati ustrojstvo apsolutne običajnosti. Zato se negacija pojedinca o kojoj je u Hegelovoj koncepciji reč konačno svodi na njegovu apstraktnu negaciju, koja se zaista može dovesti u vezu sa odgovarajućim spinozističkim pojmom³. Ovaj metodski nedostatak zapravo je razlog zbog kojeg apsolutna negativnost još uvek ne može da se "preokrene" u "afirmativnu opštost" prave običajnosti; tako se Hegelova zamerka transcendentnom idealizmu zapravo primenjuje i na njegovo sopstveno stanovište. Nedovoljnost Hegelove metode izražava se i u okolnosti da je

¹ Rozencvajg je protiv Hajmovog tumačenja pokazao da Hegel čak i strukturu države misli imajući u vidu ne toliko Platonov uzor već postrevolucionarnu ustavnopravnu problematiku; to je posebno slučaj kada je reč o ustavnom pitanju definisanja funkcije "čuvara ustava". Kako Rozencvajg kaže, kod Hegela su Platonova i Aristotelova samo pitanja, ali ne i odgovori na njih (Rosenzweig, isto, str. 135 i dalje).

² MM 2, str. 482

³ Upor. Siep, "Der Kampf um Anerkennung", str. 165

pojam dijalektike, koji se u sistematskom značenju kod Hegela prvi put pojavljuje upravo u spisu o prirodnom pravu, u prvi mah shvaćen samo negativno¹.

To stanje stvari promeniće se u Hegelovim prvim jenskim spisima. Ovde Hegel svoj pojam negativnosti po prvi put preoblikuje u "negaciju negacije" sa pozitivnim rezultatom – tj. na način koji mu dopušta da još i samu "indiferenciju" misli tako reći kao rezultat pojma apsolutne negativnosti. To shvatanje u potpunosti je izvedeno tek u Hegelovoj *Nauci logike*. Jenski nacrti sistema su samo jedna od etapa na putu prema tom potpunom izvođenju. Pa ipak, već i u njima se može primetiti promena Hegelovog viđenja odnosa između pojedinca i države, kao i Hegelovog odnosa prema modernom "prirodnom pravu".

4. Problem subjektivnosti u jenskim nacrtima sistema 1803–1806

U Hegelovim neobjavljenim "nacrtima sistema", koji su nastali u godinama koje su neposredno prethodile objavljivanju *Fenomenologije duha*, Hegel se sasvim emancipovao od Šelingovog uticaja. Konceptija filozofije koju Hegel sada razvija više se uopšte ne može označiti kao "filozofija identiteta"; Hegelovo stanovište sada dobija osnovne karakteristike jedne "filozofije subjektivnosti"². Na razvojnoistorijskim planu, pretpostavke ove transformacije Hegelove filozofije leže upravo u onim elementima Hegelove ranije pozicije po kojima se ona razlikuje od Šelingove varijante "metafizike supstance" i koji su analizirani u ovom radu. Pa ipak, Hegel razvija svoju samostalnu poziciju tek u nacrtima sistema. Njihovo izvođenje po mnogim svojim aspektima zaslužuje da bude shvaćeno kao prvobitni oblik Hegelovog konačnog sistema filozofije. Detaljna rekonstrukcija i tumačenje nacrti sistema, izloženih u rukopisima koji su dobrim delom u fragmentarnom obliku, predstavljala bi zamašan filozofski, pa i filološki zadatak, na koji bi se moglo odgovoriti samo posebnom studijom. Od takvog zadatka ovde se odustaje, tim pre što je u nacrtima sistema u osnovi reč o problematici koja je integrisana u *Fenomenologiju duha*, *Logiku* i u kasnije enciklopedijsko izlaganje, kojima se bave drugi i treći deo ovog rada. Tako se ovde može samo upozoriti na osnovni karakter i na najvažnije osobenosti filozofskog koncepta koji je Hegel razvio u poslednjim jenskim godinama.

I pored toga što nijedan od njih ne daje i potpuno izvođenje sistema, tri jenska nacrti već se zasnivaju na koncepciji o tročlanoj artikulaciji filozofskog sistema koja je karakteristična za Hegelovu filozofiju i u njenom definitivnom obliku - na logiku, filozofiju prirode i filozofiju duha. Problem samosvesti, odnosno eksplicacije strukture samosvesne subjektivnosti i njenog samoodnošenja, već ovde se pokazuje u karakterističnoj dvovalentnosti, kao i u Hegelovom kasnijem sistemu: on se s jedne strane postavlja u prvom delu sistema, koji odgovara konačnoj Hegelovoj "logici", a s druge strane u okviru "realne filozofije", tj. u filozofiji duha.

U nacrtu sistema od 1804–05. godine (jenska *Logika*, *metafizika* i *filozofija prirode*) Hegel još uvek ne poistovećuje logiku sa metafizikom; pa ipak, "logika i metafizika" ovde su obuhvaćene u jednom, prvom delu sistema, koji se kao takav jasno razlikuje od realne filozofije (u ovom Hegelovom nacrtu izvedena je samo filozofija prirode, ne i filozofija duha). Tako konceptija iz ovog Hegelovog nacrti ne sadrži oštro podvajanje između logike i metafizike, koje je karakteristično za Hegelove nacrti logike iz prvih jenskih godina i prve jenske spise uopšte, u kojima, konačno, logika kao uvod u metafiziku zapravo i ne spada u "sistem". Sadržaje koji su relevantni za problematiku subjektivnosti Hegel razmatra u okviru logike, kao i u odeljku metafizike koji nosi naslov "Metafizika subjektivnosti".

Na metodskom planu, razliku između logike i metafizike Hegel vidi u tome što u logici dedukcija određenja mišljenja predstavlja samo kretanje spoljašnje refleksije – takvom

¹ MM 2, str. 476

² U literaturi je ova transformacija Hegelovog mišljenja bila opisana kao "posopstvljenje" (*Verselbstung*) Hegelove ranije pozicije (upor. Horstmann, "Probleme der Wandlung...", str. 115).

karakteru logičke metode odgovara Hegelov opis logičkog napredovanja kao kretanja "prelaženja u drugo" – dok u metafizici ovo napredovanje predstavlja kretanje određenja samoga sadržaja ili njegovu sopstvenu refleksiju: "apsolutnu refleksiju", u kojoj je ukinut odnos prema drugome kao prema onome što je naprosto suprotstavljeno¹. "Dijalektiku" Hegel i dalje shvata pre svega kao metodu logike, tj. prelaženja u drugo ili spoljašnje refleksije², koja se u metafizici ukida³. I pored ovog razlikovanja, logika i metafizika već sada se mogu shvatiti kao jedinstveni tok izvođenja. Naime, već dijalektika kao metoda logike vodi do eksplikacije mogućnosti jedinstva odnosa prema drugome i odnosa prema sebi, do koje dolazi upravo u poslednjoj logičkoj kategoriji, u pojmu "saznanja" (*Erkennen*). Ovakav pojam saznanja prema Hegelu kao takav predstavlja totalitet, on je "čitava refleksija" u tom smislu što "saznanje" ima za svoj sadržaj jedino sebe samo. Zato Hegel opisuje pojam saznanja kao "krug koji je jednak sa samim sobom", i kao "apsolutnu refleksiju"⁴, tj. kao jedinstvo koje se prema svom sadržaju kao onom "drugome" odnosi "kao prema samome sebi", ili koje, obrnuto, od svoga sadržaja čini ono "drugo sebe samoga" i održava se i u toj razlici prema svojoj drugosti⁵. Ovaj logički pojam saznanja već ima neke od karakteristika Hegelovog kasnijeg pojma duha.

Hegelovo viđenje pojma saznanja od neposrednog je značaja za problematiku samosvesti. Kako se pokazalo, za Hegela je temeljno značenje "antinomije" ili "protivrečnosti" imala upravo misao o jedinstvu ukidanja i postavljanja razlike. Ali, kako je ovaj identitet identiteta i diferencije zapravo moguć? Hegelova rana jenska pozicija ne daje odgovor na ovo pitanje. U Hegelovoj jenskoj logici 1804-05, identitet između identiteta i diferencije shvaćen je upravo kao identitet odnosa prema sebi i odnosa prema drugome. Prema tome, "dedukcija" kategorije saznanja u Hegelovoj logici može se posmatrati upravo kao eksplikacija mogućnosti ovog jedinstva – ili bar kao eksplikacija načina na koji se kategorije konačnog razuma (u kojima se podvajaju identitet i diferencija) nužno ukidaju u misli o ovakvom jedinstvu ili identitetu.

O značaju Hegelove logičke koncepcije govori i okolnost da se problematika o kojoj je ovde reč ne pojavljuje samo u kategoriji saznanja, već se proteže i na ranije stupnjeve logike. Unutar same logike, koja prethodi metafizici, Hegel razlikuje "logiku uma" od "logike razuma"⁶. Logika razuma sadrži dedukciju kategorija prostog odnosa (*einfache Beziehung*), koje se odlikuju "indiferentnim", odnosno "isključujućim" odnosom prema svojoj suprotnosti. Takve su prema Hegelu kategorije kvantiteta i kvaliteta, koje se prema svojoj negaciji odnose kao prema nečemu spoljašnjem. S druge strane, kategorije "logike uma" su pojmovi koji svoju suprotnost već sadrže u sebi samima, što znači da se one mogu razumeti jedino kao parovi suprotstavljenih članova, od kojih je svaki korelat pojmovne odredbe koja mu je suprotstavljena. Prema Hegelu, takve su kategorije relacije (*Verhältnis*). Prelaz između dva tipa kategorija prema Hegelu predstavlja pojam beskonačnosti, odnosno protivrečnosti. U okviru Hegelove logičke koncepcije on ima upravo onu funkciju koja je u ranijem Hegelovom shvatanju imala antinomija. Razlika u odnosu na Hegelovu raniju jensku koncepciju može se, međutim, prepoznati u tome što iz antinomije ne proizlazi neposredno prelaz na stanovište

¹ GW 7, str. 126 i sled.

² Ako se jenska logika uporedi sa kasnijom *Naukom logike* i sa enciklopedijskom logikom, ovde se jasno pokazuje paralelizam sa karakterom logičkog napredovanja u sferi logike bića, koje Hegel takode označava kao "prelaženje" (*Übergehen*), i koje razlikuje od "prividanja" (*Scheinen*), koje je specifično za logiku suštine, i od "razvoja" (*Entwicklung*) u logici pojma; upor. MM 5, str. 97 i sled., i posebno 131, 457, kao i MM 8, str. 308.

³ GW 7, str. 27

⁴ Isto, str. 116 i sled.

⁵ Isto, str. 123

⁶ Isto, str. 175

"pozitivnog saznanja apsoluta", već ona predstavlja samo osnov za interno logičko razlikovanje između logike razuma i logike uma.

Do pojma protivrečnosti ili beskonačnosti Hegel dolazi u rezultatu izvođenja koje se odnosi na kategorije kvantiteta¹. Prema Hegelu, kvantitet se, kao aktivni odnos isključivanja drugoga, razlikuje od kvaliteta ili od "odnosa samo prema sebi samome". Kao takav, kvantitet je najpre određenost koja je reflektovana u sebe, a zatim numeričko jedinstvo, koje, repelirajući se, prelazi u mnoštvo kao "pozitivno" kvantitativno određenje. "Odnos" između jedinstva i mnoštva, ili njihovo jedinstvo, prema Hegelu je sadržano u pojmu kvantuma. Dijalektika kvantuma sastoji se prema Hegelu u tome što kvantum kao jedinstvo ili odnošenje (*Bezogensein*) jedinstva i mnoštva isključuje iz sebe njihovo "neodnošenje". Ali, kvantum je i sam jedinstvo jedinstva i mnoštva jedino u kvantitativnom određenju, ili u njihovom ravnodušnom odnosu. Prema tome, on je već kao takav upravo "jednak" sa onim što on isključuje. Utoliko se pojam kvantuma može shvatiti i kao isključujući odnos prema samome sebi. Time je na kategoriji kvantiteta postavljena protivrečnost.

Ovaj momenat "protivrečnosti" ili "beskonačnosti", koji se najpre pojavljuje kao isključujući odnos prema drugome koji je identičan sa isključujućim odnosom prema sebi samome, predstavlja, međutim, integralni momenat kategorija relacije koje Hegel razvija u "logici uma"². Prema tome, pojam antinomije ili protivrečnosti ne vodi više neposredno ka ukidanju logike i prelazu na stanovište metafizike, već se pojavljuje kao unutrašnji princip organizacije čitavog niza logičkih kategorija. U kategorijama relacije više uopšte nisu sučeljene fiksirane odredbe koje se uzajamno odnose, kao pojmovi kvaliteta i kvantiteta, na način ravnodušnog postojanja, već upravo odnosi drugog stepena. To znači da pojam antinomije dobija generativni karakter, što se pokazuje u dijalektičkom napredovanju u razvijanju logičkih kategorija. Funkcija logike više se ne iscrpljuje naprosto u tome da destruiira odredbe konačnosti i obezbedi prelaz na pozitivno metafizičko saznanje. U tom smislu, u Hegelovom izlaganju kategorija relacije implicitno već dolazi do primene metoda određene negacije ili dvostruke negacije – *duplex negatio* – koja ima pozitivan rezultat, koji se ne svodi naprosto na "afirmaciju" onoga što je negirano prvom negacijom³. Tako se može reći da već ova Hegelova logika u osnovi pripada genezi apsolutnog subjekta. Ovakav pojam negacije takođe predstavlja osnovu Hegelove metode u *Fenomenologiji duha*.

Jenska logika 1804-1805 sadrži i Hegelovo razračunavanje sa transcendentnim idealizmom. Poglavlje o beskonačnosti ili protivrečnosti zapravo predstavlja implicitnu kritiku

¹ Isto, str. 7-29

² Posebno je Fulda (*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main 1965, str. 141 i dalje) u svojoj raspravi sa Pegelerom branio stanovište da kategorije relacije (*Verhältnis*) jenske logike, koje se mogu uporediti sa kategorijama logike suštine u Hegelovoj velikoj logici, predstavljaju osnovu Hegelovog pojma samosvesti. Za razliku od njega, Pegeler smatra da jedino kategorije subjektivne logike mogu igrati ulogu logičke osnove ovog pojma ("Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", str. 360); upor. i Fulda, "Zur Logik der Phänomenologie", u: Fulda/Henrich, Hrsg., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, posebno str. 406 i dalje).

³ K. Düsing je na teškom materijalu pokušao i da dokaže da je Hegelova metoda određene, odnosno dvostruke negacije na delu već u ovoj Hegelovoj logici (*Das Problem der Subjektivität*, str. 179 i dalje). S obzirom na "dvostruku negaciju" upor. GW 7, str. 6, 8, 34. Protiv Dizingovog tumačenja može se istaći da apsolutnu novinu u Hegelovom logičkom konceptu ne predstavlja struktura dvostruke negacije, već konstruktivna ili generativna metoda koja se na toj strukturi zasniva (upor. Düsing, isto, str. 184). Na prvim stupnjevima ove logike (kvalitet) razlikuju se aspekti "postojanja" i "ukidanja" ("Ništa") kvalitativnih određenosti (GW 7, str. 5 i dalje), na način koji upravo odgovara onome iz članka o prirodnom pravu; u tom kontekstu Hegel onda i govori o "dvostrukoj negaciji". – S obzirom na negaciju koja ima pozitivan rezultat (u smislu Hegelove kasnije koncepcije o "određenoj negaciji", upor. MM 5, str. 49) upor. i izričitu Hegelovu formulaciju u GW 7, str. 89.

"loše beskonačnosti", koju Hegel prepoznaje u Fihteovoj koncepciji apsolutne subjektivnosti¹. Pored toga, Hegelova logička koncepcija takođe sadrži i jednu kritiku Šelingovog shvatanja o apsolutu kao indiferenciji koja dopušta samo kvantitativne razlike². Prema Hegelovom shvatanju, za razliku od Šelingovog, suprotnost je, međutim, pre svega ono kvalitativno. I suprotnosti su, međutim, određenja apsoluta. Tako apsolut nije jedinstvo u kojem je ukinuto mnoštvo atributa, već jedinstvo postavljanja diferencije i njenog ukidanja. Hegelova koncepcija apsoluta predstavlja dalje razvijanje teorije apsoluta iz članka o prirodnom pravu, gde je apsolut već shvaćen kao jedinstvo suprotnosti³. U logici Hegel i izričito tvrdi: pošto izvan apsoluta nema ničega, diferencija je takođe u apsolutu; sada, međutim, Hegel nastoji ne samo da momenat odnosa ili diferencije integriše u apsolut, već i da "jedinstvo" pojmi "polazeći od suprotnosti" i od njenog ukidanja, tj. polazeći od "beskonačnosti" ili "protivrečnosti"⁴. Upravo zbog toga što je suprotnost apsolutna, tj. upravo zbog toga što nije, kao kod Šelinga, naprosto "kvantitativna", ona se ukida po sebi⁵. Hegelovo shvatanje "supstance" kao "odnosa bića" takođe predstavlja implicitnu kritiku Šelinga⁶.

Ne samo Hegelova logika, već ni metafizika koja joj sledi, više se uopšte ne poziva na Šelingov pojam intelektualnog opažaja kao na "pozitivni" momenat, kojim bi koncept "apsolutne negativnosti" eventualno trebalo da bude dopunjen. Štaviše, Hegel sada eksplicira strukturu "apsolutne subjektivnosti" upravo u okviru svog koncepta metafizike ili pozitivnog saznanja apsoluta. "Metafizika subjektivnosti" koja odatle proizlazi zapravo predstavlja i otvoreno preuzimanje idealističke problematike samosvesti u teoriju apsoluta.

Već u *Sistemu spekulativne filozofije* (1803-1804) Hegel određuje svest ili "pojam duha" kao "jedinstvo suprotnosti", tj. kao "jedinstvo bivstvujuće i ukinute razlike"⁷. Ta struktura je eksplicirana u kasnijoj jenskoj metafizici subjektivnosti. Ustrojstvu subjektivnosti, koje Hegel najpre razmatra kao teorijsko Ja ili svest, zatim kao praktičko Ja, i na kraju kao apsolutni duh, stoje, međutim, u osnovi upravo logičke kategorije beskonačnosti, tj. protivrečnosti ili apsolutne refleksije. Mogućnost refleksije do koje dolazi u samosvesti zasniva se prema Hegelu na tome što se ona može shvatiti kao instanca beskonačnosti ili negacije, koja je istovremeno "suprotnost sebe same"; i "identifikacija" između članova koji u samosvesti stoje u odnosu suprotnosti (između Ja-subjekta i Ja-objekta) proizlazi odatle što je svaki od ovih članova u svojoj unutrašnjoj strukturi isto tako "suprotnost sebe samoga". Utoliko je u samosvesti suprotnost "samo reflektovana u sebe samu"; samosvest je "uništenje svega stranoga"⁸. Hegel ima u vidu

¹ GW 7, str. 29 i dalje

² Isto, str. 15 i dalje

³ Isto, str. 35

⁴ Isto

⁵ Upor. M. Baum, "Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel", u: Henrich/Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, str. 131 i dalje.

⁶ GW 7, str. 38 i dalje

⁷ GW 6, str. 266 i sled., 273. Upravo na ovoj strukturi svesti ili samosvesti kao identiteta "jedinstva" i "razlikovanja" zasniva se Hegelovo izlaganje "potencija" rada, jezika i porodice u daljem toku *Sistema spekulativne filozofije*. Zato je neobično što je Habermas ("Rad i interakcija. Primjedbe uz Hegelovu jensku filozofiju duha", str. 37 i dalje) upravo interpretacijom ovih "potencija" ili "sredina" (u smislu teorije intersubjektivnosti) pokušao da dovede u pitanje Hegelov, navodno kasniji, obrt ka "prenapregnutoj" filozofiji subjektivnosti; to *a fortiori* važi za jensku *Realnu filozofiju* 1805/06, koja, štaviše, i počinje upravo određenjima subjektivnog duha. Zato je A. Honneth (*Der Kampf um Anerkennung*, str. 47-53, upor. str. 56), koji sledi opšti pravac Habermasove interpretacije, svoja pozivanja na Hegelovu "teoriju intersubjektivnosti" (koja bi bila okrenuta protiv njegove kasnije "filozofije subjektivnosti") ograničio na raniji *Sistem običajnosti*. Osnov ove teorije, koja je suprotstavljena "filozofiji svesti", Honet vidi u Aristotelovom pojmu prirode (isto, str. 23 i dalje, 47 i sled., upor. str. 99).

⁸ GW 7, str. 159; upor. i GW 6, str. 266

upravo ovaj problem kada kaže da je u jastvu ono suprotstavljeno "samo varka"; suprotnost nije "ništa po sebi", već "samo formalna refleksija, tj. kružni tok koji u sebi ne sadrži ništa strano, i samo se pojavljuje sebi samome kao ono strano"¹. U poglavlju o "praktičkom Ja", Hegel, nadalje, pokazuje da logička kategorija prave beskonačnosti zapravo predstavlja ustrojstvo samosvesne subjektivnosti. U ovom kontekstu, on otvoreno preuzima paradoks refleksije, odnosno refleksivnog kruga, u opis strukture samosvesti. U tom smislu, Hegel opisuje jastvo kao "krug svoga sopstvenog kruga" i "kruga" onoga što je jastvu u refleksiji suprotstavljeno. Svesno Ja nije ništa drugo do "jedinstvo dveju refleksija": refleksije "koja nalazi ono Ja", i one refleksije "koja je ono samo". Metafizika praktičkog Ja ima za svoj rezultat upravo saznanje da je "refleksija" ta koja nalazi sebe samu, ali da "i ona upravo jeste samo utoliko, ukoliko sebe samu nalazi"; kao i Fihte, i Hegel ovde tvrdi da "Ja jeste samo kao ono koje sebe nalazi"; ono ne postoji "pre" nego što je sebe našlo, već "jeste to nalaženje sebe samoga"; u tome se sastoji njegova "apsolutna beskonačnost"². Nedovoljnost praktičkog Ja sastoji se prema Hegelu još jedino u tome što "ono za sebe samo jeste ono što sebe još nije pronašlo", tj. što nije ostvareno, i što ono sebe samo ne nalazi istovremeno i kao "postojeće"³. "Apsolutni duh", koji Hegel izlaže u poslednjem poglavlju metafizike subjektivnosti, dopunjava praktičko Ja ovim momentom bića ili "postojanja" za sebe⁴; štaviše, apsolutni duh neposredno proizlazi iz ove dopune, tj. iz saznanja o pravoj beskonačnosti kao strukturi samosvesnog Ja. U načelu, ova transformacija se sastoji samo u tome što se momenat "razdvajanja", koji u praktičkom Ja i dalje prevladuje, dopunjava momentom "identiteta sa sobom", koji prema Hegelu predstavlja osnov bića ili egzistencije samosvesnog subjekta⁵. Kružna struktura samosvesnog Ja proteže se još i na apsolutni duh: kružni tok, "koji taj duh jeste", istovremeno je "ono što kroz taj krug prolazi"⁶; utoliko je apsolutni duh identičan sa procesom svog sopstvenog samokonstituisanja; u terminima "transcendentalnog idealizma", može se reći da njegovo biće jeste rezultat njegovog akta "postavljanja sebe samoga"⁷.

Ovakav pojam apsolutne subjektivnosti zapravo predstavlja osnovu Hegelove "filozofije duha" kao trećeg dela sistema, koja se kao takva prvi put pojavljuje u jenskoj *Realnoj filozofiji* (Filozofija prirode i filozofija duha) 1805-06. Pri tom se i s obzirom na Hegelovo ranije stanovište postavlja pitanje kako je uopšte došlo do formiranja filozofije duha kao posebnog dela sistema, za koji nije sporno da u sebe uključuje utemeljujuću problematiku svesti, koja je u ranijem idealizmu pripadala transcendentalnoj filozofiji. Na ovo pitanje posebno je teško odgovoriti ako se usvoji shvatanje da između Hegelovog "prvog" i "drugog" jenskog perioda postoji radikalni diskontinuitet. U vezi sa ovim problemom iz istraživanja o Hegelovoj evoluciji proizašle su dve osnovne hipoteze. Prema prvoj hipotezi, filozofija duha, najpre u onom obliku u kojem je izložena u *Sistemu spekulativne filozofije*⁸, nastala je stapanjem

¹ Isto, str. 161

² Isto, str. 164; motiv kruga pojavljuje se i u fragmentu "Dve napomene uz sistem"; tu Hegel pripisuje krugu refleksije pozitivno metodsko značenje, jer smatra da on dopušta da se izbegne beskonačni progres u strukturi sistema (isto, str. 343).

³ Isto, str. 164, 171

⁴ Isto, str. 171

⁵ Važno je naglasiti da ono što Hegel ovde ima u vidu nije biće ili egzistencija samosvesnog jastva koja bi bila nezavisna od njegovog znanja o sebi, već upravo jedan momenat tog znanja o sebi (isto, str. 171).

⁶ Isto, str. 177

⁷ U. Richli je sagledao Hegelovu jenski sistem u svetlu temeljnog idealističkog problema – cirkularne strukture izvođenja, koju pojam jastva ili subjektivnosti koja "pretpostavlja sebe samu" povlači za sobom ("Die Bewegung des Erkennens in Hegels Jenenser Logik und Metaphysik", u: *Philosophisches Jahrbuch* 85, 1978, 1. Halbband, str. 73-86).

⁸ Horstmann je ipak istakao da se za izlaganja koja u *Sistemu spekulativne filozofije* (1803-04) slede prirodnofilozofskom delu sistema još uvek ne može definitivno reći da li ih je Hegel zaista zamislio kao

delova sistema iz nacrtu koji je izložen na kraju spisa o razlici: fuzijom "filozofije inteligencije", koja u Hegelovom nacrtu odgovara praktičkoj filozofiji, sa filozofijom indiferencije kao samostalnim delom sistema. Ovaj zaključak očigledno se zasniva na shvatanju da se momentom "indiferencije" koji je ušao u filozofiju duha može objasniti Hegelovo shvatanje duha kao apsoluta, dok se funkcija koja je u okviru filozofije duha pripala pojmu svesti zasniva na drugoj komponenti iz koje je filozofija duha nastala (na "filozofiji inteligencije")¹. Prema drugoj hipotezi, nastanak filozofije duha može se objasniti uvođenjem problematike svesti u Hegelovu prvobitnu teoriju običajnosti (iz članka o prirodnom pravu i *Sistema običajnosti*). Branioци ovog tumačenja zastupali su i tezu da nacrt sistema iz spisa o razlici ne izražava Hegelova već Šelingova shvatanja². Od trenutka kada je otkriven Hegelov rukopis koji sadrži i jedan četvorodelni nacrt sistema koji približno odgovara onome iz spisa o razlici³, prva hipoteza smatra se potvrđenom.

Sve to, međutim, još uvek ne znači da se nastanak Hegelove filozofije duha zaista može objasniti stapanjem Hegelove teorije običajnosti sa filozofijom indiferencije. Jer, kako se pokazalo, suprotno spisu o razlici, nacrt sistema iz članka o prirodnom pravu, koji i hronološki stoji bliže Hegelovoj "filozofiji duha", zapravo ne sadrži filozofiju indiferencije kao samostalni deo sistema. Nastanak filozofije duha pre se može objasniti promenama do kojih je došlo u Hegelovom shvatanju apsolutne negativnosti, koje su uočljive već u "Veri i znanju" i u članku o prirodnom pravu. One su dovele do toga da Hegel konačno razvije dijalektiku kao konstruktivnu metodu, koja se više ne svodi na puki uvod u filozofiju, već predstavlja integralni i, štaviše, prvi deo sistema filozofije. Ovakva logika sa "fundamentalnim" značenjem mora se, međutim, shvatiti – u izvesnom smislu kao i Šelingova filozofija indiferencije – kao formalna eksplikacija strukture koja je zajednička za potonje delove filozofskog sistema. Tada u njoj zapravo nema mesta za "transcendentalnofilozofski" pojam samosvesti. Zbog toga se kategorije teorijskog transcendentalnog idealizma mogu najpre razumeti kao prethodni stupnjevi jedne teorije običajnosti, i uvrstiti zajedno sa njom u jedan deo sistema koji će se razlikovati od šelingovske "filozofije prirodne prirode". Bazični pojam jedne ovakve "filozofije duha" je samosvest, i to upravo shvaćena kao identitet odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, koji predstavlja princip još i za teoriju običajnosti ili "objektivnog duha". Zbog toga što ovaj deo sistema uključuje eksplikaciju svih načina svesnog samoodnošenja, na njegov kraj može se postaviti i jedna teorija apsoluta, koja predstavlja, kao ranija filozofija indiferencije, "kraj" čitavog sistema filozofije. Ali, ako čitav sistem principira logika, koja je – kako to pokazuje gornje razmatranje funkcije pojmova protivrečnosti i antinomije – već kao takva zamišljena s obzirom na probleme teorije subjektivnosti, onda se za sistem filozofije u celini može reći da se na svom kraju "vraća" u svoj početak; ovakva struktura sistema odgovara strukturi samosvesne subjektivnosti. A ako je tako, filozofija prirode može se odrediti jedino *ex negativo*: kao filozofija o onom "subjektu" koji se upravo "ne vraća" u sebe samoga, koji je drugost samo "po sebi", i prema tome "drugost duha". To znači da u prirodi upravo nije ostvaren onaj tip samoodnošenja za koji je jedino "duh" sposoban, odnos prema drugome kao prema sebi samome; utoliko priroda samo "upućuje" na duh. Time je određeno mesto koje će filozofiji prirode konačno pripasti Hegelovom sistemu. Teškoćama u razradi ovakvog koncepta filozofije može se objasniti činjenica da nijedan od jenskih nacrtu ne sadrži logiku zajedno sa potpunim izvođenjem sistema.

"filozofiju običajnosti" (kao u *Sistemu običajnosti*) ili već kao "filozofiju duha" ("Probleme der Wandlung...", str. 114).

¹ H. Kimmerle, "Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena", *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (1969), str. 33 i dalje

² Upor. Horstmann, "Probleme der Wandlung", str. 93 i dalje.

³ "Die Idee des absoluten Wesens", GW 5, str. 262 i dalje

Transformacijom Hegelovog pojma negativnosti mogu se objasniti i novi sadržinski motivi Hegelove filozofije duha, koji će ući u Hegelovu kasniju filozofiju. Među njima poseban značaj pripada borbi za priznanje, koju će Hegel razraditi u okviru izlaganja o samosvesti u *Fenomenologiji duha*. Iz poređenja funkcije borbe za priznanje u različitim Hegelovim nacrtima sistema takođe se može izvesti zaključak da se Hegelova pozicija sve više približava Kantovom i Fihteovom stanovištu.

Sistem običajnosti, uprkos dvosmislenostima koje su analizirane u prethodnom odeljku ovog rada, još uvek stoji u okvirima shvatanja običajnosti kao "prirode". U prvom delu ovog spisa Hegel razrađuje upravo sferu "prirodne" običajnosti u užem smislu. Tok njegovog izlaganja polazi od pojedinca, ali obuhvata i kategorije ili "potencije" koje se ne mogu shvatiti kao oblici samoodnošenja subjekta već predstavljaju elementarne ili upravo "prirodne" forme intersubjektivnog odnosa. Takvi su pojmovi rada, jezika i porodice, sa sistemima koji iz njih proizlaze¹. U njima su različiti oblici priznanja ili "priznatosti" već ostvareni. Između početka spisa i onog njegovog dela koji se odnosi na državopolitički fenomen u užem smislu te reči Hegel razvija kao posredujuću etapu jedan opis potencije "negativnosti" (pod naslovom "Ono negativno, ili sloboda, ili zločin"), u čijem prvom planu stoji momenat individualnosti i njene "borbe", kojom se oblici već prethodno ostvarene priznatosti *ukidaju*². Tako "Sistem običajnosti" poznaje kako "borbu" – koju Hegel shvata kao "borbu za čast" – tako i "priznanje", ali ne i "borbu za priznanje" u pravom smislu te reči. Naime, do "borbe za čast" dolazi upravo zbog toga što je povređena sfera u kojoj je pojedinac "priznat" u sferi prirodne običajnosti, za koju je još uvek model grčki polis. Za koncepciju koju Hegel izlaže mogu se, međutim, naći paralele i u modernim političkim teorijama. Hegel zapravo sledi Monteskjeovo shvatanje, koji se u tom delu suprotstavlja Hobzu, da rat svakoga protiv svakoga, borba i agresivnost upravo nisu obeležja prirodnog stanja, već učinak samog građanskog društva³. Tako ni borba za čast nije usmerena na priznanje kao na pozitivno postignuće, već ima značenje negacije prirodno-običajnog poretka.

Sistem spekulativne filozofije, koji je nastao samo godinu dana kasnije, prvi je Hegelov spis koji poznaje borbu koja priznanje ima za svoj cilj. To znači da borba ne negira prethodno postojeću priznatost nego tek treba da dovede do priznanja. Ova promena stoji u vezi sa ukupnom transformacijom Hegelovog stanovišta, koje više ne poznaje pojam "prirodne običajnosti". "Filozofiju prirode" Hegel izlaže u prvom delu sistema. Tu je priroda već shvaćena kao "biće van sebe" duha. Zato za kategoriju "prirodne običajnosti" ovde više nema mesta; običajnost je upravo sfera u kojoj je priroda "negirana". Prema formulacijama iz Hegelovog spisa, priroda je već određena kao "drugost duha", kao što je "totalitet duha" sa svoje strane *"negativna postavljenost prirode"* – ili upravo "postavljenost prirode" kao negativne⁴. Ovaj novi položaj pojma prirode u Hegelovoj sistematici od presudnog je značaja za razumevanje smisla stavljanja života na kocku u borbi za priznanje: opasnost koju ta borba podrazumeva sada za Hegela ima upravo značenje negacije sfere prirodnog ili konačnog postojanja uopšte – upravo onaj smisao koji odgovara Hegelovom pojmu "idealizma".

Pod ovim pretpostavkama, kod Hegela sada dolazi do značajnog približavanja kritikovanoj filozofiji subjektivnosti, pa čak i do približavanja njenim prirodnopravnim implikacijama. U smislu koji je sada značajan za Hegela teorija priznanja razrađena je u Fihteovom spisu o prirodnom pravu (1796). Ovde Fihte izlaže upravo aporiju reflektivnog modela samosvesti: da bi se samosvest objasnila, ona se već mora pretpostaviti kao postojeća, tj.

¹ GW 5, str. 281 i dalje

² Isto, str. 315 i dalje

³ Upor. L. Siep, "Der Kampf um Anerkennung", str. 172 i sled.

⁴ GW 6, str. 317

kao jedinstvo subjekta i objekta¹. Ova aporija može se prema Fihteu razrešiti samo tako što će subjekt i objekt u samosvesti, tj. samoodređenje subjekta i njegova određenost, misliti u jednome. Fihte, međutim, smatra da je ovo poslednje moguće jedino u uzajamnom odnosu umnih bića, u kojem je "određenost" jedne samosvesti (koja dolazi od drugoga) shvaćena jedino u smislu "podsticaja" na njeno sopstveno "samoodređenje" ili "slobodnu delatnost" koji joj dolazi od strane druge samosvesti²; u tom smislu, čovek je prema Fihteu suštinski "biće roda"³. Iz ovakvog stanja stvari Fihte, međutim, izvodi dalje implikacije⁴. Podsticaj na slobodnu delatnost koji je upućen jednom umnom biću od strane drugog umnog bića pretpostavlja ograničenje samovolje tog drugog bića. Ali, ostvarenje ove mogućnosti za slobodno delanje od strane prvog umnog bića isto tako pretpostavlja ograničenje njegove sopstvene samovolje; sopstvena sloboda zavisi od priznanja slobode drugoga. Tako je već kod Fihtea priznanje suštinski uzajamno priznanje. Već i "individualnost" je prema Fihteu pojam koji ima smisao uzajamnosti (*Wechselbegriff*), i "koji se može misliti samo u odnosu na drugo biće"⁵.

Za oblik koncepcije o priznanju koji Fihte razrađuje karakterističan je, međutim, motiv samoograničenja, koji je Hegel ranije kritikovao kao protivrečan i nepodesan za shvatanje apsolutne slobode⁶. Postupak kojim se dolazi do uzajamnog priznanja Hegel zato koncipira u obnutoj perspektivi; on ga radikalizuje u "borbu na život i smrt", čiji osnovni motiv nije ograničenje samoga sebe već negacija drugoga bez ikakvih ograničenja⁷. Pa ipak, i u Hegelovom shvatanju borba za priznanje rezultira iz iste "izvorne poziciju" kao kod Fihtea: iz situacije u kojoj je sloboda jedne volje suočena sa slobodom druge volje, i u kojoj obe istupaju sa zahtevom da budu priznate kao "totalitet".

Promene u Hegelovoj koncepciji pokazuju se i s obzirom na odnos između pojedinca i države. I u *Sistemu spekulativne filozofije* reč je, doduše, kao i u članku o prirodnom pravu, o "ukidanju" individualne svesti ili pojedinačnosti i o prevazilaženju stanovišta pojedinca u državi, odnosno apsolutnoj običajnosti naroda⁸. Na prvi pogled beznačajna, ali suštinska razlika između *Sistema spekulativne filozofije* i Hegelovih ranijih spisa sastoji se, međutim, u tome što se u *Sistemu* individualna svest ukida bez međustupnja borbe za nešto što je nadređeno pojedincu i što ga "obuhvata" (kao što su to narod ili država). U krajnjoj instanci to znači: život se stavlja na kocku ne samo u aktu apsolutne slobode subjekta, već i iz razloga koji su imanentni pojedincu i njegovoj slobodi: reč je o borbi za priznanje individue "kao takve". Ta borba, doduše, nije okrenuta i protiv države, već jedino protiv slobode drugih pojedinaca. Ona se, međutim, zbiva polazeći od logike koja je inherentna individualnoj svesti. Štaviše, upravo radikalizacija ovog individualističkog momenta u Hegelovoj koncepciji sada se pojavljuje kao nosilac funkcije koja je ranije pridala državi ili narodu.

To koji vodi do priznanja Hegel izlaže u spekulativnoj konstrukciji koja operiše upravo terminima jedne "istorije svesti"; u tome se može prepoznati još jedno približavanje transcendentalnoj filozofiji⁹. Hegel shvata već pojedinačnu svest kao takvu kao negaciju svakog bića ili predmetnog odnosa, tj. kao duh. To znači da pojedinačna svest suštinu svakog predmeta vidi u njegovom odnosu prema sebi samoj, koji isključuje odnos tog predmeta prema drugome.

¹ J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg 1960, str. 31 i dalje

² Isto, str. 39; za Fihtea vaspitanje predstavlja paradigmu ovakvog odnosa.

³ Isto, str. 39

⁴ Isto, str. 40 i dalje

⁵ Isto, str. 47

⁶ V. gore, str. 78.

⁷ Upor. L. Siep, "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel", u: W.R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch* 1974, Köln 1975, str. 391.

⁸ GW 6, str. 312 i dalje

⁹ Isto, str. 307 i dalje

Međutim, o tome da je upravo ona sama suština svakog predmeta, sama pojedinačna svest tek treba da se osvedoči. Da bi se to dogodilo, nužno je da prethodno dode do povrede ovog odnosa svesti prema njenom predmetu, kao i do borbe za priznanje, koju ta povreda izaziva¹. Ovde se, prema tome, ne radi povredi nekog "prava", što bi značilo da priznanje već od ranije postoji, nego o povredi ustrojstva same svesti kao bića za sebe, tj. kao potpune ili "isključujuće" samostalnosti.

Prema Hegelu, u borbi za priznanje sučeljene su dve svesti od kojih svaka teži da bude priznata kao isključivi "totalitet pojedinačnosti". Svaku povredu svoga odnosa prema stvari ta svest shvata kao svoju potpunu negaciju, na koju odgovara izazovom na borbu na smrt². Ali, ona se time isto tako osvedočava da se izlaže riziku od ukidanja života, koji predstavlja njen sopstveni uslov. Pored toga, ako se borba okonča smrtnim ishodom protivnika, priznanje takođe izostaje. To znači: da bi bila priznata kao u sebi protivrečni pojam "pojedinačnog totaliteta", svest upravo treba da bude ukinuta kao "pojedinačni totalitet"; ukoliko je, međutim, ukinuta kao takva, ona nije ništa drugo do opšta svest³. To prema Hegelu znači da je pojedinačna svest priznata upravo kao *ukinuta* pojedinačna svest, odnosno kao opšta ili apsolutna svest ili duh jednog naroda, koji je "eter koji je u sebe progutao (*verschlungen*) sve pojedinačne svesti; *apsolutna, prosta, jedina* supstanca"⁴.

Ovaj opis samo prividno predstavlja potpunu afirmaciju opštosti na račun pojedinačne svesti. Jer, prema Hegelu, opšti duh "mora isto tako da bude *delatna* supstanca"⁵. Zato Hegel opštu svest jednog naroda ili države može da definiše, bez daljih sadržinskih određenja, upravo kao akt apsolutne negacije koji pojedinačna svest vrši na sebi samoj. U tom smislu, Hegel zaista kaže da je duh jednog naroda ili države delo njegovih pripadnika: "oni" su ti koji ga "proizvode", i pored toga što ga "slave kao nešto što postoji za sebe"; "delatnost kojom ga oni proizvode je ukidanje sebe same; i to ukidanje sebe samoga, na koje oni idu, jeste opšti duh koji bivstvuje za sebe"⁶. Individualna svest zapravo stvara duh naroda aktom negacije koju vrši na sebi samoj; nezavisno od ovog akta, "supstancija" narodnog duha nema nikakvog značenja. Tako su u borbi za priznanje povezane krajnja afirmacija individualističkog momenta, karakterističnog za moderno prirodno pravo, i njegova negacija.

U *Jenskoj realnoj filozofiji* (1805-06), koja je nastala nakon Hegelove logike i metafizike, o borbi za priznanje reč je u dva navrata: prvi put u sferi "subjektivnog duha" (kako je to poglavlje u Hegelovom rukopisu naslovio Hofmajster), drugi put u području "stvarnoga duha", koji je Hegel smestio između subjektivnog duha i države, i koji obuhvata oblike građanskog društva i njegove privatnopravne regulacije, koje već stoje unutar medijuma "priznatosti"⁷. U prvom slučaju, borba za priznanje je borba između pojedinaca kao i u *Sistemu spekulativne filozofije*. Drugi slučaj značajan je po tome što predstavlja jedini primer shvatanja borbe za priznanje kao borbe između "pojedinačnog" i "opšteg"; to je borba pojedinačne volje protiv zakona, koju Hegel shvata kao zločin. Ovde je pre svega od značaja prvi vid borbe, koji tek dovodi do priznanja.

I jenska realna filozofija poznaje kategoriju uzajamnog "priznanja" između individua u ljubavi. Pa ipak, ovaj pojam ljubavi prema Hegelu još uvek nije "običajni" pojam u strogom smislu te reči, već predstavlja samo "element" i "slutnju" običajnosti⁸; pošto individue u odnosu

¹ Isto, str. 309

² Isto, str. 310 i sled.

³ Isto, str. 311 i sled.

⁴ Isto, str. 315

⁵ Isto

⁶ Isto, str. 316

⁷ G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969, str. 210 i dalje, 221 i dalje

⁸ Isto, str. 202

ljubavi ne istupaju i kao suprotstavljene slobodne volje¹, ovde se zapravo radi o priznanju koje je još uvek samo implicitno. Do ostvarenja pravog priznanja dolazi tek kroz borbu na život i smrt, koja proizlazi iz jednog "prirodnog stanja", u kojem su odnosi ljubavi koji postoje u porodici već ukinuti².

Kao i u *Sistemu spekulativne filozofije*, i ovde borba ima priznanje za svoj cilj. Konceptija priznanja koja je izložena u *Jenskoj reanoj filozofiji* razlikuje se, međutim, od prethodne po tome što je i izričito utemeljena u kategorijama "subjektivnog duha", u "inteligenciji" i "volji"³. U Hegelovom posezanju za ovim pojmovima, a posebno za pojmom čiste volje, još jedanput se pokazuje uticaj Kantove i Fihteove filozofije. Hegel, kao i Kant, misli čistu volju kao apstrakciju od svega prirodnog; stavljanje sopstvenog života na kocku predstavlja krajnju konsekvencu ovakvog pojma volje. Za razliku od Kanta ili Fihtea, kod Hegela se, međutim, čista volja i inteligencija sjedinjuju u pojmu "znajuće volje", koji zatim predstavlja polazište za izlaganje čitave sfere uzajamne priznatosti ili "stvarnoga duha" (u ovom kontekstu Hegel ističe etimološku srodnost između "saznanja", *Erkennen*, i "priznanja", *Anerkennen*)⁴.

Kroz borbu za priznanje jedan faktički odnos prema stvari, posed, pretvara se u svojinu, čiji pojam već pretpostavlja priznatost. I ovde povreda ili negacija poseda od strane druge individue predstavlja uslov pod kojim do priznanja uopšte može da dođe; povreda upravo pokreće borbu za priznanje. Doduše, sam čin povrede za svoj neposredni predmet ima posedovanu stvar; ali, on se suštinski odnosi na samosvest ili na "biće za sebe" držaoca stvari, koji, kako Hegel kaže, u predmetu upravo "zna" samoga sebe⁵. Tako povreda poseda zapravo pogada sopstvenika stvari u njegovom znajućem samoodnošenju. Iz povrede proizlazi, međutim, asimetričan odnos između dve pojedinačne volje; onaj koji je stvar prvobitno zauzeo imao je u vidu to da iz odnosa prema stvari isključi sve druge sem sebe, dok je onaj koji je izvršio povredu imao u vidu upravo onog prvoga, tj. povredio je njegovu samosvest. Ova nejednakost razrešava se kroz borbu, u kojoj "oštećeni" ističe zahtev za priznanje svoga bića za sebe. On smeru na smrt drugoga – ali time i samoga sebe izlaže riziku od nasilne smrti. Stoga njegova agresivnost prema Hegelu ima smisao "samoubistva". Jer, u borbi za priznanje on "gleda" upravo "svoju ukinutu spoljašnju egzistenciju", svoje ukinuto prirodno biće⁶. Iz ovog iskustva smrti, "ukinutosti sopstvenog najintimnijeg bića za sebe", u kojem samosvest vidi svoju drugost kao sebe samu⁷, proizlazi prema Hegelu vraćanje (*Wiederherstellen*, "restitucija") "oštećene" samosvesti u "apstrakciju znanja", koja je bila povređena. Štaviše, može se reći da ovo "vraćanje" daje više od onoga što je povredom bilo oduzeto, tj. čistu apstrakciju bića za sebe, koja u volji koja je "oštećena" još nije bila izvršena pre povrede. Ta ista apstrakcija sa svoje strane čini pretpostavku uzajamnog priznanja, do kojeg dolazi u sferi "stvarnoga duha".

Tako se borba za priznanje i rizik od smrti koji ona uključuje mogu shvatiti kao uslov za prelazak iz jednog faktičkog ili "prirodnog" odnosa u medijum "čiste samosvesti" ili duha, koji prema Hegelu postoji već u pojmu volja koje se uzajamno priznaju. U stvari, borba za priznanje i smrtna opasnost kojoj se individua izlaže u njoj tek dovode do kraja apstrakciju od svakog prirodnog postojanja u "usmerenosti volje na sebe, na apstrakciju njene pojedinačnosti"⁸. Zato je

¹ Upor. isto, str. 209.

² Isto, str. 205; zbog toga što se "prirodno stanje" (*Naturzustand*) pojavljuje tek kao rezultat negacije prvobitne "priznatosti" u ljubavi, Hegel i sam ističe svoje rezerve prema ovom izrazu.

³ Isto, str. 179 i dalje, 194 i dalje

⁴ Isto, str. 212

⁵ Isto, str. 210

⁶ Isto, str. 211

⁷ Isto, str. 212

⁸ Isto, str. 211

stavljanje života na kocku neophodno i u sistematskom sklopu jenske filozofije duha. To se može utvrditi uprkos pokušajima da se značaj ovog momenta umanjuje ili da se konfliktualnost borbe za priznanje stavi u drugi plan u prilog "harmoničnijih" intersubjektivnih odnosa¹. Hegelov pojam borbe za priznanje takođe nema "egzistencijalni" ili "antropološki" smisao, koji bi se mogao izdvojiti iz konteksta Hegelovog idealizma; on predstavlja krajnji rezultat radikalizacije stanovišta "čiste volje", kojim se odlikuju i ranije idealističke pozicije. Tek stanovište čiste volje omogućuje individuama da iskuse svoj temeljni umni identitet sa drugim voljama; konačno, one hoće volju drugoga upravo "kao" svoju sopstvenu volju².

U Hegelovom konceptnom sistemu, pojam "autonomije" uveden je u okviru "filozofije duha". U drugu stranu, kako se pokazalo u prethodnim poglavljima, već i Hegelovska jenska filozofija može se shvatiti kao radikalizacija filozofije same svesnosti koja je konstitutivna za samostojanu subjektivnost; to važi još i za konačni oblik Hegelovske logike. Tako se može reći da se problem autonomije samostojne subjektivnosti u Hegelovoj filozofiji može zahvatiti istom ako se istovremeno istraži u vidu čije ove prave Hegelove filozofije i filozofije modernog sveta.

Još ne ovak dvostranost se predstavlja, međutim, u pitanju sa potpunosti u razmatranju položaja pojma samostojnosti kao i njegove funkcije u Hegelovom Idealizmu. To se najbolje pokazuje kada je reč o celom delu u kojemu je Hegel po prvi put izložio konceptu koje će kasnije postati poznato kao njegov "koncept ljubavi" u *Fenomenologiji duha*. Ovim ovakav izlaganju Hegelova konceptu samostojnosti i u istom delovanju Hegelovog mišljenja pripada je najveći značaj. Takvo važno pitanje može se objasniti samo ukratko poglavljem "K. Samostojnost", ili "IV. Istina stvarnosti i samostojnosti", koje je Hegel u načelu kasnije preneo i u ostale filozofske izlaganje sistema – filozofiju "objektivnog samostojnosti" u rečima "objektivnog mišljenja" i u "objektivnom konceptu" koji ovaj pojam ima u sebi kao čisto delo. U *Fenomenologiji duha* Hegel istovremeno samostojnost kao oblik, vanjski aspekt pravde prvotranostu značaj na samom kraju vodi do najpotpunijeg razvoja stvarnog odnosa i do apsolutnog mišljenja ili nauke. Da bi se razumelo koje pitanje samostojnosti pripada na tom putu i koji odnosi, potrebno je vratiti u radu celom knjigu puta i njegov krajnji cilj.

1. Apsolutni aspekt i oblik filozofije objektivnog duha

Počev od *Fenomenologije duha*, "samostojnost" predstavlja jedan od centralnih pojmova Hegelove filozofije. Postavlja se pitanje kako je to slučaj i čime se ovo izlaganje pojma samostojnosti u prvi plan može objasniti.

Fenomenologiju duha Hegel je koncipirao kao "prvi delo sistema nauke", koji je drugi delo trebalo da podrži nauku logike, odnosno metafizičku nauku logike. *Filozofiju duha* jensku i filozofiju duha: prvi i u prvom redu va prvi izlaganje. Međutim, Hegel je u ostalim delovima filozofije kao prvi delo sistema, koji je drugi delo "kao da mišlja logiku logiku" i dva rečima "filozofije", čime je "sistem nauke" bio zaključen. Ovim, kao drugim delom, "Sistem nauke" (kao i *Fenomenologija duha*) objavljuje se prvi put (1807) kao Hegelova knjiga. Uprkos nedoumicama koje se još u Hegelovom sistemu može uočiti, istovremeno kada može predviđati Hegelova filozofija samostojnosti kako treba shvatiti celina jenske filozofije, koja je prava, ovaj "Fenomenologija" kao i u metafizičkoj nauki pojmovima. Kao metafizičkoj nauki, u knjizi "Filozofija objektivnog duha", objavljuje prava knjiga *Fenomenologija duha* čiji prvi delo sistema nauke bilo je u stvari moguće pozirati na

¹ Sledeći A. Wildta (*Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982), to čini i A. Honet u svojoj interpretaciji *Jenske realne filozofije* (*Der Kampf um Anerkennung*, str. 80, 82). U tom smislu može se kritikovati i Honetovo visoko vrednovanje pojma ljubavi (isto, str. 63 i dalje), koja, prema Hegelu, ostaje samo "slutnja" pravog priznanja.

² Upor. L. Siep, "Der Kampf um Anerkennung", str. 187.

DRUGI DEO SAMOSVEST U FENOMENOLOGIJI DUHA

Peto poglavlje IDEJA I METODA FENOMENOLOGIJE DUHA

U Hegelovom konačnom sistemu, pojam "samosvesti" smešten je u okvire "filozofije duha". S druge strane, kako se pokazalo u prethodnom poglavlju, već i hegelovska jenska logika može se shvatiti kao eksplikacija dimenzije samoodnošenja koja je konstitutivna za samosvesnu subjektivnost; to važi još i za konačni oblik hegelovske logike. Tako se može reći da se problem ustrojstva samosvesne subjektivnosti u Hegelovoj filozofiji može zahvatiti samo ako se istovremeno imaju u vidu obe ove ravni Hegelove filozofije i njihovi međusobni odnosi¹.

Još ni ova dvovalentnost ne predstavlja, međutim, i garanciju za potpunost u razumevanju položaja pojma samosvesti kao i njegove funkcije u Hegelovoj *filozofiji*. To se ponajpre pokazuje kada je reč o onom delu u kojem je Hegel po prvi put izložio koncepciju koja će kasnije postati poznata kao njegova "teorija samosvesti" – o *Fenomenologiji duha*. Upravo ovom izlaganju Hegelove koncepcije samosvesti i u istoriji delovanja Hegelovog mišljenja pripao je najveći značaj. Takvo stanje stvari ne može se objasniti samo sadržajima poglavlja "B. Samosvest", ili "IV. istina izvesnosti o samome sebi", koje je Hegel u načelu kasnije preuzeo i u enciklopedijsko izlaganje sistema – Hegelovom "teorijom samosvesti" u nekom "lokalnom" smislu te reči – već mestom koje ovaj pojam ima u sklopu čitavog dela. U *Fenomenologiji duha* Hegel shvata samosvest kao oblik znanja kojem pripada prvorazredan značaj na putu koji vodi od najelementarnijih načina svesnog odnošenja do apsolutnog znanja ili nauke. Da bi se mesto koje pojmu samosvesti pripada na tom putu moglo odrediti, potrebno je imati u vidu celinu tog puta i njegov krajnji cilj.

1. Apsolutna negativnost i ideja Fenomenologije duha

Počev od Fenomenologije duha, "samosvest" predstavlja jedan od centralnih pojmova Hegelove filozofije. Postavlja se pitanje zašto je to slučaj i čime se ovo isticanje pojma samosvesti u prvi plan može objasniti.

Fenomenologiju duha Hegel je koncipirao kao "prvi deo sistema nauke", čiji je drugi deo trebalo da predstavlja nauka logike, odnosno enciklopedijska trijada logike, filozofije prirode i filozofije duha. Još i u predgovoru za prvo izdanje *Nauke logike* Hegel je označio fenomenologiju kao prvi deo sistema, čiji je drugi deo "imao da sadrži logiku logiku i dve realne filozofije", čime bi "sistem nauke" bio zaključen². Upravo pod ovim naslovom ("*Sistem nauke. Prvi deo. Fenomenologija duha*") objavljeno je prvo izdanje (1807) ove Hegelove knjige. Uprkos nedoumicama koje je još za Hegelovog života među njegovim učenicima kao i među protivnicima Hegelove škole izazivalo pitanje kako treba shvatiti odnos jenske *Fenomenologije* prema onoj "Fenomenologiji" koja se u enciklopedijskom nacrtu pojavljuje, kao realnofilozofska disciplina, u sklopu "Filozofije subjektivnog duha", tumačenje prema kojem *Fenomenologija duha* čini prvi deo sistema nauke bilo je u načelu moguće pomiriti sa Hegelovim sopstvenim samorazumevanjem sve do drugog izdanja *Nauke logike* (1831), tj. sve

¹ Upor. K. Düsing, "Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes", u: D. Henrich (Hrsg.), *Hegels Philosophische Psychologie, Hegel-Studien, Beiheft 19* (1979).

² MM 5, str. 18

do pred Hegelovu smrt. U jednoj primedbi uz predgovor prvom izdanju, Hegel je, međutim, naveo – bez daljeg objašnjenja – da novo izdanje *Fenomenologije* više neće nositi naslov "prvog dela sistema nauke"¹. Drugo izdanje *Fenomenologije* zatim je zaista i izašlo, nakon Hegelove smrti, bez ovog "nadnaslova". U Hegelovoj školi, ovaj gest shvaćen je kao autorovo priznanje da *Fenomenologija duha*, čiji je smisao i ranije bio problematičan, po svom značaju ne može izdržati poređenje sa sistematskim delima u pravom smislu te reči, kakva su *Nauka logike* ili *Eniklopedija filozofskih nauka*. Od tada pa nadalje, za Hegelove sledbenike, ali i za sve interpretatore njegove filozofije, postao je akutan problem odnosa *Fenomenologije duha* prema "filozofskom sistemu" i njenog "naučnog" statusa; činilo se da i Hegelovo samorazumevanje ide na ruku shvatanju da *Fenomenologija duha* može biti samo propedeutika, čiji je cilj jedino da prednaučnu ili "prirodnu" svest dovede do stanovišta nauke². Posledice ovakve situacije mogu se pratiti i danas. Uprkos ogromnom uticaju koji je *Fenomenologija duha* imala u recepciji Hegelovog mišljenja, posebno u 20. veku, i u novije vreme retki su tumači Hegelove filozofije koji istrajavaju u stavu da ona predstavlja integralni deo Hegelovog sistema i u njegovom konačnom obliku³.

Kako god da se odgovori na pitanje o odnosu *Fenomenologije duha* prema definitivnom Hegelovom sistemu, jasno je da se preovlađujuće shvatanje *Fenomenologije duha* kao pukog uvoda u sistem ili, kako to sugerira Hegelov kasniji opis, kao njenog "predvorja" (*Voraus, der Wissenschaft*)⁴, razilazi sa Hegelovim sopstvenim videnjem ovog dela u trenutku njegovog objavljivanja. Svakako, Hegel je *Fenomenologiju duha* od početka stavio u zadatak da "prirodnu svest" dovede na naučni nivo, tj. na nivo logike, koja je sada već shvaćena kao spekulativna filozofija; on upoređuje *Fenomenologiju* sa lestvicama koje nauka dobacuje prednaučnoj svesti kako bi se ova mogla popeti do nje⁵. U tom smislu, *Fenomenologija duha* svakako ima propedeutičko značenje. Njena pretenzija na status nauke zasniva se, međutim, na tome što ona istovremeno predstavlja i izlaganje postajanja elementa znanja u kojem se i sama nauka kreće⁶. Utoliko se ona ne svodi na ono što se "obično podrazumeva pod uvođenjem nenaučne svesti" u jednu već gotovu "nauku"⁷.

Ideju fenomenologije duha kao naučnog poduhvata Hegel je izložio u "Predgovoru" ovog dela. Ovaj tekst napisan je nakon redakcije čitave knjige, i zapravo predstavlja predgovor za planirani sistem nauke u celini, a ne samo za *Fenomenologiju* kao njegov "prvi deo". U "Predgovoru" Hegel nastoji da smisao *Fenomenologije* sagleda s obzirom na njen rezultat. Taj rezultat Hegel vidi u tome što je u njoj postignut uvid "svesti" u "ono što znanje jeste", dakle njeno osvedočenje o pravoj prirodi nauke ili znanja. Za onoga ko tok nauke o iskustvu svesti

¹ MM 5, str. 18

²Upor. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, str. 57 i dalje; u osporavanju je verovatno najdalje otišao Mihelet, koji je smatrao da fenomenologiju duha treba isključiti iz sistema već i zbog toga što je besmisleno da se u okviru sistema ponovo pojavljuje njegova propedeutika (v. Fulda, isto, str. 66). Rozenkranc, koji takode ima rezerve u pogledu pripadnosti *Fenomenologije* sistemu, govori i o "fenomenološkoj krizi sistema do 1807. godine"; prema Rozenkrancu, do nje je došlo zbog toga što je u jenskoj *Fenomenologiji* jedan momenat sistema, svest, ne samo istrgnut iz sistema i iz pedagoških razloga obrađen zasebno, već je i proširen preko svojih granica "uplitanjem svega što se uopšte može znati" (Rosenkranz, *Hegels Leben*, str. 205 i dalje; upor. O.Pöggeler, "Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*", u: *Hegel-Studien* 1, 1961, str. 256 i dalje).

³ Baillie, *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, Kitchener 1999 (London 1901), str. 135 i dalje; upor. i Fulda, isto, str. 74 i sled., 160 i sled.

⁴ G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, str. 552

⁵ MM 3, str. 29

⁶ "Ovo postajanje (*Werden*) nauke uopšte ili znanja jeste ono što *Fenomenologija duha* prikazuje." (MM 3, str. 31)

⁷ Isto; Hegel ostaje pri ovom stavu i u drugom izdanju.

već ima iza sebe pre svega se postavlja pitanje o odnosu *Fenomenologije duha* prema daljem razvoju pojma apsolutnog znanja, tj. prema nauci kao drugom delu sistema.

Smisao *Fenomenologije* Hegel definiše preko pojma apsoluta kao "duha" – u kojem vidi "najuzvišeniji pojam" koji suštinski "pripada novijem dobu i njegovoj religiji"¹. Određenje apsoluta kao duha Hegel daje suprotstavljajući se shvatanju apsoluta kao "izvornog" ili "neposrednog" jedinstva. Suština duha sastoji se u posredovanju ili u apsolutnoj refleksiji, tj. u "kretanju postavljanja-sebe-samoga" ili u "posredovanju postajanja-drugim-od-sebe-samoga sa sobom samim"². Kao takav, duh je "čista *prosta negativnost*, koja je upravo time udvajanje onoga prostog"; ili "suprotstavljeno udvostručavanje, koje je opet negacija te ravnodušne različitosti i njene suprotnosti"; tako se može reći da je duh kao apsolutna negativnost istovremeno postavljanje diferencije, koja se isto tako ukida; tek u vraćanju iz svoje drugosti duh je ono što zaista jeste, tj. ono stvarno ne kao izvorno već kao posredovano³. Već ovaj pojam duha kao razlikovanja onoga negativnog od sebe samoga i ukidanja razlike mišljen je suštinski s obzirom na ustrojstvo samosvesti kao razlikovanja od sebe i identiteta sa sobom u jednome. Duh je prema Hegelu istovremeno suština ili supstanca koja je jedina stvarnost, koja se odnosi prema drugome, ali koja je u svojoj drugosti reflektovana u sebe samu, i time jeste biće "*po sebi i za sebe*"⁴.

U vreme redakcije *Fenomenologije duha* Hegel svoj pojam duha još uvek nije odstranio iz svoje logike, kao što će to učiniti kasnije⁵. U Predgovoru *Fenomenologije*, Hegel vidi "logičku nauku, koja čini pravu metafiziku ili spekulativnu filozofiju"⁶, kao izlaganje kretanja "momenata *duha*" koje se "organizuje u celinu" u elementu "znanja"⁷; "*nauka*" nije ništa drugo nego "duh" koji se razvija i koji kao takav zna sebe samoga⁸. Tako pojam duha još uvek predstavlja zajednički imenitelj "fenomenologije" i "logike". Specifičnost fenomenologije sastoji se, međutim, u tome što ona predstavlja "prikaz" duha u elementu njegovog "*neposrednog postojanja*". Ovaj element neposrednog postojanja duha prema Hegelu je upravo pojam svesti⁹. Od duha u elementu čistog znanja, koji izlaže logika, "fenomenologija" se, prema tome, razlikuje jedino po tome što se u njoj "duh" – kao svest – pojavljuje kao suprotstavljen svome "predmetu". Zbog toga u fenomenologiji duha momenti duha ne postoje u "*obliku prostote*" kao u logici, u kojoj je suprotnost između svesti i njenog predmeta ukinuta, već upravo u vidu "suprotnosti svesti"¹⁰.

Sapripadnost između fenomenologije duha i logike ili "nauke" ne iscrpljuje se, međutim, određenjem duha koje im je zajedničko. Kao što je već pomenuto, "fenomenologija duha", koju je Hegel zamislio i kao "nauku o iskustvu svesti", sama po sebi predstavlja upravo izlaganje nastajanja ili geneze "elementa" znanja u kojem se kreće još i nauka logike, u kojoj je suprotnost svesti konačno ukinuta, i koja je zbog toga moguća kao nauka u kojoj se "momenti duha šire" u "*obliku prostote*". Jer, suprotnost svesti, kojom se područje fenomenologije duha definiše naspram "logike", zapravo se ukida u rezultatu nauke o iskustvu svesti. Ostaje da se vidi na čemu se mogućnost tog ukidanja zasniva.

¹ MM 3, str. 28

² Isto, str. 29

³ Isto; upor. str. 46

⁴ Isto, str. 28

⁵ Fulda, *Das Problem einer Einleitung...*, str. 141; upor. dole, str. 309 i sled.

⁶ MM 3, str. 16

⁷ Isto, str. 39

⁸ Isto, str. 29

⁹ Isto, str. 38

¹⁰ Isto, str. 39; upor. str. 441.

Osnovni pojam koji omogućuje da se sagleda opšta ideja *Fenomenologije* – pre svega ono što je povezuje sa logikom – jeste Hegelov pojam "negativnosti". Ovaj stav može se potkrepiti i istorijskim obrazloženjima. Prema Rozenkrancovom svedočanstvu, pojam nauke "o iskustvu koje svest stiže o sebi samoj" Hegel je "najpre razvio u svojim *uvodima u logiku i metafiziku*"; odatle je "od 1804. godine potekla osnova za fenomenologiju", u koju je Hegel preuzeo i "najtemeljnije rezultate svojih tadašnjih proučavanja uopšte"¹. U predavanjima iz logike i metafizike, kao što se pokazalo u prethodnom poglavlju ovog rada, upravo pojmu negativnosti pripadalo je istaknuto mesto – kako u metodskom, tako i u sadržinskom smislu. S druge strane, takode se može smatrati dokazanim da je Hegel svoje shvatanje negativnosti, koje je najpre izneo u sklopu kritike "filozofije refleksije" i koncepta logike, formulisao u neposrednoj vezi sa problematikom eksplikacije strukture samosvesne subjektivnosti. Identifikacija logike sa metafizikom, koja je u vreme redakcije *Fenomenologije duha* već i definitivno izvršena, zasnivala se upravo na razvoju kroz koji je prošao ovaj pojam negativnosti – na njegovom uzdizanju u momenat apsoluta – koji je konačno omogućio da još i sam apsolut bude shvaćen kao "duh", tj. upravo kao samosvesna subjektivnost. Teško je utvrditi koji je logički koncept stajao u osnovi Hegelove *Fenomenologije* i koje su bile njegove osnovne artikulacije. Pa ipak, može se pretpostaviti da se on po svom opštem karakteru nalazio na sredini između jenskog nacrtu logike (1804-05) i koncepcije koju će Hegel razviti u nacrtima *Filozofske propedeutike*, i koju će u konačnom obliku izložiti u *Nauci logike* (1812-1816)². Već u jenskom nacrtu sistema Hegel shvata dvostruku negaciju kao princip dijalektičke, odnosno logičke metode; pored toga, određenja ove logike – kao što su protivrečnost ili beskonačnost – stoje u osnovi pojma subjekta koji Hegel razvija u jenskoj "metafizici subjektivnosti", a zatim i pojma "apsolutnog duha" koji stoji na njenom kraju. Ako je tako, može se reći da je osnovna razvojna tendencija u Hegelovom mišljenju vodila ka tome da "apsolutna negativnost" bude shvaćena ne samo kao "negativna strana apsoluta", pored koje samostalno postoji još i jedna pozitivna strana čistog identiteta ili indiferencije, već kao struktura samog apsoluta, a konačno i kao princip koji je nadređen ne samo "relativnom identitetu" i "relativnoj suprotnosti" već i samom momentu prerrefleksivnog, "čistog identiteta" ili indiferencije. I pored toga što Hegelovo izlaganje u predgovoru za *Fenomenologiju duha* nema karakter sistematskog izvođenja koji bi dozvolio da se rekonstruišu svi aspekti koncepcije apsolutne negativnosti ili njene implikacije, očigledno je da Hegelov pojam duha ima upravo ovaj karakter.

Kako se pokazalo, Hegelov pojam negativnosti izvorno je oblikovan u okviru logike kao discipline čiji je zadatak bio da pripremi prelaz na pozitivno-metafizičko saznanje apsoluta. Kasnijom identifikacijom "apsolutne metafizike" sa logikom, mesto uvoda u filozofiju, koje je logika zauzimala, ostalo je upražnjeno. Zbog toga na ovo mesto sada može da dođe jedan novi "uvod u pravu filozofiju" – "fenomenologija duha", ili "nauka o iskustvu svesti". U korpus ove nauke pre svega ulaze raniji "negativno-umski" pojmovi i motivi transcendentalne filozofije, koji su bili preuzeti u logiku u vreme dok je ovoj pripadao jedino "uvodni" karakter; funkcija koja je pojmu negativnosti u Hegelovoj filozofiji najpre pripadala bila je i osmišljena s obzirom na teškoće ove pozicije. Od presudne je važnosti, međutim, to što je od trenutka kada je kod Hegela i sam apsolut bio određen u terminima negativnosti, već i definicija uvoda u "nauku" u smislu ovog pojma dobila smisao njegovog utemeljenja u strukturi apsoluta i garancije njegovog "naučnog" statusa. *Fenomenologija duha*, čije je mesto u sistemu takode određeno

¹ Rozenkranz, *Hegels Leben*, str. 202

² Fulda se u svom pokušaju da utvrdi odnose između *Fenomenologije duha* i Hegelove logike oslanja pre svega na Hegelove kasnije tekstove o filozofskoj propedeutici (*Das Problem einer Einleitung...*, str. 140 i dalje), a Pöggeler na jensku *Logiku, metafiziku i filozofiju prirode* (isto, str. 359 i dalje); upor. i H.-F. Fulda, "Zur Logik der Phänomenologie von 1807", u: Fulda/Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 395 i dalje.

preko pojma "negativnosti", sada je i izričito zasnovana u apsolutu. Zato između "fenomenologije" i "logike", koja je već "metafizika", ne postoji onako oštar odnos podvajanja kao između ranijeg pojma logike i "pozitivne" metafizike. Zbog toga *Fenomenologija duha* od početka predstavlja "uvod u sistem", koji je istovremeno "nauka", ili "uvodnu nauku" koja je i sama integralni deo sistema¹. Na ovoj sistematskoj "osnovi", kako to Rozenkranc kaže, u nauku o iskustvu svesti zatim su preuzeti i "realnofilozofski" motivi iz jenskih nacrtu, koji *Fenomenologiju* približavaju sadržajima trećeg dela sistema.

Ovaj transformisani pojam negativnosti predstavlja osnovu za promenu u statusu pojmova samosvesti i refleksije, do koje sada dolazi u Hegelovoj filozofiji; u tome se može prepoznati promena u odnosu na Hegelovo ranije stanovište. Ona se može dokumentovati ako se razmotri način na koji se Hegel sada određuje prema drugim filozofskim pozicijama.

U predgovoru jenske *Fenomenologije* Hegel zapravo nastupa na dva fronta. Njegov cilj je i dalje da koncept spekulativne filozofije i saznanja apsoluta odbrani od mogućih kritika koje dolaze sa strane moderne filozofije svesti ili "filozofije refleksije". Glavno obeležje takve filozofije Hegel i dalje vidi u "fiksiranju" odredaba razuma u čvrsta i nepokretna jedinstva, koja spekulativno mišljenje treba da dovede u "tačno" stanje. Protiv formalne refleksije novog vremena – protiv "filozofije subjektivnosti" – okrenuta je pre svega Hegelova teorija "spekulativnog stava". Ona ide na destrukciju uobičajenog viđenja "subjekta" – u dvostrukom smislu te reči: kao sazajnog subjekta i kao subjekta iskaznog stava – kao postojanog jedinstva koje stoji izvan svakog "supstancijalnog" određenja i iznad njega. Hegel se i dalje usmerava protiv "taštine onoga Ja", u kojoj se može prepoznati Šlegelova pozicija, izvedena iz Fihteove filozofije - protiv principa negativnosti, koji je nesposoban da se probije do "onoga pozitivnog" i supstancijalnog². Bezsupstancijalna filozofija refleksije i subjektivnosti koja sebi samoj zaprečuje svaki put do apsoluta nije, međutim, i prevashodni predmet kritike u ovom Hegelovom tekstu. Hegel se pre svega okreće protiv one filozofije koja u odnosu na "filozofiju refleksije" predstavlja "drugi ekstrem"³. To je filozofija koja apsolut vidi kao suštinu ili kao supstanciju koja se otkriva u neposrednom znanju, osećanju i ekstazi⁴. Njoj Hegel suprotstavlja stanovište pojma kao pravog saznanja apsoluta, i svoje shvatanje "posredovanja" – koje je kod Hegela po prvi put izloženo upravo u ovom tekstu – koje ne znači naprosto negaciju prvobitne neposrednosti, već dopušta da se još i neposrednost misli kao rezultat njegovog ukidanja⁵.

Predmet *ove* kritike više nisu Kant ili Fihte, već Šeling i Jakobi⁶. Dvostruko polemičko određenje *supstancijalnosti* koje u toj kritici figurira – s jedne strane kao neposrednosti bića, s druge kao neposrednosti znanja⁷ – dozvoljava Hegelu da pod istim nazivnikom zahvati i Jakobijevu i Šelingovu filozofiju. Njima se Hegel suprotstavlja sa svojim poznatim "programskim" stavom, prema kojem je u filozofiji stalo do toga da se "ono istinito shvati i izrazi ne samo kao *supstanca*, već isto tako kao *subjekt*". Pojmovi samosvesne subjektivnosti i

¹ Ovakvim stanjem stvari može se objasniti činjenica, u kojoj je R. Hajm video oslonac za jedan od svojih glavnih argumenata protiv Hegelove *Fenomenologije* (R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, str. 251 i sled.): da je Hegel od početka shvatao *Fenomenologiju* i kao uvod u nauku i kao prvi deo sistema, a da u tome nije video i protivrečnost. U pismu Šelingu kojim ga obaveštava o objavljivanju jenske *Fenomenologije duha*, Hegel to delo i sam označava kao "prvi deo" sistema, "koji je u stvari uvod" (*Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 161).

² MM 3, str. 56

³ Isto, str. 15

⁴ Isto, str. 16

⁵ Isto, str. 15

⁶ Predgovor za *Fenomenologiju duha*, za razliku od njenog uvoda (upor. MM 3, str. 68 i dalje), i pored svestranog razračunavanja sa suprotstavljenim filozofskim pozicijama, ne sadrži poput ranijih Hegelovih spisa i direktnu polemiku protiv Kantove i Fihteove "filozofije refleksije".

⁷ MM 3, str. 23

refleksije predstavljaju centralne motive Hegelove rasprave sa Jakobijevim i Šelingovim filozofskim stanovištem. Hegel ima u vidu Jakobija i poziciju filozofije osećanja kada kritikuje moderni "instinkt" koji ide za tim da shvati boga jedino kao supstancu u kojoj je samosvest propala¹. Ipak, predgovor za *Fenomenologiju* pre svega je značajan po tome što donosi prvo Hegelovo javno razračunavanje sa Šelingovom koncepcijom filozofije, i pored toga što u njemu nije pomenuto i Šelingovo ime.

Hegel se sada i izričito suprotstavlja Šelingovom shvatanju apsoluta iz kojeg je refleksija isključena. Šelingov pojam apsoluta kao indiferencije ("A = A") koja se uzdiže iznad svakog konkretnog znanja, u kojem je "sve jedno" ili "jednako", svodi se prema Hegelu na prazninu apstraktne opštosti i na formalizam². Ova kritika odnosi se i na jedini princip određenosti u sferi onoga konačnog koji Šelingova filozofija poznaje – princip puke kvantitativne određenosti ("određenosti veličine") – u kojem Hegel vidi samo odnos koji je lišen pojma³. Iz Hegelove rasprave sa Šelingovom koncepcijom apsoluta proizlaze konsekvence koje su od neposrednog značaja za filozofsku metodu. Hegel se posebno okreće protiv toga što Šeling za paradigmu filozofske metode uzima matematički postupak "konstrukcije". Nedostatak Šelingove filozofije prirode potiče prema Hegelu odatle što u njoj nije ostvarena mogućnost da se princip izvođenja pronade u razlici koja sebe samu određuje, zbog čega se ta filozofija svodi na formulu i šematizam⁴. Hegelova argumentacija u vezi sa odnosom među pojmovima "forme" i "suštine" pokazuje da njegova rasprava sa Šelingom ima karakter imanentne kritike. Šelingova filozofija sama afirmiše identitet forme i suštine; ali ako je tako, onda je nekonsekventno smatrati "da se saznanje može zadovoljiti onim po sebi ili suštinom a da sebi može da uštedi bavljenje formom"⁵.

Hegelova kritika Šelunga povlači za sobom izvesnu "rehabilitaciju" prava razuma (naspram uma), refleksije (naspram neposrednog uvida) i obične svesti (naspram subjektivne genijalne obdarenosti). Posebno, Hegel se suprotstavlja Šelingovom konceptu filozofije koja "kao iz pištolja" počinje neposredno od apsolutnog znanja, čime zanemaruje "pravo" pojedinačne samosvesti da joj se pomogne da se postavi na stanovište nauke⁶. Hegel kritikuje "ezoterični" karakter Šelingovog intelektualnog opažanja; on shvata nauku u njenoj "razumskoj formi" kao "put koji ponuden svima i koji je poravnat za sve"⁷. Odluku prirodne svesti, ili "neposredne samosvesti", da se poveri vođstvu nauke Hegel, doduše, upoređuje sa njenim pokušajem da hoda na glavi; za svakidašnje mišljenje i iskustvo, svet filozofije i dalje ostaje "izokrenuti svet", koji joj se prikazuje kao "onostrana daljina, u kojoj ona više ne poseduje sebe samu"⁸. Pa ipak, upravo zbog toga prirodna svest ima pravo da od nauke očekuje da joj omogući da u nju uđe, i to na način koji se može pomiriti sa stanovištem "pojedinačne samosvesti" i sa njenom neposrednom izvesnošću o sebi samoj. Zadatak nauke zapravo se sastoji u tome da pojedinačnoj samosvesti ponudi demonstraciju njenog sopstvenog jedinstva sa tim elementom⁹. Prema Hegelu, takvu demonstraciju predstavlja jedino prikaz razvoja obične svesti od neposredne čulne izvesnosti do apsolutnog znanja. Kako će se pokazati, i ova mogućnost

¹ Isto

² Isto, str. 22

³ Isto, str. 44

⁴ Isto, str. 49 i dalje

⁵ Isto, str. 24

⁶ Isto, str. 31, 29

⁷ Isto, str. 20

⁸ Isto, str. 30; upor. MM 2, str. 182. ("Über das Wesen der philosophischen Kritik")

⁹ Već Hegelov učenik Erdman video je u toj odlici *Fenomenologije duha* njenu specifičnu razliku u odnosu na ranije idealističke koncepcije o "istoriji samosvesti" kod Fihtea ili Šelunga (J.E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1834-1853, iz: Fulda/Henrich, Hrsg., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 54 i dalje).

zasniva se na funkciji koja u Hegelovom konceptu pripada pojmovima negativnosti i refleksije¹. Hegel, svakako, ima u vidu Jakobija, ali i Šelunga, kada uvažavanje prava obične svesti i razuma ističe protiv onih koji, "prepuštajući se neukroćenom vrenju supstance", smatraju da ih "zamašnjavanje samosvesti i odricanje od razuma čine božjim izabranicima"².

Šelingovoj filozofiji Hegel suprotstavlja svoju sopstvenu koncepciju apsoluta i njegovog saznanja. Refleksija i posredovanje su prema Hegelu integralni momenti apsoluta ili istine; zato je to "pogrešna spoznaja *uma* kada se refleksija isključuje iz onog istinitog i ne shvata kao pozitivni momenat apsoluta"³. Protiv "prazne dubine" Šelingovog sistema identiteta Hegel okreće rad negativnog i refleksiju kao izvor određenja ili "horosa"⁴. Hegelovi raniji kritički pojmovi, kakvi su "razum", "refleksija", ili "samosvest", dobijaju, kao i stanovišta koja im odgovaraju – "skepticizam", "idealizam" i "transcendentalna filozofija" – upravo pozitivan smisao. Oni su i međusobno višestruko isprepleteni. Tako Hegel pojam posredovanja, refleksije i negativnosti izjednačuje sa čistim Ja, koje u sebe uključuje kako kretanje predrugojačavanja i postajanja (*Werden*), tako i njegovo ukidanje u prostoti identiteta sa sobom, koji je suštinski momenat – ali samo *jedan* momenat – pojedinačne samosvesti⁵; prema Hegelu, "čisto mišljenje" "ono Ja" ili pojedinačna samosvest, sa svoje strane nije ništa drugo do sam razum, u čijoj "delatnosti razdvajanja" Hegel sada vidi "najčudesniju i najveću, ili, štaviše, apsolutnu moć" – "čudovišnu moć onoga negativnog"⁶. Apsolutna refleksija, kao dvostruko kretanje razdvajanja ili postajanja drugim izvornog jedinstva *i* njegovog ukidanja, ima smisao negacije; kao apsolutna negacija, ona je istovremeno i negacija koja je okrenuta protiv sebe same, a kao takva i prava afirmacija, iz koje ono što je istinito tek rezultira. I pojam bića Hegel shvata upravo kao takvu "refleksiju u samome sebi"; refleksija predstavlja element same nauke a ne samo "uvoda" u nju⁷.

To onda znači da se pozicija apsolutne metafizike može profilisati kroz minimalnu intervenciju u polje "transcendentalnog idealizma"; njome se zapravo ne poništava osnovna idealistička misao o samopostavljanju, već samo ono što u radnji postavljanja sebe samoga shvaćenoj na način transcendentalnog idealizma preostaje kao misao o onome "fiksnom" (*das Fixe*), ili o nepokretnom supstratu uz koji prijanjaju razlikovanja određenja: misao o subjektu koji je suprotstavljen jednom "sadržaju" koji je različit od njega⁸. Tako Hegelova prva jenska kritika filozofije koja se zasniva na "principu samosvesti" ostaje i dalje na snazi: transcendentalni idealizam ne ide dovoljno daleko u izvršenju zadatka destrukcije konačnosti; međutim, od trenutka kada je apsolutna negativnost shvaćena kao struktura apsoluta, o toj filozofiji se može reći i nešto više: naime, čini se da se njen jedini "nedostatak" sastoji u tome što ona ne dospeva do toga da u svojoj sopstvenoj negativnosti prepozna i osnovu za "pozitivni" sadržaj, koji ona pogrešno smatra svojom suprotnošću. Hegel ide samo korak dalje nego što to ova filozofija čini kada joj suprotstavlja svoje shvatanje da "ono negativno" za "pojmovno mišljenje" istovremeno predstavlja i određenje samog sadržaja⁹.

¹ MM 3, str. 20

² Isto, str. 18

³ Isto, str. 25 (podvukao V.M.)

⁴ Isto, str. 17, 24

⁵ Isto, str. 25

⁶ Isto, str. 20, 36; na ovoj osnovi Hegel na nov način vrednuje značaj pojmovne analize, koja je takođe funkcija razuma. Njen cilj Hegel vidi u ukidanju forme "poznatosti" (*Bekanntsein*) neke predstave, koje predstavlja nužnu etapu na putu njenog prevođenja u pravo saznanje (isto, str. 35 i sled.). – I u *Fenomenologiji duha* Hegel, međutim, ostaje pri svojoj ranijoj kritici "zdravog razuma" (isto, str. 105 i sled.).

⁷ Isto, str. 29

⁸ Isto, str. 37

⁹ Isto, str. 56 i sled.

Konačno, i sama mogućnost ispitivanja koja Hegel vrši u svojoj "nauci o iskustvu svesti" zasniva se na razradi ovog novog pojma negativnosti. To se pokazuje kada se ima u vidu način na koji Hegel sagledava osnovne odlike one "dimenzije" u kojoj se fenomenologija duha najpre kreće, dimenzije svesti ili "neposrednog postojanja duha". Suprotnost između svesti i njenog predmeta, koja je prema Hegelu konstitutivna za pojam svesti uopšte, ima prema Hegelu upravo *negativni* karakter¹. Tako se može reći da je okolnost da se razvojni momenti duha ili likovi svesti u *Fenomenologiji* pojavljuju kao konstelacije odnosa između svesti i njenog predmeta fundirana upravo u negativnosti kao sopstvenom momentu apsoluta. Suprotnost između znanja i njegovog predmeta razrešava se tek na kraju *Fenomenologije*, sa apsolutnim znanjem, u kojem samosvest konačno sagledava predmetnu suštinu ono što ona sama jeste – kao pojam, koji sa svoje strane takođe ima oblik "sopstva", i koji je zbog toga potpuno transparentan za svest; tek u pojmu predmet se pojavljuje za svest "kao supstancijalni sadržaj koji je istovremeno neposredno svojina onoga Ja"². U apsolutnom znanju ukida područje suprotnosti između svesti i njenog predmeta kojom se fenomenologija duha definiše; stoga se momenti duha sada mogu izložiti u nauci logike u "formi jednostavnosti, koja svoj predmet zna kao sebe samu"³; kao logičke kategorije, oni se više "ne raspadaju u suprotnost između bića i znanja", već se predstavljaju kao forme od kojih se svaka može posmatrati kao "prosto jedinstvo" predmetnosti i znanja. Svakako, zbog toga što se u *Fenomenologiji* ovi logički momenti ne pojavljuju u svojoj čistoti već u okviru suprotnosti svesti, paralelizam između nauke o iskustvu svesti i logike, koji Hegel tvrdi na kraju uvoda i na kraju samog dela, ne može se sprovesti u potpunosti⁴. Pa ipak, zbog toga što sam apsolut uključuje u sebe negativnost ili posredovanje, *Fenomenologija duha*, koja izlaže razvoj "pojavnog znanja", ne iscrpljuje se u rezultatu do kojeg dovodi, tj. u stanju u kojem je suprotnost između znanja i njegovog predmeta nepovratno prevladana; u svojoj "negativnosti", *Fenomenologija* istovremeno zadržava i jedno afirmativno značenje. Razvojni tok fenomenologije ne može se odbaciti od njenog rezultata kao ono lažno od istinitog; tome je razlog činjenica da upravo i apsolutna nauka ima oblik samosvesne subjektivnosti ili negativnosti. Prema Hegelu, štaviše, ni između istinitog i lažnog ne postoji odnos proste suprotnosti, kako to pretpostavlja obično razumevanje lažnoga. "Lažnost", koja se može shvatiti kao razdvajanje između znanja i njegove supstance koje je konstitutivno za medijum fenomenologije, Hegel vidi kao "nejednakost", koja je sa svoje strane, kao "razlikovanje uopšte", istovremeno i "suštinski momenat" istine⁵; ta nejednakost je upravo "ono negativno", koje je "u onom istinitom kao takvom i samo još neposredno prisutno *kao sopstvo*"⁶. Nedostatak filozofije starih atomista sastojao se prema Hegelu u tome što su negativnost, koja se i kod njih pojavljuje kao princip kretanja, shvatili samo kao prazninu, ali još uvek ne i kao sopstvo⁷. U "nejednakosti, koja se u svesti događa između onoga Ja i supstance koja je njegov predmet" Hegel prepoznaje upravo odlikovani slučaj "razlike" ili "onoga *negativnog* uopšte"⁸, koje je konstitutivno i za sâm apsolut. Zbog toga se može reći da je za apsolut suštinsko i samo "pojavljivanje", koje predstavlja medijum *Fenomenologije*, koje isto tako čini "zbilju i kretanje

¹ Isto, str. 38 i sled.

² Isto, str. 39

³ Isto

⁴ Isto, str. 80, 589; upor. Fulda, *Das Problem einer Einleitung...*, str. 140.

⁵ Isto, str. 40 i sled.

⁶ Isto, str. 41, podvukao Hegel.

⁷ Isto, str. 39

⁸ Isto

života istine"¹. Ovaj pojam negativnosti dopušta Hegelu da i o samoj istini ili o apsolutu govori kao o "bahantskoj povorci, u kojoj nijedan član nije trezan"².

Na Hegelovoj koncepciji o apsolutnoj negativnosti zasniva se i mogućnost da se jedna nauka o iskustvu svesti, koja polazi od suprotnosti ili negativnosti, shvati upravo kao eksplikacija "svega što se može znati", tj. kao izlaganje koje uključuje i "apsolutno znanje", čije bi izvođenje u šelingovskom konceptu filozofije spadalo u područje jedne "filozofije indiferencije", koja je običnoj svesti nedostupna. Hegel je od početka svoju "nauku o iskustvu svesti" zamislio s obzirom na ovaj krajnji cilj³. Na Hegelovoj koncepciji negativnosti zasniva se, konačno, i Hegelovo vrednovanje čitavog toka *Fenomenologije* kao svojevrsnog tragičkog procesa i prave manifestacije snage duha da izdrži "boravljenje" u negativnosti i da "u apsolutnoj pocepanosti pronade sebe samog". Poslednjoj konsekvenci svog shvatanja apsolutne negativnosti Hegel se približava kada u "boravljenju" pri onom negativnom vidi "čarobnu snagu", kojom se sama negativnost "preokreće u biće"⁴.

Kada je svoj filozofski program sazeo u već navedenom iskazu o supstanci kao subjektu, Hegel nije propustio da naglasi da se ovaj uvid može opravdati samo izvođenjem sistema filozofije⁵. Imenovanje ovog programa još uvek ne znači i njegovu realizaciju.

¹ Isto, str. 46

² Isto

³ To potvrđuju i najraniji sačuvani fragmenti koji stoje u vezi sa Hegelovim radom na *Fenomenologiji*. "C. Wissenschaft" (G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig 1932, str. 259-264) i "Ein Blatt zur 'Phänomenologie des Geistes'" (*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, str. 353); *terminus ad quem* koncepta fenomenologije duha koji je u njima izložen jeste upravo "nauka", odnosno "apsolutno znanje" (upor. W. Bonsiepen, "Zur Datierung und Interpretation des Fragments 'C. Die Wissenschaft'", *Hegel-Studien* 12, 1977, str. 179 i dalje). To predstavlja ključni argument protiv shvatanja, koje je prvi zastupao Hering, da je konačni oblik *Fenomenologije* nastao "proširenjem" prvobitnog, transcendentalno-filozofskog plana dela na oblike koji u *Fenomenologiji* dolaze nakon "uma" (upor. Pöggeler, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", str. 354; isti, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", str. 270); Heringovo shvatanje zapravo proizlazi iz projekcije kasnije, enciklopedijske "fenomenologije duha" na strukturu jenske *Fenomenologije*.

⁴ MM 3, str. 36

⁵ Isto, str. 22 i sled. - D. Henrich je pokušao da Hegelov iskaz postajanja supstance subjektom protumači u smislu striktnog identiteta, odnosno uzajamne implikacije između pojmova supstancijalnosti i subjektivnosti (D. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung", str. 204-218). To znači da se prema Henrihu Hegelov stav mora čitati "u oba pravca", tj. kako kao iskaz o "subjektivnosti supstance" (isto, str. 206 i dalje), tako i kao iskaz o supstancijalnosti subjekta" (str. 212 i dalje). Takvo tumačenje može se s pravom pozvati na Hegelovu teoriju spekulativnog stava; pa ipak, postoje razlozi da se sumnja da je drugo navedeno čitanje ravnopravno sa prvim. Stav da "subjekt jeste supstanca" mogao bi se shvatiti na hegelovski način kao stav kojim se tvrdi ukidanje potpunog posredovanja u neposrednosti koja istovremeno ima "supstancijalno" značenje – kao na kraju Hegelove *Nauke logike*, gde se potpuno posredovanje u svome rezultatu ispostavlja kao nova neposrednost, koja je upravo jednakost sa sobom ili biće, i kao takva "supstanca". Ovo, međutim, nije pravac Henrihove interpretacije ovog iskaza. Pojam subjekta u Hegelovom stavu Henrich shvata kao formalnu delatnost ili razlikovanje, a "supstancu" kao jednakost sa sobom, tako da iskaz o njihovom identitetu za sobom povlači problem kako da se istovremeno, "u jednoj misli" misli razlikovanje od sebe (subjekt) i identitet sa sobom (supstanca). Motivacija Hegelovog filozofskog programa prema Henrihu se sastoji u nastojanju da se "prvobitni", formalni pojam subjekta, koji Hegel kritikuje, dopuni momentom jednakosti sa sobom, odnosno supstancijalnošću. Koliko god da je uverljivo Henrihovo pozivanje na one aspekte Hegelovog shvatanja subjekta po kojima se ona odvaja od filozofije subjektivnosti u prehegelovskom smislu reči – kakva je ukorenjenost hegelovskog subjekta u "supstancijalne" sklopove države, naroda ili sveta – mora se приметiti da se njegova interpretacija zasniva na izdvajanju momenta jednakosti sa sobom iz sklopa pojma subjektivnosti i njegovom pripisivanju supstanci – izdvajanju koje je problematično upravo sa stanovišta Hegelovog sopstvenog pojma subjektivnosti, koji već uključuje momenat jednakosti sa sobom. Jer, prema Hegelu, "subjekt" se već kao takav sastoji upravo u istovremenosti razlikovanja i njegovog ukidanja ili identiteta; u tom smislu je supstancijalnost ili identitet sa sobom konstitutivni momenat pojma subjekta. Ali i nezavisno od pitanja o Hegelovom shvatanju ovog pojma, može se reći da subjekt koji, pored tog

Fenomenologija duha upravo ne izvodi sistematski koncepciju apsolutne negativnosti koja bi predstavljala izvršenje programa. Već sada se, međutim, mogu utvrditi kako filozofska osnova Hegelovog programa tako i pravac koji on ima u području jedne nauke o iskustvu svesti. Osnova ovog programa leži u shvatanju da se apsolut ne može na zadovoljavajući način shvatiti ili objasniti kao izvorno, neposredno jedinstvo ili identitet (bića ili znanja kao intelektualnog opažaja) u kojem se utapa momenat znanja o sebi koji je konstitutivan za samosvesnu subjektivnost, već kao delatnost postavljanja sebe samoga; ova se sa svoje strane mora shvatiti tako da uključuje – u skladu sa gore navedenom definicijom duha – apsolutnu refleksiju ili kretanje razlikovanja od sebe samoga ujedno sa ukidanjem ove razlike. Upravo u ovoj dvostranosti postavljanja razlike i njenog ukidanja sastoji se i osnovni motiv Hegelove koncepcije subjektivnosti: za Hegelov pojam samosvesne subjektivnosti podjednako su konstitutivni udvajanje jednostavnog ili razlikovanje od samoga sebe, kao i negacija onoga različitog, koja je prema Hegelu isto što i "pretpostavljeni", neposredni identitet.

"Demonstraciju" ovog stava Hegel je dao tek u svojoj logici. Ona predstavlja izlaganje dokaza da iz imanentne deficijencije misli o apsolutu kao supstanci proizlazi misao o apsolutu kao subjektu. Takav dokaz *Fenomenologija duha* još uvek ne daje. Pa ipak, iskaz o "postavljanju supstance subjektom" može se razumeti i kao jedan mogući opis pravca kretanja "nauke o iskustvu svesti". U ovoj se predmet, koji se na početku za svest pojavljuje kao "supstancijalno" biće koje je nezavisno od nje, konačno ispostavlja kao pojam, tj. kao sopstvena struktura znanja svesti o sebi, ili kao samosvesna subjektivnost.

2. Pojam i metoda nauke o iskustvu svesti

Hegelova koncepcija apsolutne negativnosti ima odlučujući značaj za filozofsko stanovište *Fenomenologije duha*. Sada je potrebno razmotriti kako se ova koncepcija konkretizuje unutar specifičnog područja nauke o "duhu u njegovoj neposrednosti" ili "nauke o iskustvu svesti".

S pravom je primećeno da *Fenomenologija* sadrži jednu teoriju "samosvesti", čiji sadržaj odgovara istoimenom poglavlju knjige, ali ne i jednu "teoriju svesti"¹ koja bi se mogla shvatiti kao pandan one prve. Elementi za razjašnjenje Hegelovog shvatanja svesti mogu se, ipak, pronaći u kontekstu načelnog izlaganja o metodi iz uvoda u *Fenomenologiju*.

Na početku ovog teksta Hegel se najpre distancira u odnosu na kantovski način postavljanja pitanja o uslovima mogućnosti saznanja. Njegova ideja "nauke o iskustvu svesti" ne zasniva se na uverenju da je, pre nego što se pređe na "predmetno" saznanje, neophodno najpre ispitati ustrojstvo saznajnih moći subjekta. Potvrđujući da su saznanje i istina jedno i isto, tj. da je "samo apsolut istinit ili samo istina apsolutna"², Hegel još jedanput podvlači svoje

razlikovanja ili "negativnosti", ne bi uključivao i identitet sa sobom, uopšte ne bi mogao biti shvaćen kao subjekt, pa ni u "formalnom" smislu te reči. Štaviše, upravo se za tradicionalni ili "formalni" pojam subjekta, koji Hegel kritikuje, pre može reći da ima smisao jednakosti sa sobom nego smisao negativnosti ili razlikovanja; njemu pre odgovara pojam "supstance", sa kojim predhegelovski pojam subjekta već i etimološki stoji u vezi. Pored toga, logička kategorija supstance odlikuje se prema Hegelu upravo dvojtvo (odnos supstance i akcidence) a ne jednakošću sa sobom; ovaj preostatak "dvojnosti i proste korelacije" u kategoriji supstance i jeste razlog zbog kojeg Hegel nastoji da nadmaši supstancu svojim pojmom subjekta (upor. N. Rotenstreich, *From Substance to Subject*, The Hague, 1974, str. 18, 20). Tako se odnos između dva čitanja Hegelovog stava ne može definisati u terminima proste simetrije. Štaviše, teza prema kojoj je "subjekt supstancan" za Hegela bi primarno imala isti smisao kao i ona o "supstanci kao subjektu": subjekt je supstancan "u njenoj istini".

¹ K. Cramer, "Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes", u: U. Guzzoni/B. Rang/L. Siep (Hrsg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*. Festschrift für Werner Marx, Hamburg 1976, str. 75-100, str. 100, bel. 23.

² MM 3, str. 70

razilaženje sa savremenom "tendencijom zasnivanja i domišljanja" (*Begründungs- und Ergründungs-tendenz*) koja je ponikla iz kritičke filozofije. Na nepoverenje da saznanje može da zahvati istinu ili apsolut, koje stoji u osnovi kantovskog koncepta kritike moći saznanja, može se, štaviše, odgovoriti "radikalizacijom" kritičkog ili skeptičkog momenta – nepoverenjem u samo kritičko nepoverenje i u predubedenja na kojima se ono zasniva: u predstvu o saznanju kao oruđu ili medijumu i o razlici između nas samih i saznanja, kao i u shvatanje da "ono apsolutno stoji s jedne strane, a da saznanje sa druge strane za sebe i odvojeno od apsolutnog ipak jeste nešto realno", odnosno "da saznanje, budući izvan apsoluta, i takođe izvan istine, ipak može da bude istinito"¹. U prethodnom preispitivanju moći saznanja Hegel vidi najpre "samo praznu pojavu" znanja, "koja pred nastupajućom naukom neposredno iščezava"².

Pa ipak, Hegelov koncept nauke o iskustvu svesti zapravo i sam uključuje "refleksivno opravdanje". U svom izvođenju Hegel operiše pojmovima "prirodne svesti" (*natürliches Bewusstsein*) i "pojavnog znanja" (*erscheinendes Wissen*). I pored toga što nisu sasvim istoznačni, ova dva pojma bliski su jedan drugome: i prirodna svest i pojavno znanje mogu se shvatiti kao suprotnost nauke ili pravog, apsolutnog znanja. Razlika među ovim pojmovima može se videti u tome što prirodna svest sadrži u sebi implicitne pretpostavke o stvarnosti, saznanju i o odnosu između njih, dok "pojavno znanje" rezultira iz ekspliciranja ovih pretpostavki i njihovog uobličavanja u teorijske pozicije, koje zatim konkurišu istinskom znanju ili nauci, i onemogućuju pristup ka njemu. Kada govori o "pojavnom znanju", za razliku od prirodne svesti, Hegel očigledno ima u vidu pre svega pretenziju na apsolutno važenje, zbog koje pojavno znanje dolazi u sukob sa pravom naukom³. "Pojavno znanje" je, svakako, znanje koje je u odnosu na nauku samo prividno. Međutim, i sama nauka, i to upravo ukoliko je "nastupajuća, a ne izvedena i razvijena u svojoj istini" stoji, prema Hegelu, u medijumu "privida" (*Schein*) i "pojave" (*Erscheinung*); u tom smislu, ona se i sama najpre "pojavljuje" kao ravnopravna sa "pojavnim" ili "prividnim" znanjem. Tog "privida" neposredne pretenzije na istinitost, koja najpre predstavlja njen zajednički imenitelj sa "pojavnim znanjem", nastupajuća nauka mora da se oslobodi, što može da učini jedino tako što će dokazati svoju istinu naspram nelegitimnih pretenzija "prirodne svesti" odnosno "pojavnog znanja"⁴. Kako će se pokazati, ova demonstracija stanovišta nauke nije nešto što se prirodnoj svesti nameće spolja; ona predstavlja rezultat postupka kroz koji sama prirodna svest preispituje stavove i određenja koje shvata kao istinite. U tom smislu, Hegelov pojam prirodne svesti razlikuje se na prepoznatljiv način od njegove ranije koncepcije o "zdravom razumu", koji je suštinski nesposoban da se uzdigne na stanovište filozofije koje ga prevazilazi⁵.

¹ Isto

² MM 3, str. 71

³ Upor. MM 3, str. 75; W. Marx (*Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Frankfurt am Main 1971, str. 31 i dalje) posmatra "pojavno znanje" kao kvalifikovani slučaj "prirodne svesti". Prema njegovom tumačenju, kada govori o "pojavnom znanju", za razliku od "prirodne svesti", Hegel pre svega ima u vidu dijalektičku nužnost napredovanja u sledu pozicija ili likova svesti. Čini se, međutim, da ovakva interpretacija ima za posledicu preterano oštro podvajanje između "prirodne svesti" i "pojavnog znanja". Ono što *preko* likova pojavnog znanja dolazi do nauke ili apsolutnog znanja jeste, međutim, upravo prirodna svest. Tako i W. Marx konačno priznaje da je "element" koji "predstavlja tlo nauke" ili apsolutnog znanja – prema njegovom tumačenju, "princip samosvesti" – onaj isti element koji je i "princip stvarnosti prirodne svesti" (isto, str. 53 i sled.). I apsolutno znanje mora se shvatiti upravo kao realizacija pojma prirodne svesti.

⁴ MM 3, str. 71

⁵ Upor. posebno MM 2, str. 182.

Prema Hegelu, prirodna svest konačno se ispostavlja kao znanje koje "nije realno". Ipak, Hegel i u njoj samoj prepoznaje "pojam znanja"¹. Stoga se put kojim se ona uzdiže do nauke može shvatiti kao realizacija pojma znanja koji joj je kao takvoj inherentan. Na ovom putu prirodna svest, doduše gubi sebe samu i ono što je ranije smatrala istinom; zbog toga Hegel tok napredovanja *Fenomenologije* kroz sled likova svesti do apsolutnog znanja opisuje kao put sumnje (*Zweifel*) ili očajanja (*Verzweiflung*)² – kao "skepticizam koji se ispunjava". Pa ipak – upravo to što je ovde reč o "skepticizmu" koji je sposoban za svoje poslednje "ispunjenje" istovremeno znači da je prirodna svest sposobna da se uzdigne do apsolutnog znanja. Rekonstrukcija niza oblika "pojavnog znanja" utoliko nije ništa drugo do "iscrpnja istorija obrazovanja same svesti do nauke"³.

I ovo shvatanje prirodne svesti, na kojem se zasniva i sama mogućnost fenomenologije kao nauke o njenom iskustvu, stoji u vezi sa Hegelovom koncepcijom negativnosti i posredovanja i sa Hegelovim videnjem njihovog odnosa prema saznanju apsoluta. To se pokazuje pri razmatranju Hegelovog pojma svesti i njegovog odnosa prema pojmu života, koji tako reći predstavlja njegov "prirodnofilozofski" pandan. Još u jenskoj realnoj filozofiji (1803-04) Hegel je svest opisao kao strukturu koja se zasniva na specifičnom odnosu među suprotnostima "pojedinačnog" i "opšteg": jedinstvo između pojedinačne svesti i njenog opšteg pojma, koji kao njen predmet predstavlja njenu suprotnost, zasniva se prema Hegelu na tome što svaki od ova dva člana u sebi samome istovremeno predstavlja svoju sopstvenu suprotnost; tako se i pojedinačno Ja i opšti pojam u svojoj internoj strukturi mogu shvatiti kao instance pojma suprotnosti ili negacije sebe samoga, i tek time kao identitet⁴; Po tome se duh ili svest razlikuju od života, u kojem se opštost roda i pojedinačnost živoga organizma razilaze na dva ekstrema⁵. U *Fenomenologiji duha* Hegel ide korak dalje: razlika između svesti i života sastoji u tome što je pojedinačna "svest" upravo "za sebe samu svoj sopstveni", opšti "*pojam*"⁶. Život je takode upravo svoj sopstveni "pojam" – tj. jedinstvo ili identitet koji postoji samo kao razlikovanje od sebe samoga ili kao negacija onoga opšteg, i kao istovremeno ukidanje tog razlikovanja ili kao negacija onog pojedinačnog u opštosti. Pa ipak, život u svojim pojedinačnim instancama, živim bićima, još uvek nije svoj sopstveni pojam i *za* samoga sebe. Zbog toga negacija prirodnog živog bića znači njegovu smrt. Za razliku od živog organizma, pojedinačna svest, koja je "svoj pojam" i za sebe samu, sposobna je da podnese negaciju svog neposrednog, ograničenog ili ma kako "određenog" postojanja, da se kao pojedinačna svest održi u toj negaciji, i da je nadvlada. Štaviše, kao pojedinačnost koja je za sebe samu svoja sopstvena opštost, svest već kao takva smera na to "da sebi pokvari ograničeno zadovoljenje"⁷. To onda znači da je nužnost zadobijanja "poslednjeg zadovoljenja", koje se prema Hegelu sastoji u apsolutnom znanju, već unapred upisana u strukturu svesti "kao takve". Upravo to je razlog zbog kojeg se dovođenje prirodne svesti na stanovište apsolutnog znanja može izvršiti putem "imanentne kritike" pojma koji svest već ima o sebi samoj. Hegelovo sadašnje shvatanje kritike stoji u suprotnosti prema njegovom ranijem uverenju da kritika kao takva nužno već "pretpostavlja" unapred datu ideju filozofije kao svoje merilo⁸. Zbog toga nauka o iskustvu svesti nije, kao što je to u Hegelovom

¹ Upor. MM 3, str. 72: "Pokazaće se da je prirodna svest *samo pojam znanja*, ili znanje koje nije realno" (podvukao V.M.).

² MM 3, str. 72

³ Isto, str. 73; ovde pojam obrazovanja po prvi put kod Hegela dobija pozitivno i uzorno značenje, kojim se odlikuje i u njegovoj kasnijoj filozofiji.

⁴ GW 6, str. 266 i sled., 269 i sled, 273 i sled.

⁵ Isto, str. 264

⁶ MM 3, str. 74

⁷ Isto

⁸ Upor. posebno "Über das Wesen der philosophischen Kritik", MM 2, str. 171 i dalje.

ranijem konceptu bila kritika, naprosto "priprema puta za ulazak istinske filozofije"¹, već i izlaganje nastajanja "elementa" u kojem istinita filozofija jedino može da postoji.

Fenomenologija shvaćena kao "kritika" ne raspolaže nikakvim unapred postavljenim "merilom" ili "kriterijumom" koji bi služio kao osnova za preispitivanje nelegitimnih pretenzija "pojavnog znanja". Prema Hegelu, samo se "čini" (*scheint*) da bez pretpostavljenog merila, tj. bez već formiranog znanja o suštini ili istini – koje u slučaju nauke koja "tek nastupa" i inače nedostaje – ne može biti nikakvog preispitivanja². U *Fenomenologiji duha* Hegel nastoji da jedini kriterijum ili merilo istinitosti zadobije upravo iz same "posmatrane svesti" i njenih pretpostavki – iz određenja "istine" i "znanja" koja se na njoj samoj "pojavljuju"³. Hegelovo izvođenje jedinog "kriterijuma" kojim se nauka o iskustvu svesti služi u svom ispitivanju pojavnog znanja vredno je razmatranja zato što svedoči o Hegelovom približavanju principijelnim pitanjima idealizma Rajnholdovog i Fihteovog tipa, ali i zato što dopušta da se izvedu značajni zaključci o Hegelovoj koncepciji svesti i samosvesti na kojoj se zasniva dalji tok izvođenja u *Fenomenologiji duha*.

Izvođenje kriterijuma za preispitivanje pojavnog znanja Hegel shvata kao odgovor na probleme koji proizlaze iz zahteva da nauka dokaže svoju istinu u odnosu na pojavno znanje, koje za sebe samo takođe tvrdi da je istinito⁴. Problem proizlazi odatle što se čini da je "istina" pojavnog znanja upravo nesamerljiva sa "istinom" nastupajuće nauke. Jer, nauka koja pojavno znanje uzima za predmet svoga istraživanja posmatra i kritikuje to znanje polazeći od svog sopstvenog shvatanja istine – ne i od onog shvatanja istine koje pripada samom pojavnom znanju. To znači da između pojavnog znanja i nauke postoji nepremostiv jaz: nauka zahvata pojavno znanje samo u pogledu onoga što to znanje jeste "*po sebi*", ali *za nju samu* – tj. sa stanovišta njene sopstvene "istine" – a ne i u onoj dimenziji koja je karakteristična za pojavno znanje i njegovo sopstveno samorazumevanje, tj. u onome što to znanje jeste *za sebe* samo. Nauka "meri" pojavno znanje svojim sopstvenim merilom, koje pojavno znanje "ne bi nužno moralo da prizna"⁵. Tako kritički smisao "nauke o iskustvu svesti" zapada u krizu: čini se da je nauka suočena sa alternativom da odustane od primene bilo kog kriterijuma ili merila, a prema tome i od kritike, ili da svoje merilo za ispitivanje pojavnog znanja u to znanje unese izvana.

Rešenje ove aporije Hegel vidi "u prirodi samog predmeta koji istražujemo"⁶. Pojavno znanje postoji u elementu svesti. "Na" samoj svesti kao takvoj pojavljuju se, međutim, upravo suprotstavljena određenja "bića po sebi" i "bića za drugo" – istine, odnosno znanja – za koja se najpre činilo da ih u pojavno znanje unosi tek nauka. Zbog toga nas sama svest koja je predmet naučnog posmatranja i ispitivanja "oslobađa ovog privida razdvajanja ili pretpostavljanja"⁷. Momenat "istine" pojavnog znanja ili njegovog bića "po sebi" nauka u posmatrano pojavno znanje uopšte ne mora da unese, jer već i sama posmatrana svest u sebi razlikuje svoje znanje ili "biće za jednu svest", od istine ili "bića po sebi", koje je nezavisno od znanja koje svest ima o njemu. Razlikovanje se, dakle, sastoji u tome što sama svest postavlja svoj predmet, prema kome se u znanju "odnosi", kao bivstvujući i izvan ovog odnosa. To znači da dvojstvo između suprotstavljenih shvatanja istine koji pripadaju naučnoj i posmatranoj svesti u izvesnom smislu predstavlja sopstveno unutrašnje razlikovanje posmatrane svesti. Upravo u ovom drugom momentu koji svest razlikuje od svoga znanja o predmetu – u onome što ona sama "objavljuje kao ono po sebi ili istinu" – "nauka ima merilo koje sama svest postavlja za merenje svoga

¹ Isto, str. 185

² MM 3, str. 75

³ Isto, str. 76

⁴ Isto, str. 75 i dalje

⁵ Isto, str. 76

⁶ Isto

⁷ Isto

znanja". Svest nas "oslobada" početnog razlikovanja ili razdvajanja dvaju nesamerljivih stanovišta time što već u sebi samoj predstavlja jedno takvo razdvajanje.

Na ovom razlikovanju može se utemeljiti i kritička funkcija nauke o iskustvu svesti. Ovoj preostaje još samo zadatak da momenat znanja svesti o nekom predmetu uporedi sa momentom njegove sopstvene istine ili predmeta. Pa ipak, pošto svest oba momenta već sadrži u samoj sebi, naučno istraživanje svesti može se shvatiti kao njeno sopstveno upoređivanje sebe same sa sobom: "Time što su *oboje za nju*" sama svest već jeste "njihovo upoređivanje"; "*za nju se postavlja pitanje (es wird für dasselbe)* da li njeno znanje o predmetu odgovara tom predmetu ili ne"¹. Tako Hegel shvata "metodu" nauke o iskustvu svesti. Toj nauci, odnosno filozofu koji istražuje prirodnu svest i pojavno znanje, preostaje još samo "čisto posmatranje" ili kontemplacija sopstvenog preispitivanja same svesti, koje se sastoji u upoređivanju njenog pojma se njenim predmetom, ne i u aktivno uplitanje u njegov tok². Poduhvat nauke o iskustvu svesti u potpunosti se legitimiše iz dvojstva koje je imanentno samoj svesti, i koje je za nju upravo "konstitutivno"³.

Ovo Hegelovo izvođenje nije primarno neka teorija o znanju ili istini⁴, već koncepcija o ustrojstvu same svesti. Tu koncepciju Hegel je sazeo u stavu: svest "*razlikuje* od sebe nešto, prema čemu se istovremeno *odnosi*", koja je umesno okarakterisana – po analogiji sa Rajnholdovim najvišim načelom – kao Hegelov "stav svesti"⁵. Kod Hegela ona svakako nema status principa koji je "stav svesti" imao u konceptu elementarne filozofije, već samo predstavlja kriterijum na kojem se zasniva mogućnost preispitivanja pojavnog znanja. Za Hegela je presudno to što svest sama *priznaje* razlikovanje između sebe same ili svog "znanja" o predmetu, i svoga predmeta ili svoje "istine", koji postoji i nezavisno od tog znanja. Pa ipak, ovo shvatanje zasniva se upravo na koncepciji o svesti kao konstelaciji odnosa između jedinstva i razlikovanja, kao što je to u izvesnom smislu slučaj i kada je reč o Rajnholdovom "stavu svesti", odnosno o funkciji koja u njemu pripada pojmovima svesti i predstave⁶. Navedena Hegelova formulacija može se dovesti u vezu još i sa Fihteovim izlaganjem načela, gde se tvrdi da se svaka određenost onoga Ja – uključujući još i delatnost kojom mu se "suprotstavlja" Ne-Ja – događa jedino i upravo *za* samo Ja i *u* njemu⁷. "Hegelov stav svesti" sadrži, međutim, i nešto više: implicitnu tvrdnju da "predmet koji istražujemo", tj. svest kao takva, uvek uključuje u sebe i momenat *svog sopstvenog* razlikovanja od svoga predmeta ili, u još svedenijem obliku, da su refleksija ili negativnost konstitutivni za svaku svest koja uopšte postoji. Jedino zbog toga što polazi od ovakvog shvatanja svesti, Hegel može da tvrdi da suprotstavljena određenja "znanja" i "istine" koja su neophodna za utemeljenje kritičke funkcije "nauke o iskustvu svesti" zapravo pripadaju samoj posmatranoj svesti i njenoj sopstvenoj "imanentnoj refleksiji".

¹ Isto, str. 77 i sled.

² Isto, str. 77

³ Za Hegelovo shvatanje svesti kao dvojstva i dvosmislenosti, tj. kao jednog razlikovanja koje to nije, imao je više od svih razumevanja Hajdeger ("Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, posebno str. 162, 164 i sled.). Hajdegeru se, doduše, može uputiti zamerka da pri tom upravo osnovu karakteristiku pojma *samosvesti* projektuje na Hegelov pojam svesti.

⁴ Kao takvu je ipak posmatra i kritikuje E. Tugendhat (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, str. 309 i dalje).

⁵ K. Cramer, "Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein...", str. 80, 84, 95.

⁶ Poput Hegela, i Rajnhold je insistirao na tome da se subjekt i objekt koji su dovedeni u vezu u pojmu predstave, istovremeno u samoj svesti razlikuju od nje (K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, str. 323 i dalje).

⁷ Upor. posebno izlaganje drugog i trećeg načela učenja o nauci (Fichte, *Sämmtliche Werke* I, 1, str. 101 i dalje).

Polazeći od Hegelovog shvatanja pojma svesti postavljaju se, međutim, i druga pitanja. Prvi krug pitanja stoji u vezi sa daljim određenjem metode nauke o iskustvu svesti (a), a drugi sa implikacijama izloženog shvatanja svesti za Hegelovu koncepciju samosvesti (b).

(a) Kako se pokazalo, mogućnost da se Hegelova nauka o iskustvu svesti shvati kao imanentna kritika pojavnog znanja zasniva se na tome što Hegel shvata svest, koja je element tog znanja, kao kompleksnu strukturu razlikovanja u sebi samoj ili kao refleksiju. Hegelova koncepcija o refleksivnom ustrojstvu svesti takođe omogućuje da se svest shvati kao dinamička struktura koja je sposobna za to da koriguje svoje znanje o svome predmetu. Poređenje između znanja i predmeta svesti koje se događa u svesti Hegel razume kao pitanje o korespondenciji između njene "istine" i njenog "znanja", ili između njenog predmeta i pojma. Pri tom se "merilo" za ispitivanje znanja zapravo uvek nalazi na strani onog člana ove relacije koji za samu svest ima značenje samostalnog momenta, koji postoji nezavisno od nje¹. Ukoliko se u tom poređenju ispostavi da "pojam" ne odgovara "predmetu" na koji se odnosi, "čini se da svest mora da izmeni svoje znanje"². Prema Hegelu, pojedinačni likovi svesti odlikuju se, međutim, striktnom korelacijom između znanja i njegovog predmeta; to dvoje "suštinski pripadaju" jedno drugom³. Tako promena znanja za sobom povlači i transformaciju ranijeg predmeta svesti; to znači da se samopreispitivanje svesti isto tako pokazuje i kao preispitivanje i promena "merila" njenog znanja, ili onoga što je na ranijem stupnju svesti predstavljalo njegovu "istinu". Odatle proizlazi da iz "preispitivanja svesti" za samu svest nastaje uvid da je momenat koji je ona sama ranije shvatala kao merilo svoga znanja, kao suštinu ili kao "po sebi postojeću" istinu, u stvari bio "istina" samo "za nju", tj. za njeno nedovoljno ili nepotpuno znanje. Tako je svest prinuđena da redefiniše svoje sopstveno početno razumevanje predmeta, istine, ili bića po sebi. Prema Hegelu, to znači da iz uvida svesti u ništavnost njenog predmeta istovremeno izvire jedan novi predmet.

Svoj pojam "iskustva svesti" Hegel određuje upravo kao ovakav tok preispitivanja i transformacije znanja, kojom se za samu svest istovremeno menja i njen predmet ili njena "istina". Prema Hegelu, taj izraz označava "dijalektičko kretanje, koje svest vrši u sebi samoj, kako na svome znanju tako i na svom predmetu, *ukoliko za nju* iz tog kretanja *izvire* novi istiniti predmet"⁴. Sada se postavlja pitanje kako treba razumeti odnos tog novog predmeta prema onom predmetu koji je svest ranije videla kao "istinu" svoga znanja.

Hegelov odgovor na ovo pitanje pokazuje u čemu se sastoji osnovna razlika između stanovišta posmatrane svesti i stanovišta istraživača koji tu svest ispituje. Za samu svest koja je predmet fenomenološkog ispitivanja pojavljivanje novog predmeta nezavisno je od iskustva koji ona stiče o ništavnosti svog ranijeg predmeta. Za posmatranu svest, njen novi predmet naprosto "izranja" bez veze sa njenim prethodnim iskustvom, tako da se njoj čini da treba samo da ga shvati i preuzme u sebe. Ovaj momenat kontingencije i inače odgovara običnom razumevanju pojma "iskustva". Prema Hegelu, naprotiv, sa stanovišta samog istraživača koji posmatra svest, ono što se za tu svest ili za njeno znanje pojavljuje kao novi predmet zapravo nije ništa drugo i ništa više do upravo samo njeno iskustvo o ništavnosti njenog prethodnog predmeta. Novi predmet svodi se na "kretanje" kojim "ono, što se isprva pojavljivalo kao predmet, za svest spada na znanje o njemu", i kojim "ono *po sebi* postaje jedno *biće-po-sebi-za-svest*"⁵. Pošto su, međutim, biće po sebi i biće za svest konstitutivni momenti svesti kao takve, Hegel takođe može da kaže da je "novi predmet nastao kroz jedno *preokretanje* same svesti (Umkehrung des

¹ Čini se da to proizlazi iz Hegelovog izlaganja, MM 3, str. 77.

² Isto, str. 78

³ Isto

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 80

Bewusstseins *selbst*)¹. Ova geneza novog predmeta, koji svest sada razlikuje od svoga znanja, ostaje, međutim, neprozirna za nju; ta geneza se tako reći odvija "iza njenih leđa". Ovo je istovremeno i jedini momenat koji nauka o iskustvu svesti sadrži koji se za posmatranu svest ne "pojavljuje". S obzirom na njega Hegel određuje i načelnu razliku između stanovišta same nauke ili onoga što jeste "po sebi" ili "za nas", i stanovišta posmatrane svesti i onoga što jeste samo "za nju": "za nju ono što je nastalo jeste samo kao predmet, a za nas istovremeno kao kretanje i bivanje"². Hegel je, međutim, upravo u ovom uvidu – da ono što se na svakom narednom stupnju *Fenomenologije* za svest pojavljuje kao predmet jeste rezultat jednog nužnog dijalektičkog kretanja – video jemstvo naučnosti "nauke o iskustvu svesti", kao i crtu po kojoj se ta nauka razlikuje od prostog "istorijskog" izlaganja niza takvih iskustava, koji bi se mogao uporediti sa neoplatonskim putovanjem duše ka bogu³.

Ovakvo shvatanje naučnosti fenomenološkog istraživanja svesti u krajnjoj liniji se zasniva na Hegelovoj teoriji o "određenoj negaciji". I pored toga što se pojedinačni slučajevi primene ove teorije kod Hegela mogu pronaći i ranije, uvod u *Fenomenologiju duha* i predgovor ovog dela su prvi spisi u kojima Hegel izričito imenuje to učenje i definiše njegov metodski značaj. U predgovoru *Fenomenologije* Hegel izlaže svoje shvatanje određene negacije u sklopu kritičkog razmatranja u kojem se suprotstavlja "rezonujućem ponašanju", koje svom uvidu u ništavnost jednog misaonog sadržaja pripisuje puko negativno značenje; naprotiv, spekulativno mišljenje negativnost shvata kao rezultat imanentnog kretanja samog tog sadržaja, i time kao ono "određeno negativno"⁴. U uvodu za *Fenomenologiju*, Hegel se sa koncepcijom o određenoj negaciji (gde je određeno njeno metodsko značenje) suprotstavlja shvatanju da prikaz formi pojavnog znanja u njihovoj neistinitosti predstavlja "puko negativno kretanje"⁵. Takvim shvatanjem negativnosti odlikuje se prirodna svest i jedan od oblika samog pojavnog znanja, kakav je skepticizam, "koji u rezultatu uvek vidi samo čisto ništa, i apstrahuje od toga da je to ništa upravo ništa onoga iz čega rezultira", i da je utoliko i samo "određeno i ima jedan sadržaj"⁶. Konačno, u *Nauci logike*, u kojoj je učenje o određenoj negaciji i izričito uzdignuto u osnovni metodski stav, Hegel je fenomenološko ispitivanje odredio kao "primer" njegove primene "na jednom konkretnom predmetu, na svesti"⁷. Strogo "naučno" izlaganje prema Hegelu ima karakter nužnog i postepenog napredovanja, u kojem se svaka sledeća kategorija može shvatiti kao "određena negacija" prethodne, tj. kao pojam koji istovremeno sadrži prethodni pojam i njegovu negaciju, i tako predstavlja jedinstvo tog pojma i njegove suprotnosti⁸. I *Fenomenologiji* se naučni karakter može pripisati jedino u meri u kojoj se može pokazati da svaki novi predmet koji se pojavljuje za svest predstavlja određenu negaciju njenog ranijeg predmeta.

¹ Isto, str. 79; *Umkehrung*, tj. *periagoge* (preokretanje, preobraćenje, *conversio*) odnosno *metastrophé* (odvraćanje) je izraz kojim Platon, nakon izlaganja mita o pećini, označava čin kojim se ne samo čovekov organ viđenja, oko, već i čitava njegova duša "odvraća" od sveta stvari koje postaju i "preokreće" se prema ideji dobra (*Država*, 518 cde; Apelt se u svom prevodu *Države* na nemački /Platon, *Der Staat*, Leipzig 1920, str. 275, upor. str. 567/ takođe služi terminom *Umkehrung*; upor. Platon, *Država*, Beograd 2002, str. 210; o ovom pojmu, upor. i L. Robin, *Platon*, Paris 1938, str. 83). Čini se da na ovom mestu Hegel ima u vidu ovaj Platonov motiv. Pa ipak, karakteristična je razlika između Hegelovog i Platonovog viđenja "preokretanja": kod Hegela ono nije naprosto akt kojim se svest usmerava prema nekom *drugom* predmetu, već "drugi" predmet nastaje upravo kroz čin preokretanja *same svesti*.

² MM 3, str. 80

³ Upor. isto, str. 71, 79

⁴ Isto, str. 56 i sled.

⁵ Isto, str. 73 i sled.

⁶ Isto, str. 74

⁷ MM 5, str. 49

⁸ Isto

Šta to konkretno znači pokazuje se ako se ima u vidu još jedna konsekvencija Hegelovog opisa "iskustva svesti". Uvid u ništavnost predmeta koji se na jednom stupnju razvoja pojavnog znanja za svest predstavljao kao istina najpre ima negativni smisao. Takav događaj Hegel opisuje kao "pad", kojim se "predmet" ili "istina" za samu svest ispostavlja "samo" kao jedan način njenog sopstvenog "znanja". Pa ipak, upravo iz ovog opisa proizlazi da se ovaj događaj isto tako može razumeti i kao "pozitivni rezultat". Jer, upravo time što se ono što je svest ranije smatrala istinom za nju samu svodi na značenje njenog sopstvenog znanja, ukida se ona konkretna suprotnost između svesti i njenog predmeta kojom se prethodni lik svesti definisao. Štaviše, ako se ozbiljno shvati Hegelov stav prema kojem "novi" predmet koji se za svest pojavljuje na njenom narednom stupnju nije ništa drugo do iskustvo o ništavnosti njenog ranijeg predmeta, onda se može reći da na svakom narednom stupnju pojavnog znanja za samu svest postaje tematsko, i to pod određenjem njenog "novog" predmeta ili istine, upravo "jedinstvo" onog odnosa suprotnosti kojim je bio konstituisan prethodni lik svesti. Ako se, pored toga, smisao momenta "znanja" iz Hegelovog stava svesti dovede u vezu sa "identitetom", a smisao istine ili nezavisnog predmetnog postojanja sa "razlikom", onda se može reći i to da se na svakom narednom stupnju razvoja svesti eksplicira *jedinstvo* identiteta sa diferencijom, koje u Hegelovoj početnoj formulaciji "stava svesti" još uvek nije i postavljeno kao takvo. Prema Hegelu, međutim, sam apsolut nije ništa drugo do identitet identiteta i neidentiteta. Zbog toga nauka o iskustvu svesti, koja ima smisao refleksivnog osvedočenja svesti o sebi samoj.

Ideja *Fenomenologije duha* ne može se izvesti niti iz Hegelovog pretpostavljenog povratka "kartezijanskoj" filozofiji sa njenom temeljnom orijentacijom na pojam svesti¹ niti iz "negativne", "kritičke" ili "dijalektičke" funkcije Hegelove ranije logike² – ako se taj povratak i ta funkcija shvate kao samostalne i nezavisne veličine. Originalnost *Fenomenologije* proizlazi iz načina na koji je kod Hegela teorija o apsolutu kao "jedinstvu identiteta i diferencije" dovedena u vezu sa shvatanjem da struktura svesti takođe uključuje i identitet i razliku, i iz načina na koji su, polazeći od ove homologije, izvedene konsekvence u pogledu mogućnosti saznanog zahvatanja apsoluta.

(b) Hegel se u uvodu u *Fenomenologiju duha* samo na jednom mestu dotiče jednog pitanja koje stoji u neposrednoj vezi sa koncepcijom *samosvesti*. U jednoj formulaciji koja još uvek stoji u kontekstu izlaganja o metodi *Fenomenologije*, Hegel, naime, kaže da je svest "s jedne strane svest o predmetu, s druge strane *svest o sebi samoj*; svest o onome što je za nju istina, i svest o svome znanju o tome"³. Iz ovog Hegelovog stava proizlazi, pre svega, da Hegel *samosvest* shvata upravo s obzirom na momenat znanja, koji sama svest razlikuje od svoga predmeta ili svoje istine. Pored toga, čini se da iz njega sledi i to da je *samosvest* ili svest o sebi u izvesnom smislu nužni sastavni deo svake predmetne svesti, utoliko što prema Hegelu u svakom svesnom aktu svest upravo "razlikuje" sebe od svoga predmeta⁴.

¹ U Hegelovoj orijentaciji na pojam svesti koja dolaz do izražaja u *Fenomenologiji duha* kartezijanske uticaje prepoznaju M. Westphal ("Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung", u: Fulda/Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 94, 97), Gadamer ("Die verkehrte Welt", str. 29), kao i W. Marx (*Hegels Phänomenologie des Geistes...*, str. 55).

² R. Bubner najpre u potpunosti svodi *Fenomenologiju duha* na njenu "kritičku" funkciju ("Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie", *Hegel-Studien* 5, 1969, str. 152 i sled.). Pa ipak, kao što to i Bubner primećuje protiv Habermasa (isto, str. 155, bel 62^a), kada u pozadini "nauke o iskustvu svesti" ne bi ležala Hegelova sistematska ideja, ni njena kritička funkcija ne bi se mogla utemeljiti. S obzirom na to da i sam usvaja koncept "otvorene" dijalektike i insistira na vezi između dijalektike i dijaloga, Bubner se u svojoj kasnijoj kritici Hegela pre svega poziva na Platona (R. Bubner, "Dijalog i dijalektika ili Platon i Hegel", u: *Treći program* 66, sv. III za 1985, str. 354-377).

³ MM 3, str. 77; podvukao V.M.

⁴ Upor. isto, str. 135; tu Hegel u izvesnom smislu sagledava svest kao "apstrakciju od *samosvesti*".

Iz Hegelovog "stava svesti" mogu se izvesti dalje implikacije za Hegelovu "teoriju samosvesti" ako se postavi pitanje o tome kako se uopšte može shvatiti struktura onih akata u kojima je predmet svesti upravo ona sama.

Ukoliko se samosvest uopšte shvata kao svesni akt, razlikovanje između znanja i istine mora se smatrati konstitutivnim i za nju samu. To znači da svest i u samosvesti svoj predmet, koji je njena "istina", mora "razlikovati" od sebe same, odnosno od svoga znanja o tom predmetu. Jer, samosvest je poseban slučaj svesti uopšte tek time što svoj predmet razlikuje od sebe same; tamo gde ova razlika ne postoji, ne može se govoriti o svesti, a prema tome ni o samosvesti kao "svesti o sebi samoj".

U slučaju samosvesti, onaj "predmet" od koga svest razlikuje sebe samu jeste upravo "ona sama". Ako, međutim, svest svoj predmet uopšte razlikuje od sebe, onda njen predmet za nju upravo nije ona sama, već nešto što je drugo ili različito od nje; štaviše, svest koja odgovara takvom karakteru predmeta zapravo nije samosvest, već sama "predmetna" svest, koja se i definiše upravo time što svoj predmet "razlikuje" od sebe. Tako se čini da smo u slučaju samosvesti suočeni sa protivrečnim zahtevima: da njen predmet shvatimo kao ono što je za nju identično sa njom samom, i kao nešto što ona istovremeno razlikuje od sebe same. Samosvest se stoga može razumeti upravo kao "protivrečnost" – i to ne samo za nekoga ko je posmatra spolja, već upravo za *sebe samu*¹. Protivrečnost o kojoj je ovde reč zapravo je već sadržana u opisu samosvesti kao strukture u kojoj je svest istovremeno svoj sopstveni "objekt". Već Rajnhold je svojom tvrdnjom da subjekt predstave ne može nikada postati predmetan za sebe samoga u svom iskustvu samo izveo konsekvence iz takvog stanja stvari². Jer, subjekt koji je stavljen u položaj objekta upravo više nije identičan sa subjektom *kao* subjektom, koji se u jednom svesnom aktu odnosi prema nekom "objektu". Zato Rajnhold tvrdi da "subjekt može ne može da spozna sebe samoga kao što ni oko ne može da vidi sebe samo"³.

Hegelova koncepcija samosvesti proizlazi, međutim, iz nastojanja da se samosvest opiše upravo u njenoj protivrečnoj strukturi. Toj koncepciji možemo se približiti ako iz protivrečnih zahteva koje problem opisa samosvesti nameće izvedemo dalje konsekvence.

Samosvest se mora misliti upravo kao ukidanje razlike kojom se definiše predmetna svest. Da bi se, međutim, samosvest uopšte mogla shvatiti kao svesni akt, koji neće kolabirati u nesvesnom, prerefleksivnom identitetu, ona se ne sme opisati kao jedinstvo u kojem je svaka razlika prema predmetu već poništena. To istovremeno znači da se ona ne sme razumeti samo kao *proizvod* negacije ili refleksije iz predmetne svesti, već kao struktura koja u sebi samoj upravo *jeste* aktivno negiranje predmetne svesti ili refleksija iz nje.

Da bi se samosvest mogla tako shvatiti, neophodno je da se ona opiše kao ukidanje razlike između svesti i njenog predmeta koje je takvo da tu razliku istovremeno ostavlja na snazi. To proizlazi već i iz razumevanja samosvesti kao negacije ili refleksije "u sebi samoj". Jer, ukoliko bi svaka razlika između svesti i njenog predmeta u samosvesti bila ukinuta, onda u njoj upravo ne bi bilo ničega na šta bi se negacija predmetne svesti mogla odnositi.

Odatle proizlazi da se samosvest mora shvatiti kao kompleksna struktura. Kao i hegelovski apsolut, ona nije "čisti" identitet već konstelacija odnosa između identiteta i diferencije. Iz ovakvog pojma samosvesti razlika nije naprosto isključena, već je, kako će se

¹ Kako se pokazalo u prethodnom poglavlju, dijalektički karakter Hegelove logike, zajedno sa revizijom principa protivrečnosti kao njenim najprepoznatljivijim obeležjem, predodređen upravo krugom problema koji se postavljaju u vezi sa opisom strukture samosvesti. I u *Fenomenologiji duha* Hegel opisuje samosvest upravo kao "razliku koja nije nikakva razlika", ili kao "razlikovanje onoga što se ne može razlikovati". Zbog toga se može reći da "samosvest" u Hegelovom mišljenju predstavlja upravo prototip dijalektičke strukture uopšte.

² K.L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie...*, str. 161 i dalje

³ Isto, str. 181; za metaforu o svesti kao "oku", upor. isto, str. 274.

pokazati, samo "stavljena u odnos" prema identitetu. Shvaćena kao refleksija iz predmetne svesti, samosvest, štaviše, uključuje dvostruko "razlikovanje": ono razlikovanje koje je i inače konstitutivno za predmetnu svest uopšte – koja upravo "sebe samu" razlikuje od svoga predmeta – kao i razlikovanje *predmetne* svesti od momenta identiteta, u kojem se razlika predmetne svesti ukida; o "samosvesti" je, ipak, moguće govoriti tek kao o strukturi koja uključuje sve ove momente, ne samo s obzirom na identitet koji je jedna od njenih komponenata. Pod pretpostavkom da se, nadalje, pojam razlike o kojem je ovde reč interpretira preko Hegelovog pojma negacije, može se reći da samosvest u celini ima strukturu "negacije negacije", tj. negacije prvobitnog razlikovanja ili one negacije kojom se svest definiše u svom odnosu prema predmetu. U tom smislu, može se reći da je samosvest upravo "određena negacija" svesti.

Ukoliko samosvest uključuje u sebe momenat razlike kojim se svest kao takva definiše, ispunjene su pretpostavke da se ona shvati kao jedan slučaj svesti, odnosno kao "svesni akt" uopšte. Pa ipak, ona se isto tako može razumeti kao "istina" svesti; jer, momenat znanja o sebi, koji u slučaju samosvesti za samu svest postaje "tematski", od početka je sadržan u određenju svesti, koja svoje znanje i, prema tome, *sebe samu* razlikuje od svoje "istine" ili predmeta koji postoji nezavisno od nje.

Šesto poglavlje
PREDMETNA SVEST I NJENO UKIDANJE

Naslov – ili nad-naslov – "Samosvest" nije se pojavio u osnovnom tekstu prvog izdanja *Fenomenologije*. Tek u sadržaju knjige, prva njena tri poglavlja obuhvaćena su pod zajedničkim naslovom "A. Svest", dok su poslednja četiri označena kao pripadna trećem delu ("C" - bez dalje kvalifikacije); naslov "B. Samosvest" jedini je pod koji je potpalo samo jedno – četvrto – od ukupno osam poglavlja *Fenomenologije*. "Nesrećna zbrka" do koje je došlo u vezi sa redakcijom i štampanjem *Fenomenologije*, na koju se Hegel žalio u svom već navedenom pismu Šelingu, bila je razlog što razdeoba dela iz sadržaja nije sprovedena i u tekstu¹. I pored toga, podela knjige na tri veće celine učinila je da središnji položaj poglavlja o samosvesti, koji mu i inače pripada, još više dođe do izražaja.

To nije bio i njen jedini efekat. U stvari, ona je kod čitaoca mogla samo da pojača utisak da *Fenomenologiju duha* treba posmatrati kao delo koje se u kompozicionom pogledu raspada na dve celine: na jednu "nauku o iskustvu svesti" u užem, "saznajnoteorijskom" smislu tog termina, i na jednu "fenomenologiju" nadindividualnih, tj. "duhovnih" (u Hegelovom smislu te reči) oblika egzistencije, za čiju se obradu jedan "istorijski" način istraživanja sam od sebe nameće. Tako je već Hegelov prijatelj Sinkler kritikovao Hegela jer je ovaj, po njegovom shvatanju, jukstaponirao dva načina posmatranja – transcendentnofilozofski i "istorijski" – koji se u jednom delu teško mogu pomiriti². Ostavljajući za sada po strani prigovore kojima se izlaže ovaj pravac kritike, može se, ipak, reći da bi u njegovim okvirima "prekretnica" od jednog ka drugom načinu posmatranja morala pasti upravo unutar poglavlja o samosvesti, i to uprkos činjenici da ovaj pojam u modernoj, individualistički usmerenoj filozofiji subjektivnosti pre Hegela ima temeljnu ulogu. Jer, upravo u poglavlju o samosvesti Hegel izlaže svoju osnovnu tezu prema kojoj samosvest može da dođe do svoga zadovoljenja samo kroz drugu samosvest, tako da se pojam samosvesti može misliti jedino kroz njegovo "udvostručenje"; prema Hegelu, to, međutim, znači da je sa pojmom samosvesti "za nas" već prisutan pojam duha kao nadindividualnog suštastva: pojam o "onome *Ja*", koje je već "*mi*", i o "onome *mi*", koje nije ništa drugo do "*ja*".³

Pomenuta tročlana artikulacija *Fenomenologije duha* u izvesnom smislu je predodredila način percepcije i tumačenja poglavlja o samosvesti i kada je reč o njegovom odnosu prema prethodnim delovima knjige. Razdeoba na prvi deo ("A. Svest"), koji obuhvata poglavlja o "čulnoj izvesnosti", "opažanju" i "razumu", i drugi deo ("B. Samosvest"), u kojem četvrto poglavlje o "Istini izvesnosti o sebi samome" stoji samo za sebe, ističe u prvi plan razliku između samosvesti s jedne, i ranijih načina svesti s druge strane. Ono navodi čitaoca da samosvest već od početka shvati kao onaj "lik svesti" u kojem su različiti tipovi predmetne svesti podjednako "prevaziđeni". Takvo razumevanje odnosa između svesti i samosvesti stoji, naravno, u saglasnosti i sa Hegelovom izričitom karakterizacijom samosvesti kao "istine"

¹ *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 161

² Isto, str. 395 i sled. (pismo Hegelu od 5.2.1812); ovaj prigovor ustaliće se posebno nakon Hajmove knjige o Hegelu.

³ MM 3, str. 145

prethodnih likova svesti¹, čiji se zajednički imenitelj sastoji upravo u tome što u njima svest svoj predmet vidi kao nešto "drugo" od nje same.²

Pa ipak, široka razdeoba na "svest" i "samosvest" donekle prekriva razlike koje postoje između različitih tipova predmetne svesti i njihovu samosvojnost. Pored toga, ona može da izazove pogrešan utisak da Hegel "samosvest" zapravo posmatra polazeći od svog pojma svesti, i tako navede na zaključak da se za Hegela suština samosvesti sastoji naprosto u apstrakciji od predmetne svesti ili u prostoj "refleksiji" iz nje. Upravo suprotno je slučaj. Osvedočenje "svesti" o tome da njena "istina" nije predmet koji je od nje nezavisan, već upravo "ona sama", u *Fenomenologiji duha* pojavljuje se kao rezultat dijalektičkog kretanja kojim je zahvaćen upravo predmetni pol "suprotnosti svesti". U tome se može videti metoda osobenost *Fenomenologije*. Ona ne počinje, poput učenja o nauci, zahtevom čitaocu da "odvрати pogled od svega što ga okružuje" i "usmeri se na sebe samoga" da bi tako došao do uvida da je samosvest princip celokupnog znanja³, već nudi opis puta kojim se samosvest nužno ispostavlja kao "istina" predmetnih modusa svesti i uvida koji svest stiče o njihovoj ništavnosti. U tome leži smisao Hegelovog iskaza s kraja poglavlja o samosvesti, prema kojem se do samosvesti može doći samo jednim "zaobilaznim putem"⁴.

Specifičnost likova svesti koji su u sadržaju knjige obuhvaćeni zajedničkim naslovom "A.Svest" sastoji se u formalnom pogledu u tome što se svaki od njih pojavljuje kao dvojna struktura ili korelacija između jednog načina znanja i predmeta koji tom načinu znanja odgovara. Takve korelacije predstavljaju "čulna izvesnost" i "ovo", "opažanje" i "stvar", kao i "razum" i "sila". Pri tom se opšti pravac evolucije prva tri lika svesti može razumeti kao tok kojim svest od čisto receptivnog stava u odnosu prema predmetu (*Aufnehmen, reines Auffassen*), kojim se karakterišu "čulna izvesnost" i prvi stepeni "opažanja", dolazi do onih određenja "predmeta" koja u sebe već uključuju momente njenog sopstvenog znanja o predmetu; i pored toga, svest najpre svoj predmet i dalje vidi kao "nezavisan" od nje ili kao "samostalan" (opažanje); ona, međutim, nastoji da ga opiše i objasni u kategorijama za koje se zatim pokazuje da ne izražavaju određenja nezavisnog predmeta, već predstavljaju njeno sopstveno kretanje, koje je samo projektovano u predmet (razum); od trenutka kada se i sama svest osvedočava o tome, ona konačno dolazi do uvida da njen predmet ili njena istina nije ništa drugo do upravo ona sama (samosvest).

1. Čulna izvesnost i biće

Osnovna karakteristika čulne izvesnosti kao prvog "lika svesti" koji Hegel analizira je njena neposrednost⁵. Karakterom neposrednosti odlikuje se i njen predmet, tj. ono što čulna izvesnost vidi kao svoju istinu: predmet je upravo ono što svest zahvata kao neposredno prisutno, što prema Hegelu predstavlja neku pojedinačnu instancu deiktičkih izraza kakvi su "ovo", "sada" ili "ovde".

Za stanovište čulne izvesnosti njen predmet, kao ono što neposredno jeste, predstavlja istinu; po pretpostavci on postoji nezavisno od njenog znanja o predmetu. Preispitivanje čulne izvesnosti odnosi se na održivost ovakvog shvatanja istine ili predmeta. Za čulnu izvesnost teškoće se pojavljuju od trenutka kada se postavi pitanje o tome šta ovaj njen predmet ("ovo", "sada" ili "ovde") jeste. Naime, svaka kvalifikacija ili određenje kojim se predmet čulne

¹ Isto, str. 135

² Takvoj karakterizaciji predmetne svesti ne protivreči ni okolnost da već počev od čulne izvesnosti svest iskušava i mogućnosti u kojima se ona sama pojavljuje kao garant "istinitosti" predmetnog znanja (upor. MM 3, str. 86 i dalje).

³ Upor. Fichte, *Sämtliche Werke* I, 1, str. 422 i dalje ("Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre").

⁴ Upor. MM 3, str. 136.

⁵ Isto, str. 82 i sled.

izvesnosti dalje određuje ima za rezultat uvid u njegovu "neistinitost". Tako Hegel na primeru onoga "sada" (*das Jetzt*) pokazuje da se pojedinačne instance neposredne izvesnosti ispostavljaju kao ništavne kada se njen predmet na bilo koji način odredi: protekom vremena iščezava istina onoga "sada" koje je bilo određeno kao dan ili kao noć; samo "sada" se, doduše, održava, ali ne kao neposrednost, već upravo kao rezultat posredovanja, koje Hegel vidi kao negaciju svakog pojedinačnog slučaja na koji se ovim jezičkim izrazom upućuje, i prema tome kao neku vrstu elementarne "opštosti"¹. U iskustvu neposredne izvesnosti pokazuje se to da se upravo neposrednost njenog predmeta ukida, dok se održava jedino opštost, koja u sebe već uključuje negaciju i posredovanje.

Iz istih razloga propada i pokušaj da se garancija istinitosti čulne izvesnosti potraži na strani same svesti, tj. subjekta shvaćenog kao ovo, pojedinačno Ja. Jer, upravo jezički izraz za subjekt neposredne čulne izvesnosti negira smisao neposrednosti koji je njime "intendiran"; tako je svako pojedinačno "Ja" istovremeno i negirano pojedinačno "Ja", pošto se njime može uputiti na bilo koga i na svakoga; kao i izrazi "sada", "ovde" ili "ovo", i ono "Ja" se može shvatiti jedino kao opšte². Prema Hegelu, jezik igra suštinsku ulogu u ovom ukidanju ili prevazilaženju čulne izvesnosti. To što se "istina" čulne izvesnosti uopšte ne može na odgovarajući način iskazati u jeziku ne ukazuje, prema Hegelu, na nemoć jezika da zahvati ono u čemu leži prava istina, već na neistinitost same pozicije čulne izvesnosti. Jezik kao takav prema Hegelu predstavlja ono što je "istinitije" od pukog subjektivnog mnjenja ili intencije, koju on izneverava u prilog opštosti pojma.

Da bi se mogao shvatiti pravi smisao Hegelove argumentacije protiv stanovišta neposredne čulne izvesnosti treba imati u vidu da Hegelov pojam neposrednosti odgovara biću kao prvoj logičkoj kategoriji. Hegel, doduše, izričito opisuje biće kao "neodređenu neposrednost" tek u *Nauci logike*³. Pa ipak, već u *Fenomenologiji duha*, on ističe da je za stanovište čulne izvesnosti presudno upravo to *da* predmet jeste, ne i *šta* je on; kako se pokazalo, dalje određivanje predmeta vodi upravo ukidanju ove pozicije. Za neposrednu izvesnost, čulna stvar "*jeste* samo zato što *jeste*", tj. bez svakog daljeg posredovanja; kako Hegel i eksplicitno tvrdi, "istina čulne izvesnosti sadrži samo *biće* stvari"⁴. Postavlja se pitanje čime je motivisana Hegelova identifikacija bića sa "neposrednošću" čulne izvesnosti i kojoj filozofskoj poziciji ona odgovara.

Pitanje o istorijskofilozofskim izvorima Hegelove argumentacije u prvim poglavljima *Fenomenologije duha* prilično temeljno je razmatrano u istraživanjima o Hegelu. Pri tom su u centru pažnje uglavnom stajale različite pozicije antičke filozofije⁵. Tako se stav o neiskazivosti

¹ Isto, str. 84 i sled.

² Isto, str. 87

³ MM 5, str. 82; odgovarajući delovi jenske logike nisu sačuvani, a u spisima o filozofskoj propedeutici ovo jednačenje još uvek se ne pojavljuje u eksplicitnom obliku.

⁴ MM 3, str. 82 i sled.; u skladu sa tim stoji i određenje čulne izvesnosti iz *Enciklopedije filozofskih nauka*: osnovna odlika "čulne izvesnosti" nije samo njena upućenost na čulnost, već to da njen predmet nema nikakvo drugo određenje sem određenja "bića" (MM 10, str. 207, par. 418, "Dodatak"). U istom paragrafu, Hegel je odustao od nekih aspekata svog ranijeg pojma čulne izvesnosti: "Prostorna i vremenska pojedinačnost, *ovde* i *sada*, kako sam odredio predmet čulne izvesnosti u *Fenomenologiji duha* (...), u stvari pripada opažanju" (isto, str. 206).

⁵ Za interpretaciju prvih poglavlja *Fenomenologije duha* u svetlu različitih stanovišta grčke filozofije veliki značaj imala su istraživanja W. Purpusa (*Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg 1905, i *Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel*, Schweinfurt 1908). Purpusovu orijentaciju na antičku filozofiju u tumačenju prvih poglavlja *Fenomenologije* sledi i R. Meyer ("Dialektik der sinnlichen Gewissheit und der Anfang der Seinslogik", u: M. Riedel, Hrsg., *Hegel und die antike Dialektik*, str. 253 i sled.); kao i Purpus, i on dovodi dijalektiku čulne izvesnosti u vezu sa početkom Hegelove logike – posebno sa pojmom "mnjenja", koje nije u stanju da shvati identitet između bića i ništa, o kojem Hegel govori u *Nauci logike* (isto, str. 258 i dalje; upor. GW 11, str. 50-54; upor. i MM 5, str. 86,

onoga pojedinačnog očigledno može dovesti u vezu sa Megaranima¹; s druge strane, Hegelovo shvatanje o onome "sada" koje se održava, mada kao uvek drugačije, može se shvatiti kao aluzija na Aristotelovu koncepciju vremena². Ono što pri tom ipak pada u oči jeste da se ovim paralelama mogu objasniti jedino oni momenti Hegelove argumentacije koji već impliciraju prevazilaženje stanovišta "čulne izvesnosti", ali ne i sama ta pozicija kao takva; Hegel, suprotno uobičajenom tumačenju³, u Stilponovim argumentima ne vidi "kritiku rodova", već upravo afirmaciju opštosti ili ukidanje onoga pojedinačnog; Stilponovo stanovište prema Hegelu već stoji iznad čulne izvesnosti⁴. Pozicija čulne izvesnosti kao takva može se zapravo ponajpre dovesti u vezu sa onim pozicijama koje Hegel kvalifikuje kao moderne forme skepticizma – u kojima se, prema Hegelovom tumačenju, za razliku od antičkog skepticizma, pridaje apsolutno važenje egzistenciji čulnih stvari, a dovodi u pitanje istina mišljenja ili opštosti⁵.

Shvatanje bića kao predmeta neposrednog saznanja, koje je karakteristično za poziciju čulne izvesnosti koju Hegel ima u vidu, zapravo odgovara Jakobijevoj filozofiji. S obzirom na Jakobija Hegelovo jednačenje između pojma bića i "neposrednosti", koje je u prvi mah sasvim neprozirno, odmah dobija jasno tumačenje. Jer, kod Jakobija se u neposrednoj izvesnosti vere otkriva upravo samo biće. Pa ipak, Jakobijev pojam vere (*Glaube*) najpre uključuje ono što se u empirizmu (koji Hegel, na Jakobijevom tragu, shvata pre svega kao skepticizam) podrazumeva pod neposrednim verovanjem u pretpostavke od kojih svaka demonstracija mora da pođe, jer joj inače pretila opasnost od beskonačnog regresa. Tako se i kod Jakobija vera ili verovanje ponajpre odnose na svet svakodnevnog iskustva i one "istine" na koje se obična svest oslanja; ona pre svega stoji u osnovi naše izvesnosti o egzistenciji spoljašnje stvarnosti, koja se ne može dokazati na "posredan" način ili diskurzivnim putem. U tom smislu i čulna izvesnost, shvaćena kao specifičan modalitet saznanja, ima karakter nesvodive neposrednosti. Na ovo značenje "vere" kao neposredne izvesnosti Jakobi se poziva u svom dijalogu o Hjumju, kao i u pismima o Spinozinom učenju⁶.

Jakobijev pojam vere ne svodi se, međutim, samo na Hjumovo verovanje (*belief*) ili na Platonovo mnjenje (*doxa*). U njemu je značenje vere ili verovanja stopljeno u jedinstvo sa emfatičkim, religioznim pojmom "vere"⁷. Zbog toga Jakobi čak ni hjumovsko "verovanje" ne prevodi naprosto izrazom "mnjenje" (*Meinung*), već upravo kao "veru" (*Glaube*). U veri koja se ne može obrazložiti ne otkriva se samo realitet stvari svakodnevnog iskustva, već i Bog kao ono istinito. Kako se pokazalo, ovaj pojam boga i sam Jakobi je, poput Spinoze koga je kritikovao, u izvesnom smislu shvatio kao "suštinu svih suština" i kao biće koje se kao činjenica otkriva "u svakom postojanju".

kao i MM 8, str. 186, par. 87). – Još češće se ističe srodnost Hegelovog dijalektičkog *postupka* u prvim poglavljima *Fenomenologije* sa antičkim uzorima, posebno sa Platonom. Tako W. Wieland ("Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit", u: Fulda/Henrich, Hrsg., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 70 i dalje, 78 i sled.) u Hegelovoj dijalektici čulne izvesnosti prepoznaje elemente "elenktike i protreptike" iz Platonovih ranih dijaloga, dok M. Westphal ("Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung", str. 83) primećuje srodnost Hegelovog postupka u poglavljima o "svesti" sa sokratovskom metodom iz Platonovog *Theajteta*.

¹ Meyer, isto, str. 253 i sled.; upor. Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, str. 38.

² Upor. Aristotel, *Fizika*, Zagreb 1987, str. 109 (217 b 28) i dalje.

³ Diogen Laertije, *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, str. 78

⁴ U tom smislu Hegel u predavanjima iz istorije filozofije polemizuje protiv Diogena Laertija i Tenemana (MM 18, str. 535 i dalje).

⁵ Upor. MM 3, str. 90

⁶ Upor. Jacobi, *David Hume...*, str. 143 i dalje, 146 i dalje; *Über die Lehre des Spinoza...*, str. 101; o Hjumovom pojmu verovanja, upor. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, tom I, str. 96 i dalje.

⁷ U tom svetlu može se sagledati i funkcija koja u odeljku o čulnoj izvesnosti pripada pojmu mnjenja (*Meinen*).

Konsekvence koje odatle proističu za Hegelovu analizu čulne izvesnosti odmah su očigledne. Jakobijevom pozicijom zapravo se tvrdi da su isti akti svesti - oni koji su snabdeveni epistemološkim indeksom "neposredne izvesnosti" - na delu i kada je reč o saznanju egzistencije ili bića pojedinačnih, konačnih stvari, kao i kada je reč o istini u poslednjem i temeljnom smislu te reči, o najvišem biću ili bogu. U oba slučaja zapravo je reč o aktima "vere" ili "držanja za istinu" koji se ne mogu dalje obrazložiti ili utemeljiti. Pri tom ni veza između njihovog predmeta nikako nije spoljašnja. Jer, stvari čulnog ili svakodnevnog iskustva u aktima verovanja pokazuju se upravo u njihovoj egzistenciji ili *biću* – do kojeg racionalno saznanje ne može da dopre. Zajednički imenitelj ovih akata leži u tome što oni nisu posredovani nekom drugom istinom ili izvesnošću. Zato Jakobi način na koji se istina čulnih stvari predstavlja za svest takođe shvata kao neku vrstu "otkrovenja" (*Offenbarung*)¹.

Očigledno je da je ovim dovođenjem u vezu različitih aspekata pojma vere Jakobi implicitno sankcionisao upravo pretenziju na apsolutnu istinitost stavova koji se mogu podvesti pod onaj pojam "verovanja" koji je potekao iz izvorno "skeptičkih" pozicija, u čijim okvirima o emfatičkoj istinitosti čulnog saznanja ipak nije moglo biti reči. U stvari, za Hegela nije problematično puko uzimanje na veru egzistencije pojedinačnih stvari, kojim se karakteriše svakodnevno iskustvo, već shvatanje da se u aktima koji su snabdeveni indeksom neposredne izvesnosti otkriva upravo apsolutna istina; likovi svesti ili pojavnog znanja koje *Fenomenologija duha* uzima za predmet i kritikuje ne svode se na izolovane tvrdnje o egzistenciji, već predstavljaju stanovišta koja pretenduju na to da iskažu poslednju istinu. Stapanjem dva pojma vere koje je po prvi put izvršeno u Jakobijevoj filozofiji može se objasniti i opšti pravac Hegelove argumentacije, koja smeru na to da ujedno sa destrukcijom pozicije "čulne izvesnosti" kao takve izvrši i ukidanje svih pozicija u kojima se biće shvata kao predmet "neposrednog znanja". Jer, argumenti protiv verovanja u istinitost čulnih stvari pogađaju i verovanje u čisto biće, koje je tim stvarima imanentno. Još i u *Nauci logike* Hegel shvata "neposredno znanje" uopšte kao onaj tip saznanja koji se u krajnjoj instanci svodi na veru u egzistenciju pojedinačnih čulnih stvari². Tako i činjenica da Hegel s obzirom na Jakobija govori upravo o "čulnoj" a ne o "neposrednoj" izvesnosti zapravo ima polemički smisao. Tom terminološkom zamenom treba da bude rečeno da su akti neposredne izvesnosti, kakav god bio njen predmet, zamišljeni upravo s obzirom na onaj odnos koji obična svest ima prema egzistenciji konačnih stvari, i da su zato obeleženi istim nedostacima kao i "čulna" izvesnost³.

2. Opažanje i stvar

Hegelova dijalektika čulne izvesnosti ima za cilj da rekonstruiše kretanje kojim se za posmatranu svest ukida istina predmeta shvaćenog kao "neposredna" prisutnost. U konačnom ishodu ove dijalektike, svest dolazi do uvida u ništavnost pojedinačnih instanci izraza kojima nastojimo da zahvatimo neposrednost, kakve su "ovo", "sada" ili "ja". Doduše, sama ta "određenja" održavaju se i u ovoj negaciji. Pa ipak, njihov karakter se menja. Ona više nemaju izvorni smisao predmeta "neposredne" čulne izvesnosti, jer su posredovana negacijom svojih pojedinačnih instanci. Zbog toga ona prema Hegelu imaju karakter opštosti, koja, doduše, nije i prava slobodna opštost, jer je uslovljena onim čulnim "iz koga dolazi", i čiju negaciju predstavlja. U tom smislu, sada se menja i priroda predmeta u kojem svest vidi svoju istinu; taj

¹ Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza...*, str. 169; *David Hume...*, str. 164 i dalje

² MM 5, str. 67; upor. MM 16 (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*), str. 122.

³ Na to da se Hegelovo razračunavanje sa stanovištem "čulne izvesnosti" zapravo odnosi na Jakobija ukazuje i činjenica da i u odeljku o savesti, za koji je očigledno da predstavlja raspravu sa Jakobijem, Hegel pripisuje "jeziku" ulogu koja sasvim odgovara onoj koja mu pripada u prevazilaženju stanovišta čulne izvesnosti; jezik je ono što je "istinitije" u odnosu na pojedinačnu samosvest, koja još nije "eksteriorizovana".

predmet je "ukinuto Ovo", i prema tome "ništa, ali određeno ništa ili *ništa jednog sadržaja*, naime, ništa *Ovoga*"¹.

Zbog toga što Hegel, kako se pokazalo, predmet čulne izvesnosti ne shvata naprosto kao pojedinačnu egzistenciju već ujedno i kao "čisto biće", negacija predmeta neposredne izvesnosti može se shvatiti upravo kao operacija kojom se apstraktno, tj. neodređeno biće dalje "određuje". Predmet koji odatle proizlazi, koji Hegel shvata kao "stvar", koja se za svest pokazuje u "opažanju", više nije čista neposrednost, već uključuje u sebe posredovanje². Tako se može reći da određeni predmet opažanja proističe upravo iz negacije bića koje je predmet čulne izvesnosti. U pozadini ovog koraka Hegelovog izvođenja očigledno stoji Spinozin stav o "negaciji kao izvoru određenja". Kod Hegela, međutim, smisao tog stava nije "spinozistički" – negacijom se ne vrši prelaz sa apsolutne afirmacije na uslovljenu ili određenu egzistenciju već, obrnuto, prelaz sa nižeg na viši način shvatanja predmeta ili istine.

Opažanje shvata stvar kao predmetno suštastvo koje je nezavisno od svesti i od njene refleksije. Tome je razlog što je posredovanje ili negacija kojim se predmet uspostavlja kao stvar tek "prva negacija" koja se odnosi na predmet čulne izvesnosti, i koja je zbog toga njime uslovljena; ona još uvek nije i apsolutna negativnost³. Na stvari kao svome predmetu opažanja svest razlikuje, kao njene sopstvene momente, osobine ili svojstva (*Eigenschaften*) stvari, zatim stvar kao "pasivnu opštost" u kojoj su ova svojstva povezana, i, konačno, momenat stvari kao "negativnog jedinstva" koje isključuje ili negira svojstva koja su međusobno suprotstavljena⁴. U prvom od navedenih momenata istovremeno je sačuvan i ukinut predmet čulne izvesnosti. Pojmu svojstva ili osobine stvari iz *Fenomenologije duha* u Hegelovoj logici odgovara kategorija kvaliteta ili "bića sa negacijom"; prema tome, svojstvo stvari je upravo predmet "čulne izvesnosti", ali kao ukinut; to je "neposrednost" čulne izvesnosti, ali upravo kao "opšta". Zato kvalitet kao svojstvo prevazilazi svoju vezanost za pojedinačnu stvar. S druge strane, pojedinačna stvar ima više ovakvih svojstava; zato se ona može shvatiti kao stvarstvo (*Dingheit*), tj. kao pasivni medijum u kojem su povezana različita svojstva, koja na stvari istovremeno postoje "jedno pored drugog". Ali pojedinačna stvar takođe se ne svodi na značenje pasivnog medijuma; ona je isto tako i *jedna* stvar ili negativno jedinstvo (*Eins*) koje isključuje iz sebe upravo ona svojstva koja stvari ne pripadaju⁵. Kako će se pokazati, momenti "ravnodušnog medijuma" i "negativnog jedinstva" koje svest razlikuje na stvari odgovaraju upravo "znanju" koje svest o njoj stiže i "predmetnoj istini" stvari, koju svest "razlikuje" od svoga znanja.

Svaki od momenata koji se za svest predstavljaju na stvari stoji prema Hegelu u latentnoj protivrečnosti prema drugim momentima. Ta protivrečnost pojavljuje se i za samu opažajnu svest. Opažanje se, međutim, prema svom predmetu odnosi na receptivan način. U etimologiji "opažanja" (*Wahrnehmung*) Hegel nastoji da pronade oslonac za svoje shvatanje da svest sebe shvata kao pasivno "uzimanje" (*Nehmen*) onoga istinitog (*Wahres*) na znanje. To znači da svest koja opaža svoju istinu vidi u samom predmetu, a sebe samu i svoju refleksiju smatra odgovornom za protivrečnost među momentima njenog opažanja stvari. Prema sopstvenom samorazumevanju svesti koja opaža, aktivno uplitanje njene refleksije u opažanje jeste upravo ono što predstavlja izvor zablude, koji treba da bude eliminisan. Ali već i ova refleksija povlači za sobom to da opažanje zapravo ne shvata sebe kao pasivno "uzimanje istine", već kao "refleksiju iz svog predmeta" ili iz onoga "istinitog" u sebe samo. Time što svest koja opaža preuzima na sebe pojmovna određenja koja odgovaraju različitim momentima stvari,

¹ MM 3, str. 94

² M. Westphal s pravom ističe da čulna izvesnost nije princip svakodnevnog iskustva, već je to opažanje ("Hegels Phenomenologie der Wahrnehmung", str. 89, 92).

³ Upor. MM 3, str. 104.

⁴ Isto, str. 94 i dalje

⁵ Isto, str. 95 i sled.

ona konačno dolazi do toga da put kojim dolazi do istine više ne posmatra kao prosto primanje već kao kretanje kojim se njeno shvatanje stvari koriguje¹.

Time za svest nastaje novo iskustvo o odnosu između refleksije i opažanja. Nastojeći da svoje shvatanje stvari ispravi tako što će iz njega eliminisati ono što pripada njenoj sopstvenoj refleksiji, svest dolazi do uvida da se različiti načini na koje se predmet pokazuje za nju mogu naizmenično pripisati njenoj refleksiji *kao i* samoj stvari. Jer, kada svest svoju sopstvenu refleksiju vidi kao "ravnodušni medijum" u kojem različita svojstva stvari postoje jedna pored drugih, ona samu stvar shvata kao "negativno ili isključujuće jedinstvo". Za nju se tada sama stvar pokazuje kao jedinstvo čija različita "svojstva" predstavljaju samo način na koji se stvar odnosi prema svesti, ili njeno "biće za drugo"; stvar se predstavlja kao ovako ili onako određena samo za svest koja je uzima na znanje, dok sama svest predstavlja "pasivni medijum" u kojem su ta svojstva povezana. S druge strane, svest isto tako može da shvati samu stvar i kao skup različitih osobina (što je shvatanje koje je prema Hegelu dovedeno do svojih krajnjih konsekvenci u pojmu o stvari kao skupu različitih materija), dakle kao opšti medijum svojstava, a da sebi samoj pripiše njihovo sažimanje u negativno jedinstvo².

Prema Hegelu, to znači da svest stiče iskustvo o tome da se momenti koje ona razlikuje na stvari zapravo ne svode na pogrešna određenja njene refleksije, već predstavljaju način na koji se sama stvar pokazuje. Kao i svest koja opaža, stvar koja je predmet tog opažanja "reflektovana je u sebe"³. Sama stvar je ta koja se predstavlja na različite načine: kao negativno jedinstvo, odnos samo prema sebi samoj, ili "biće za sebe", a isto tako i kao puki odnos prema drugome, medijum postojanja svojih svojstava, ili "biće za drugo". Tako je sada predmet za svest upravo "čitavo ovo kretanje" refleksije, "koje je ranije bilo raspodeljeno na predmet i na svest"⁴. Time se postavlja zadatak da se pokaže kakav treba da bude karakter onoga "predmeta" svesti u kojem se mogu zahvatiti međusobno suprotstavljena određenja bića za sebe i bića za drugo i njihovo jedinstvo.

Do odgovora na ovo pitanje Hegel dolazi u tri koraka. U *prvom* koraku on pokazuje da za posmatranu svest aspekt stvari kao "negativnog jedinstva" ima značenje odnosa stvari "jedino prema sebi samoj"; s druge strane, određenje stvari kao "ravnodušnog medijuma" posmatrana svest shvata kao odnos stvari prema drugim stvarima (ili njeno "biće za drugo"), koji prelazi njene granice i tako "pada u različite stvari". Tako je stvar istovremeno "po sebi i za sebe" i "jednaka sama sa sobom"; ali, "to njeno jedinstvo sa sobom poremećeno je od strane drugih stvari" od kojih se ona razlikuje⁵.

Čini se da su shvatanjem stvari kao "jedinstva sa sobom samom" koje je "različito od svega drugoga" na zadovoljavajući način pomireni aspekti stvari kao bića za sebe i bića za drugo. Pa ipak, u takvom shvatanju stvari oni postoje samo jedan pored drugog, dok njihovo jedinstvo izostaje; ili, njihovo jedinstvo i samo ima karakter prostog bića za drugo ili ravnodušnog medijuma – ne i negativnog jedinstva ili bića stvari za sebe samu. Da bi se sama stvar mogla shvatiti kao jedinstvo ovih suprotstavljenih momenata, potrebno je da još i njena razlika od svega drugoga, koja se najpre pojavljuje samo za stanovište spoljašnje refleksije, bude postavljena u samu stvar kao takvu. U tome se sastoji *drugi* korak Hegelovog izvođenja. Na stvari se razlika pojavljuje upravo kao "njena sopstvena" razlika ako se shvati kao njena "suštinska određenost", koja joj je imanentna; prema toj određenosti ona se sama održava u jednakosti sa sobom, koja je ujedno njena suprotnost u odnosu prema svim drugim stvarima⁶.

¹ Isto, str. 96 i dalje

² Isto, str. 99 i dalje

³ Isto, str. 101

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 102

⁶ Isto

Istovremeno, time se na stvari postavlja razlika između onoga što je suštinsko i onoga nesuštinskog. Pri tom je ono što je nesuštinsko na stvari upravo njen odnos prema drugome, jer se u svojoj suštinskoj odredbi stvar održava u jednakosti sa sobom; ona jeste za sebe samu upravo utoliko ukoliko se razlikuje od svake druge stvari.

Stav o "suštinskoj određenosti" stvari proizlazi iz neophodnosti da se razlikovanje jedne stvari od svake druge stvari shvati tako da ne pripada samo spoljašnjoj refleksiji, već kao momenat same stvari. Pa ipak, još ni sa suštinskim određenjem nije dostignuto određenje stvari kao *jedinstva* momenata bića za sebe i bića za drugo i njihove sopstvene refleksije. Tome je razlog što su na samoj stvari momenti bića za sebe i bića za drugo nepotpuno integrisani: "protivrečnost" između bića za sebe i bića za drugo, koja je ranije bila raspodeljena na dva različita odnosa – odnos stvari jedino prema sebi samoj, i njen odnos prema drugim stvarima od kojih se ona razlikuje – sada se ponovo pojavljuje *na* samoj stvari, kao razlika između "suštinskog određenja" stvari i njenih ne-suštinskih kvaliteta¹. Upravo zbog toga, i sama suštinska određenost stvari je samo određenost koja je postavljena *na* stvari; ona ne proizlazi iz apsolutne refleksije ili iz apsolutnog odnosa stvari prema sebi samoj. Da bi se došlo do potpune integracije bića stvari za sebe samu i njenog odnosa prema drugome, neophodno je, naprotiv, da stvar upravo u svom samoodnošenju bude shvaćena kao identična sa svojim bićem za drugo ili sa svojom negacijom.

U *trećem* koraku svog izvođenja Hegel pokazuje da se to može postići samo ako se sama "suštinska određenost" po kojoj se stvar razlikuje od svake druge stvari, dakle njeno "biće za sebe", shvati upravo kao osnov njene nesamostalnosti, tj. kao njeno "biće za drugo"². Stvar se održava u svojoj jednakosti sa sobom upravo time što se razlikuje od drugih stvari. Ali upravo u tome se izražava njena zavisnost od njih: upravo u svojoj suštinskoj određenosti, u kojoj se odnosi jedino prema sebi samoj, stvar se ispostavlja kao nesamostalna, ili kao biće za drugo.

Pojmovnu osnovu za ovu vrstu ontološkog odnosa kod Hegela predstavlja misao o negaciji negacije. Ona dopušta da se "ukidanje svake određenosti", kojim stvar prestaje da se razlikuje od drugih stvari, shvati upravo kao rezultat potenciranja njene *razlike*. Suštinska određenost stvari, kojom se negira njen odnos prema svakoj drugoj stvari, i sama potiče iz negacije; ona predstavlja konsekvencu shvatanja stvari kao bića za sebe, koje jeste to što jeste negacijom svog odnosa prema svakoj drugoj stvari, tj. implikaciju pojma stvari kao "negativnog jedinstva". Iz negacije svakog odnosa prema drugosti, iz potenciranja određenosti jedne stvari proizlazi, međutim, upravo to da se ova negacija, isključujući odnos stvari prema drugome, primenjuje još jedino na sebe samu; prema tome, suštinska određenost stvari mora se shvatiti upravo kao "negacija sebe same", za koju se onda može pokazati da istovremeno predstavlja izvor nesamostalnosti stvari, ili njenog bića za drugo: "Stvar je postavljena kao *biće za sebe* ili kao apsolutna negacija svake drugosti (*alles Andersseins*); ali negacija koja se odnosi na sebe je ukidanje *sebe same*, ili (to) da svoju suštinu ima u nečemu drugom"³. U svojoj suštinskoj određenosti, shvaćenoj kao "negacija negacije", stvar se istovremeno odnosi jedino prema sebi samoj, i *ujedno* negira sebe samu, čime se ispostavlja kao nesamostalno biće za drugo. U tom smislu, predmet ili stvar ovde je "*u jednom i u istom pogledu suprotnost sebe samoga; za sebe, ukoliko je za drugo, i za drugo, ukoliko je za sebe*"⁴. Time je postignut cilj da se u okviru jedne i iste strukture misle odnos stvari prema sebi samoj i njen odnos prema drugome.

¹ Isto, str. 103

² Isto

³ Isto

⁴ Isto, str. 104; ističući da je predmet "za sebe" i "za drugo" upravo "*u jednom i u istom pogledu*" (*Rücksicht*), Hegelov nastoji da prevaziđe zdravi razum i njegovo "rezonirajuće" razlikovanje "pogleda" ili "obzira" pri upoređivanju stvari u smislu njihovog identiteta ili razlike; prema Hegelu, potrebno je, naprotiv, dokazati *potpuni* identitet identiteta i razlike. Uzor pravog dijalektičkog postupka Hegel vidi u

Značaj koji u sklopu Hegelovog koncepta "nauke o iskustvu svesti" pripada dijalektici određenja stvari kao "bića za sebe" i "bića za drugo" pokazuje se kada se ima u vidu da određenje stvari kao "bića za drugo" kod Hegela nema *samo* "formalno-ontološki" smisao; pod ovim izrazom Hegel ne podrazumeva samo onaj karakter pojedinačne stvari koji čini da se ona suštinski može razumeti jedino u svojim odnosima prema drugim stvarima (npr. u odnosima interdependencije sa svim drugim predmetima iskustva), već upravo onu suštinsku crtu njenog "bića" od koje dolazi to da stvar uopšte postoji "za jednu svest". Pa ipak, ova dva aspekta su prema Hegelu međusobno povezana. Utoliko dokaz da iz "suštinske određenosti" stvari proizlazi njena nesamostalnost, ili njeno biće za drugo, ujedno predstavlja demonstraciju stava prema kojem je predmet opažanja suštinski – tj. u svojoj sopstvenoj unutrašnjoj strukturi – nesamostalan u odnosu na svest, i prema kojem se on "ukida" u svoje "biće za nju". U uvodu za *Fenomenologiju duha* Hegel je upravo izrazom "biće za drugo" okarakterisao način na koji predmet postoji upravo za svest ili za njeno znanje¹. U *Nauci logike*, Hegel je osnovni smisao "idealizma" uopšte po prvi put shvatio – bez ikakvog izričitog upućivanja na pojam svesti ili subjekta saznanja – preko "stava" da je "ono konačno ideelno"², što znači: da se ono konačno samo ukida, ili da predstavlja "negaciju sebe samoga". Za razliku od Fichteovog "dogmatskog idealizma" koji se svodi na puko poricanje objekta³, koji od subjekta naprosto zahteva da se putem apstrakcije od istine čulnih stvari postavi na stanovište samosvesti, "pravi" idealizam koji Hegel ima u vidu samo pokazuje da se suština ili biće konačnih stvari sastoji u tome što one već u sebi samima predstavljaju sopstvenu negaciju, tj. u tome što one u sebi samima već jesu "biće za drugo".

U poglavlju o opažanju *Fenomenologije duha* kategorija konačnosti ne pojavljuje se, doduše, i poimence. Pa ipak, Hegelov pojam "suštinske određenosti" stvari, putem koje se ona istovremeno održava u razlici prema drugim stvarima i ispostavlja kao biće za drugo ili "propada", može se čitati istovremeno kao iskaz o njihovoj konačnosti. Jer, određenost, kao i konačnost uopšte, proističe iz negacije. Prema tome, stav da su stvari "suštinski određene" može se shvatiti i kao iskaz o njihovoj suštinskoj konačnosti ili o njihovom "ideelnom" karakteru. I u tom smislu može se reći da stvari propadaju upravo putem svoje određenosti, tj. putem onoga što predstavlja njihov "suštinski" ili "apsolutni" karakter⁴.

Sa pojmom stvari koja u sebi samoj već jeste svoja sopstvena negacija ili biće za drugo karakter predmeta svesti u *Fenomenologiji duha* menja se na temeljan način. Za svest predmet više nije egzistencija koja stoji naspram nje, nego "predmet" koji već kao takav ima prirodu koja odgovara znanju o njemu. Sopstvena suština predmeta sada se sastoji u tome što on već jeste biće za drugo, tj. predmet svesti ili njenog znanja. Takav predmet je prema Hegelu prava opštost, koja nije samo "prva negacija" čulnosti; upravo zbog toga što on već u svojoj

Platonovom *Sofistu* (Platon, *Protagora. Sofist*, Zagreb 1975, str. 176 i sled. /259 cd/), gde se, prema Hegelovom čitanju, tvrdi upravo to "da ono što je Drugo (*heteron*) jeste Isto, i da ono što je Isto (*tauton*) jeste Drugo, i to u jednom i istom pogledu" (MM 19, str. 92; podvukao V.M.). Gadamer ističe ("Hegel und die antike Dialektik", str. 18), da se Hegelovo pozivanje na Platona zasniva na pogrešnom čitanju dotičnog mesta, koje ispravno prevedeno glasi upravo suprotno: "(...) da se, kada neko tvrdi da je ono isto nekako i različito, utvrdi u kom smislu i u kom pogledu ono to jeste" (*Sofist*, str. 177). Hegelovski motiv identiteta "Istoga" i "Drugoga" zadržava, međutim, svoj značaj i nezavisno od opravdanosti Hegelovog pozivanja na Platona.

¹ MM 3, str. 76

² MM 5, str. 172

³ Upor. MM 2, str. 61

⁴ MM 3, str. 103

unutrašnjoj strukturi predstavlja negaciju sebe samoga, on ima prirodu mišljenja, koje je od čulnosti sasvim nezavisno¹.

3. Razum i sila

Treće poglavlje *Fenomenologije duha* – "Sila i razum, pojava i natčulni svet" – jedan je od najteže razumljivih Hegelovih tekstova². Ono je, međutim, od centralnog značaja za razumevanje koncepcije samosvesti koju Hegel izlaže u narednom, četvrtom poglavlju knjige. Treće poglavlje polazi od rezultata koji je postignut u dijalektici opažanja – od određenja predmeta kao jedinstva bića za sebe i bića za drugo, a dovodi do uvida da je samosvest "istina" ranijih načina svesti; "predmetna" svest, kao svest o jednom određenom tipu predmeta, za samu svest se u krajnjoj konsekvenci ispostavlja kao njena sopstvena svest o sebi samoj, ili kao samosvest.

Već sa određenjem stvari kao "negacije sebe same", koje se zasniva na Hegelovoj koncepciji o dvostrukoj negaciji, predmet svesti zapravo dobija suštinske odlike samosvesti. Za razliku od "stvari" kao predmeta opažanja, i za razliku od "ovoga" koje je predmet neposredne čulne izvesnosti, predmet razuma ima prema Hegelu značenje "neuslovljene opštosti". To prema Hegelu znači da je u ovom obliku "pojavnog znanja" za samu svest predmet upravo onakav kakav on jeste po sebi, i da on već po sebi jeste onakav kakav je za svest. U tom smislu, može se reći da je u poglavlju o razumu za samu svest realizovano određenje predmeta kao jedinstva bića za sebe i bića za drugo, kojim se odlikuje i samosvest. I pored toga, sama svest još uvek ne uvida taj njegov karakter; ona još uvek ne prepoznaje sebe u svome predmetu. Zato se za svest istina najpre i dalje pojavljuje u obliku predmeta koji je od nje nezavisan. Stanovište razuma jedino se po tome razlikuje od stanovišta samosvesti.

Način shvatanja predmeta kojim se odlikuje ovo stanovište zapravo odgovara kantovskom značenju objektivnosti - "predmetnosti" koja više nije nezavisna od svesti, već predstavlja funkciju subjekta i njegovog saznanja. U poglavlju o razumu Hegel ima u vidu upravo sliku o stvarnosti koju nudi matematizovana prirodna nauka³, čije je poslednje uslove Kant vezao za ustrojstvo samoga razuma. Za samu svest ili za razum predmet se, međutim, ne pojavljuje kao korelat njegovih načina saznanja već kao po sebi postojeća "istina". Zato Hegelova dijalektika razuma ima za cilj da pokaže put kojim posmatrana svest dolazi do uvida da je u svome saznanju predmeta (u kojem ona sebi samoj najpre pripisuje samo pasivno značenje) suočena samo sa rezultatima svojih sopstvenih konstituišućih radnji.

Pre svega se postavlja pitanje o značenju koje pojam "predmeta" na ovom stepenu razvoja uopšte još može imati za svest. Predmet koji odgovara razumu više nije naprosto "stvar" sa njenim "svojstvima", koja odgovara neposredno-kvalitativnom načinu pristupa stvarnosti, opažanju, već je to pojam *sile*⁴. Sila je osnovni pojam dinamičke fizike, koja objašnjava ustrojstvo čitavog predmetnog sveta; prema tome, ovaj pojam ima upravo "univerzalnu" primenu. Pored toga, "sila" je upravo onaj predmet saznanja u kom je tako reći otelovljena kategorijalna karakterizacija predmeta kao "jedinstva bića za sebe i bića za drugo" do koje je

¹ Tako i W. Purpus (*Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel*, str. 4) u Hegelovom pojmu opažanja vidi odjek Aristotelovog shvatanja opažanja kao "identiteta između Ja i predmeta" i jedinstva "refleksije u sebe i refleksije u drugo"; ovakve formulacije strane su, međutim, Aristotelovoj filozofiji. O samosvojnosti Hegelovog tumačenja Aristotelove teorije opažanja uopšte, upor. R. Wiehl, "Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre", u: *Hegel-Studien* 23, 1988, posebno str. 110 i dalje.

² Upor. i Gadamerov sud o ovom delu *Fenomenologije duha* ("Die verkehrte Welt", str. 29).

³ Upor. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, tom 3, str. 319

⁴ Prelaz od "opažanja" na "razum" mogao bi se dovesti u vezu sa pomakom od aristotelovske kvalitativne fizike na galilejevsku ili matematizovanu sliku o stvarnosti.

dovela dijalektika opažanja. Sila je ona "stvar" koja svoje biće za drugo ima na samoj sebi, i to u dvostrukom smislu te reči. Sila je najpre biće koje je samo "za drugo" u tom smislu što ona postoji samo za jednu misleću svest koja je kao takvu poima, tj. upravo za razum; sila se ne može "opažati"¹. Stvar koja se opaža za svojim kvalitetima, koja postoji bilo da je opažena ili ne, može se misliti kao manifestacija sile i odnosa među silama, ali se sama sila ne može opažati, već samo misliti. Tako se može reći da je sila upravo ono isto što i misao o njoj². Sila se, međutim, pokazuje kao jedinstvo "bića za sebe" i "bića za drugo" ne samo s obzirom na ono značenje "bića za drugo" u kojem ona stoji u odnosu prema razumu, već isto tako i u svojoj unutrašnjoj strukturi. Misao o *jednoj* sili i o njenom delovanju predstavlja puku apstrakciju³. To pokazuje već i način na koji se pojam sile pojavljuje u prirodnonaučnom objašnjenju. I najelementarniji događaji u fizičkom svetu mogu se objasniti preko pojma sile samo ako se shvate u perspektivi odnosa među silama – tj. jedino ako je u igri više nego jedna sila. U tom smislu Hegel tvrdi da je sila stvarna jedino kroz proces svog sopstvenog udvostručavanja u dve sile, i prema tome tek kao "igra sile" (*Spiel der Kräfte*)⁴. Već pojam sile kao takav upućuje na to da "u igri" stoji više sila; to je razlog zašto se može reći da sila jeste svoje "biće za drugo" upravo "u sebi samoj".

Hegelovo izvođenje u poglavlju "Sila i razum" ima za cilj da pokaže da određenje "bića za drugo" sile koja je shvaćena kao predmet (sila u odnosu prema drugoj sili) vodi do njenog određenja kao "bića za drugo" u odnosu prema svesti ili prema razumu. Tako uvid svesti u suštinsku negativnost "čulno određene sile"⁵ rezultira time da razum iznad sveta igre sila, kao sveta pojave (a) postavlja "istiniti svet", ili svet zakona koji je suprotstavljen pojavi, i koji stoji s one strane sveta bivanja i promene. Taj svet, koji sam razum konstituiše, za njega se najpre pojavljuje kao nezavisno carstvo zakona koje stoji iznad pojavne stvarnosti, ili kao sama "unutrašnjost stvari" (b). Međutim, sama delatnost razuma je ta koja unosi princip pojave – promenu – u ovaj svet. Utoliko se istinski svest ispostavlja kao svet koji na samome sebi ima svoju drugost – koji je istovremeno on sam i drugost sebe samoga i, utoliko, identitet diferencije i identiteta. "Samosvest" predstavlja upravo način na koji se jedna ovakva struktura razlike koja se isto tako neposredno ukida – Hegelov pojam "beskonačnosti" – pojavljuje za svest koja je predmet fenomenološkog istraživanja (c).

(a) *Pojam sile i igra sile* - Dijalektiku sile, odnosno pojam igre sila, Hegel je označio kao svojevrsnu anticipaciju dijalektike priznanja iz poglavlja o samosvesti⁶. U oba slučaja reč je o odnosu koji se ne uspostavlja naknadno među već postojećim terminima, već o relaciji (*Verhältnis* u smislu Hegelove jenske logike) čiji članovi postoje tek time što se "odnose" jedan prema drugome. Hegelovo izlaganje o sili uzorno je upravo zbog toga što pokazuje kako se jedan tip mišljenja koji je orijentisan na pojam supstance prevazilazi u mišljenju o relaciji bez "supstancijalnih" termina. To izvođenje može se posmatrati kao jedan od indirektnih dokaza idealizma; za razliku od stvari i njenih svojstava, relacija prema Hegelu "postoji" upravo samo kao misao o relaciji.

Sila se za svest najpre pojavljuje na način koji gotovo da odgovara načinu kako se za opažanje predstavlja stvar, tj. kao samostalno predmetno biće, koje u sebi obuhvata različite momente "negativnog jedinstva" i "pasivnog medijuma svojstava"⁷. Na sili se ovi momenti mogu razlikovati kao "sama sila" (ili biće za sebe) i "njeno ispoljavanje" (ili biće za drugo).

¹ Upor. N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, str. 328

² MM 3, str. 115

³ Upor. Gadamer, isto, str. 32.

⁴ MM 3, str. 114; upor. str. 116.

⁵ Isto, str. 115

⁶ Isto, str. 147

⁷ Upor. M. Westphal, "Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung", str. 103.

Kako se pokazalo, na stvari koja je predmet opažanja, momenti bića za sebe (stvar kao isključujuće ili negativno jedinstvo) i bića za drugo (stvar kao medijum u kome svojstva postoje zajedno, ili, u konačnom ishodu, kao "skup materija") najpre se razilaze. Kada je reč o sili, ovi momenti nisu, međutim, razdvojeni već neposredno prelaze jedan u drugi. To znači da biće za sebe sile ili sila shvaćena kao isključujuća negacija neposredno prelazi u postojanje samostalnih materija, kao i obrnuto. Ovo kretanje Hegel sada shvata kao prelaženje negativnog jedinstva sile u ispoljavanje, tj. kao "prostiranje" /*Entfaltung*/ njenog bića za sebe u medijum materija, kao i suprotno kretanje redukcije ili "refleksije" sile kojim se ona "potiskuje" u sebe samu¹.

Da bi se, međutim, sila mogla shvatiti kao stvarna, potrebno je da se momenti koji su na njoj razlikovani pojave i "na" njoj samoj, tj. kao samostalni ili supstancijalizovani ekstremi. Tada je sila u užem smislu te reči, kao u sebe potisnuta sila ili biće za sebe, suprotstavljena biću za drugo samostalnih materija u koje prelazi u svom ispoljavanju, ili drugosti, prema kojoj se ona odnosi na negativan način. Da bi, međutim, do ispoljavanja sile uopšte došlo, mora se pretpostaviti da joj "*to drugo (...) pridolazi*" i pobuđuje je ili "solicitira" na ispoljavanje². Ali za silu kao takvu je upravo nužno da se ispolji. Već i zbog toga se može reći da sila ima svoju drugost, koju ona isključuje, upravo "na sebi samoj". Ukoliko je ovo poslednje slučaj, ta drugost je, međutim, upravo ono isto što i ona sama, što znači da se ona takođe mora shvatiti kao sila.

Tako se vidi da se razlikovanjem momenata u sebe potisnute sile i njenog ispoljavanja uopšte nije izašlo iz pojma sile³. Ali ukoliko je nužno da se razlika između sile i njenog ispoljavanja isto tako očuva, momenat drugosti koji sila ima na sebi samoj mora se sa svoje strane isto tako shvatiti kao nezavisno postojanje. Kako se pokazalo, ta drugost, kao drugost koju sila ima na sebi samoj, može biti jedino upravo sila sama. Ali ona nije isto što i prva u sebe potisnuta sila, već *druga* sila. Time su postavljene dve samostalne sile, "čiji je pojam isti, ali koje su iz svog jedinstva izašle u dvojstvo"⁴: u sebe potisnuta sila, koja je solicitirana da se ispolji, i solicitirajuća sila, koja je isključena silom koja je potisnuta u sebe: a to je upravo "sila" koja je već mišljena u svom ispoljavanju u opšti medijum samostalnih postojećih materija.

Pa ipak, odnos između solicitirane i solicitirajuće sile, a time ni "supstancijalna" razlika među silama, ne može se ovako fiksirati. Tome je razlog što je i solicitirajuća sila takođe sila; kao takva, ona je ne samo biće za drugo u odnosu prema solicitiranoj sili, već isto tako biće za sebe, tj. u sebe potisnuta sila, koja je sa svoje strane takođe solicitirana na ispoljavanje. Jer, njeno solicitiranje prve sile na ispoljavanje jeste upravo njeno sopstveno ispoljavanje kao solicitirajuće sile – ispoljavanje na koje ona i sama mora biti solicitirana. Zbog toga se može reći da je sila, štaviše, u strogom smislu te reči "solicitirajuća" u jednom odnosu jedino ako je u tom istom odnosu i "solicitirana": upravo solicitirana od strane prve sile na to da bude solicitirajuća u odnosu prema njoj; to, međutim, znači da je ona solicitirana ukoliko je solicitirajuća, i solicitirajuća ukoliko je solicitirana⁵.

Tek time je realizovan pojam sile kao pojam o onom predmetu koji "svoju drugost ima na sebi samome". Svaka od dve sile u jednom odnosu sila postoji kao takva samo putem druge sile. Ovim je eliminisana početna pretpostavka, koja se sastojala u shvatanju o razlici između sile i njenog ispoljavanja, tj. u shvatanju sile kao "predmetnog" bića ili supstance. Štaviše, sila se u svojoj sopstvenoj internoj strukturi, tj. u razlikovanju između sile koja je reflektovana u sebe, i sile koja se ispoljava, pokazuje upravo kao onaj predmet koji svoju negaciju ima na sebi samome, i koji istovremeno nije ništa više nego upravo sama ta negacija: sila kao u sebe

¹ Isto, str. 110

² Isto, str. 112

³ Isto

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 112 i sled.

potisnuta sila jeste jedino u svom ispoljavanju i isto tako se *ukida* se u njemu. To onda znači da proces koji odnos ili igra sila opisuje zapravo nema nikakvog predmetnog supstrata ili supstance. Tako se pokazuje da istina sile zaista nije ništa drugo do "misao o njoj" ili njen sopstveni pojam.

(b) *Negativnost sile: zakon, istinski i izokrenuti svet* – Već na početku poglavlja o sili i razumu Hegel uvodi pojam sile opisujući ga kao "određeno ništa" predmeta čulnog opažanja ili "stvari". Na izvođenju "igre sila" pokazalo se, međutim, da se biće sile uopšte ne može razumeti ako se sama sila shvati na "predmetni" način: kao stvarna supstancija¹ koja stoji izvan svojih manifestacija i svojstava, ili odnosa u kojima fungira. Konačno, sila se može shvatiti jedino kao sila u odnosu, tj. kao relacija među silama. Prema Hegelu, to znači da se sila u "svojoj pravoj suštini", tj. kao neuslovljena opštost, pojavljuje tek kao "predmet razuma"².

Sa razrešenjem pojma sile kao supstance u pojmu sile kao relacije proces ukidanja predmeta u svesti o sebi ili u samosvesti još uvek nije doveden do svog kraja. "Istina" ili "predmet" svesti sada se, štaviše, pomera u neuslovljenu opštost, shvaćenu kao stvarnost koja se nalazi iznad promenljive sfere pojavljivanja, nastajanja i nestajanja – kao istinski svet koji se otvara u onom "unutrašnjem" (*Inneres*), ili u "suštini" stvarnosti. Između igre sila i onog unutrašnjeg ili istinskog sveta postoje mnogostruki odnosi, koji su, međutim, neprozirni za stanovište prirodne ili obične svesti. Dijalektika sile i njenog ispoljavanja pokazuje da je sila upravo onaj ambivalentni "predmet" saznanja čije se biće sastoji u njegovom ukidanju, i čije je postojanje isto tako njegovo nestajanje. Utoliko je sila upravo onaj predmet na kome se manifestuje ništavnost predmeta uopšte shvaćenog kao čulna pojedinačna stvar. Sila prema tome ima značenje negacije kao negacije, ili privida (*Schein*) koji je - kao razvijena negativnost ili kao celina privida - jednak pojavi (*Erscheinung*) uopšte. Sa stanovišta filozofa koji svest posmatra, između istinskog sveta onoga večnog i nepromenljivog s jedne, i sveta pojave koji se uobličava kao igra među silama s druge strane postoji prisna veza: istinski svet je u sebi samome upravo negacija pojavnog. U tom smislu Hegel kaže da je unutrašnjost stvari sa svoje strane "refleksija pojave u samu sebe"³, ili njeno određeno ništa⁴; ono unutrašnje ili natčulno upravo potiče iz pojave, ili, kako to Hegel kaže, predstavlja "pojavu kao pojavu", tj. ukinuti svet čulne izvesnosti i opažanja. Ali to nije način na koji se istinski svet najpre pojavljuje za posmatranu svest: u Hegelovoj terminologiji, moglo bi se reći da za nju on nema smisao "određene", već upravo proste negacije pojavnog sveta, ili njegove onostranosti ili drugosti – u smislu Platonovog sveta ideja, hrišćanske predstave o stvarnom svetu, ili kantovske stvari po sebi⁵.

Uprkos tome, i za samu posmatranu svest čitava dinamika daljeg razvoja proizlazi iz načina na koji ona shvata odnos između pojavnog i istinskog sveta; krajnji rezultat ovog razvoja sastoji se u ukidanju suprotnosti između njih.

Već za eksperimentalni postupak prirodne nauke svet pojave nema naprosto smisao lažnog sveta, već "medijuma" kroz koji svest gleda u suštinu stvari⁶. Ovde se radi o tročlanom odnosu u kojem pojava kao "igra sila" ima ulogu "sredine" preko koje je svest povezana sa svojim pravim predmetom ili istinom⁷. Takav stav doveden je do vrhunca u njutnovskoj fizici, u

¹ Hegel sledi Kanta u razumevanju pojma supstance kao kategorije relacije; pa ipak, on povremeno taj pojam koristi i u smislu stvari koja se još uvek ne svodi na relaciju ili čistu misao o njoj; u tom značenju Hegel govori o "stvarnim supstancama" (*wirkliche Substanzen*), koje suprotstavlja sili (isto, str. 115).

² Isto, str. 115

³ Isto, str. 116

⁴ Upor. isto, str. 117.

⁵ Upor. Gadamer, "Die verkehrte Welt", str. 33 i sled.

⁶ Upor. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, tom 3, str. 320.

⁷ MM 3, str. 117

kojoj je čitavo ustrojstvo pojavnog sveta svedeno na jednostavnost jednog jedinog zakona – zakona opšte gravitacije, koji se primenjuje na sve pojave u prirodi. Hegel smatra da taj zakon ne izražava ništa drugo do pojam zakona uopšte, koji pripada jedino samom razumu; prema Hegelu, on se svodi na stav da sve pojave u prirodi imaju "postojanu razliku u odnosu prema drugome", tj. na "zakon sile", kojim se tvrdi da se sve razlike i suprotnosti koje su se pojavile na sili (npr. između solicitirajuće i solicitirane sile, ili u sebe potisnute sile i sile u njenom ispoljavanju, itd.) redukuju na jednu jedinstvenu ili "opštu razliku"¹.

Značenje zakona opšte gravitacije Hegel pokazuje na odnosu između razvijene formulacije ovog zakona i funkcije koju pojam gravitacije ima u naučnom objašnjenju. Opštim zakonom gravitacije tvrdi se da se sva tela u kosmosu privlače silom koja je proporcionalna proizvodu njihovih masa i obrnuto proporcionalna rastojanju među njima; na ovoj formulaciji, uprkos objedinjavajućem karakteru zakona gravitacije, i dalje se razlikuju momenti prostora i vremena. Kada se, naprotiv, gravitacija shvati kao "uzrok" privlačenja tela, razlika između ovih momenata reflektovana je ili "vraćena u sebe", tj. u jedinstvo jednog novog pojma sile, na kojem se više ne mogu razlikovati momenti delatnog i trpnog ili solicitiranog i solicitirajućeg. Ako se sada kao "objašnjenje" zakona gravitacije, ili čak kao objašnjenje pojava u prirodi, ističe pojam sile koja mu "leži u osnovi", time se u stvari ne kaže se ništa novo. Time se samo "izriče jedan zakon, od koga se razlikuje ono njegovo po sebi opšte, ili osnov, kao sila; ali o toj razlici se kaže da nije nikakva razlika, već da je, štaviše, osnov sasvim istovetan kao i zakon"². Prema Hegelu, to znači da se ovo objašnjenje svodi na postavljanje jedne razlike koja se odmah zatim ukida; ono se svodi na puko "tautološko kretanje". Međutim, upravo odsustvo njegove eksplanatorne vrednosti ukazuje na ono do čega je ovde Hegelu stalo: da u prirodnonaučnom objašnjenju stvarnosti razum ima posla samo sa svojim sopstvenim određenjima i pojmovima – odnosno sa svojim sopstvenim "odredbama refleksije"³ – a ne sa određenjima predmeta shvaćenog kao samostalna egzistencija⁴. U tom smislu, već pojam "objašnjenja" prema Hegelu predstavlja samo "opis onoga što jeste samosvest"⁵: razlika koja nije nikakva razlika i koja se zbog toga neposredno ukida.

Pa ipak, iz ovog pojma objašnjenja kod Hegela još uvek ne sledi i direktni prelaz na pojam samosvesti; za posmatranu svest, konsekvence misli o "razlici koja nije nikakva razlika" najpre se još uvek pokazuju samo na njenom "predmetu". U stvari, iz ove misli neposredno sledi promena u karakteru "predmeta" razuma. Taj predmet više nije mirno carstvo zakona. Jer, upravo time što u istinski svet zakona postavlja razlike koje se neposredno pokazuju kao ništavne, razum u njega uvodi ono "što je na zakonu nedostajalo, samu apsolutnu promenu"⁶. Za Hegela nije presudno to što se u pojmu objašnjenja razlike "konačno" pokazuju kao ništavne, već sam karakter procesa u kojem se postavljaju razlike, koje se isto tako neposredno ukidaju⁷. Prema Hegelu, to znači da je sâm natčulni ili istiniti svet u sebe primio upravo ono što je prvobitno predstavljalo isključivi karakter "pojave", "apsolutnu promenu". Razum je sada u stanju da formuliše "zakon same pojave": to da u pojavnom svetu "nastaju razlike koje nisu

¹ Isto, str. 120

² Isto, str. 125

³ "Postojana razlika" o kojoj je ovde reč svakako predstavlja upravo jedno od "refleksivnih određenja"; ovaj pojam (*Reflexionsbestimmungen von Kräften*) pojavljuje se u odeljku o Njutnu iz Hegelovih predavanja o istoriji filozofije (MM 20, str. 231); ta činjenica indirektno potkrepljuje tezu da poglavlju "Sila i razum", a eventualno i narednom poglavlju o samosvesti, odgovaraju upravo logičke kategorije samostalne relacije (*Verhältnis*) iz Hegelove jenske logike 1804-05. (upor. Fulda, *Das Problem einer Einleitung...*, str. 143 i sled.), odnosno prve kategorije "logike suštine" iz Hegelove kasnije *Nauke logike*.

⁴ Upor. MM 3, str. 135.

⁵ Isto, str. 133

⁶ Isto, str. 126

⁷ Isto, 126 i sled.

nikakve razlike, ili da se ono *istoimeno odbija* od sebe samoga; a isto tako da su razlike samo one koje zapravo nisu nikakve razlike i koje se ukidaju, ili da se ono *neistoimeno privlači*"¹. Ovaj "zakon" je upravo suprotan prvom zakonu istinitog sveta koji tvrdi da sve stoji "u postojanoj razlici" prema drugome. Drugi zakon, ili zakon pojave, istovremeno je "univerzalniji" od prvoga; on više ne izražava samo karakter onoga "unutrašnjeg" koje je suprotstavljeno prividnom i pojavnom svetu, već upravo prirodu procesa koji se u ovom svetu događaju.

"Odbijanje" onoga "istoimenog" od sebe samoga, odnosno "privlačenje" ili "identitet" onoga *neistoimenog* – sadržaj Hegelovog "zakona pojave" – takođe bi se moglo shvatiti upravo kao formalni opis strukture "samosvesti" kao jedinstva razlikovanja i identiteta. Međutim, ova struktura predstavlja anticipaciju samosvesti još uvek samo za onoga ko posmatra svest. Za samu svest ili razum, i ovo jedinstvo identiteta i diferencije najpre se pojavljuje u predmetnom obliku. Postajanje jednakim onoga nejednakog i postajanje nejednakim onoga jednakog – zakon pojave – za razum se najpre pokazuje u fizičkim fenomenima elektriciteta i magnetizma i u hemijskim reakcijama. U njima se upravo apsolutna promena, koja je najpre predstavljala samo opis onoga što u svojim radnjama objašnjenja čini razum, ispostavlja kao imanentni karakter "same stvari"²; tako se procesi unutar samog fizičkog sveta mogu opisati kao odbijanje od sebe samoga onoga što je identično sa sobom, i kao ukidanje razlika između suprotnosti koje se uzajamno privlače.

Odatle proizlazi da "zakon pojave" više ne stoji u odnosu suprotnosti prema svetu pojave, kao prvi zakon koji izražava "unutrašnjost" stvari; on više nema karakter nepokretne, već dinamizirane opštosti. Zbog toga se polazeći od "zakona pojave" uspostavlja "drugi natčulni svet", koji predstavlja suprotnost prvom, "istinskom" svetu. Drugi natčulni svet Hegel opisuje preuzimajući motiv "izokrenutog sveta" koji potiče iz srednjovekovne umetnosti i književnosti³. Izokrenuti svet najpre se predstavlja kao negacija istinskog ili prvog natčulnog sveta. "Na određenim momentima", odnos izokrenutog sveta prema prvom natčulnom svetu pokazuje se kao odnos kontrarne suprotnosti: "ono što je u zakonu prvoga na magnetu severni pol, u njegovom drugom natčulnom 'po sebi' (naime u zemlji) je južni; ali što je tamo južni, ovde je severni pol"; kazna, koja je u zakonu prvoga sveta shvaćena kao odmazda, u izokrenutom svetu ili po sebi ima smisao njegovog pomilovanja. Čini se da se izokrenuti svet odnosi prema prvom natčulnom svetu onako kako se "biće po sebi" odnosi prema pojavi⁴.

Pa ipak, odnos izokrenutog sveta prema istinskom ne može se ovako stabilizovati. Jer, već sa zakonom pojave i pojmom apsolutne razlike koji on uključuje ukinuta je suprotnost istinskog sveta prema pojavi uopšte. Tu se pokazalo da je svaki od dvaju momenata prvoga zakona, njegov sopstveni identitet sa sobom koji mu pripada kao "mirnoj opštosti" i "postojana razlika" koju on izriče o svemu što postoji⁵, u sebi samome svoja sopstvena suprotnost. Zato u izokrenutom svetu suprotnosti između unutrašnjeg i spoljašnjeg, pojave i onoga natčulnog više ne postoje⁶. I pored toga, pojam izokrenutog sveta može se shvatiti upravo kao dosledno izvođenje implikacija iz shvatanja o "istinskom" svetu i iz "prvog zakona" postojane razlike, koji se odnosi na "ono unutrašnje" ili na "suštinu" stvari. Jer, prema Hegelu, ovaj zakon "unutrašnje" ustrojstvo stvari shvata upravo kao "razliku"; kada se, međutim, i sama razlika shvati kao "unutrašnja razlika", ona je istovremeno "razlika u sebi samoj", koja se može misliti jedino kao razlika od sebe same, koja je kao takva ujedno i identitet sa sobom. Pojam

¹ Isto, str. 127

² Isto

³ Isto, str. 128 i dalje

⁴ Isto, str. 128 i sled.

⁵ Isto, str. 127

⁶ Isto, str. 129

izokrenutog sveta predstavlja krajnju konsekvencu koncepcije o "istinskom" svetu u još jednom smislu: tek izokrenuti svet je pravi natčulni svet, jer više nije uslovljen svojom suprotnošću prema svetu pojave, već svoju suprotnost obuhvata u sebi samome; stoga on više nije, poput prvog natčulnog sveta, "neposredni odraz opaženog sveta" – odraz, koji je zbog toga samo "drugi" čulni svet. Izokrenuti svet nije neposredna, već dvostruka negacija prvog istinskog sveta¹. Zato se on, za razliku od istinskog sveta, može shvatiti kao neuslovljena opštost, koja u sebi samoj jeste sopstvena negacija, ili koja je upravo "suprotnost sebe same". Tako pojam izokrenutog sveta dovodi do kategorije "protivrečnosti" ili "beskonačnosti", koja predstavlja prelaz na pojam samosvesti.

(c.) *Beskonačnost i samosvest: suprotnost sebe samoga* - Logička kategorija beskonačnosti ima prema Hegelu upravo značenje čiste, "unutrašnje razlike", ili "čiste suprotnosti" - tj. suprotnosti koja se više ne može shvatiti kao odnos među postojećim članovima ili supstancama koji u tom odnosu stoje, već kao odnos jednoga i istoga prema sebi samome *kao* prema svojoj sopstvenoj suprotnosti. U pojmu beskonačnosti, ova unutrašnja razlika pojavljuje se ne samo "za nas", već i za posmatranu svest; "izokrenuti svet" u stvari predstavlja poslednji način na koji se "drugost sebe samoga" pojavljuje za svest u *predmetnom* obliku.

Biti "suprotnost sebe samoga", to znači: odnositi se prema sebi kao prema svojoj sopstvenoj suprotnosti. Ali ono što se prema sebi odnosi kao prema svojoj sopstvenoj suprotnosti isto tako ima svoju suprotnost ili svoju drugost upravo u sebi samome; zbog toga odnos prema sebi kao prema svojoj suprotnosti isto tako povlači za sobom ukidanje suprotnosti uopšte. To znači da misao o relaciji "biti suprotnost sebe samoga" dopušta da se identitet sa sobom i razlika od sebe samoga misle "u jednom jedinstvu"²; to "jedinstvo" je upravo odnos striktno uzajamne implikacije u kojoj identitet i diferencija u jednoj ovakvoj relaciji stoje. Jer, ako se suprotnost shvati kao "suprotnost sebe samoga", može se reći da se suprotnost ukida upravo utoliko ukoliko ona postoji, i da ona postoji upravo utoliko ukoliko se ukida. U misli o jednoj takvoj relaciji "suprotstavljanja u sebi samome" sastoji se prema Hegelu pojam "čiste promene" ili "protivrečnosti", koji ovde "treba misliti"³.

Da bi se ono što Hegel ovde ima u vidu moglo razumeti, potrebno je, međutim, ići i korak dalje. To što misao o "suprotnosti sebe samoga" uključuje u sebe odnos uzajamne implikacije između identiteta i diferencije ne treba shvatiti tako kao da se u ovoj misli identitet i diferencija odnose naprosto na "simetričan" način. To pokazuje već i činjenica da se iz relacije "biti *identičan* sa sobom samim" ne može "izvesti" apsolutna razlika ili suprotnost – i pored toga što prema Hegelu i ova "relacija" u sebe isto tako uključuje diferenciju. Štaviše, može se reći da se u misli o relaciji "biti suprotnost sebe samoga" identitet može zadobiti kao implikat diferencije jedino pod pretpostavkom da se relacija o kojoj je ovde reč posmatra upravo bez obzira na supstanciju koja stoji u ovakvom odnosu prema sebi ili koja *je* suprotna sebi samoj, tj. bez obzira na njen pretpostavljeni "identitet sa sobom" koji bi od relacije bio "nezavisan".

Svakako, trivijalna je činjenica da "biti suprotnost (ili drugost) sebe samoga" nije ime neke supstance već oznaka za izvestan tip odnosa. Pa ipak, Hegelova misao o beskonačnosti kao "suprotnosti sebe samoga" zahteva i nešto više nego to da se relacija "oslobodi" pozivanja na supstancijalne termine. Da bi se ona mogla misliti, mora se kako to Hegel kaže, "odstraniti čulna predstava o fiksiranju razlika u nekom različitom elementu postojanja"⁴. To znači ne samo da odnos o kome je tu reč treba shvatiti nezavisno od termina koji stoje u tom odnosu; relacija

¹ Isto, str. 128

² Isto, str. 131

³ Isto, str. 130

⁴ Isto

se, štaviše, mora misliti upravo tako da *u sebe* uključuje negaciju svega supstancijalnog. Pretpostavka ovakvog pojma o relaciji je put negativnosti na kojem se ispostavila ništavnost supstancijalnih određenja stvari; tok nauke o iskustvu svesti koji vodi do pojma beskonačnosti može se shvatiti upravo u tom smislu. Predstave koje ulaze u krug "izokrenutog sveta" u Hegelovom značenju implicitno predstavljaju "negaciju" ili "suprotnost sebe samih" jer su već obeležene "indeksom" svoje sopstvene lažnosti, i jer se njihova "supstanca" sastoji upravo u lišenosti svake supstance¹.

U krajnjoj konsekvenci, relaciju "biti suprotnost sebe samoga" treba takode shvatiti upravo kao oslobođenu još i od svega *što* se prema sebi odnosi kao prema svojoj suprotnosti. To znači da se ona može misliti još jedino kao odnos u kojem upravo *relacija* "biti suprotnost sebe samoga" stoji prema samoj sebi². Tek to odgovara Hegelovom pojmu "apsolutne razlike" ili "čiste suprotnosti"³. Odatle, međutim, proizlazi da je sama relacija "biti suprotnost sebe samoga" istovremeno "suprotna sebi samoj"; kada je tako shvaćena, ona u sebe uključuje ukidanje suprotnosti ili razlike, tj. identitet sa sobom predstavlja njen "rezultat". To znači da se u krajnjoj instanci ne radi o relaciji "biti suprotnost sebe samoga" u kojoj se nešto odnosi prema sebi, već o tome da se relacija "biti suprotnost sebe samoga" takode shvati kao suprotnost sebe *same*, tj. kao svoja sopstvena suprotnost, i tek time kao "ona sama". Pri tom je važno napomenuti da se ova relacija ne "odnosi prema sebi samoj" na ravni koja bi se mogla razlikovati od one na kojoj ona "prvobitno postoji"; kada bi to bio slučaj, ona upravo ne bi bila suprotnost *sebe same* u striktnom smislu, i tako ne bi bila ni *identična sa sobom*. Jedino ako se upravo "suprotnost sebe samoga" istovremeno shvati kao "svoja sopstvena" suprotnost, ispunjeni su uslovi da se identitet i razlika misle u "jednoj i istoj misli". Ako se pri tom suprotnost shvati kao razlika, a jedinstvo kao identitet, onda je jasno da identitet neposredno sledi iz misli o "čistoj razlici". Ukidanje suprotnosti ili razlike kao i njeno postojanje je već položeno neposredno u misli o apsolutnoj razlici ili suprotnosti sebe samoga.

Za onoga ko ima u vidu opšti pravac evolucije Hegelove filozofije kao i problematiku koja joj je stajala u osnovi nameće se zaključak da je se eksplikacijom ovog motiva Hegelov filozofski program u načelu došao do svog cilja. Hegel je vrlo rano temeljni problem filozofije sagledao kroz zahtev da se odnos između identiteta i diferencije, ili jedinstva i suprotnosti, misli kao potpuno sjedinjenje – tj. na način koji se neće izložiti prigovoru da između ovih članova ostavlja nerazrešenu suprotnost. Ovom zahtevu može se udovoljiti jedino tako što će se identitet i diferencija, jedinstvo i suprotnost misliti u jednoj misli. Ali to je, sa svoje strane, moguće postići samo time što će se identitet kao i diferencija shvatiti kao svoja sopstvena suprotnost, tj. suprotnost koja se ukida, i tek time kao jedinstvo – dakle, upravo putem radikalizacije motiva razlike ili suprotnosti. Hegelova razrada motiva "suprotnosti sebe samoga", ili "drugosti sebe samoga" ima smisao takve radikalizacije.

Svoje izlaganje o pojmu beskonačnosti Hegel zaključuje jednim izvođenjem koje se može shvatiti upravo kao prilog teoriji apsoluta. Misao o čistoj razlici ili čistoj suprotnosti čini prema Hegelu suvišnim pitanje u kojem je Jakobi video skandal svakog idealizma: kako se iz čistog jedinstva ili identiteta kao jednakosti sa sobom može doći do drugosti ili do razlike⁴. Jer,

¹ To pokazuje društveno-kritička funkcija koja satiričkom motivu "izokrenutog sveta" pripada u umetnosti: umetnički postupak "izokretanja" postojećeg društvenog odnosa, pre svega između gospodara i potčinjenih, svoj krajnji smisao nema naprosto u zameni mesta između onih koji se u tom odnosu pojavljuju, već ima za cilj da istakne "ništavnost" ili skandalozni karakter samog odnosa kao takvog.

² Kjerkegoru je upravo njegovo hegelovsko obrazovanje dozvolilo da samosvest ili "vlastito Ja" definiše kao "odnos koji se odnosi prema sebi samome" ili kao "vraćanje odnosa na samoga sebe" (S. Kierkegaard, *Bolest na smrt*, Beograd 1980, str. 11)

³ MM 3, str. 127, 132

⁴ Upor. Scholz (Hrsg.), *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit*, str. 78 i sled., 129, 135, 144 i drugde.

u tom pitanju samo jedinstvo već je shvaćeno samo kao "jedan momenat udvajanja", tj. kao "apstrakcija jednostavnosti, koja stoji naspram razlike". Ali upravo zbog toga, u ovom pitanju jedinstvo je već shvaćeno kao ono što je sa razlikom identično. Stoga su i "razlike između udvajanja i postajanja jednakim sa sobom isto tako samo kretanje ukidanja sebe samoga"¹. Oba člana koji stoje u ovom odnosu svode se na kretanje svog sopstvenog ukidanja sebe samoga, i kao takvi jesu *jedno* jedinstvo čiji je svaki član suprotnost sebe samoga.

Kao instance pojma beskonačnosti koji Hegel ovde ima u vidu mogu se, posebno, shvatiti ona suštastva koja se odlikuju strukturom koja je takva da je u njima proces uspostavljanja razlika u striktnom smislu identičan sa procesom njihovog ukidanja, i obrnuto. Takva je prema Hegelu upravo struktura logičke opštosti – kao Hegelovog "konkretno opšteg" – tj. opštosti koja nije suprotstavljena onom pojedinačnom već ga kao pojedinačno obuhvata u sebi. Tako, na primer, jedan kategorički sud prema Hegelu sadrži razlikovanje njegovog subjekta od njegovog predikata, kao i ukidanje te razlike. U tom smislu, svaki pojedinačan slučaj nekog pojma je jedan, ovaj konkretni pojedinačan slučaj i istovremeno opštost; prema tome, on je svoja sopstvena suprotnost, i tek kao takav on je "on sam". Ali ni opštost sa svoje strane ne postoji kao "čista opštost", tj. nezavisno od onoga što pod sobom obuhvata; kao i ono pojedinačno, i ona je "drugo sebe same", i kao takva identična je sa svojom suprotnošću.

Na ontološkom planu, paradigma ovakve strukture može se pronaći u Hegelovom pojmu života. Aristotelovski pojam života Hegel u filozofiji stavlja na mesto koje je više od onoga koje pripada slici o stvarnosti koju daje njutnovska fizika; Hegel, međutim, ovakav pojam života od početka shvata u perspektivi formalnih odnosa između diferencije i identiteta koja je strana Aristotelu. "Život" predstavlja opšti medijum u koji se utapaju sve razlike među živim organizmima. U tom smislu može se reći da on te razlike prevazilazi. Ali život, i to upravo kao jedinstvo, ne postoji nigde nezavisno od procesa razlikovanja na pojedinačna živa bića. Utoliko je u njemu je proces kojim se razlike među živim organizmima ukidaju neposredno identičan sa procesom njihovog uspostavljanja. Život je u sebi samome postavljanje razlika i njihovo ukidanje, i tek kao takav identitet sa sobom: medijum koji je istovremeno "sve razlike kao i njihova ukinutost, koji pulsira u sebi a da se ne kreće, i koje podrhtava u sebi ne izlazeći iz svoga mira"².

Za svest koja je predmet fenomenološkog ispitivanja logički pojam beskonačnosti ima, međutim, svoj pravi izraz u samosvesti. Samosvest je prema Hegelu upravo način na koji čisti pojam beskonačnosti – "čija ekspozicija", kako Hegel kaže "pripada nauci", tj. logici – postoji za posmatranu svest: "Time što je za nju ovaj pojam beskonačnosti predmet, ona je svest o razlici kao o razlici koja je isto tako *neposredno* ukinuta; ona je *za sebe samu*, ona je *razlika onoga što se ne može razlikovati* ili *samosvest*. *Ja razlikujem sebe od sebe samoga*, a u tome je *za mene neposredno to da ono različito nije različito*. Ja, ono istoimeno, odbijam sebe od sebe samoga; ali to razlikovano, što je postavljeno kao nejednako, neposredno nije, time što je različito, nikakva razlika za mene"³.

Kako se pokazalo, još u svom pojmu "objašnjenja" kojim se postavlja razlika između zakona na kome se momenti prostora i vremena razlikuju, i sile, u kojoj su oni reflektovani u jedinstvo – ali razlika koja se isto tako odmah ukida – Hegel je prepoznao ustrojstvo samosvesti, tj. postavljanje jedne razlike koja se neposredno pokazuje kao ništavna. U pojmu objašnjenja, međutim, samosvest još uvek ne postoji za sebe "kao ono što ona jeste"; kretanje postavljanja razlike i njenog ukidanja za svest ima značenje nečega drugog nego što je ona

¹ MM 3, str. 132 i sled.

² Isto, str. 132

³ Isto, str. 134 i sled.

sama. Tek sa samosvešću u pravom smislu te reči pojam čiste razlike, beskonačnosti ili protivrečnosti pojavljuje se za samu posmatranu svest ili postaje njen "predmet".

Iz činjenice da je samosvest kod Hegela shvaćena upravo kao način na koji se pojam beskonačnosti pojavljuje za svest proizlaze značajne posledice za njegovu koncepciju samosvesti. Samosvest se ne može misliti kao izvorna ili prerefleksivna svest o sebi ili upoznatost sa sobom koja bi postojala pre svakog udvajanja na tematsku svest o sebi i predmetnu svest, tj. kao čisti identitet sa sobom, već kao složeno kretanje posredovanja: upravo kao odbijanje ili repeliranje onoga istoimenog (tj. onoga Ja = Ja) od sebe samoga, kao postavljanje jedne razlike, i kao njeno ukidanje ili refleksija u sebe i vraćanje u jedinstvo. Time pojam samosvesti dolazi u neposrednu blizinu hegelovski shvaćenog apsoluta. A takvo stanje stvari može se isto tako posmatrati i u obrnutoj perspektivi: to što je Hegel svoj pojam apsoluta artikulirao preko motiva beskonačnosti kao "drugosti sebe samoga" učinilo je mogućim da one crte koje su na idealističkom pojmu samosvesti shvaćene kao izvor paradoksa i aporija dobiju pozitivnu funkciju.

Kako se pokazalo, preduslov otvaranja prostora za jednu pozitivnu recepciju i dalji razvoj u problematici samosvesti bilo je obuhvatno redefinisavanje odnosa između apsoluta i relativnosti ili refleksije. U Hegelovoj filozofiji, to redefinisavanje izvršeno je tako da se u njoj još i momenat identiteta u apsolutu izvodi iz misli o apsolutnoj negativnosti ili beskonačnosti. Upravo pojam apsolutne negativnosti ili "beskonačnosti" dopušta da se apsolut shvati kao proces koji je već na delu u biću onog konačnog i relativnog i koji mu je imanentan; jer, biće ili "suštinsko određenje" onoga što je konačno sastoji se u tome što ono predstavlja svoju sopstvenu suprotnost ili "drugo sebe samoga". Tako ono konačno upravo na samome sebi "demonstrira" svoju negativnu prirodu time što propada ili negira sebe samo; takva imanentna negacija konačnosti nije ništa drugo do sama beskonačnost¹.

To da samosvest predstavlja instancu logičkog pojma beskonačnosti – što znači postavljanja razlike i njenog istovremenog ukidanja, i to upravo "u jednom i istom smislu" – pokazuje se pre svega u njenim odnosima prema svesti. Predmetna svest – ili, kako se Hegel izražava, "svest o stvarima" – moguća je "samo za jednu samosvest"². U tom smislu Hegel preuzima Fichteov stav prema kom je "svaka svest uslovljena svešću o nama samima"³. Pa ipak, samosvest je prema Hegelu istovremeno i više od toga: samosvest je "istina" svih oblika svesti koji su u dosadašnjem toku *Fenomenologije* izloženi⁴. Samosvest nije samo rezultat "slobodne radnje" kojom se apstrahuje od svakog drugog predmeta i reflektuje o svojim predstavama kao svojim. Akt o kojem je tu reč moguć je jedino pod pretpostavkom da se predmetna svest takođe može shvatiti kao "drugost sebe same"; njeno mogućnost zasniva se na tome što se predmet svesti ukida za nju samu, i to logikom svojih sopstvenih određenja. U tome se sastoji rezultat dosadašnjeg izlaganja. Samosvest, dakle, postoji samo kao "refleksija" iz predmetne svesti, ili kao njena negacija – uprkos tome što je predmetna svest moguća samo za jednu samosvest. "Predmet" samosvesti, beskonačnost, je određena negacija predmeta predmetne svesti; beskonačnost ne izražava ništa drugo nego istinu tog predmeta – koja se sastoji u tome da je on sâm "drugo sebe samoga" i kao takav ukidanje sebe samoga. U tom smislu Hegel govori o

¹ Upor. D. Henrich, "Andersheit und Absolutheit des Geistes", u: isti, *Selbstverhältnisse*, str. 153 i dalje.

² MM 3, str. 135

³ Fichte, *Sämtliche Werke* I, 1, str. 521 i dalje ("Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre")

⁴ Taj odeljak u celini glasi: "Svest o nečemu drugome, o nekom predmetu uopšte, doduše je i sama nužno samosvest, reflektovanost u sebe, svest o sebi samome u svojoj drugosti. Nužno napredovanje od dosadašnjih likova svesti, za koje je njihova istina bila neka stvar, nešto drugo od onoga što oni sami jesu, izražava upravo to da ne samo da je svest o stvari moguća samo za jednu samosvest, već i da je jedino samosvest istina tih oblika." (MM 3, str. 135)

samosvesti, odnosno o beskonačnosti kao o "rezultatu zamršenog kretanja kojim iščezavaju načini svesti, mnjenje, opažanje i razum"¹. Kao takav rezultat, samosvest je istovremeno predmetna svest i njena sopstvena negacija.

Već pri prvim koracima poglavlja o svesti za stanovište "spoljašnjeg posmatrača" postalo je jasno da se iskustvo svesti zapravo sastoji u postepenom gubljenju "istine" koju je predmet najpre imao za nju. Sa pojmom "izokrenutog sveta" za posmatranu svest je, konačno, nestao predmet shvaćen kao samostalno suštastvo koje stoji s one strane pojave. Tako se za samu svest ispostavlja da se ona u svojim odnosima prema onome što postoji "po sebi", ili prema onome "unutrašnjem", zapravo odnosi jedino prema svojim sopstvenim određenjima. Ono "unutrašnje" identično je sa svešću ili razumom koji ga spoznaje; prema tome, preostaje još samo samosvest, ili "gledanje onog unutrašnjeg u unutrašnje"², bez svake predmetne instance. Pokazuje se "da iza takozvane zavese koja skriva ono unutrašnje nema ničega što se može videti ako *mi* sami ne odemo iza nje, i to kako zbog toga da bi se videlo, kao i da bi iza nje bilo nečega što bi se moglo videti"³. U izrazu o "gledanju onog unutrašnjeg u sebe samo" može se prepoznati paralela sa kasnijim Fihteovim poređenjem samosvesti sa "okom koje gleda samo sebe". Ali se isto tako jasno pokazuje i Hegelova razlika u odnosu na Fihtea. U Fihteovom poređenju težište je upravo na oku koje gleda, dakle na *delatnosti* kojom se samosvest definiše. Za razliku od Fihtea, Hegel ovde samosvest opisuje tako reći polazeći od njenog predmetnog pola, tj. polazeći od onoga što je najpre bilo shvaćeno kao predmet viđenja, ili od onoga što za svest jeste njen "predmet". To znači da je samosvest nužno posredovana kretanjem kojim se za svest ukida predmet svesti.

Pa ipak – ono što sada postaje neprozirno za posmatranu svest, koja se uobličava kao samosvest, jeste upravo jedinstvo samosvesti sa predmetnom svešću, iz čije negacije ona proizlazi. Njeno jedinstvo sa svešću najpre postoji samo "po sebi" ili "za nas"; "samosvest je tek postala *za sebe*, još uvek ne i kao *jedinstvo* sa svešću uopšte"⁴. To znači da samosvest za sebe samu još uvek nije i "određena negacija" svesti. Štaviše, tek treba da se pokaže šta uopšte leži u misli o samosvesti koja je postala "za sebe", ili "*šta svest zna time što zna sebe samu*"⁵.

¹ MM 3, str. 136

² Isto, str. 135

³ Isto, str. 135 i sled.

⁴ Isto, str. 135; o tom jedinstvu svest se u *Fenomenologiji duha* osvedočava tek u poglavlju o "umu" (upor. isto, str. 178 i dalje), koji Hegel određuje upravo kao jedinstvo svesti i samosvesti.

⁵ Isto, str. 136

Sedmo poglavlje
HEGELOVA "TEORIJA SAMOSVESTI"

Izlaganje o samosvesti iz *Fenomenologije duha*, posebno u delu koji se odnosi na dijalektiku gospodstva i služenja, predstavlja jednu od najslavnijih i najuticajnijih teorija Hegelove filozofije uopšte. Istorijski posmatrano, svoju ogromnu popularnost ono pre svega duguje kritičkoj recepciji mladoga Marksa, koji je u Hegelovoj dijalektici gospodara i sluge video prvo dostojno filozofsko vrednovanje rada kao delatnosti čovekovog samoproizvođenja – vrednovanje koje se, prema Marksu, kod Hegela probilo uprkos mistifikatorskom karakteru njegovog idealizma¹. Pored objavljivanja Marksovih *Ekonomsko-filozofskih rukopisa*, na popularnost ove teorije u 20. veku – koja stoji u disproportiji kako sa njenim tekstualnim obimom, tako i sa skromnim mestom koje će joj pripasti u kasnijoj Hegelovoj filozofiji² – uticala je Koževljeva interpretacija čitave Hegelove filozofije, i *Fenomenologije duha* posebno, u svetlu motiva borbe za priznanje; ta interpretacija odredila je recepciju Hegelove filozofije kod niza značajnih francuskih filozofa, kakvi su Sartr, Ipolit, Merlo-Ponti i drugi³.

Postavlja se pitanje kako Hegelovu koncepciju samosvesti uopšte treba shvatiti, i koje je njeno pravo mesto u *Fenomenologiji duha*. Povodom nje se postavljaju različita pitanja: da li se ta koncepcija svodi na tezu da "samosvest" zaista "nastaje" iz intersubjektivnog odnosa, kako se to ponekad tvrdi⁴, ili ne; potvrđuje li Hegel svojom teorijom samo tradicionalnu koncepciju samosvesti kao refleksije, koju je Fihte već prevazišao⁵; da li u Hegelovom izlaganju o samosvesti treba videti prelaz sa "transcendentalne" na "istorijsku" analizu ili fenomenologiju "nadsubjektivnih" struktura⁶ i, ako je to zaista slučaj, da li se ovaj prelaz može braniti sredstvima Hegelove sopstvene filozofije? Na ova pitanja ne može se dobiti odgovor neposrednim suočavanjem sa brojnim, i često veoma divergentnim tumačenjima Hegelove

¹ Najčešće citirano mesto kod Marksa glasi: "Ono veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i u njenom krajnjem rezultatu – dijalektici negativiteta kao principu koji pokreće i proizvodi – jeste dakle to što Hegel samoproizvođenje čoveka shvata kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje, kao ospoljenje i kao ukidanje toga ospoljenja; dakle, to što on shvata suštinu *rada*, a premetnog čoveka, koji je istinski jer je stvaran, poima kao rezultat njegovog *sopstvenog rada*" (*Marx-Engels Gesamtausgabe*, I, 3, Berlin 1933, str. 156). S druge strane, Marks kritikuje Hegela upravo zbog njegovog "idealizma", tj. zbog "mistifikatorskog" svođenja svesti na samosvest, a predmeta na predmet mišljenja. U marksizmu i u filozofskim orijentacijama koje su mu bliske, uticaj Hegelovih pojmova *rada*, odnosno borbe za priznanje, može se pratiti kod Lukača, Bloha, Markuzea i Adorna, a zatim – u perspektivi izmenjenoj nastojanjem da se "komunikacijska racionalnost" priznanja razlikuje od "instrumentalne racionalnosti" *rada* – u već navedenim Habermasovim i Honetovim radovima.

² Upor. H. Ottmann, "Herr und Knecht bei Hegel", u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, sv. 3-4 za 1981, str. 365.

³ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1979; upor. K. Gloy, "Bemerkungen zum Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", u *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39, sv. 2 za 1985, str. 188. U novije vreme, Koževljeva interpretacija Hegela postala je ponovo uticajna, i to na strani neoliberalizma, gde se takva recepcija ponajmanje mogla očekivati (F. Fukujama, *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica 1997, str. 163 i dalje). Moglo bi se pokazati da ovo ideologizovano preuzimanje ne predstavlja samo izokretanje Hegelove filozofije, već i Koževljeve sopstvene interpretacije Hegela, na koju se autor ipak u potpunosti oslanja.

⁴ M. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, str. 416, 457 i dalje

⁵ D. Henrich, "Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", u: Bubner/Cramer/Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze I, str. 281; upor. isti, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 49 i sled.

⁶ O. Pöggeler, "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*", u: Fulda/Henrich (Hrsg.), *Materialien zu Hegels *Phänomenologie des Geistes**, str. 354 i dalje

"teorije samosvesti". Štaviše, da bi se ova pitanja uopšte mogla postaviti na zadovoljavajući način, neophodno je upustiti se u rekonstrukciju Hegelovog izvođenja i njegovu argumentaciju.

1. Samosvest kao dvostepena struktura

Na početku poglavlja "Istina izvesnosti o sebi samome", Hegel predstavlja samosvest kao onaj lik svesti u kome se izvesnost, ili znanje svesti, izjednačava sa istinom, ili sa predmetom tog znanja. Prethodna tri poglavlja knjige predstavljaju izlaganje toka kojim se ono što je svest na početku shvatala kao svoj predmet "za nju" u njenom iskustvu ispostavlja samo kao biće predmeta za drugo, odnosno kao "jedan način znanja". U tom smislu, može se reći da izvesnost ranijih likova svesti iščezava u *ovoj* konačnoj "istini" predmeta. U samosvesti se, međutim, znanje i istina izjednačavaju; "jer, ovde je izvesnost sama sebi svoj predmet i svest je za sebe samu ono istinito"¹.

U poglavlju o samosvesti ukida se suprotnost između pojma i predmeta, koja je bila pokretač dosadašnjeg toka *Fenomenologije*. Stoga u izlaganju iz ovog poglavlja više ne stoji u prvom planu dualna struktura, koja je bila zajednička karakteristika ranijih modusa predmetne svesti. Ako je u samosvesti sama svest svoj sopstveni predmet, to znači da više nema mesta suprotstavljanju svesti (ili znanja) i njenog predmeta, kako je to ranije bio slučaj. Pa ipak, zapravo se ne može reći da se u samosvesti istina i znanje svesti o toj istini naprosto "stapaju u jedno". Suprotnost između predmeta ili istine s jedne strane i znanja svesti o njemu sa druge i nadalje postoji, i to upravo kao suprotnost između "istine" i "izvesnosti". Jer, "izvesnost" o kojoj je na početku poglavlja o samosvesti reč – izvesnost do koje je dovelo ukidanje istine predmetne svesti, koja je sada samo "svoj sopstveni predmet" – odlikuje se upravo time što još uvek nema "istine"². Hegelova dijalektika predmetne svesti može se shvatiti kao tok kojim se istina ranijih predmetnih načina svesti gubi u izvesnosti znanja; za Hegelovo izlaganje o samosvesti važi, međutim, upravo suprotan stav: to izlaganje može se sagledati kao obrnuti tok kojim se izvesnost znanja o sebi uzdiže na stupanj istine; tim rezultatom objašnjava se zašto je Hegel poglavlju o samosvesti dao upravo naslov "Istina izvesnosti o sebi samome".

Važno je naglasiti da neophodnost ovog komplementarnog toka uzdizanja izvesnosti znanja o sebi samome do istine proizlazi iz načina na koji Hegel shvata sam pojam samosvesti: iz određenja samosvesti kao "predmetne" razlike i kao negacije te razlike. To se sasvim jasno vidi iz Hegelovog izvođenja na početku poglavlja o samosvesti. Tu Hegel tvrdi upravo to da i u samosvesti "postoji, doduše, jedna drugost"; naime, i u samosvesti svest "razlikuje" – ali "nešto takvo što za nju istovremeno nije nešto različito"³. Tvrdnju da ono što samosvest "razlikuje" od sebe nije "različito" od nje ne treba shvatiti tako kao da je razlika o kojoj je ovde reč nebitna ili irelevantna. Rezultat dijalektike svesti može se, doduše, razumeti kroz motiv "ukidanja razlike" između svesti i njenog predmeta. Pa ipak, za samosvest kao takvu – ukoliko je ona istovremeno i "svest" – upravo je konstitutivno to da razlikuje "nešto", tj. svoj predmet, od sebe same. Štaviše, može se reći da, ukoliko ova razlika ne postoji, ne postoji ni samosvest; još u prethodnom poglavlju Hegel je samosvest odredio upravo kao "*razlikovanje onoga što se ne može razlikovati*"⁴.

Prema tome, za pojam samosvesti koji Hegel ima u vidu "razlika" ili "drugost" podjednako je konstitutivna kao i identitet. To proizlazi iz jednog argumenta na koji se Hegel poziva u izvođenju kojim se pojam samosvesti dalje određuje. U njemu Hegel ponovo predstavlja samosvest kao istinu ranijih načina svesti, koji se u njoj ukidaju. U tom smislu,

¹ MM 3, str. 137

² Upor. isto, str. 148.

³ Isto, str. 137

⁴ Isto, str. 134

samosvest je refleksija iz svesti i njena negacija u isti mah. Ipak, u ovom kontekstu Hegel ističe i nedostatke koncepcije samosvesti kao strukture u kojoj su sve "razlike" koje postoje za predmetnu svest ukinute u čistom identitetu: "čini se", naime, da je ukidanjem razlikovanja, koje odgovara prelazu sa svesti na samosvest, upravo "izgubljen glavni momenat" – a to je "*jednostavno samostalno postojanje za svest*". Time što svest "samo sebe samu kao sebe samu razlikuje od sebe, razlika kao drugost ukinuta je za nju; razlika *ne postoji* (ist *nicht*)", i samosvest je "samo nepokretna tautologija onoga 'Ja sam Ja'"; međutim: "ukoliko razlika za nju nema takođe i oblik *bića*, ona *nije samosvest*"¹.

Ako se za trenutak zadržimo na poslednjoj rečenici ovog citata, odmah se pokazuje zašto se Hegelov pojam samosvesti može shvatiti jedino na fonu one problemske situacije koja je karakteristična za Fihteovu filozofiju.

Samosvest se prema Hegelu može misliti jedino kao dvojstvo između subjekta i objekta koje se isto tako ukida: kao refleksija iz predmetne svesti, kojom je predmetna svest istovremeno negirana i ostavljena na snazi. Pa ipak, ako se dvojstvo shvati samo kao udvajanje jastva u izrazu kojim se u idealističkoj teoriji, poput Fihteove, označava najviše jedinstvo samosvesti, "Ja = Ja", ono uopšte nije ovo dvojstvo, već samo "nepokretna tautologija". To što samosvest ima karakter nepokretne tautologije znači da se akt razlikovanja koji u samosvesti postoji uopšte ne može dovesti do svesti, koja kao takva pretpostavlja razlikovanje između svesti i njenog predmeta. U slučaju tautološkog pojma samosvesti, koji je prema Hegelu karakterističan za Fihteov idealizam, ova "razlika" uopšte ne postoji; stoga se pod ovim pretpostavkama ne može održati ni "samosvest". Ovaj argument može se neposredno prevesti u termine Hegelove teorije negacije: samosvest je negacija one razlike koja postoji u slučaju predmetne svesti; ako je, međutim, predmetna svest ukinuta u čistom identitetu, onda ni ova razlika ne postoji; ako razlike nema, to znači da se ona ne može ukinuti; a u tom slučaju nema ni samosvesti. Hegelova argumentacija može se, štaviše, izneti i u zaoštrenom obliku: ako samosvest ne uključuje u sebe upravo *stvarnu* razliku, tj. onu koja istovremeno ima "oblik bića", ne može se održati još ni ona "razlika, koja nije nikakva razlika", koja je konstitutivna za "čistu" samosvest ili za identitet onoga Ja = Ja. Ova poslednja razlika sama za sebe ne može se održati a da se pri tom isto tako ne uobliči u "stvarnu" razliku.

Kod Hegela je, prema tome, reč o deduktivnom toku čiji je smer određen shvatanjem samosvesti koje je na izvestan način suprotno onome koje je uobičajeno u modernoj filozofiji od Dekarta do Kanta. Jer, sada se ne radi o tome da se u čistom identitetu između subjekta i objekta, koji je u slučaju samosvesti ostvaren, pronade saznanoteorijska garancija izvesnosti svakog drugog saznanja, u kojem je subjektu suprotstavljen neki objekat koji se od njega razlikuje; Hegel, naprotiv, shvata samosvest kao "istinu" svih akata svesnog života upravo zbog toga što se još i akti predmetne svesti mogu razumeti kao slučajevi koji proizlaze iz osamostaljivanja upravo onog momenta "razlike" koju u sebe uključuje još i samosvest; i upravo zbog toga, značenje "samosvesti" kod Hegela se ne svodi na puko "ukidanje" predmetne svesti, već uključuje i njeno očuvanje.

U izvesnom smislu, ovakvo shvatanje principa blisko je Fihteovom. Kod Fihtea poslednji osnov dedukcije čitavog sistema znanja leži u neophodnosti da se apsolutna izvesnost, koja je položena u svesti o sebi samome kao polaznoj tački izvođenja, ili identitet između subjekta i objekta, održi nasuprot svemu što za samu svest najpre nema značenje onoga Ja, već se za nju pojavljuje kao samostalno i od nje nezavisno postojanje. Kao ni Hegel, ni Fihte ne shvata samosvest primarno s obzirom na njenu saznanoteorijsku funkciju, koja istorijski sve do Kanta stoji u prvom planu elaboracije ovog pojma. Hegel, međutim, "identitet" između "subjekta" i "objekta", koji je konstitutivan za samosvest, ne shvata kao "čisti" identitet, već

¹ MM 3, str. 138; poslednje reči u citatu podvukao V.M.

tako da on u sebe već uključuje razliku. Takvo shvatanje identiteta razlikuje se od Fihteovog; pa ipak, još i ono direktno proizlazi iz problemske situacije učenja o nauci i predstavlja nadogradnju nad ovim; na najopštijem planu, ono bi se moglo opisati kao odgovor na pitanje kako se status samosvesti kao principa filozofije, koji u učenju o nauci pripada ovom pojmu, može pomiriti sa izvođenjem sistema. To pitanje stoji u osnovi Hegelove kritike Fihtea iz spisa o razlici. Tako se već sada može dati preliminarni odgovor na kritiku prema kojoj Hegelova koncepcija samosvesti proizlazi iz nekritičkog preuzimanja tradicionalnog određenja samosvesti kao refleksije, da ne može da odgovori na probleme koji iz njega proizlaze, i da zbog toga predstavlja nazadovanje u odnosu na Fihteovu koncepciju. Naime, može se reći da Hegelova "teorija samosvesti" predstavlja pokušaj da se kroz radikalizaciju pojma samosvesti kao refleksije pronađe odgovor na probleme koje Fihteova koncepcija povlači za sobom.

Hegelova teorija samosvesti zapravo se zasniva na koncepciji o *ne-striktnom* identitetu između relata kojima se samosvest definiše. Problemi koji proizlaze iz ovakvog shvatanja samosvesti ne mogu se do kraja razrešiti polazeći od Hegelove *Fenomenologije duha*. Pa ipak, već sada se može reći da se osnovne karakteristike, mesto i funkcija koja pojmu samosvesti pripada u Hegelovoj filozofiji mogu izvesti iz Hegelovog samosvojnog viđenja odnosa između diferencije i identiteta. Shvatanje samosvesti polazeći od pojma ne-striktnog identiteta leži u osnovi Hegelovog proširenja sadržaja ovog centralnog pojma "transcendentalnog idealizma" momentima "žudnje", "rada", i "priznanja", preko kojih se u pojam samosvesti može integrisati čitava oblast "predmetnih" i "intersubjektivnih" odnosa u najširem smislu te reči. Prema tome, na Hegelovoj koncepciji identiteta, ili odnosa između identiteta i razlike, zasniva se i relevancija Hegelovog pojma samosvesti u području praktičke filozofije¹.

Implikacije Hegelove teorije samosvesti tek treba da budu razmotrene i analizirane u pojedinostima. U *Fenomenologiji duha*, one se najpre pokazuju na planu odnosa između samosvesti i predmetne svesti.

U okviru koncepcije o samosvesti kao ne-striktnom identitetu, prevashodni zadatak teorije više se ne sastoji u demonstraciji mogućnosti da se "subjekt" i "objekt" saznanja u slučaju samosvesti shvate kao numerički identični, odnosno u rešavanju teškoća koje iz takvog zadatka proizlaze, već u razradi kompleksnog modela samosvesti, u kojem iz razlike među strukturnim momentima samosvesti *proizlazi* njihov identitet. Rešenje ovog zadatka Hegel je osmislio sasvim u duhu svoje teorije apsoluta. Kao i "najviši princip" ili identitet identiteta i neidentiteta, i pojam samosvesti kod Hegela je artikulisan putem relacija drugog stepena, tj. kao relacija između čistog identiteta i diferencije.

Unutar "interpretacije" ovakvog modela u terminima samosvesti, momenat "razlike" Hegel najpre dovodi u vezu upravo sa "predmetnom svešću", dok "identitet" shvata kao negaciju (ili, pre, kao stanje koje rezultira iz negacije) razlike između svesti i njenog predmeta u "čistoj" samosvesti. Pri tom je naziv "samosvesti" u pravom smislu te reči rezervisan za čitavu ovu strukturu. Prema tome, ova uključuje u sebe i predmetnu svest², kao jedan momenat

¹ U svojoj interpretaciji Hegela, E. Tugendhat je pokušao da izdvoji i osamostali "praktičku orijentaciju" Hegelovog shvatanja samosvesti u odnosu na filozofski sadržaj ovog pojma (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, str. 42). Noviji pristupi u teoriji samosvesti pokazuju, međutim, da upravo shvatanje samosvesti kao ne-striktnog identiteta, koje takode stoji u osnovi Hegelove teorije, predstavlja plodno ishodište za praktičku filozofiju, i to čak i onda kada nije neposredno inspirisano Hegelom (upor. Chr. Klotz, "Perspektivität und Selbstbezug", u: *Philosophische Rundschau*, 47, 2000, sveska 2, str. 100 i dalje).

² Približavanje Ja-objekta i predmetne svesti, o kojem je ovde reč, navelo je V. Bekera na tvrdnju da Hegel, na Fihteovom tragu, asimilira "realni" predmet predmetne svesti sa predmetnim momentom samosvesti, odnosno sa "Ja-objektom", koji je interni momenat samosvesti (W. Becker, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart etc. 1971, str. 46, 50; upor. isti, *Idealistische und materialistische Dialektik*, Stuttgart etc. 1972, str. 56 i dalje). Isti motiv je, uostalom, na delu već u kritici Hegela koju je

kompleksnog ili dvostepenog identiteta. Samosvest je, doduše, shvaćena u celini takođe "negacija" predmetne svesti, odnosno "stvarne razlike" koja je za nju konstitutivna; ali ona je upravo njena "određena" negacija, tj. negacija u trostrukom smislu te reči (*tollere, conservare, elevare*), koja u sebe uključuje i održavanje predmetne svesti na snazi.

Samosvest se, prema tome, kod Hegela pojavljuje kao artikulirano jedinstvo različitih momenata, u kojem je momenat diferencije ili predmetne svesti negiran i isto tako očuvan. Tako za samosvest "postoji drugost kao jedno biće ili kao *različiti momenat*; ali za nju isto tako postoji i jedinstvo nje same sa tom razlikom kao *drugi različiti momenat*."¹ Jedinstvo ovih momenata pojavljuje se – i to još uvek samo za nas ili po sebi – kao jedinstvo svesti i samosvesti: sa prvim momentom za samosvest je očuvana svest, a sa ovom i "čitavo prostranstvo čulnog sveta"² – ali jedino kao "stavljena u odnos" sa drugim momentom – sa jedinstvom samosvesti sa samom sobom, koje tu razliku negira.

Odatle proizlazi da se samosvest mora shvatiti i kao dinamičko jedinstvo, tj. kao kretanje kojim se postojanje stvarne razlike ili diferencije predmeta svesti dovodi u vezu sa njenim poništavanjem u identitetu $Ja=Ja$, i to tako da upravo ovom drugom momentu u samosvesti pripada prioritet. Zbog toga samosvest "ima dvostruki predmet, jedan, koji je neposredan, predmet čulne izvesnosti i opažanja, ali koji je *za nju* obeležen *negativnim karakterom*, i drugi, naime *sebe samu*, koji je prava suština i koji istovremeno postoji samo u suprotnosti prema prvom predmetu"³.

2. "Neka samosvest za neku samosvest"

Iz kompleksne strukture samosvesti, koja je shvaćena kao jedinstvo jedne "stvarne razlike" i njene negacije, mogu se u potpunosti izvesti pretpostavke za njen dalji razvoj. Kao i dijalektika svesti, i dijalektika samosvesti proizlazi iz zahteva da se istovremeno misli suprotnost između konstitutivnih momenata jedne strukture i njihovo jedinstvo.

Stanje stvari koje je postignuto određenjem samosvesti kao dvostepenog identiteta može se formalizovati u tom smislu što će se reći da su za samosvest podjednako konstitutivni momenti samostalnog postojanja njenog predmeta za nju kao i njegove negacije. Sada se postavlja pitanje da li struktura samosvesti kao jedinstva predmetne svesti i njene negacije u čistom identitetu onoga $Ja = Ja$ ispunjava uslove da se ova struktura misli i u svom ostvarenju.

Kada se pojam samosvesti koji je posmatra s obzirom na ove zahteve, odmah se pokazuje zbog čega je on nezadovoljavajući. Ono što je do sada u *Fenomenologiji duha* shvaćeno kao "predmetna svest" više uopšte ne ispunjava navedeni kriterijum "postojanja stvarne razlike", koji je za samosvest neophodan. Jer, ono što se u dosadašnjem toku *Fenomenologije duha* za svest ukinulo jeste upravo predmetni momenat samostalnog postojanja. Rezultat tog ukidanja ne ostavlja više mesta za postojanje onoga što bi se uopšte još moglo negirati. Kako se pokazalo, zbog toga što je momenat samostalnog postojanja poništen za svest, i sama "čista" samosvest onoga $Ja = Ja$ u opasnosti je da potone u nesvesni identitet. Pod određenjem "predmetne svesti", druga komponenta prave samosvesti, samostalna razlika, ostvarena je samo nepotpuno.

Da bi se na zahteve koje Hegelov opis samosvesti kao dvostepene strukture moglo odgovoriti neophodno je, prema tome, da se na njenom "predmetnom polu" potencira upravo momenat stvarne razlike ili samostalnog postojanja. "Samosvest" koja odgovara ovakvom

formulisao mladi Marks, koju Beker inače kritikuje (upor. od istog autora, *Selbstbewusstsein und Spekulation*, Freiburg 1972, str. 11-44).

¹ MM 3, str. 138

² Isto

³ Isto, str. 139

karakteru svoga predmeta Hegel određuje kao "žudnju" (*Begierde*). Ova se, međutim, više ne odnosi na prosti "predmet" predmetne svesti – koji se za svest već ispostavio kao negacija sebe samoga – već upravo na onu "predmetnost" koja u dosadašnjem toku *Fenomenologije* još uvek nije izgubila svoj karakter samostalnog postojanja. Takvu predmetnost Hegel određuje kao "život".

Pojam samosvesti kao žudnje ispunjava pretpostavke za određenje pojma samosvesti kod kojih zakazuje samosvest shvaćena kao konstelacija odnosa između predmetne svesti i njene negacije. Tome je razlog činjenica da za žudnju postoji upravo jedan "stvarni" i "samostalni" predmet, koji se ne svodi na predmet predstave. Upravo na takvom stvarnom predmetu žudnja takođe vrši i jednu "stvarnu" negaciju. U ovom "praktičkom" ili, tačnije, delatnom usmerenju koje Hegel daje svom pojmu samosvesti kada ga shvata kao žudnju može se videti još jedna konsekvencija Hegelovog razilaženja sa epistemološkom paradigmatom u teoriji samosvesti. Međutim, razrada jednog praktički usmerenog pojma samosvesti kod Hegela nije naprosto posledica nekog arbitrarnog preusmeravanja interesa u oblast praktičke filozofije. Potreba da se samosvest shvati kao delatna negacija razlike, i to upravo jedne stvarne razlike, na koju odgovara Hegelovo shvatanje samosvesti kao žudnje, upisana je već u internoj strukturi samosvesti kao jedinstva odnosa diferencije i identiteta, ili jedinstva svesti i čiste samosvesti. Još u poglavlju o čulnoj izvesnosti Hegel je u aktima animalnog zadovoljavanja žudnje prepoznao negaciju ili ukidanje samostalnosti predmeta, koje već kao takvo ima implicitno značenje "idealizma"¹. Moglo bi se, međutim, reći da se animalna žudnja od ljudske razlikuje upravo po tome što za životinju negacija koju ona vrši na predmetu nema smisao afirmacije njenog sopstvenog bića za sebe ili njenog identiteta sa sobom. "Praktički" karakter Hegelovog pojma samosvesti predodređen je upravo problematikom opisa samosvesti u njenoj sopstvenoj unutrašnjoj strukturi – on proizlazi iz jedne radikalizacije momenta razlike koji je, prema Hegelu, inherentan samosvesti kao takvoj. Na tome ništa ne menja ni činjenica da je Hegelov pojam samosvesti izgrađen u otklonu od saznanoteorijskog. Jer – kako to, recimo, pokazuju primeri Dekarta s jedne, i Hjuma sa druge strane – viđenje prema kojem samosvest predstavlja garanciju svakog saznanja ne mora nužno biti praćeno nastojanjem da se razjasni unutrašnja struktura samosvesti, kao što ni obrnuto nije slučaj.

"Preoblikovanje" predmeta predmetne svesti u život kao predmet žudnje diktirano je, prema tome, zahtevom da se predmet one "svesti" koja je u samosvesti negirana istovremeno shvati kao samostalan. "Samostalan" je onaj predmet koji nije naprosto predmet svesti – kao što je predmet opažaja ili razuma – i koji zbog toga nije samo negacija sebe samoga, nego u sebi artikulisano jedinstvo, koje je u izvesnom smislu već sposobno da se u svojoj negaciji održi. Takav samostalni ili u sebe reflektovani predmet prema Hegelu jeste upravo "život". Zbog toga je predmet samosvesti shvaćene kao žudnja uvek upravo "živo biće". Prema Hegelu, žudnja se suštinski odnosi prema živome, čija je ona negacija; ona predstavlja kretanje kojim se samostalnost ovakvog predmeta negira i stavlja u odnos prema identitetu Ja = Ja.

Od toga kako se "predmet" pojavljuje za žudnju Hegel razlikuje način kako se život pokazuje po sebi ili za nas. Sa ovog poslednjeg stanovišta između pojmova života i samosvesti pokazuje se strukturalna homologija. Već pri kraju poglavlja o svesti Hegel je uveo u igru pojam života kao čiste drugosti, što znači, kao bića koje na samome sebi ima svoju drugost². Utoliko, život ima istu formalnu strukturu "*razlikovanja onoga što se ne može razlikovati*", kojom se odlikuje i samosvest. Logički posmatrano, Hegelov pojam beskonačnosti odgovara kako "životu", tako i "samosvesti"; "beskonačnost" se sama od sebe udvaja na život i samosvest³.

¹ Isto, str. 91

² Isto, str. 134

³ Isto, str. 139

Smisao pojma života kao jedinstva suprotnosti Hegel demonstrira na odnosu između života shvaćenog kao pojedinačni "živi lik" i života kao "opšteg medijuma"¹. Jedinstvo ovih suprotnosti pokazuje se utoliko što svaki od ova dva člana upravo u sebi samome sadrži svoju suprotnost kao svoj sopstveni implikat. Živi organizam ili "živi lik" potvrđuje se u svojoj samostalnosti time što se izdvaja iz života kao opšteg medijuma i postoji za sebe. Ali, suprotstavljajući se životu kao "tečnom jedinstvu" i afirmišući se kao samostalno živo biće, živi lik upravo potvrđuje svoju vezanost za njega: on postoji kao samostalan samo u opštem medijumu života, koji je njegova supstanca. Utoliko je živi lik u sebi samome svoje sopstveno udvajanje i ukidanje samostalnosti, ili svoja sopstvena negacija². S druge strane, život shvaćen kao opšti medijum ili kao "prosta supstanca" takođe predstavlja ne samo "ukidanje (...) postojećih razlika" kojima se definišu živa bića, već isto tako i "udvajanje sebe samoga u likove". Štaviše, svako ukidanje razlike u obuhvatnoj opštosti života ima neposredno značenje nastanka novog razlikovanja. U tome se sastoji "procesualnost" života. Život kao opšti medijum koji bi postojao za sebe nezavisno od svog udvajanja na žive likove predstavljao bi praznu apstrakciju suštine; život je stvaran jedino kao "živi lik"³.

U čemu se, onda, uopšte sastoji razlika između pojmova samosvesti i života? Na to pitanje Hegel u *Fenomenologiji duha* daje jednoznačan odgovor. I samosvest i život su jedinstvo suprotnosti u navedenom smislu te reči. Pa ipak, samosvest se od života razlikuje po tome što ona takvo jedinstvo suprotnosti jeste isto tako i "za sebe samu"⁴. Ona je ne samo jedinstvo suprotnosti od kojih je svaka istovremeno suprotnost sebe same, već isto tako i znanje o tome. Kao i samosvest, i život se može shvatiti kao jedinstvo identiteta i diferencije. Samosvest, međutim, uključuje i znanje o razlici kao o svojoj sopstvenoj razlici, i time ukidanje razlike i identitet sa sobom. Po tome je "samosvest" viša u odnosu na pojam života.

Ovakav odnos između pojmova samosvesti i života Hegel nadalje izlaže preko pojma roda. Za razliku od života, samosvest je upravo "rod za sebe samu"⁵. U procesu života, momenti opštosti i pojedinačnosti se razilaze, utoliko što živi organizam propada dok se rod kao opštost održava. Samosvest je, međutim, pojedinačnost koja je kao takva istovremeno za sebe samu svoj sopstveni rod, tj. jedinstvo opštosti i pojedinačnosti. Ukoliko su ovi momenti na njoj integrisani, samosvest se može posmatrati kao "realizacija" pojma života; u tom smislu, može se reći da život već sam po sebi "upućuje" na samosvest⁶.

Iz navedenog nedostatka u pojmu života, koji se sastoji u tome što se na njemu momenti opštosti i pojedinačnosti razilaze, proizlazi prema Hegelu nemogućnost da samosvest kao žudnja koja negira svoj predmet, tj. živo biće, dođe do svog zadovoljenja. Kako se pokazalo, samosvest prema svom predmetu održava dvosmislen odnos: ona se prema njemu odnosi

¹ Isto, str. 139 i dalje

² Isto, str. 141 i sled.

³ Isto, str. 142

⁴ Isto, str. 139

⁵ Isto, str. 144. Za razliku od samosvesti, "život" upravo nije ono suštastvo koje se deli i koje i u toj svojoj deobi ostaje jedinstveno ili nerazlikovano; prema Hegelu, takvo suštastvo jedino samosvest (upor. isto, str. 226 i sled.); u poglavlju o umu, Hegel ovako vidi odnos između organskog roda i samosvesti: kada bi "prosti negativitet" roda kao takav istovremeno bio "kretanje koje prolazi kroz isto tako proste, neposredno po sebi opšte delove (...), tada bi organski rod bio svest" (str. 222-223, podvukao V.M.). Odgovarajuće shvatanje odnosa između pojmova samosvesti i života Hegel skicira već u uvodu za *Fenomenologiju duha* (v. gore, str. 150).

⁶ MM 3, str. 143; odatle proizlazi da je neophodno korigovati tezu da aristotelovska ontologija "života" stoji u osnovi Hegelovog pojma samosvesti, koju na Hajdegerovom tragu razvija Pegeler (O. Pöggeler, "Selbstbewusstsein und Identität", *Hegel-Studien* 16, 1981, str. 193 i sled.); Hegel ne shvata pojam samosvesti polazeći od "života"; obrnuto, on tumači "život" imajući od početka u vidu njegovo ispunjenje u "samosvesti".

"negativno", tj. ukida ga, i jedino tako postoji kao čisti identitet; ali ukoliko se samosvest istovremeno u sebi samoj može misliti jedino kao negacija svog predmeta, ona ga isto tako pretpostavlja ili zavisi od njega.

Samosvest kao žudnja intendira život upravo u njegovoj samostalnosti; međutim, u krajnjem ishodu njena negacija uvek pogada samo pojedinačno živo biće. To je razlog zbog kojeg žudnja nikada ne može da "izađe na kraj" sa negacijom koju na svom predmetu vrši: "Samosvest prema tome ne može svojim negativnim odnosom da ukine predmet; štaviše, ona ga zbog toga ponovo proizvodi, kao i žudnju"¹. "Loša beskonačnost" žudnje – njenog zadovoljavanja, kojim se identitet samosvesti uspostavlja ili potvrđuje, kao i njenog obnavljanja, kojim se čitav proces ponovo pokreće, pokazuje se tako za samu samosvest, koja je isprva tretirala svoj predmet kao čisto negativno ili ništavno biće. Time samosvest stiče iskustvo o samostalnosti svoga predmeta – koja je upravo samostalnost² samoga života. Negacija koju ona na svom predmetu vrši ne uspeva da tu samostalnost ukine³. Da bi se nameravano ukidanje predmeta moglo dovesti do kraja, potrebno je da predmet kao takav u svojoj unutrašnjoj strukturi *bude* upravo "negacija sebe samoga"; ali, pri tom je isto tako potrebno da on bude "samostalan".

Sada se vidi zašto samosvest prema Hegelu do svog zadovoljenja ne može da dođe u pojmu života. Život, doduše, uključuje oba momenta koji su neophodni za to zadovoljenje. Iz dijalektike žudnje proizlazi da život shvaćen kao supstanca ili kao rod u kojem se razlike među živim organizmima ukidaju jeste upravo "samostalno biće"; kao što se pokazalo, "život" je takođe opštost koja se sama od sebe udvaja u žive likove i utoliko takođe predstavlja negaciju sebe samoga. Pa ipak, "negacija sebe samoga" u opštem pojmu života takođe nije sprovedena do kraja. Tome je razlog što *za* sam život shvaćen kao opšte suštastvo razlike u koje se on uobličava ne postoje kao takve. Opšti život je rod – ali ne i rod za samoga sebe; on je opštost kojoj pripada samo "supstancijalno" značenje. S druge strane, živi lik kao takav jeste upravo "negacija sebe samoga" - u tom smislu što njegova egzistencija uključuje smrt, tj. ukidanje u "opštem medijumu" života; ali, shvaćen upravo kao negacija sebe samoga živi lik nije istovremeno i samostalan. To znači da se kod živog lika momenti negacije sebe samoga i samostalnosti razilaze, kao što se pojedinačnost i opštost razilaze na pojmu života uopšte: jer, *ukoliko* je živo biće samostalno, ono nije negacija sebe samoga; i *ukoliko* ono jeste negacija sebe samoga, ono prestaje da bude to što jeste, i upravo nije samostalno⁴. Kod pravog "predmeta" samosvesti karakteri "samostalnosti" i "negacije sebe samoga" moraju se, međutim, misliti u jednoj i istoj misli. Tek ako je to slučaj, ispunjeni su uslovi da se samosvest shvati kao negacija svoga predmeta koja ga istovremeno ostavlja na snazi: kao paradoksalno ukidanje svoga predmeta, koje ga upravo *ne* ukida⁵.

Dalji razvoj pojma samosvesti može se, prema tome, u potpunosti izvesti iz početnog zahteva da se samosvest shvati kao negacija jedne razlike, koja za nju istovremeno ima značenje stvarne razlike ili samostalnog postojanja. Sada se radi o tome da se ova dva momenta ne samo "dovedu u vezu", kao što je to kod žudnje slučaj, već da se misle kao identični u strogom smislu te reči. Samosvest kao žudnja ukida svoj predmet (pojedinačni živi lik) i istovremeno ga ostavlja na snazi (život); pa ipak, za nju se upravo ne može reći da ona ukida svoj predmet

¹ MM 3, str. 143

² Upor. W. Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986, str. 48 i dalje

³ Utoliko "žudnja" i nije samosvest u pravom smislu te reči; kako Hegel i izričito kaže, "biće žudnje u stvari je nešto drugo nego samosvest" (MM 3, str. 143)

⁴ MM 3, str. 144

⁵ Upor. G. Römpf, "Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein", u: *Hegel-Studien* 23 (1988), str. 78.

utoliko što ga ostavlja na snazi, kao što se ne može reći da njen predmet za nju ima značenje samostalnog postojanja *utoliko* što ga ona ukida. Samostalnost i negacija predmeta za nju predstavljaju dva različita "obzira", koje je potrebno integrisati tako što će se pojam samosvesti shvatiti u jednom novom obliku. S obzirom na ovaj zahtev, nameće se paralela sa Hegelovim postupkom u dijalektici svesti: u formalnom smislu, ovaj korak u Hegelovom izvođenju takode proizlazi iz nastojanja da se momenti predmeta kao "bića za drugo" i "bića za sebe", koji za obično mišljenje padaju u različite "pogledе", misle u jednoj i istoj misli ("sila").

Prema Hegelu, pomenute zahteve zadovoljava jedino ona samosvest koja za svoj "predmet" ima upravo drugu samosvest: "*Samosvest dolazi do svoga zadovoljenja jedino u drugoj samosvesti*"¹. Jer, kada se u položaj predmeta one kompleksne strukture koja je do sada posmatrana kao samosvest stavi *druga* samosvest, ispunjen je zahtev za postojanjem razlike ili predmeta koji je neophodan za prvu samosvest; druga samosvest je upravo kao *druga* samosvest stvarno biće koje je nezavisno od prve samosvesti, tj. koje je "samostalno" ili reflektovano u sebe; utoliko druga samosvest kao predmet sadrži u sebi momenat koji je karakterističan za opšti pojam života kao samostalnog, u sebe reflektovanog suštastva, koji se ne svodi na prosti predmet svesti koji se u samosvesti ukinuo. Istovremeno, samosvest se takode može shvatiti upravo kao "negacija"; kako se to pokazalo već na njenom odnosu prema predmetnoj svesti, ona je upravo u sebi samoj negacija svakog predmetnog određenja, ili ukidanje ovako ili onako određenog, konačnog bića; kako Hegel tvrdi, "suština samosvesti" je u tome što ona sama po sebi jeste "neposredno suprotnost određenja u koje je postavljena", i kao takva "beskonačna"². Pri svemu tome, na samosvesti ovi momenti nisu naprosto koordinirani stoje u odnosu uzajamne implikacije. Jer, samosvest je "samostalna" ili "biće za sebe" upravo u onoj meri u kojoj je sposobna da na samoj sebi izvrši negaciju ili apstrakciju od svakog svog predmetnog određenja – uključujući pre svega i određenje prirodnog života u kojem ona kao "živa samosvest" stoji; s druge strane, ona takvu negaciju može da predstavlja tek time što je upravo u toj negaciji "samostalna", tj. zbog toga što se njena negacija zapravo ne odnosi na nešto što se od nje razlikuje već na nju samu. Tako se tek za onu samosvest koja za svoj predmet ima drugu samosvest može reći da je samostalna, *kao* i da je negacija sebe same, i to u jednom i u istom smislu te reči.

Pa ipak, ovoj poslednjoj formulaciji potrebna je jedna korekcija. Rezultat svoga izvođenja Hegel je sazeo u stavu: "Samosvest jeste za drugu samosvest". Tim stavom ne tvrdi se naprosto da je prva samosvest predmet znanja druge samosvesti. Jer, prva samosvest je takode samosvest, što znači da je druga samosvest takode predmet za nju. Odatle proizlazi da se odnos između samosvesti i njenog predmeta može misliti jedino u znaku recipročnog odnosa, u kome su dve samosvesti predmet jedna za drugu. Prema tome, samosvest se može misliti jedino u njenom "udvostručenju" (*Verdopplung*). Po ovom reciprocitetu koji pojam samosvesti pretpostavlja, odnos samosvesti razlikuje se od asimetričnog odnosa u kome svest stoji u odnosu prema svom predmetu - i u kojem samosvest kao žudnja još uvek stoji prema živom biću³.

Odmah je jasna konsekvencija ovakvog određenja samosvesti. Samosvest postoji za sebe samu – a to znači upravo: samosvest kao takva postoji – tek time što postoji za drugu samosvest, koja sa svoje jeste tek time što prva samosvest postoji za nju. Pre nego što se pojavi

¹ MM 3, str. 144

² Isto, str. 145

³ Kožev pojam žudnje interpretira tako kao da već on uključuje ovaj reciprocitet: prema njegovom shvatanju, žudnja (*désir*) je suštinski žudnja za žudnjom drugoga (*Introduction à la lecture de Hegel*, str. 12 i sled.); s tim u vezi, upor. Gadamerovu kritiku (H.-G. Gadamer, "Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins", u Fulda/Henrich, Hrg., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 241, bel. 4).

kao član ovakvog odnosa, samosvest uopšte nema svoj predmet, i prema tome još ne postoji kao samosvest. *Drugost "druge" samosvesti opisana je u strukturi samosvesti kao takve.*

Korekcija na čiju je neophodnost gore upozoreno time je, međutim, izvršena samo delimično. Jer, odnoseći se prema drugoj samosvesti na navedeni način, samosvest se prema njoj upravo ne odnosi naprosto kao prema predmetu. Tome je razlog to što druga samosvest nije instanca čiste drugosti već takode samosvest, i kao takva upravo identična sa samosvešću čija je ona drugost. Štaviše, upravo zbog toga što je to slučaj, samosvest se u svom odnosu prema drugoj samosvesti *kao* drugoj istovremeno odnosi prema sebi samoj. Ona se ne odnosi prema drugoj samosvesti naprosto kao prema drugosti, već prema onoj samosvesti koja se u sebi samoj isto tako suštinski odnosi prema *njoj*. Ona se, dakle, prema sebi samoj kao takvoj odnosi samo utoliko ukoliko je već posredovana drugom samosvešću; ali i ova druga samosvest isto tako je posredovana njom. "Čista" samosvest u ovom odnosu zapravo se pojavljuje "na dva mesta" – na mestu "subjekta", za koji druga samosvest jeste kao njen predmet, kao i na mestu "objekta" druge samosvesti; ali se i druga samosvest isto tako pojavljuje na ova dva mesta. Upravo zbog toga, "druga" samosvest, prema kojoj se odnosi svaka od dveju samosvesti koje stoje u ovom odnosu, jeste ono "isto" što i bilo koja od njih.

Zbog toga Hegel može da definiše samosvest upravo kao "jedinstvo sa sobom samim u svojoj drugosti"¹. U takvom odnosu između dve samosvesti ispunjeni su protivrečni zahtevi koje nameće pojam svesti – postojanje objekta koji je nešto drugo od same svesti, i samosvesti – identitet subjekta i objekta, koji se uspostavlja putem njegove negacije. Odnosenje prema drugoj samosvesti je, prema tome, način na koji samosvest postaje predmetna za sebe samu: "Samosvest postoji za samosvest. Tek time ona zaista postoji", tj. odnosi se prema samoj sebi²; jer, "tek time za nju postaje njeno jedinstvo sa samom sobom u njenoj drugosti".

Shvatanje prema kojem je za samosvest već kao takvu konstitutivan odnos prema "drujoj samosvesti" predstavlja najznačajnije obeležje Hegelovog pojma samosvesti. U istorijskom pogledu, to shvatanje znači radikalnu novinu u oblasti teorije samosvesti uopšte. Njime je u sklop same teorije samosvesti u najužem smislu te reči uključen momenat intersubjektivnosti, koji je Fichte razradio u okviru učenja o prirodnom pravu, ali ne izvodeći do kraja konsekvence za pojam samosvesti kao takav. Hegelovo shvatanje je, međutim, isto tako rezultiralo jednim atipičnim pojmom samosvesti – za koji se – i to već s obzirom na ranija shvatanja – može reći da ide protiv temeljnih postavki ili restrikcija kojima se oblast teorije samosvesti tek definiše, npr. protiv postavke prema kojoj se samosvest može misliti jedino kao karakteristika bića koja su individualizovana u prostoru i vremenu³, odnosno protiv restrikcije koja zabranjuje da se svest (ili samosvest) shvati kao opštost koja u sebi objedinjuje sve svoje pojedinačne instance. Tim okolnostima može se objasniti odsustvo jedne ozbiljne recepcije Hegelove koncepcije u užoj oblasti "teorije samosvesti".

U istraživanju i tumačenju Hegela oprobane su različite mogućnosti da se obesnaže prigovori koji se mogu uputiti njegovoj teoriji samosvesti. U tom smislu istaknuta je i teza da Hegelovu koncepciju o "udvostručenju samosvesti" treba razumeti u smislu njenog "unutrašnjeg" udvostručenja ili diferenciranja u internoj strukturi samosvesti⁴. Iz ovog tumačenja proizlazi da se "druju" samosvest o kojoj je u Hegelovom izlaganju reč treba shvatiti samo kao "integralni momenat" prve. Takvoj interpretaciji Hegela nedostaje, međutim, uporište

¹ MM 3, str. 144

² Isto

³ O ovoj restrikciji koja potiče od Stosna, upor. M. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* (upor. dole, str. 299, bel. 7).

⁴ Takvo stanovište zastupa K. Gloy, "Bemerkungen", str. 204 i sled.; za njegovu kritiku, upor. G. Römpf, "Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein", str. 83 i dalje.

u Hegelovom tekstu. Pod drugom samosvešću Hegel zaista misli drugu samosvest – i to upravo u njenoj radikalnoj i nesvodivoj drugosti, tj. "stvarnu" drugu samosvest.

I pored toga, ovaj pravac u interpretaciji Hegelove teorije samosvesti sadrži u sebi jedan momenat koji pogađa Hegelovu intenciju. Jer, intersubjektivnost o kojoj je u Hegelovoj tezi reč zaista se izvodi iz nastojanja da se do kraja misli samoodnošenje koje je imanentno za individualnu samosvest, i to u njegovom problematičnom ustrojstvu. U tom smislu se može reći da je odnos prema drugosti – i to upravo kao prema radikalnoj drugosti koja se ne može, poput predmetnog suštastva, svesti na identitet sa sobom ili na čisto sopstvo $Ja = Ja$, što prema Hegelu znači: prema drugoj *samosvesti* – već položen u "odnosu prema sebi". I upravo u meri u kojoj je to slučaj, za samosvest se može reći da se u svom odnosu prema drugome zapravo odnosi prema samoj sebi.

Kako treba razumeti ovakvo određenje samosvesti? Za sada se još uvek ne radi o tome da se Hegelova koncepcija o intersubjektivnom karakteru samosvesti oceni ili da se preispita s obzirom na kapacitete da reši probleme koje povlači za sobom, već da se sagleda njena motivacija u problematici opisa strukture koja je imanentna samosvesti kao takvoj. U tom smislu, nameće se sledeća primedba. U samosvesti kakva je ona sama po sebi (u okviru modela samosvesti kao refleksije, i u granicama jedne "egološke" teorije samosvesti) subjekt se prema sebi samome u izvesnom smislu odnosi upravo kao prema "drugome". To da je, u granicama pomenutog modela, razlika kao takva inherentna za samosvest kao i identitet pokazuje se već i po tome što se samosvest odlikuje dvojnim ustrojstvom u kom se *Ja-subjekt* na neki način odnosi prema *Ja-objektu*. Upravo iz te okolnosti proizlazi čitava problematika modela samosvesti kao "refleksije". Njen izvor predstavlja teškoća da se drugost ili razlika o kojoj je u "unutrašnjem" ustrojstvu samosvesti svede na identitet.

Hegelova nastojanja u *Fenomenologiji duha* nisu neposredno usmerena na rešavanje teškoća koje za sobom povlači model samosvesti kao refleksije. Štaviše, Hegel u *Fenomenologiji* ide upravo suprotnim putem dalje "nadgradnje" nad problematikom koja je karakteristična za model samosvesti kao refleksije. Kako se pokazalo, Hegel momenat "drugosti" koja je u okviru tog modela kao *Ja-objekt* imanentna samosvesti radikalizuje u smislu njene razlike prema "stvarnom" biću koje je od svesti nezavisno; konstelacija odnosa između identiteta i razlike dobija svoj konačni oblik u odnosu reciprociteta dveju samosvesti. U tom smislu, zaista se može reći da se kod Hegela "intersubjektivnost" pojavljuje kao implikat do kraja domišljene koncepcije o samosvesti kao refleksiji. Jer, kada samosvest pored identiteta ne bi uključivala u sebe i momenat stvarne razlike, ona bi bila ukinuta u prerefleksivnom, tj. nesvesnom identitetu čistoga $Ja = Ja$, koji se stoga više uopšte ne bi mogao misliti kao "samosvest". Utoliko se može reći da se Hegelova koncepcija o udvostručenju samosvesti zasniva upravo na jednom "transcendentalnom argumentu".

O tome da je Hegel bio svestan teškoća koje proizlaze iz teorije samosvesti kao refleksije svedoči, konačno, i činjenica da je on na produktivan način razvio aporetiku koja je toj teoriji imanentna. Na kraju tog razvoja stoji upravo Hegelov pojam duha. Ako bi se "dve samosvesti" - od kojih svaka postoji za sebe samu tek time što postoji za drugu i osvedočava se o jedinstvu sa sobom u svojoj apsolutnoj drugosti – shvatile kao atributi dva kontingentna empirijska subjekta, od strane zastupnika standardne "teorije samosvesti"¹ odmah bi mogao biti istaknut prigovor zbog nemogućnosti da se smisao neposrednog "znanja o sebi" kojim jedna samosvest raspolaže (npr. samosvest u Tugendhatovom smislu, koju izražavaju stavovi tipa "ja

¹ Sistematsko izlaganje zahteva koje jedna teorija samosvesti u navedenom smislu treba da zadovolji daje D. Henrich u već navedenom tekstu ("Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", str. 274-280).

znam da osećam bol"¹) razgraniči od znanja koje o njenim "stanjima" može imati bilo koja druga "samosvest". Hegel ne nastoji da pruži argumentaciju koja bi dozvolila da se odgovori na ovo pitanje. Štaviše, on ide upravo u suprotnom pravcu, i teškoće koncepcije samosvesti kao refleksije preokreće u pozitivno: odnosom između samosvesti, od kojih se svaka prema drugoj odnosi kao prema sebi samoj, "po sebi ili za nas" već je dat pojam one samosvesti koja *prevazilazi* ograničenje ovog pojma na "individualnu" samosvest – "pojam *duha*" kao apsolutne supstance ili jedinstva "različitih, za sebe bivstvjućih samosvesti": "*Ja*, koje je *Mi*, i *Mi*, koje je *Ja*"². *Ali i pored toga*: ovaj pojam duha ne treba razumeti kao nadindividualnu supstancu, u kojoj se utapaju sve razlike među pojedinačnim samosvestima, ili koja postoji i nezavisno od njih. Hegelov pojam duha proizlazi upravo iz internih zahteva da se misli ustrojstvo samosvesti kao refleksije. Sa ovim pojmom duha samo se dalje razvija sopstvena dimenzija samosvesti, koja već kao individualna samosvest uključuje odnos prema drugome "kao prema sebi samome". Štaviše, upravo zbog toga što pojam duha proizlazi iz problematike koja je imanentna unutrašnjem ustrojstvu samosvesti, Hegel može da vidi duh kao egzistenciju koja je i sama "samosvesna".

Određenjem samosvesti kao "duha" zapravo se samo ističe imanentni karakter samosvesti, koja se već kao takva ne svodi na puko pojedinačno Ja, već upravo u sebi samoj istovremeno jeste i "opšta samosvest". Ovim momentom opštosti, koji prema Hegelu predstavlja obeležje njene unutrašnje strukture, može se, konačno, objasniti paradoks "napredovanja" pojedinca prema njegovom *sopstvenom* "identitetu"; u ovom razvoju usvajanje opštih normi nema karakter otuđenja od pojedinačnosti individualne samosvesti već predstavlja eksplikaciju njenih sopstvenih unutrašnjih "mogućnosti". Neosporno je da Hegelova koncepcija samosvesti otvara široke teorijske perspektive za razumevanje načina na koji socijalni kontekst utiče na formiranje identiteta. Pri tom je, ipak, važno naglasiti da se Hegelova teorija još uvek ne može shvatiti – kao što je to ponekad slučaj u tumačenjima koja nastoje da je redukuju na ovu dimenziju – u smislu tvrdnje da se subjektivna samosvest izvodi ili nastaje iz "intersubjektivnih osnova". Štaviše, stvarno stanje stvari je upravo obrnuto: prema Hegelu, odnos prema drugome je integralni momenat samoodnošenja, jer samosvest već kao takva, tj. kao refleksija, nije ništa drugo do odnos prema sebi *kao* prema drugome; upravo zbog toga, ona se može shvatiti i kao odnos prema sebi kao prema "opštem" sopstvu.

3. "Čisti pojam priznanja" i struktura *Fenomenologije duha*

Sa motivom "udvostručenja samosvesti" koji odgovara Hegelovom pojmu duha dostignut je u *Fenomenologiji duha* jedan tip odnosa koji prevazilazi odnos u kojem svest stoji prema svom nesamostalnom "predmetu".

Na pozadini širokog aristotelovskog pojma prakse već hegelovska "žudnja" mogla bi se okarakterisati kao "praktičko" odnošenje. Pravi smisao praktičkog odnošenja dostignut je, međutim, tek sa određenjem samosvesti koja se kao takva prema drugoj samosvesti odnosi kao prema samoj sebi, tj. kao prema subjektu. Hegelov izraz prema kojem je druga samosvest ne samo predmet, već "isto tako Ja kao i predmet"³ može se razumeti upravo u tom smislu. U osnovi Hegelovog izlaganja takvog tipa odnošenja prema drugome gotovo da se neposredno može prepoznati upravo jedna od Kantovih formulacija kategoričkog imperativa, kojom se moralni zakon predstavlja kao zahtev da se drugi nikada ne tretira kao puka stvar, već "u isto vreme" (*zugleich*) kao sloboda⁴.

¹ Upor. E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, str. 21.

² MM 3, str. 145

³ Isto

⁴ V. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, str. 61 (AB 67).

Za razliku od Kanta, ovaj zahtev kod Hegela se pojavljuje kao konstitutivni momenat samog pojma samosvesti. Odnos koji tom zahtevu odgovara Hegel je artikulisan preko pojma priznanja. To što samosvest "postoji po sebi i za sebe time (*indem und dadurch*) što postoji po sebi i za sebe za drugu samosvest" prema Hegelu znači da ona zaista postoji jedino kao priznata samosvest. Samosvest koja je priznata (*anmerkannt*) suštinski se razlikuje od predmeta koji je saznat (*erkannt*). Tako Hegel ovaj dvostruki odnos između dve samosvesti izlaže kao "čisti pojam priznanja" (*Anerkennung*)¹.

Odnos ovog dela poglavlja o samosvesti² prema izlaganju koje sledi – koje donosi njegov najpoznatiji deo, borbu za priznanje i dijalektiku roba i gospodara – najpre nije sasvim jasno određen. Čisti pojam priznanja odgovara prema Hegelu "udvostručenju samosvesti u njenom jedinstvu"³. Dvosmislenost ili protivrečnost koja predstavlja pokretač ovog dijalektičkog kretanja sastoji se već u određenju prema kojem samosvest uopšte postoji tek za "drugom" samosvest, koja je, prema tome, "*njena sopstvena*" drugost; već u ovom poslednjem određenju sadržani su, naime, kako drugost tako i njena negacija. Dakle, ova dijalektika proizlazi odatle što je u "drugoj samosvesti" sadržani suprotstavljeni momenti identiteta i negacije. U tom smislu, poslednji osnov priznanja leži u tome što su akti kojima se jedna samosvest okreće protiv druge istovremeno usmereni protiv nje same.

Hegel najpre izlaže "čisti pojam priznanja" imajući u vidu jednu samosvest, tj. jednu stranu koja stoji u ovakvom odnosu i njen odnos prema njenoj "drugosti". Prema Hegelu, time što samosvest uopšte jeste za drugu samosvest, ona "gubi sebe samu" – jer, ona sebe samu ne nalazi kao takvu, već upravo kao svoju drugost; pa ipak, ona tu drugost istovremeno ukida; jer, ono prema čemu se ona odnosi kao prema svojoj drugosti zapravo nije druga samosvest kao takva, već njena *sopstvena* drugost. Stoga ona ide na ukidanje *svoje* drugosti; ali pošto je ova njena drugost samo ona sama, ona ovim ukidanjem istovremeno ukida upravo sebe samu. Pa ipak, rezultat ove dijalektike upravo je pozitivan. Jer, negirajući *svoju* drugost kao takvu prva samosvest je, kao i druga samosvest, reflektovana u sebe; prema tome, ona u ovoj negaciji postiže upravo identitet sa sobom samom ili "dobija nazad sebe samu"⁴, kao što istovremeno "oslobađa" drugu samosvest od sebe.

Upravo razlikovanje između "druge samosvesti" koja se svodi na "sopstvenu drugost" prve samosvesti, i one "druge samosvesti" koja se ukidanjem "drugosti" u prvom smislu tek "oslobađa", pokazuje da za Hegela "druga samosvest" nije naprosto interni momenat samosvesti već stvarna druga samosvest⁵. Štaviše, može se reći da se u izloženoj dijalektici ukida upravo apstrakcija kojom se "druga samosvest" svodi na "momenat" prve samosvesti, koji je njome obuhvaćen i negiran. Jer, u ovoj dijalektici reč je upravo o ukidanju drugosti kao *svoje sopstvene* drugosti – što znači, one drugosti čiji se smisao ne izlazi izvan identiteta prve samosvesti; to i jeste razlog zbog kojeg se to ukidanje može shvatiti ne samo kao refleksija prve samosvesti u sebe ili njena "restitucija", već isto tako i kao oslobađanje druge samosvesti od prve, u čijoj je strukturi ona najpre fungirala jedino kao "ideelni" ili podređeni momenat. Pokazuje se, štaviše, da se oslobađanje od "svoga drugoga" može konsekventno misliti jedino ako se istovremeno shvati kao akt kojim se to drugo isto tako oslobađa od sebe, tj. upravo kao

¹ Upor. MM 3, str. 147.

² Isto, str. 145-147

³ Isto, str. 147

⁴ U ovom određenju može se prepoznati momenat "restitucije" (*Wiederherstellen*) samosvesti iz jenske realne filozofije (upor. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, str. 212).

⁵ Tome ne protivreči ni okolnost da se *odnos* prema drugoj samosvesti – za razliku od same druge samosvesti kao takve – sa svoje strane mora shvatiti upravo kao integralni momenat samosvesti.

ukidanje drugoga kao *svog sopstvenog* momenta; ukidanje o kojem je tu reč jeste akt kojim se druga samosvest priznaje upravo "u njenoj drugosti"¹.

Već i iz ovog izlaganja načelno proizlazi da je za samosvest suštinski momenat reciprociteta. Zato što je to slučaj, kretanje priznanja ne može se do kraja razumeti kao "delanje jednoga", već kao "obostrano delanje" samostalnih ili slobodnih samosvesti, u kojem "svaka vidi da *druga* čini isto što čini i ona; svaka sama čini ono što zahteva od druge, i zbog toga isto tako čini ono što čini *samo* utoliko ukoliko druga čini to isto"; "jednostrano činjenje bilo bi beskorisno; jer ono što treba da se dogodi može da nastane samo putem oboje."²

U ovakvom odnosu između dve samosvesti Hegel prepoznaje obnavljanje onog istog procesa koji je u oviru izlaganja o razumu izložio pod određenjem "igre sila". Kako se pokazalo u prethodnom poglavlju, osobenost sile kao predmeta sastoji se u tome što ona predstavlja jedinstvo bića za sebe i bića za drugo, odnosno onaj predmet razuma koji svoju drugost ima na sebi samome. To što je sila u svom biću za sebe istovremeno "biće za drugo" znači da je sila suštinski predmet mišljenja. Pa ipak, ona je to najpre samo za jedno mišljenje koje joj je izvanjsko. Naprotiv, specifičnost samosvesti je u tome što je jedinstvo bića za sebe i bića za drugo sopstveni karakter samosvesti za nju samu. Za razliku od sile, koja je "biće za drugo" samo po sebi, samosvest je biće za drugo, tj. za drugu samosvest, kako po sebi tako i za sebe samu³. Sama samosvest za sebe samu istovremeno "jeste" i "nije" druga samosvest. Samosvest je takode beskonačnost, neposredno preokretanje u svoju suprotnost, koje isto tako postoji za sebe samo. Stoga se samosvesti se jedna za drugu pokazuju kao sredina (*Mitte*) kroz koju je svaka od njih povezana sa onom drugom. One postoje samo kao priznate samosvesti, tj. kao one koje se uzajamno priznaju⁴; ali svaka od njih priznaje drugu jedino utoliko ukoliko i ova druga priznaje nju.

Još i ova struktura izvodi se iz zahteva da se istovremeno očuvaju momenti samostalnog postojanja i njegove negacije. Na odnosu između dve samosvesti pokazuje se da je svaka od njih istovremeno samostalna jedino ukoliko je istovremeno negacija sebe same, i obrnuto; svaka od dve samosvesti koje stoje u ovakvom odnosu je biće za sebe upravo time što je biće za drugo. Tako Hegel može da kaže da se u odnosu uzajamnog priznanja sama samosvest "razlaže" na dve samosvesti koje u svom biću za sebe postoje jedino tako što svaka od njih postoji za drugu.

Sa ovim određenjem uzajamnosti dijalektika priznanja dolazi na svoj cilj. Kao što je već pomenuto, u pojmu samosvesti koje se uzajamno priznaju prema Hegelu je načelno već dostignuto određenje duha kao autonomne sfere koja više ne stoji unutar "suprotnosti svesti". Iz ovakvog stanja stvari proizlazi, međutim, jedan problem. Naime, u *Fenomenologiji duha* do

¹ Etape ove dijalektike mogle bi se uverljivo demonstrirati na primerima društvene emancipacije; ovde oslobođenje obespravljene drugoga od sebe samoga uvek istovremeno ima i smisao oslobođenja sebe samoga od shvatanja koje o drugome imamo kao o manje vrednom *sopstvenom* sopstvu; prema tome, oslobođenje drugoga mora se istovremeno shvatiti kao oslobođenje *sebe samoga* od one njegove *drugosti* koja čini samo jedan momenat identiteta "vladajućeg" sopstva. Odatle proizlazi da nije ispravno uobičajeno tumačenje Hegelove filozofije kao pozicije u kojoj drugost dolazi u obzir jedino kao "svoja sopstvena drugost", i prema tome isključivo kao podređeni momenat jednog pretpostavljenog identiteta (čak i priroda kod Hegela je mišljena najpre kao "drugost sebe same", i tek *utoliko* kao "sopstvena drugost" duha ili apsolutnog subjekta). Hegel je, štaviše, prvi mislilac koji je imao sluha za svu ambivalenciju shvatanja drugosti kao "sopstvene drugosti"; on je na dalekosežan način anticipirao još i onu problematizaciju odnosa između Istoga i Drugoga do koje će doći u 20. veku.

² MM 3, str. 146 i sled.; Gadamer ("Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins, str. 229) ovu uzajamnost ilustruje na primeru pozdrava, koji je jedino smislen upravo kao "obostrano" delovanje.

³ Upor. već navedenu formulaciju u MM 3, str. 145: "Samosvest je po sebi i za sebe time što je po sebi i za sebe za drugo".

⁴ MM 3, str. 147: "One se priznaju *kao* one koje se uzajamno priznaju" (podvukao V.M.).

ostvarenja stanja stvari koje odgovara stadijumu reciprociteta na kojem "čisti pojam priznanja" već stoji dolazi tek mnogo kasnije – u "pravnom stanju" koje Hegel izaže tek u "istorijski" artikulisanim izlaganjima iz poglavlja o "Duhu". Štaviše, može se reći da do potpunog priznanja koje nadilazi formalno-pravni odnos u kojem stoje pojedinačne samosvesti u pravnom stanju, i koje Hegel shvata i kao pomirenje pojedinačne samosvesti sa opštom, dolazi tek u dijalektici savesti na kraju poglavlja o duhu. Tako se postavlja pitanje kako se čisti pojam priznanja koji Hegel izlaže već u pojmu samosvesti odnosi prema svemu onome što prethodi potpunoj realizaciji ovog reciprociteta. To važi ne samo za suštinski asimetrični odnos između gospodara i sluga, koji se u četvrtom poglavlju *Fenomenologije* stabilizuje kao rezultat borbe za priznanje, odnosno za pozicije koje Hegel shvata kao pokušaje ostvarenja "slobode samosvesti" (stoicizam, skepticizam i nesrećnu svest), već i za čitavo poglavlje o umu, a zatim – u naznačenom smislu te reči – još i za čitavu sferu "duha koji se otudio od sebe".

Okolnost da "čisti pojam priznanja" predstavlja rezultat koji preseže daleko preko izvođenja samog poglavlja o samosvesti s pravom je u interpretacijama Hegelovog mišljenja shvaćena kao problem – pre svega kada je reč o borbi za priznanje, koja za svoj neposredni ishod nema obostrano priznanje već odnos u kojem služeća samosvest priznaje samosvest gospodara, koji joj sa svoje strane upravo uskraćuje priznanje. Tako je u literaturi više puta isticana i teza da u "čistom pojmu priznanja" zapravo ne treba videti osnovnu logičku strukturu *borbe* za priznanje već odraz načina odnošenja prema drugome postignutog u elementarnim, pred-državnim oblicima običajnog odnosa, koji prethode postizanju intersubjektivnog priznanja u pravom smislu te reči¹.

Pa ipak, pretpostavka da pod čistim pojmom priznanja Hegel zapravo podrazumeva materijalno drugačiji tip odnosa od onih koje borba za priznanje pretpostavlja nije neophodna da bi se Hegelovo izlaganje moglo razumeti. Čisti pojam priznanja razlikuje se, naravno, od odnosa koje implicira borba za priznanje već utoliko što je u njemu uzajamnost priznanja već ostvarena. Sam Hegel je borbu za priznanje razlikovao od čistog pojma priznanja upravo tako što je tu borbu okarakterisao kao način na koji se "proces" čistog pojma priznanja "pojavljuje za svest"². Ništa ne govori protiv zaključka da se i odgovarajući momenti kretanja koje za svoj rezultat ima potpuni reciprocitet priznanja, a koji pripadaju narednim poglavljima *Fenomenologije duha*, takođe mogu shvatiti kao etape ovog istog "procesa". To stoji u saglasnosti sa Hegelovim sopstvenim samorazumevanjem. U poglavlju o samosvesti Hegel po prvi put u *Fenomenologiji* pominje pojam duha, koji je "za nas" već dat time što "neka samosvest" postoji "jedino za drugu samosvest". Pa ipak, ovakava karakterizacija duha još uvek odgovara samo stanovištu "spoljašnjeg posmatrača". O implikacijama ovakvog karaktera odnosa među samosvestima "posmatrana svest" treba tek da "stekne iskustvo"³; posebno, ona treba da dođe do uvida o tome da priznanje može da uspe jedino kao priznanje koje je u strogom smislu uzajamno; to znači da ona još uvek nema uvid u "čisti pojam priznanja" koji Hegel ovde izlaže. Hegel je borbu za priznanje okarakterisao upravo kao jednu od etapa na ovom putu – pa ipak, kako je već rečeno, još uvek ne i kao njegovo dovršenje. Za samu "samosvest" – ili za

¹ U tom smislu L.Siep ("Der Kampf um Anerkennung", str. 194 i sled., bel. 57) smatra da prvi korak Hegelovog izlaganja o "čistom pojmu priznanja" – gubitak sebe u drugome – pre odgovara pojmu ljubavi iz jenske realne filozofije, i tek u njegovom drugom koraku, tj. u negaciji drugoga, vidi otelovljenje borbe za priznanje. Naprotiv, H.S. Harris smatra da se čitavo izlaganje "čistog pojma priznanja" odgovara odnosu između roditelja i dece, koji pripada stadijumu koji prethodi borbi za priznanje u pravom smislu te reči ("The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts", u: Henrich/Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, str. 241, kao i bel. 32).

² MM 3, str. 147

³ Isto, str. 145

posmatranu svest – uvid u značaj zahteva za uzajamnošću priznanja još uvek nije dat samim tim što ona za sebe samu već jeste identitet bića za sebe i bića za drugu.

Važnost ovih razmatranja ne leži, međutim, pre svega u tome što ona dopuštaju da se rasvetli smisao jednog teško razumljivog odeljka *Fenomenologije*, već u tome što ona omogućuju da se "čisti pojam priznanja" u izvesnom smislu shvati kao ključ za razumevanje strukture čitavog dela. Mnogo kritikovani prelaz na "istorijski način izlaganja" u *Fenomenologiji duha* može se razumeti jedino ako se ima u vidu njegova motivacija: ona leži u nastojanju da se rasvetli način na koji sama "posmatrana svest" stiže iskustvo o onome što predstavlja njen "pojam". Jer, istorijsko iskustvo za nju samu predstavlja suštinski momenat za oblikovanje njenog sopstvenog uvida o smislu reciprociteta priznanja. Ako se odnos između čistog pojma priznanja i onoga što u izlaganju u *Fenomenologiji* dolazi nakon njega razume u tom smislu, onda istovremeno mora biti jasno da su već i time u velikoj meri obesnaženi uobičajeni prigovori Hegelovoj koncepciji zbog nespojivosti dva poduhvata koje ona u sebi nastoji da objedini: "nauke o iskustvu svesti" transcendentnog usmerenja s jedne, i "fenomenologije duha" kao istorijskog izlaganja koje se odnosi na "nad-individualne" oblike njegove egzistencije s druge strane¹; jer, još i "istorijska" dijalektika duha nije ništa drugo do upravo izlaganje načina na koji samosvest stiže iskustvo o sebi samoj.

4. Borba za priznanje, gospodstvo i služenje

Hegelovo izlaganje borbe za priznanje u *Fenomenologiji duha* preuzima motive njegove jenske teorije običajnosti. Kako se u ovom radu već pokazalo, kroz razvoj jenske filozofije duha Hegel je došao dotle da prvobitnu "borbu za čast" koja odgovara raspadu prirodne običajnosti, i iz koje odnosi pravnog priznanja u građanskom društvu tek u drugom koraku treba da proizađu, konačno shvati kao borbu koja priznanje ima upravo za svoj cilj. U jenskoj realnoj filozofiji do borbe za priznanje dolazi tek nakon povrede subjektivnosti u njenom internom ustrojstvu bića za sebe, koje je već opredmećeno u odnosu prema stvari kojom ova raspolaže. U *Fenomenologiji duha* to više nije slučaj. Do borbe za priznanje ne dolazi nakon "povrede" samosvesti². Štaviše, može se reći da su ovde sukobljene samosvesti "povredene" u svom biću za sebe – na gotovo sartrovski način – upravo i jedino time što svaka od njih uopšte *jeste* za drugu samosvest. Pošto je priznanje jedini način na koji samosvest uopšte može da postoji, borba za priznanje zavisi, po svojim pretpostavkama kao i po svojim motivima, od potrebe da se ustrojstvo samosvesti kao čistog bića za sebe potvrdi za drugu samosvest i za nju samu. Prema tome, borba za priznanje pokazuje se kao konsekvencija internog ustrojstva samosvesti kao takve.

Iz izostajanja konkretne povrede kao događaja koji pokreće borbu za priznanje neposredno proizlazi da je položaj dveju samosvesti u *Fenomenologiji duha*, za razliku od jenske realne filozofije, najpre sasvim simetričan; jer, nema razlike između povredene samosvesti i one koja je povredu nanela. Obe su podjednako usmerene na to da ukinu svoje biće za drugu u drugoj samosvesti; stoga svaka od njih neposredno smeru na smrt one druge.

Druga posledica ovakvog stanja stvari je to što momenat predmetnosti za samosvest najpre ima sasvim negativno značenje. "Borba" predstavlja način da se apstrahuje od predmetnog bića uopšte. Stavljanje sopstvenog života na kocku do kojeg dolazi u borbi za priznanje Hegel takode shvata kao apstrakciju od predmetnosti, dakle od sopstvenog bića "za drugo" ili "za drugu samosvest"³. Tek sposobnošću da izvrši ovu konačnu apstrakciju samosvest se za sebe samu ispostavlja kao "čisto" biće za sebe. Istovremeno, tom apstrakcijom ona se kao

¹ Takva je posebno Pegelerova teza (v. gore, str. 178, bel. 6)

² Već u jenskim nacrtima sistema može se, uostalom, uočiti tendencijsko opadanje značaja povrede kao neposrednog povoda borbe za priznanje (upor. H. Ottmann, "Herr und Knecht bei Hegel", str. 378).

³ Upor. L. Siep, "Der Kampf um Anerkennung", str. 195.

takva potvrđuje i u odnosu prema drugoj samosvesti. Za samosvesti koje su u igri i koje se još uvek ne priznaju, borba na život i smrt predstavlja jedini način da se njihova početna izvesnost o sebi samima potvrdi ili uzdigne u istinu. Njome svaka od njih dokazuje unutrašnju "izvesnost o sebi samoj".

Hegelovska "borba za priznanje" ukorenjena je u ranijim kategorijama dijalektike svesti i samosvesti. Za svaku od sukobljenih samosvesti, druga samosvest je istovremeno predmet i Ja. Preuzimanjem rizika od nasilne smrti, samosvest, međutim, negira mogućnost primene kategorija predmeta na nju samu. Smrt predstavlja negaciju celokupnog "predmetnog načina"¹ njenog postojanja i slobodu od svakog određenja; ona se može shvatiti kao krajnja konsekvencija pojma samosvesti kao apsolutne negativnosti. U borbi na smrt, samosvest drugoj samosvesti dokazuje da za nju samu biće ili život nema nikakav supstancijalni značaj, tj. da uopšte "nema ničega što za nju nije iščezavajući momenat"².

S obzirom na smisao koji pojmu smrti pripada u *Fenomenologiji duha* može se povući direktna linija kontinuiteta sa ranijim Hegelovom spisima i kritičkom recepcijom idealizma koju je Hegel u njima izvršio. U dosadašnjem toku rada pokazalo se da razrada motiva smrti koju je Hegel dao u jenskim spisima proizlazi iz nastojanja da se momenat individualne slobode, koji je karakterističan za modernu filozofiju subjektivnosti, ali i za prirodnopravnu tradiciju uopšte, potencira do smisla "apsolutne negativnosti"; apsolutna sloboda – i to upravo kao sloboda pojedinca ili sopstva – pokazuje se tek u njegovoj sposobnosti za dobrovoljnu smrt. Time je upravo još i sama negacija pojedinačnosti mišljena kao njena radikalizacija, tj. kao krajnja konsekvencija afirmacije individualne slobode jednog "prečišćenog" pojma subjekta; pri tom se ne može sporiti da se ova radikalizacija principa individualnosti i slobode dolazi u otvoren sukob sa uobičajenom razumevanjem pojma slobodnog subjekta³. Pa ipak, pokazalo se kako se kod Hegela mogućnost ovakve razrade motiva smrti otvorila upravo kroz recepciju ranije kritikovane filozofije subjektivnosti; sam Hegel je svoj pojam "apsolutne negativnosti" zadobio nastojeći da misli do kraja momenat "negativnosti" koji, prema njegovom tumačenju, predstavlja pravu osnovu pozicija filozofije subjektivnosti ili refleksije.

U *Fenomenologiji duha* odnos između pojmova slobodne subjektivnosti i smrti drugačije je artikulisan. To pre svega važi za odnos između "smrti" i "priznanja". Kao apstrakcija samosvesti od prirodnog života ili predmetnog određenja, smrt predstavlja neophodan uslov da bi do priznanja uopšte moglo da dođe. Ali, ako je ova apstrakcija izvršena *actu*, do uzajamnog priznanja u stvari ne može da dođe: "Kroz smrt je doduše nastala izvesnost da su oboje rizikovali život i da su ga na sebi i na drugome prezreli; ali ne za one koji su tu borbu izdržali"⁴. Tako se može reći: ako je rizik od smrti konstitutivni momenat priznanja, smrt sa svoje strane upravo onemogućava *samo priznanje*. Stanje u kojem je priznanje ostvareno (*Anerkanntsein*) zahteva život kao svoju pretpostavku; održanje života je uslov priznanja. Ukoliko se sada ta veza između priznanja i života pojavljuje za samu samosvest, može se reći da

¹ MM 3, str. 148

² Isto, str. 149

³ Zip, koji motiv borbe za priznanje kod Hegela posmatra pre svega u svetlu odnosa između pojedinca i države, tvrdi da i u *Fenomenologiji duha* motiv "borbe za priznanje" ima negativan značaj u odnosu na pojedinačnost (Siep, isto, str. 201). Uprkos temeljitosti njegovog tumačenja Hegela, kao i značajnim rezultatima do kojih je dovelo njegovo nastojanje da borbu za priznanje situira s obzirom na problem geneze Hegelove filozofije duha u celini, mora se primetiti da njegovoj interpretaciji jenskih spisa od spisa o prirodnom pravu do *Fenomenologije* izmiče pozitivni smisao momenta "negacije" prirodne pojedinačnosti kod Hegela; ta negacija istovremeno se može shvatiti kao prava afirmacija individualne slobode. Zip, naprotiv, u negaciji prirodnog bića vidi jedino negaciju individualnosti uopšte. Kada bi takvo tumačenje bilo ispravno, Hegelovo stanovište zapravo bi predstavljalo na puku afirmaciju prioriteta običajnog totaliteta naroda ili države nad pojedincem.

⁴ MM 3, str. 149

samosvest stiće iskustvo o tome "da je za nju život podjednako bitan kao i čista samosvest"¹ ili čisto "biće za sebe". Pri svemu tome, nema nikakve sumnje da se značaj koji Hegel u *Fenomenologiji duha* nadalje pripisuje pojmu života sasvim zavisin od funkcije koju on ima kao uslov mogućnosti priznanja. Promena Hegelovog stava u ovom pitanju nije rezultat nekog pretpostavljenog novog vrednovanja života naspram priznanja ili časti, koje bi impliciralo povratak na Hobzovu prirodnopravnu poziciju². Njegove pretpostavke takode ne leže u pretpostavljenom usvajanju ontologije "života", koja bi se mogla shvatiti kao povratak na raniju frankfurtsku poziciju³. Isticanje značaja života u Fenomenologiji duha sasvim se izvodi iz njegove neophodnosti za uspostavljanje priznanja: tek ako priznanje postoji "za" onoga ko je priznat, što pretpostavlja da je on živ, ono se može pojaviti kao konstitutivni momenat njegove samosvesti⁴.

To se sada može pokazati i s obzirom na promenu u Hegelovom shvatanju smrti. Do nje uopšte ne dolazi na osnovu pretpostavljenog novog, afirmativnog vrednovanja života; naprotiv, ona je motivisana shvatanjem da smrt upravo kao negacija prirodne determinisanosti života *nije dovoljna*. Naime, smrt kao ishod borbe za priznanje ne zadovoljava upravo zbog toga što predstavlja samo "prirodnu" ili "apstraktnu" negaciju prirodne određenosti. Za razliku od nje, negacija kojom se svest kao takva odlikuje upravo je "određena" negacija, tj. negacija koja "ukida tako da ono ukinuto istovremeno čuva i održava i time preživljava svoje ukidanje"⁵ (*Aufgehobenwerden*).

Tako se ispostavlja da navedenim promenama u Hegelovoj poziciji stoji u osnovi novo shvatanje negativnosti kao određene negacije, koje je Hegel razvio u svojoj logici. Hegelovo izlaganje borbe za priznanje predstavlja primenu te koncepcije. Određena negacija, ili negacija sa "pozitivnim rezultatom", ima upravo "generativni" karakter; njome se svest uvlači u tok kojim se njeno iskustvo postepeno transformiše. Strah od smrti, u kojem je svest suočena sa samom apsolutnom negativnošću, Hegel zato više ne vidi – kao u jenskoj realnoj filozofiji – kao momenat kojim se borba za priznanje neposredno transformiše u afirmativno pravno stanje, već kao polaznu tačku unutrašnjeg kretanja samosvesti. Ostvareno uzajamno priznanje ravnopravnih samosvesti za sada još uvek predstavlja samo udaljeni telos ovog kretanja.

Dijalektika gospodara i sluge kod Hegela predstavlja pokušaj rešavanja dilematskog odnosa između priznanja i života, ili između "čistog" bića za sebe s jedne, i predmetne samosvesti s druge strane. U asimetričnom odnosu između gospodara i sluge suočene su dve samosvesti – jedna samosvest koja je samo priznata, ali koja ne priznaje drugu samosvest, i jedna samosvest koja samo priznaje drugu, ali sa svoje strane nije i priznata. Pri tom je služea samosvest ona koja je u borbi za priznanje konačno dala prednost očuvanju sopstvenog života u odnosu na priznanje i time se odrekla svoga bića za sebe. Taj odnos Hegel posmatra kao "razlaganje" (*Auflösung*) jedinstva pojma samosvesti na dva strukturna momenta: na jednu samosvest koja se ispostavlja kao čisto biće za sebe, i na drugu, koja upravo preko pojma života ostaje i dalje vezana za biće ili stvarnost, i koja je stoga i sama bivstvujuća samosvest, ili svest u liku "stvarstva" (*Dingheit*)⁶.

¹ Isto, str. 150

² Jedino u toj perspektivi Hegelova evolucija mogla bi se shvatiti kao povratak na Hobzovu poziciju. Za razliku od Hegela, kod Hobza je, međutim, nagon za održanjem života, kojim je motivisan izlazak iz prirodnog stanja, viši od poriva za samopotvrđivanjem (upor. Th. Hobbes, *Leviathan*, Harmondsworth 1985, str. 183 i dalje).

³ Upor. O. Pöggeler, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", str. 363 i sled.

⁴ Hegel i dalje podvlači značaj akta kojim se život stavlja na kocku: samo onaj ko je spreman da ozbiljno rizikuje život može se nazvati slobodnim u pravom smislu; to onda važi kako za pojedince tako i za čitave narode (MM 3, str. 149).

⁵ MM 3, str. 150

⁶ Isto

Gospodar i sluga odnose se jedan prema drugome upravo kao čista samosvest ili biće za sebe s jedne, i samosvest u obliku svesti, tj. još uvek nepotpune negacije predmetnog bića sa druge strane. Utoliko se njihov odnos može posmatrati samo kao eksplikacija unutrašnjih strukturalnih momenata samosvesti, koja, kako se pokazalo na početku poglavlja o samosvesti, zahteva u isti mah negaciju "predmetnog suštastva" i – zbog toga što negacija pretpostavlja postojanje onoga što je negirano – opstanak predmetnog momenta u njegovoj samostalnosti. Pa ipak: to što je Hegel odnos među ovim momentima samosvesti artikulisao kroz interpersonalnu dijalektiku gospodara i slugu, sa daljim "materijalnim" momentima straha, služenja, rada i obrazovanja koje ona uključuje, ostaje najjači argument protiv onih interpretacija koji u dijalektici priznanja vide samo diferenciranje unutrašnjih momenata *jedne i iste, individualne samosvesti*¹. U tom pravcu, uostalom, ukazuju i opštije pretpostavke Hegelove teorije, koje su izložene već pri početku poglavlja o samosvesti: ako je neophodno da se predmet ili biće, u čijoj se negaciji samosvest sastoji, misli preko pojmova "stvarne razlike" ili "razlike u obliku bića" u odnosu na "tautološki" identitet čistoga Ja = Ja transcendentalnog idealizma², neophodno je da se i dve samosvesti koje se uzajamno odnose na odgovarajući način jedna za drugu pojavljuju upravo kao *stvarna* bića.

Sve to ipak ne znači da treba dati za pravo istorizujućim ili sociologizujućim tumačenjima Hegelove dijalektike. Odnos između gospodara i slugu upravo se opire svodenju na neki uže određeni socijalni ili istorijski kontekst³; na to ukazuju već i teškoće u vezi sa prevodom termina *Herr* i *Knecht* na druge jezike⁴. Od ovog pitanja istorijske lokalizacije

¹ Jedan indirektni dokaz da se gospodar i sluga zaista moraju misliti kao dve stvarne individualne svesti, a ne naprosto kao momenti jedne i iste svesti, može se pronaći u Hegelovom izlaganju o nesrećnoj svesti: u njoj se, naime, "udvostručuje, koje je ranije bilo razdeljeno na dva pojedinca, gospodara i slugu, povuklo u jedno" (MM 3, str. 163).

² MM 3, str. 138

³ U tom smislu K. Gloy govori čak o "izvorno aistorijskom, prepolitičkom" karakteru odnosa između gospodara i slugu kod Hegela ("Bemerkungen...", str. 189). Jedna ilustracija ovakvog stanja stvari: Kožev poistovećuje odnos gospodar-sluga sa odnosom između ratničke aristokratije i robova u antičkom rodovskom društvu (*Introduction à la lecture de Hegel*, str. 184); Fulda, stajući iza Purpusove interpretacije, prema kojoj se poglavlje o svesti *Fenomenologije duha* svodi na izlaganje pozicija grčke filozofije, vezuje dijalektiku gospodstva i služenja za stari Rim, sa njegovim "dualizmom plebsa i aristokratije" (*Das Problem einer Einleitung*, str. 268; slično i W. Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 81 i sled.); prema Fečeru, položaj slugu u Hegelovoj dijalektici ne odgovara antičkim odnosima već predrevolucionarnom građanstvu (I. Fetcher, "Randglossen zu 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'", u: H. Fahrenbach Hrg., *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973, str. 137 i dalje); Siep ("Der Kampf um Anerkennung", str. 196, 202), kao i Gadamer ("Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins", str. 230 i sled.) istorijsku pozadinu dijalektike gospodara i slugu vide pre svega u srednjovekovnim odnosima između aristokratije i kmetova (Gadamer ipak smatra ove odnose samo "ilustracijom" idealnotipskog odnosa između gospodara i slugu), a Ottmann ("Herr und Knecht bei Hegel", str. 368 i dalje) u "prirodnom stanju" koje prethodi nastanku države (čime se Hegelova pozicija približava Hobzovoj).

⁴ Teškoću predstavlja pre svega prevod termina *Knecht*. Popovićev (Hegel, *Fenomenologija duha*, Beograd 1986) prevod ("rob", i odgovarajući prevod termina *Knechtschaft* kao "ropstvo"), nije veran, i pre bi odgovarao Hegelovim ranijim nacrtima sistema nego *Fenomenologiji*. Baillie (*Phenomenology of Mind*, New York 1967) prevodi gospodarenje i služenje kao *Lordship* i *Bondship* (str. 229); termin "Bondsman" je dvosmislen (označava kmeta, ali samo u arhaičnoj upotrebi, a isto tako i roba); ali, nedoslednost se kod Bejlja pojavljuje povodom termina "gospodar", koji on prevodi i kao *Lord* i kao *Master* (str. 234). Stariji francuski prevod Ž. Ipolita (*La phénoménologie de l'esprit* I-II, Paris 1939-1941), sa terminima *maître* i *esclave*, odgovara Popovićevom i na njega se primenjuju isti prigovori. Sasvim je problematičan noviji francuski prevod (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris 1991, trad. Jean-Pierre Lefèbvre), sa pojmovnim parom *maître/valet*, koji upravo svojim upućivanjem na moralnu niskost "posluge" sužava perspektivu na odgovarajući moderni odnos; ovaj prevod je i nedosledan, jer za "služenje" (*Knechtschaft*) ostavlja termin *servitude* (u francuskim prevodima nije iskorišćena mogućnost da se nemačko *Knecht* prevede arhaičnim terminom *serf*).

zanimljiviji je problem daljeg rasvetljavanja odnosa između gospodara i sluge i njegove "dijalektike". Kako se pokazalo, ishod borbe za priznanje sastoji se u razlaganju pojma samosvesti na "samostalnu" samosvest gospodara, i na "nesamostalnu" samosvest sluge, koja je dala prednost životu u odnosu na priznanje. Rezultat same dijalektike gospodara i sluge sastoji se, međutim, u obrnutom odnosu; na njenom kraju, upravo samosvest sluge koja je "potisnuta u sebe"¹ ispostavlja se kao suštinski samostalna, a samosvest gospodara kao nesamostalna samosvest². Postavlja se pitanje kako ovaj "preokret" treba razumeti.

"Priznatost" gospodareće samosvesti uključuje u sebe ne samo odnos prema drugoj samosvesti već isto tako i prema predmetnom suštastvu ili biću od kojeg je ona apstrahovala u borbi za priznanje, čime se ispostavila kao čisto biće za sebe. Gospodareća samosvest "sintetizovana" je sa predmetom ili sa samostalnom postojećom stvari na posredan način – preko služeće samosvesti, koja, za razliku od one prve, u borbi na život i smrt nije mogla da dovede do kraja svoju apstrakciju od "predmetnog bića". Tako tek samosvest gospodara uspeva tamo gde je zakazala samosvest shvaćena kao čista "žudnja" ili kao neposredni odnos prema predmetu; gospodareća samosvest može da se odnosi prema svom predmetu kao prema nesamostalnom biću jer je služeća samosvest, u radu ili u obradi predmeta, preuzela na sebe stranu njegove samostalnosti. Za gospodareću samosvest, služeća samosvest isto tako ima karakter nesamostalnog bića; tome je razlog što je ova svojim povlačenjem iz borbe za priznanje pokazala da nije u stanju da se oslobodi predmeta i dokaže se kao neuslovljeno biće za sebe; karakter "samostalnog bića" kojim je predmet obeležen za služeću samosvest jeste upravo "lanac" za koji je ona vezana. Za gospodara se sluga pokazuje kao nesamostalna svest u dvostrukom pogledu: kako u svojoj "obradi stvari", tako i u "zavisnosti od jednog određenog postojanja"; ni u jednom od ovih određenja on ne uspeva da se probije do "apsolutne negacije"³.

Pa ipak, i služeća samosvest može se shvatiti upravo kao "negacija sebe same"; time što priznaje gospodarsku samosvest, ona na sebi samoj ostvaruje upravo ono određenje koje jedan "predmet" svesti uopšte mora imati da bi ga samosvest (koja je u konkretnom slučaju samosvest "gospodara") mogla shvatiti kao suštinski "nesamostalnog". Međutim, drugi konstitutivni karakter koji za samosvest predmet treba da ima – a to je njegoa "samostalnost" – kada je reč o služećoj samosvesti upravo izostaje; prema Hegelu, u ovom odnosu nije sadržano to da "ono što gospodar čini protiv drugoga, takođe čini i protiv sebe, i da ono što sluga čini protiv sebe, takođe čini i protiv drugoga"⁴. To znači da na služećoj samosvesti kao "predmetu" gospodarske nedostaje momenat samostalnog i nezavisnog postojanja, u kojem bi gospodarska samosvest mogla da svoju izvesnost o sebi uzdigne do istine. "Istina" gospodarske samosvesti jeste, međutim, svest koja je i sama nesamostalna. Tako se nedostaci "nejednakog i jednostranog" priznanja pokazuju upravo na onom članu odnosa koji *jeste* priznat. Jedino priznanje koje je stvarno relevantno jeste ono koje dolazi od strane samosvesti koja je već i sama priznata⁵.

Naprotiv, "istina" nesamostalne ili služeće samosvesti jeste upravo priznata samosvest gospodara. Na tom momentu zasniva se mogućnost preokreta u dijalektici gospodara i sluge: služeća samosvest je zapravo ona koja je samostalna. Gospodar, doduše, slugu upravo ne priznaje. Pa ipak, služeća samosvest u stvari već sadrži u sebi samoj sve "konstitutivne

¹ U formalnom pogledu, ovakva karakterizacija služeće samosvesti odgovara Hegelovom opisu "u sebe potisnute" ili "reflektovane" sile, koja se u poglavlju o razumu isto tako pojavljuje kao nosilac momenta bića za sebe (upor. MM 3, str. 110).

² Isto, str. 152; upor. W.Marx, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 73.

³ MM 3, str. 151

⁴ Isto, str. 152

⁵ U tom smislu je Kožev okarakterisao položaj gospodara kao "egzistencijalni ćorsokak" (*Introduction à la lecture de Hegel*, str. 55, 174, upor. str. 26)

momente" koji su za neophodni za to da se puka izvesnost o sebi samome uzdigne do istine, i pored toga što oni još uvek nisu povezani u jedinstvo.

Najpre se čini da služeća samosvest ima svoju "istinu" – tj. samostalnu samosvest – samo van sebe same, naime u liku gospodara koji joj je izvanjski. Pa ipak, služeća samosvest takode je samosvest ili biće za sebe, kao i samosvest gospodara¹; štaviše, ona upravo u sebi samoj već sadrži momenat bića za sebe kojim se odlikuje gospodarska samosvest. Prema Hegelu, ona već u samoj sebi već ima "gospodara" – štaviše, "apsolutnog gospodara" ili smrt, čiju je moć iskusila pre nego što se povukla iz borbe za priznanje. Prema Hegelu, već ovo iskustvo smrti nije ništa drugo do iskustvo apsolutne negativnosti kao apstrakcije od svakog prirodnog ili predmetnog određenja. Kroz strah od smrti "uzdrmlalo se sve što je čvrsto" u samosvesti koja će postati služeća. To "čisto opšte kretanje" ili "apsolutno rastvaranje (*Flüssigwerden*) svakog postojanja" prema Hegelu je, međutim, upravo "čista suština samosvesti, apsolutna negativnost ili čisto *biće za sebe*"². U tom smislu, može se reći da pojam "smrti" nije ništa drugo do sama slobodna subjektivnost. Doduše, služeća samosvest kao takva još uvek nije i čisto "biće za sebe", ali to biće jeste "za nju": u liku "gospodara", smrt ili slobodna subjektivnost za nju samo postaje predmetna.

Tako služeća samosvest zapravo sadrži "na sebi samoj" sve ono što sadrži i samosvest gospodara. Ali ona istovremeno sadrži i nešto više od toga - a to je odnos prema predmetu kao prema *samostalnom* biću; taj odnos pokazuje se u radu ili u obradi predmeta. Prema tome, preimućstvo služeće samosvesti sastoji se u tome što se *za nju* upravo još i predmetna razlika pojavljuje kao jedna *stvarna* razlika. Ovaj momenat nedostaje na odnosu gospodareće samosvesti prema predmetu, koji za nju ima značenje proste negacije stvari ili njenog iščezavanja. Taj momenat negacije samostalnog predmeta takode je sadržan u služećoj samosvesti, koja svojim radom preoblikuje predmet, i utoliko ga negira. Ipak, radom se predmet ne ukida do kraja, kao što je to slučaj u potrošnji, već se samo "oblikuje" (*bildet*); utoliko se može reći da rad ima upravo značenje "određene negacije" predmeta; istovremeno, u radu predmet opstaje kao "stvarna razlika" u odnosu na samosvest. U tom smislu Hegel označava rad kao "zakočenu žudnju" ili kao "zaustavljeno nestajanje"³. Upravo zbog toga što ne troši predmet svoga rada, za služeću samosvest, za razliku od samosvesti gospodara, forma koju ona nameće predmetu ima značenje nečega trajnog. Ali ta forma je sa svoje strane rezultat njene sopstvene formirajuće delatnosti ili momenat njenog bića za sebe. U stvari koju oblikuje služeća samosvest dolazi "do opažanja samostalnog bića *kao sebe same*"⁴; u proizvodu svoga rada ona se za samu sebe pojavljuje u predmetnom obliku.

Preko ovako shvaćenog pojma rada istovremeno se otklanja formalni nedostatak koji je biće za sebe služeće samosvesti imalo u njenom strahu od smrti. Taj nedostatak sastoji se u tome što u strahu za služeću samosvest postoji, doduše, biće za sebe – kao "apsolutna negativnost", razrešenje svih razlika i ukidanje svake određenosti – "na njoj" samoj, ali kao nešto drugo od onoga što ona sama jeste; pa ipak, služeća samosvest to biće za sebe još uvek nije i "za sebe" samu. Ili, u strahu je služeća samosvest za sebe samu; ali ona još uvek nije i biće za sebe⁵. Služeća samosvest kroz rad doslovno "dolazi do sebe", ili do svog čistog bića za sebe. Jer, strano negativno biće koje joj je suprotstavljeno i pred kojim je ona "uzdrhtala" upravo je ono isto "samostalno" biće nad kojim ona stiće vlast time što se sada ono za nju samu ispostavlja kao njen sopstveni proizvod. "Oblikovanje" predmeta od strane služeće samosvesti

¹ MM 3, str. 152

² Isto, str. 153

³ Isto

⁴ Isto, str. 154

⁵ Isto, str. 153

jeste upravo ona ista apsolutna negativnost ili "činjenje tečnim" svih određenja bića, koje se, međutim, za nju samu sada više ne pojavljuje kao strana sila, već kao njen sopstveni momenat. Time što samosvest postavlja izvan sebe formu koju ona daje predmetu, ta forma za nju ne postaje nešto "drugo" od nje same; u toj formi ona upravo "prepoznaje" sebe samu. U tom smislu, može se reći da služeća samosvest od-rađuje (*arbeitet hinweg*) svoj strah ili svoju vezanost za predmetno biće¹; ona kroz rad dolazi do sebe, ili postaje biće za sebe za sebe samu. Kroz oblikovanje predmeta služeća samosvest takođe oblikuje ili obrazuje sebe samu; zato se rad može shvatiti kao pandan fihtevskog akta "postavljanja sebe samoga"².

5. "Mišljenje" kao sloboda samosvesti

Ovakav ishod dijalektike gospodara i sluge može se videti kao rezultat eksplikacije pojma samosvesti kao dvostepene strukture, koja se ne svodi na čisti identitet, ili shvatanja samosvesti koja je za sebe samu "predmetna" upravo zbog toga što razlika ili njen predmetni momenat za nju ima značenje samostalnog postojanja. Kako se pokazalo u interpretaciji početnih određenja izlaganja o samosvesti, samostalnost predmetnog momenta – to da za samosvest njen predmet uopšte ima karakter "stvarne razlike" – Hegel shvata kao jedan od uslova mogućnosti samosvesti, i to uključujući još i akt u kojem "čisto Ja" postaje svesno sebe samoga.

Potpuno ostvarenje odnošenja svesti prema ovakvom, stvarnom predmetu kao prema *svom* predmetu, koje je u *Fenomenologiji duha* prvi put dostignuto sa pojmom rada, Hegel, međutim, vidi u mišljenju (*Denken*). Jer, "misliti", to prema Hegelu "znači" upravo "biti za sebe predmet ne kao *apstraktno Ja*, već kao Ja koje istovremeno ima smisao *bića po sebi*, ili odnositi se prema predmetnom suštastvu tako da ono ima značenje *bića za sebe* svesti za koju ono jeste"³. U ovako postavljenom pojmu mišljenja momenti bića za sebe ili apsolutne negativnosti sa jedne, i predmetnog odnosa sa druge strane – momenti koji u dijalektici gospodara i sluge padaju na dve različite strane, i koji se jedan drugome približavaju tek u "radu" – povezani su tako da samosvest kao čisto biće za sebe u *svom* predmetu, tj. sadržaju svog mišljenja, neposredno prepoznaje sebe samu i za sebe postaje predmetna⁴. U mišljenju je, prema tome, "predmet" neposredno ona suština koja postoji sama za sebe i koja je isto tako neposredno samo predmet svesti⁵. Tako pojam mišljenja koji se pojavljuje kao rezultat dijalektike gospodara i sluge ima smisao prvog stvarnog – iako još uvek ne i univerzalnog – prožimanja svesti i njenog predmeta.

U ovom pojmu mišljenja dva momenta – "samostalna predmetnost" i "samosvest" (ili "transcendentalna apercepcija" kao svest da je predmet koji mislim "moj" predmet) – povezani su u nerazdvojno jedinstvo. Predmet mišljenja koji odgovara ovakvom njegovom karakteru prema Hegelu je "pojam". Konceptiju samosvesti koja je za sebe neposredno predmetna u "pojmu" Hegel suprotstavlja kantovskom shvatanju odnosa između transcendentalne apercepcije i predmeta svesti, koji je prosta predstava; za razliku od predstave, o kojoj svest "još posebno treba da se podseti na to da je to *njena* predstava"⁶, predmet mišljenja, pojam, uključuje u sebe neposredno i momenat bića za sebe ili svest o tome da je predmet o kome je reč *moj* predmet.

¹ Isto

² I prema Marksu, rad predstavlja pravu demistifikovanu suštinu idealističkog samopostavljanja (K. Marx/ F. Engels, *Rani radovi*, Zagreb 1989, 320, 330 i sled.).

³ MM 3, str. 156

⁴ U tom smislu su "rad" i "mišljenje" kod Hegela izvorno povezani.

⁵ Pojam je za Hegela ono bivstvujuće (*Seiendes*) i, utoliko, ne samo puki korelat subjektivnog akta mišljenja već i "objektivno" suštastvo; pored toga, kao i na svesti koja misli, "razlika" postoji i na pojmu, i to kao njegov određeni "sadržaj" (upor. MM 3, str. 156).

⁶ MM 3, str. 156

Odatle proizlazi da za Hegela mišljenje nije *cogitatio* bilo kog *cogitatum*; ono se suštinski odnosi na pojam ili opštost kao svoju sopstvenu drugost ili predmetnost. To istovremeno znači da je u ovakvom "predmetu" kao svojoj drugosti samosvest istovremeno "kod sebe same". Hegel, međutim, slobodu uopšte shvata upravo kao biće kod sebe samoga u svojoj drugosti ili predmetnosti. Stoga je onu poziciju ili "lik svesti" koji se u *Fenomenologiji duha* otvara sa pojmom mišljenja Hegel odredio i kao stanovište "slobode samosvesti"¹.

U *Fenomenologiji duha*, "sloboda samosvesti" realizuje se u pozicijama stoicizma, skepticizma i nesrećne svesti. Prva dva stanovišta mogu se lako smestiti u grčku filozofiju, dok se za treće nešto teže može pronaći odgovarajuća istorijska pozicija. Svakako, pozicija nesrećne svesti uopšte uzev odgovara "hrišćanstvu", ali u tako širokom vremenskom rasponu da se pojedini momenti Hegelovog izlaganja teško mogu identifikovati sa istorijski prepoznatljivim etapama u razvoju hrišćanstva. Pa ipak, upravo u Hegelovom predstavljanju različitih pozicija "slobode samosvesti" po prvi put dolazi do izražaja "istorijski" karakter izlaganja, koji je specifičan za drugi deo *Fenomenologije*, i u kojem je već Sinkler video odstupanje od "mirnog" i "kontemplativnog" duha ranijeg, transcendentalnog, načina izvođenja.

Zajednički imenitelj sva tri oblika u kojima se prema Hegelu pojavljuje sloboda samosvesti sastoji se u stavu povlačenja "mišljenja" u odnosu na stvarnost – kako u odnosu na prirodu tako i u odnosu na politički svet. U tom smislu, do sada realizovana "sloboda" samosvesti, ili mišljenje, predstavlja poziciju koja je suštinski nezadovoljavajuća². Njeni deficiti pokazuju se upravo na konkretnom karakteru mišljenja koji odgovara pojedinačnim formama

¹ Kritika Hegela koju je mladi Marks formulisao u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* (isto, str. 317-336) pokazuje da je upravo prelaz sa kategorije rada na kategoriju mišljenja ona tačka na kojoj se razilaze putevi Hegelovog idealizma i jednog materijalističkog naturalizma, od kojeg će se Marks tek nešto kasnije razgraničiti (upor. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958, str. 431, bel. 272). U ovoj kritici Marks se, međutim, Hegelu još uvek suprotstavlja u "naturalističkim" kategorijama: pravo značenje hegelovske samosvesti je čovek kao "rodno biće" koje nije ništa bez svoga predmeta (upor. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1957, str. 43 i dalje, 62 i dalje). Marks je u svom spisu, takođe na Foerbahovom tragu, dovoljno jasno formulisao i drugu, nominalističku pretpostavku svoje kritike: ona se sastoji u shvatanju pojma kao "apstrakcije" koja u odnosu na stvarni svet ima sasvim izvedeno značenje. Odatle proizlazi da "predmetnost" pojma ili čistog "mišljenja" – ili onoga što je u tom mišljenju mišljeno – za Marksa više uopšte nema "predmetni" karakter. Tako u pozadini kritike mladoga Marksa sa Hegelom stoji razilaženje sa Hegelovim viđenjem ontološkog statusa pojma ili opštosti, koje je Marks kasnije i izričitije formulisao (v. odeljak "Tajna spekulativne konstrukcije" iz *Svete porodice*, u: K. Marx/ F. Engels, *Werke*, Berlin 1957, tom 2, str. 59-63). Marksova interpretacija i kritika Hegela zbog redukcije ljudskog bića na apstrakciju samosvesti očigledno stoji u kontekstu njegove polemike sa B. Bauerom. Uprkos toj kritici, Marks pozitivno vrednuje Hegelovo otkriće rada kao suštine čoveka, koji je "predmetno" biće; u tome je implicitno već sadržan najvažniji kriterijum razgraničenja u odnosu na Foerbahovu poziciju. Za Marksa je, međutim, problematičan krajnji rezultat Hegelove dijalektike, koji on vidi u ukidanju predmeta, odnosno svođenju predmeta ili predmetnosti na "samosvest" ili "mišljenje" - koje je, prema Marksovom tumačenju, sprovedeno do kraja u apsolutnom znanju, u kojem je predmet konačno "prevladan" ili "ukinut". Marksova kritika ne uzima, međutim, u obzir specifičnost Hegelovog idealističkog stanovišta. Jer, kako se pokazalo, "mišljenje", pa čak ni "apsolutno znanje", za Hegela zapravo ne znači naprosto poništavanje predmeta u subjektivnosti onoga koji zna, već ukidanje početnog odnosa suprotnosti koji između njih postoji. "Mišljenje" za Hegela, podjednako kao i rad, takođe znači odnos prema jednom objektivnom suštastvu; kada tog suštastva ne bi bilo, više ne bi postojalo ništa što bi se moglo misliti. Razlika između samosvesti i njenog predmeta nije ni ovde sasvim ukinuta; u protivnom ne bi bila moguća ni samosvest, koju Hegel suštinski shvata kao refleksiju iz njenog predmeta. Sa svoje strane, Marks, međutim, nikada nije ozbiljno postavio pitanje o načinu na koji treba shvatiti samosvest u njenoj sopstvenoj unutrašnjoj strukturi.

² Kožev o ovim pozicijama govori kao o "ideologijama" koje izumeva "rob" (*Introduction à la lecture de Hegel*, str. 180).

"slobode samosvesti"; "predmet" mišljenja koje se ostvaruje u ovim pozicijama jeste, doduše, jedinstvo bića po sebi i bića za sebe – ali u obliku koji je još uvek samo "neposredan"¹.

U tom smislu, čisto mišljenje je prema Hegelu princip stoicizma. U mišljenju se svest nalazi pri sebi samoj u svojoj drugosti; zbog toga za "stoicizam" više nije relevantna nikakva predmetna razlika osim razlike "mišljenja", koje se sa svoje strane ne razlikuje od same svesti. Tako su – kao što se to može utvrditi posebno s obzirom na stoičku etiku – za mišljenje nebitne ili ništavne sve spoljašnje određenosti ili životne prilike u kojima se čovek nalazi; stanovište stoicizma odnosi se "negativno" prema svim određenostima iz prethodne sfere, npr. prema "spoljašnjim okolnostima" života – npr. da li se čovek nalazi u položaju roba ili gospodara – kao i prema momentima straha, žudnje ili rada uopšte². Uprkos tome što, kako Hegel i izričito kaže, princip mišljenja ili stoicizma nije i čista utonulost u identitet Ja = Ja i što stoička svest u mišljenju takođe ima svoju drugost kao "mišljenu razliku"³, stoičko "mišljenje" je samo "apstraktno"; ono ima karakter formalnog i praznog "identiteta" koji se povlači naspram predmetnog sveta i ne prožima ga. Zbog toga princip stoicizma predstavlja samo nepotpunu negaciju drugosti. Čini se da stoički pojam logosa Hegel interpretira imajući istovremeno u vidu Kantovu filozofiju, odnosno kritiku Kantove filozofije koju je ranije formulisao. Nedovoljnost stoičkog stanovišta prema Hegelu se pre svega pokazuje u tome što se iz čistog mišljenja kao opštosti koja nema na sebi negativnost, princip kretanja ili svog sopstvenog određenja ne može izvesti nikakav sadržaj; ova kritika u načelu se odnosi kako na stoičke tako i na kantovske pojmove "istine" ili "dužnosti"⁴. Ali, pošto je neophodno da pojam kao predmet mišljenja ima neku određenost ili sadržaj, u ovim pozicijama se sadržaj uzima upravo iz onoga što je iz "čistog" identiteta najpre bilo isključeno.

Za razliku od stoicizma, koji je u pogledu određenosti prazan, skepticizam kao drugi oblik pozicije "slobode samosvesti" ima svoju negativnost na sebi samome – i to ne samo kao mišljenu razliku, već i kao razliku stvarnog bića. U svom negativnom odnošenju prema drugosti skepticizam odgovara upravo ranijim pojmovima žudnje i rada⁵. Negacija predmeta koja se u skepticizmu vrši prema Hegelu je konsekventna i sprovedena do kraja zbog toga što je tu reč o negativnosti samog mišljenja. Stoga se u skepticizmu biće u svom totalitetu, koji uključuje određenost, pojavljuje samo kao *unutrašnja razlika* samosvesti. Poziciju skepticizma Hegel određuje kao samosvesnu negaciju koja "pušta da nestane" svaka predmetna određenost; tek time se izvesnost sopstvene slobode uzdiže u istinu; prema Hegelu, tek skepticizam ima značenje *"istinite izvesnosti o sebi samome"*. Negacija predmetnosti koja se u skepticizmu sprovodi nije rezultat nečega stranog; u skepticizmu je sama svest shvaćena kao *"apsolutni dijalektički nemir"*, kroz koji se različitost suprotstavljenih određenosti predstava ukida u jedinstvu, kao što se i jedinstvo ukida u novim razlikama⁶.

Samosvest je u skepticizmu *za sebe samu* nestalna i promenljiva. Pa ipak, ograničenost skepticizma sastoji se prema Hegelu u tome što su u njemu momenti identiteta samosvesti sa sobom i njene negativnosti naprosto jukstaponirani a ne i dovedeni u jedinstvo. Tako se skepticizam konačno pokazuje kao svest koja je u sebi protivrečna i udvostručena⁷; ona je uronjena u svet čulne određenosti, predmetnosti i razlike; istovremeno ona negira svaku različitost. Skeptička samosvest u isti mah je kontingentna pojedinačna svest, koja, štaviše, sebe

¹ MM 3, str. 156

² Isto, str. 157

³ Isto, str. 158; Hegel ovde aludira na učenje o *adiaphora* stoičkog morala.

⁴ Kožev takođe primećuje analogiju između Hegelove obrade stoicizma kritike i njegove kritike Kanta (*Introduction à la lecture de Hegel*, str. 62).

⁵ MM 3, str. 159

⁶ Isto, str. 161

⁷ Isto, str. 163

upravo oglašava za takvu, kao i "sa sobom identična" samosvest, koja izriče ništavnost svakog određenja; ali još i to izricanje predstavlja samo jedno određenje, koje se isto tako može dovesti u pitanje. Samosvest se u skepticizmu ispostavlja kao svest koja protivreči sebi samoj i refleksija o toj protivrečnosti.

Iz refleksije o protivrečnosti koja je imanentna skeptičkoj samosvesti u *Fenomenologiji duha* ne proizlazi neposredno prelaz na stanovište umnog saznanja apsoluta, tj. na fenomenološki pojam uma. Do tog prelaza dolazi tek preko međustupnja koji je Hegel označio kao "nesrećnu svest". Tako se "hrišćanstvo" već ovde umeće u istorijski razvojni tok koji vodi od pozne antike do moderne. Ovakva konstrukcija nema, međutim, samo istorijski značaj. Nesrećna svest ne oscilira, poput skeptičke samosvesti, između momenata identiteta ili negacije svakog predmetnog određenja i njegovog preuzimanja i ponovnog negiranja; ona je svest o protivrečnosti tog kretanja, koje pripada samoj samosvesti. U nesrećnoj svesti, protivrečnost između identiteta samosvesti sa sobom i razlike koja joj je takođe inherentna zaoštava se utoliko što se postavlja upravo sa refleksijom da oba protivrečna momenta postoje upravo u jednoj i istoj samosvesti. Nesrećna svest je utoliko "u sebi udvostručena svest"; ali i ovo udvostručenje prema Hegelu predstavlja momenat koji suštinski pripada duhu¹. Mesto i funkcija nesrećne svesti u *Fenomenologiji duha* odgovaraju mestu i funkciji koja je kod Hegela već ranije pripadala pojmu "antinomije".

Ovde se samo ukratko može naznačiti smisao koji u Hegelovom izlaganju "slobode samosvesti" pripada nesrećnoj svesti². Za nesrećnu svest se opštost mišljenja i pojedinačnost samosvesti razilaze; tako se samosvest u sebi samoj podvaja na svest o onom "suštinskom" ili "nepromenljivom" (o Bogu) i na svest o sebi samoj kao o ne-suštinskoj pojedinačnosti. Podvajanje samosvesti o kojem je ovde reč pada, međutim, unutar same svesti, i ova određenja su zapravo njeni sopstveni momenti. Nesrećna svest nije suprotstavljena onome nepromenljivom, kako se sebi najpre pokazuje, jer ono nepromenljivo shvaćeno kao opštost istovremeno na sebi samome ima pojedinačnost; ta pojedinačnost jeste, međutim, upravo ona sama³. Ipak, opštost-nepromenljivog bića za nesrećnu svest ima najpre smisao nečega stranog. O svome identitetu sa njom nesrećna svest tek postepeno stiče iskustvo – najpre na istorijskoj pojavi Hrista, kroz koju se ona osvedočava o tome da pojedinačnost predstavlja sopstveni momenat nepromenljive suštine. Nadalje, hrišćanstvo sa svojim postupcima samoporicanja pojedinačne samosvesti u momentima rada i askeze, koje Hegel vidi kao otuđenje⁴ od sopstvenog "empirijskog Ja", ima pozitivni smisao uzdizanja do samosvesti koja je opšta, tj. do izjednačavanja sa Hristom – čija je žrtva, sa svoje strane, isto tako uslov pomirenja opštosti "nepromenljivog" bića sa pojedinačnošću⁵. Konačni rezultat ove dijalektike je pojam samosvesti kakva je ona u svojoj "istini", koji je prema Hegelu istorijski dostignut u protestantizmu. Takvu samosvest Hegel shvata kao identitet pojedinačne i opšte samosvesti, a time i kao svest o potpunoj unutrašnjoj i spoljašnjoj slobodi svoga sopstva. Zbog toga što je u protestantizmu ostvaren identitet opštosti ili mišljenja sa pojedinačnošću, u njemu je postignuto i nešto više od puke "subjektivne" unutrašnje slobode mišljenja ili uverenja; njegov rezultat je svest o čitavoj "stvarnosti kao o svom biću za sebe"⁶; prema Hegelu, u takvom stavu leži suština sledećeg "lika svesti", uma. Tako se sjedinjenje sa stvarnošću pojavljuje kao rezultat kretanja kojim se

¹ Isto

² Isto, str. 163 i dalje

³ Isto, str. 165

⁴ Upravo u poglavlju o nesrećnoj svesti prvi put se u *Fenomenologiji duha* pojavljuje pojam otuđenja (*Entäusserung*).

⁵ Upor. isto; str. 178: "jer, ukinuto pojedinačno je opšte".

⁶ Isto, str. 175, 178

prevladava najveće podvajanje, koje je izazvano povlačenjem samovesti iz stvarnosti u sebe samu.

6. Hegelov pojam uma i smisao idealizma

Pojam uma pojavljuje se u *Fenomenologiji duha* u nastavku izlaganja o "nesrećnoj svesti": time što se nesrećna svest osvedočava o svome identitetu sa pojedinačnom samosvešću koja je sopstveni momenat "nepromenljivog bića" – o svome identitetu sa Hristom – ona postaje svesna sebe same kao pojedinačnosti ili bića za sebe koje istovremeno ima i značenje *bića po sebi*; ona postaje svesna sebe kao sve "istine" i "stvarnosti". Time ova, pojedinačna samosvest zapravo prestaje da bude nesrećna svest, koja se definiše svojim stavom povlačenja iz sveta, i ispostavlja se kao "umna" samosvest, za koju stvarnost više nije strana drugost već njena sopstvena "svojina"; njen negativni odnos prema svetu ili stvarnosti preokreće se u pozitivni¹.

Treba li ovaj korak u Hegelovom izvođenju shvatiti kao "izlazak" iz područja u kojem pojam samosvesti uopšte još ima odlučujući značaj?

Svojevremeno je činjenica da Hegel um određuje kao *jedinstvo* "svesti" i "samosvesti"² istaknuta kao ključni argument protiv hajdegerovskog tumačenja Hegelove filozofije. Svojom tezom da samosvest i kod Hegela, kao i u ranijem idealizmu, zadržava status principa, Hajdeger je nastojao da odbrani svoje viđenje Hegelove filozofije kao vrhunca kartezijanskog usmerenja "filozofije subjektivnosti". Smisao Hajdegerove teze o samosvesti kao principu Hegelove filozofije bio je, dakle, kritički. Hajdegerovi sledbenici pokušali su, međutim, da orijentaciji na pojam samosvesti u *Fenomenologiji duha* daju pozitivniji pravac za razumevanje Hegelove filozofije uopšte. U ovom kontekstu postavljeno je pitanje ne može li se sa više prava najviši "princip" Hegelove filozofije videti upravo u pojmu uma, u kojem je pojam samosvesti tako reći "dopunjen" predmetnim momentom svesti³.

U raspravi koja je usledila nije, međutim, postavljeno i pitanje koje je zapravo odlučujuće – da li se Hegelova filozofija može dovesti u saglasnost sa tvrdnjom o postojanju jednog "najvišeg principa", kako god da se taj princip definiše. U *Fenomenologiji duha*, kao i u kasnijoj *Nauci logike* Hegel je, međutim, dalje razvio svoju kritiku ideje sistematskog izvođenja filozofije "iz jednog principa"⁴, koju je doveo u pitanje još u svom prvom objavljenom spisu; već u spisu o razlici Hegel se, naime, izjasnio protiv tendencije vremena koja se izražava u uverenju da se istinska filozofija uopšte može svesti na "princip"⁵. Pri tom treba napomenuti da je pod "tendencijom" Hegel imao i vidu upravo pozicije u kojima je "princip" filozofije shvaćen kao čisto Ja ili samosvest, kakva je Rajnholdova. Tako Hegelovi iskazi ne dovode u pitanje hajdegerovsku interpretaciju njegovog mišljenja samo zbog toga što su okrenuti protiv principa u filozofiji uopšte, već i u jednom mnogo određenijem smislu, naime utoliko što se suprotstavljaju shvatanju principa upravo kao "samosvesti". Pri svemu tome, i iz sasvim načelnih razloga može se sumnjati da se kritika sistema filozofije iz jednog principa u stvarnosti može odnositi na bilo šta drugo osim na ono shvatanje filozofije koje taj princip smešta upravo u samosvest; upravo koncepcija filozofije zasnovane na "principu" samosvesti povratno je

¹ Isto, str. 178

² To Hegel i izričito tvrdi u poglavlju o duhu (MM 3, str. 326).

³ U shvatanju da je samosvest "princip" Hegelov filozofije najizričiti je, na Hajdegerovom tragu (M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", posebno str. 124), bio W. Marx (*Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 113; upor. isti, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 4 i sled.); ovom tumačenju Hegela suprotstavio se, mada sa problematičnom argumentacijom, L.B. Puntel ("Hegel heute. Zur Phänomenologie des Geistes", *Philosophisches Jahrbuch*, 1/1973, str. 150 i dalje).

⁴ Nedostatak "principa" prema Hegelu sastoji se upravo u tome što je on već kao takav "samo princip" i "početak" filozofije (MM 3, str. 27 i sled.); upor. MM 5, str. 65 i dalje.

⁵ Upor. MM 2, str. 36, upor. str. 18

uticala na formiranje uverenja da je filozofiju uopšte potrebno zasnovati na "čvrstom temelju" jedinstvenog principa. Tako se može tvrditi da se iz "principa" jedne filozofije njen "sistem" može se "izvesti" tek ako se princip shvati upravo kao "samosvest"; već prva osporavanja Rajnholdove i Fihteove koncepcije samosvesti od strane njihovih jenskih učenika išla su zajedno sa načelnim dovodenjem u pitanje pojma principa i njegove funkcije u filozofiji.

Ovakvim tumačenjem odnosa između pojmova "samosvesti", "principa" i "sistema" može se obuhvatiti i Hegelovo sopstveno viđenje filozofije. Hegelovo stanovište moglo bi se opisati kao rezultat istrajavanja na onoj ideji filozofskog sistema i njegovog deduktivnog izvođenja koja je bila karakteristična za pozicije u kojima je "princip" shvaćen upravo kao "samosvest" – ali uz dovodenje u pitanje ne samo samosvesti kao principa, već i samoga pojma principa filozofije. Hegela smatra da je pogrešna ideja da se filozofski sistem može izvesti iz jednog stava kao načela u kojem je već sadržana cela istina. Ovakav stav stoji u osnovi Hegelovog razmimoilaženja ne samo sa Rajnholdom ili Fihteom, već i sa Šelingom; prema Hegelu, ono što uopšte dolazi u obzir kao "princip" prave filozofije zapravo pripada tek njenom dovršenju ili ispunjenju¹, što upravo sa stanovišta idealističkog viđenja pojma principa predstavlja svojevrsan paradoks. Ovakvim paradoksalnim karakterom principa u Hegelovom sistemu odlikuju se pojmovi "duha" ili "ideje". Pa ipak, još ni oni ne predstavljaju "rezultat" filozofije koji bi se mogao preuzeti nezavisno od njenog izvođenja; svoj status principa oni zahvaljuju jedino tome što u kondenzovanom obliku daju opis jednog kretanja na čijem kraju stoje oni sami; utoliko oni ne izražavaju pojam o principu koji tom kretanju "stoji u osnovi" već karakter samog kretanja ukoliko se ono naknadno uopšte može zahvatiti kao princip. Hegel se u *Fenomenologiji* suprotstavio ne samo ideji da se filozofija može svesti na princip koji stoji na njenom početku, već i shvatanju koje je toj ideji samo prividno suprotstavljeno – da se "istina" jedne filozofije može svesti na njen rezultat².

Hegelov stav prema pitanju o principu filozofije odražava se i na karakteru deduktivnog ili dijalektičkog "izvođenja". "Dedukcija" koju Hegel ima u vidu ne može se adekvatno opisati kao gradnja sistema koja polazi od čvrstog utemeljenja već kao tok kojim se "izvorna" ili "elementarna" određenja ukidaju upravo zbog toga što su izvorna ili elementarna. To znači da kasnija određenja u izvođenju ne "počivaju" na prethodnim, već na tome što se prethodna određenja ukidaju; upravo ukidanje ovih određenja može se shvatiti kao postavljanje "principa" koji ih nadmašuje. Hegel je u tom smislu protiv uobičajene filozofske metaforike "zasnivanja" ili "utemeljenja" okrenuo metaforiku propadanja (*Zugrundegehen*). Utoliko tumačenja koja Hegelu pristupaju polazeći neposredno od pitanja o principu njegove filozofije promašuju svoj predmet.

Sada se postavlja pitanje kako se ovakvo viđenje sistema filozofije odnosi prema pojmu ili principu samosvesti. Sasvim je očigledno da kompleksna misao o "samosvesti" ne može stajati na njegovom početku; to potvrđuje i Hegelova kritika intelektualnog opažaja. Pa ipak, kraj sistema ili njegovo dovršenje mogu se shvatiti upravo kao izvođenje koje u svom rezultatu dolazi do pojma samosvesnog samoodnošenja koje je konstitutivno i za idealistički pojam samosvesti definiše. To važi za pojam apsolutnog duha, kojim se Hegelov konačni sistem zaključuje, kao i za pojam ideje, koji stoji na kraju hegelovske logike. Ovim pojmovima, koji se mogu shvatiti kao "princip" Hegelove filozofije, Hegel je postojano pripisivao upravo karakter samosvesnog subjekta. Za svoj karakter principa ovi pojmovi zahvaljuju upravo svom odnosu prema prethodnom "izvođenju"; ali to izvođenje je upravo "izvođenje" kojim se oni sami ispostavljaju kao istina prethodnih određenja. To onda znači da se totalitet izvođenja u izvesnom smislu može shvatiti kao idealistički akt "postavljanja sebe samoga", koji je u svom

¹ MM 3, str. 24

² Isto, str. 25 i sled.

razvijenom obliku identičan sa totalitetom filozofije; njegovo dovršenje uključuje svest o ovom samopostavljanju kao takvom. Tako se karakter principa koji kod Hegela pripada pojmovima duha ili ideje zasniva upravo na tome što su oni identični sa procesom svog sopstvenog samokonstituisanja.

Prethodna razmatranja već predstavljaju anticipaciju kasnijeg razvoja Hegelove filozofije. Pa ipak, ona se u načelu odnose već i na *Fenomenologiju duha*. Pojam samosvesti svakako se ne može smatrati njenim "principom"; ono što Hegelovo viđenje samosvesti već na prvom planu razlikuje od filozofija koje se "zasnivaju" na principu samosvesti jeste upravo to što se kod Hegela samosvest pojavljuje kao rezultat prethodnog razvoja. Ako se, međutim, pod samosvešću ne podrazumeva naprosto lik svesti koji je Hegel označio ovim imenom, koji se upravo definiše stavom povlačenja u odnosu prema svetu, već struktura refleksije kojom se samosvest prema Hegelu odlikuje, može se reći da se doseg ovog pojma prostire na čitavu *Fenomenologiju duha*. U pojmovima uma, duha, religije i apsolutnog znanja Hegel prepoznaje istu bazičnu strukturu refleksije – istovremenost identiteta i razlikovanja, ili identitet odnosa prema sebi i odnosa prema drugome – čiju prvu eksplikaciju predstavlja upravo pojam samosvesti.

To se ponajpre može pokazati na Hegelovom pojmu uma. Hegel ne određuje um kao indiferentno jedinstvo samosvesti i svesti kao "ravnopravnih" članova, već upravo kao "apriornu" izvesnost samosvesti da je ona "sva istina"¹. U tom smislu, racionalnost ili umnost ne znači ništa drugo do izvesnost da predmetna stvarnost ili "realitet", koja za predmetnu svest ima značenje puke drugosti, nije ništa drugo do upravo sama pojedinačna samosvest u njenom biću za sebe². Tako se može reći da Hegelov pojam uma ne izražava ograničenje "principa" samosvesti već proširenje njegovog dosega.

Da bi se smisao Hegelovog pojma uma u *Fenomenologiji duha* mogao razumeti, treba imati u vidu da je u Fihteovom idealizmu apsolutno Ja shvaćeno upravo kao princip "sve realnosti", po analogiji sa Spinozinim shvatanjem boga, odnosno beskonačnosti. U pojmu uma upravo se prevazilazi dvojstvo između predmetne svesti i realnosti koja je od nje nezavisna (npr. u smislu dvojstva transcendentalne apercepcije i raznolikosti čulnog opažanja kod Kanta), ili dvojstvo delotvorne radnje i onoga Ne-Ja kod Fihtea. Prema Hegelu, na stanovištu uma postoji neposredna izvesnost o identitetu između ove dve strane, koje transcendentalni idealizam razdvaja; na stanovištu uma pokazuje se da ono što *jeste*, ili ono *po sebi*, jeste samo utoliko, ukoliko je *za* svest, i da ono što je *za nju* isto tako jeste *po sebi*. Naspram ovog jedinstva oblici svesti za koje je istina jedna "određenost bića", kao i forme samosvesti, za koje se istina svodi na puko "biće za sebe"³, ispostavljaju se kao podjednako jednostrane apstrakcije.

Kritika transcendentalnog idealizma – principa čiste samosvesti Ja = Ja – koju Hegel izlaže u poglavlju o umu može lako navesti na to da se Hegelova pozicija "uma" shvati kao dijametralna suprotnost u odnosu na Kantov i Fihteov pojam samosvesti. Pa ipak – njego

¹ U Hegelovom dugom nizu stavova iz drugog pasusa poglavlja o umu, reč "samosvest" pojavljuje se samo na početku; pa ipak, upravo "samosvest" je "subjekt" svih stavova koji slede: "Time što je samosvest um, *njen* do sada negativni odnos prema drugosti preokreće se u pozitivni. Do sada je *njoj* bilo stalo samo do *njene* samostalnosti i slobode, kako bi se za sebe spasla i održala na račun *sveta* ili svoje sopstvene stvarnosti, koje su *joj* se predstavljale kao ono negativno njenoga bića. Ali *kao* um, uverena u *sebe samu*, *ona* je došla do mira u odnosu prema njemu i može da ga podnese; jer, *ona* je sigurna u *sebe samu kao u realitet*, ili u to da sva stvarnost nije ništa drugo do *ona*; *njeno* mišljenje je neposredno sama stvarnost; *ona* se dakle odnosi prema stvarnosti kao idealizam (...) *ona* je sigurna (*gewiss*) da će u stvarnosti pronaći samo *sebe samu*." (MM 3, str. 178 i sled.; sem reči "svet", podvukao V.M.)

² Isto, str. 179

³ Isto, str. 180

polemika protiv "jednostranog, lošeg idealizma"¹ predstavlja zapravo korekciju "principa" ovog idealizma a ne odustajanje od njega.

Hegelova kritika transcendentalnog idealizma ima najpre metodski smisao. Stav Ja = Ja "loši idealizam" izriče kao neposrednu izvesnost. Ali, zbog toga se njegovo zalaganje za ovaj princip i samo svodi na jedno "uveravanje" (*Versicherung*), kome se isto tako mogu suprotstaviti i drugačija ili suprotna uveravanja. Stav *Ja sam Ja*, tj. "moj predmet i suština je Ja" ima svoju suprotnost na drugim aktima svesti: "Za mene postoji drugo". Ako se želi da se ovaj stav – u kome idealizam vidi neposrednu izvesnost – zaista utemelji kao "princip" pravog idealizma, umesto da se naprosto pretpostavi, potrebno je da se on shvati kao rezultat "*kretanja svoga postajanja*"², tj. kao "refleksija iz suprotstavljene izvesnosti" prema kojoj je "drugo" za mene istina, odnosno kao "nestajanje" te izvesnosti. Takvo "utemeljenje" stava "Ja = Ja" sadržano je u dosadašnjem toku izvođenja *Fenomenologije* – koje je "posmatrana svest", koja se sada pokazuje upravo kao ovaj "jednostrani idealizam", ostavila iza sebe i zaboravila. Bez ovakvog utemeljenja, kojim se Ja za sebe samo zaista ispostavlja kao jedini predmet koji jeste po sebi i, utoliko, kao izvesnost o tome da je ono "sav realitet", smisao osnovnog stava idealizma svodi se, prema Hegelu, na jednu "među mnogim" izvesnostima.

Pre svega, međutim, Hegelovo razilaženje sa ranijim idealizmom u osnovi proizlazi iz razlike u njihovom shvatanju samosvesti. Prema Hegelu, "loši" idealizam pušta da se jedinstvo uma ponovo raspadne na "svest" sa jedne i na ono "po sebi" sa druge strane, ili na "transcendentalnu apercepciju" i na "stvar"³. Njihovo nepodeljeno jedinstvo Hegel i dalje vidi u idealističkom pojmu kategorije, u kojem se izražava identitet ovih suprotstavljenih određenja. Pojam kategorije prema Hegelu ima smisao "*prostog* jedinstva samosvesti i bića"; pa ipak, prema Hegelovoj formulaciji, to jedinstvo isto tako "ima na sebi *razliku*"; suština bića, kao i suština samosvesti, sastoji se u tome da "u drugosti ili u apsolutnoj razlici budu neposredno jednaki sebi samima"⁴ - što sa svoje strane znači da razlika koja među njima postoji "istovremeno nije razlika"⁵. Ovaj pojam o razlici koja se isto tako neposredno ukida predstavlja ishodište Hegelovog izvođenja ili "dedukcije" kategorija; u svojoj pluralnosti, one su jedno i isto sa čistom kategorijom, i *ujedno* se razlikuju od nje. Problem mnoštva kategorija idealizam, međutim, nije mogao da reši. Doduše, on je shvatio "*prsto jedinstvo* samosvesti kao svu realnost" – ali ne poimajući ga pri tom i "kao apsolutno negativno jedinstvo – jedino jedinstvo koje negaciju, određenost ili razliku ima na sebi samom". Za Hegela, međutim – kako je to pokazala i dosadašnja interpretacija ranijih poglavlja *Fenomenologije*, "*razlika* počinje" već "u čistom Ja, u čistom razumu"⁶; to znači da "dopuna" apstraktne samosvesti momentom svesti ne predstavlja upotpunjavanje "čistog identiteta" samosvesti nekim "principom razlike" koji bi joj bio stran; ona se može shvatiti kao proširenje područja njene sopstvene "izvesnosti o sebi samoj", koja u sebe već uključuje refleksiju, i prema tome razliku od njenog predmeta, kao i ukidanje te razlike.

Samo uz znatna ograničenja moglo bi se tvrditi da princip *Fenomenologije* leži u pojmu "samosvesti". Pa ipak, *Fenomenologija* se isto tako ne može shvatiti kao pokušaj da se samosvesti kao principu transcendentalnog idealizma suprotstavi neki "drugi princip". Štaviše, može se tvrditi da se razgraničenje između transcendentalnog idealizma i Hegelovog stanovišta i na sistematskom planu može izvesti iz načina na koji je u ovim dvema pozicijama mišljena samosvest. Upravo zbog toga što "izvorna" struktura čiste samosvesti već uključuje u sebe

¹ Isto, str. 181

² Isto

³ Isto, str. 181, 185

⁴ Isto, str. 181

⁵ Isto, str. 182

⁶ Isto

razliku, samosvest je uopšte sposobna da dođe do izvesnosti o svome identitetu sa čitavim predmetnim svetom, u kome ova razlika ima oblik "nezavisnog postojanja".

Duh kao supstanca i kao samosvest

Značaj problematike samosvesti za Hegelov pojam uma bilo je proučeno iako pokazati, taj pojam može se neposredno shvatiti kao "ostvarenje ili realizacija" pojma pojedinačne samosvesti, iz tog ostvarenja rezultira i njeno jedinstvo sa "svetovnim" predmetnim svetom, u kojem samosvest sama nalazi jedino sebe sama. I u Hegelovom izvođenju duha kao i u kasnijoj *Enciklopediji*, pojam uma ima ovo izvedeno "individualno" obilježje. Zbog toga se enciklopedijska "fenomenologija", koja pripada području subjektivnog duha, i završava pojmom uma.

Čini se, međutim, da sa određivanjem duha samosvesti upravo preti da funkcira kao temeljni pojam *Fenomenologije*, i da se pojam duha ne može na primeren način prihvatiti polazeći od problematike samosvesti. Ovakva stanje stvari predstavlja je neobično za uobčajenu kritiku Hegelove *Fenomenologije*, prema toj kritici, osnovna kategorija koje se u Hegelovom izvođenju pojavljuju nakon uma, kakva se "duh", "sila" ili "neposredna stvar" više ne mogu opisati u terminima jedne "nauke o iskustvu" (1). Taj kritički čin je na ruku kasniji razvoj Hegelovog sistema. Pojam duha u *Fenomenologiji* odgovara krajnji enciklopedijski pojam "objektivnog" duha, čije je i sam "moć u stvari" (2) obilježje, kako izgleda, iz suprotnosti prema sferi "subjektivnog" duha, koja predstavlja negativni svet, samosvesti i uma u "skraćenoj", enciklopedijskoj "fenomenologiji". U ostaloj *Fenomenologiji*, i pored sporadičnih ukazivanja, nije dosledno sprovedena čak ni kategorizacija koja bi dovela do se pojmovi svet, samosvest i uma i jedne, i pojam "stvarnog duha", koji po svom sadržaju zapravo odgovara Hegelovoj kategoriji "običajnosti", do koje može kao preputa jedinog i istog obuhvatnoj sferi filozofije duha u celini.

Razlozi na koje se oslanjaju kritičari jedinstva Hegelove *Fenomenologije* mogu se živati i kao argumenti protiv shvatanja samosvesti kao "principa" Hegelovog izvođenja. Međutim, takvi argumenti mogu se živati i u sadržajnih određenja Hegelovog pojma duha. Čini se da sa prelaskom na ovaj pojam *Fenomenologije* u prvi plan Hegelovog izvođenja dolaze upravo pojmovi "bića po sebi" i "supstancije", koji se tako mogu shvatiti upravo kao disponenti ontološke paradigme, koja je suprotstavljena razlikanju objektivnog od pojma samosvesti. Hegel je u više navrata, i to u okviru izvođenja kojima je nastojao da pojača uzajamne odnose između osnovnih makro-struktura *Fenomenologije*, pojam duha definisao kao "supstancu" svih namir "bića po sebi" u okviru tak izvođenja, pojmovi svet, samosvesti i uma određeni su kao "čini" koji nastaju kroz "ostvarenje" ili "duha" kao jedinog "stvarnog postojanog", "savršenog" jedinstva, koji predstavlja osnov (Grund) u koji se ova "pripada".

Pa ipak, postavlja se pitanje da li se kompleksni odnosi "duha" prema pojmu samosvesti uopšte može adekvatno prihvatiti kao se ostane pri pristupu istovajnoj ontološkoj paradigmi duha u odnosu na samosvest. Na to ukazuje već i Hegelova definicija ovog pojma, Hegel određuje pojam uma kao izvesnosti koposteviti o tome da je on sam realitet, sa svoje strane, ni "duh" nije ništa drugo do "um", ili, kako se Hegel i izričito kaže, ovaj jefta "izvesnost", koja je svim sadržajima do "istina". To znači da se taj pojam duha može shvatiti kao nastavak onog istog kršenja utvarenja ili poostvarenja pojma samosvesti kojim se – u odnosu prema samosvesti kao "izvesnosti o sebi samome" – definiše sam. Prema Hegelu, "samosvest" je, svakako, još

¹ MBH 3, str. 264, 325, 498

² Isto, str. 328

Osmo poglavlje
DUH KAO SUPSTANCA I KAO SAMOSVEST

Značaj problematike samosvesti za Hegelov pojam uma bilo je srazmerno lako pokazati; taj pojam može se neposredno shvatiti kao ostvarenje ili "realizacija" pojma pojedinačne samosvesti; iz tog ostvarenja rezultira i njeno jedinstvo sa "suštastvom" predmetne svesti, u kojem samosvest sada nalazi jedino sebe samu. I u *Fenomenologiji duha*, kao i u kasnijoj *Enciklopediji*, pojam uma ima ovo izrazito "individualno" obeležje. Zbog toga se enciklopedijska "fenomenologija", koja pripada području subjektivnog duha, i završava pojmom uma.

Čini se, međutim, da sa određenjem duha samosvest upravo prestaje da funkcioniše kao temeljni pojam *Fenomenologije*, i da se pojam duha ne može na primeren način zahvatiti polazeći od problematike samosvesti. Ovakvo stanje stvari predstavljalo je ishodište za uobičajenu kritiku Hegelove *Fenomenologije*; prema toj kritici, osnovne kategorije koje se u Hegelovom izvodenju pojavljuju nakon uma, kakve su "duh", "religija" i "apsolutno znanje" više se uopšte ne mogu opisati u terminima jedne "nauke o iskustvu svesti". Toj kritici išao je na ruku kasniji razvoj Hegelovog sistema. Pojmu duha iz *Fenomenologije* ponajpre odgovara kasniji enciklopedijski pojam "objektivnog" duha, čije je i samo mesto u sistemu definisano, kako izgleda, iz suprotnosti prema sferi "subjektivnog" duha, kojoj pripadaju pojmovi svesti, samosvesti i uma u "skraćenoj", enciklopedijskoj "fenomenologiji". U jenskoj *Fenomenologiji*, i pored sporadičnih ukazivanja, nije dosledno sprovedena čak ni sistematika koja bi dozvolila da se pojmovi svesti, samosvesti i uma s jedne, i pojam "stvarnoga duha", koji po svom sadržaju zapravo odgovara Hegelovog kategoriji "običajnosti", do kraja misle kao pripadni jednoj i istoj obuhvatnoj sferi filozofije duha u celini.

Razlozi na koje se oslanjaju kritičari jedinstva Hegelove *Fenomenologije* mogu se shvatiti i kao argumenti protiv shvatanja samosvesti kao "principa" Hegelovog izvodenja. Međutim, takvi argumenti mogu se izvesti i iz sadržinskih određenja Hegelovog pojma duha. Čini se da sa prelazom na ovaj pojam *Fenomenologije* u prvi plan Hegelovog izvodenja dolaze upravo pojmovi "bića po sebi" i "supstance", koji se lako mogu shvatiti upravo kao eksponenti ontološke paradigme, koja je suprotstavljena mišljenju orijentisanom na pojam samosvesti. Hegel je u više navrata, i to u okviru izlaganja kojima je nastojao da razjasni uzajamne odnose između osnovnih makro-struktura *Fenomenologije*, pojam duha definisao kao "supstancu" svih ranijih "likova svesti": u okviru tih izvodenja, pojmovi svesti, samosvesti i uma određeni su kao "oblici" koji nastaju kroz "apstrakciju" iz "duha" kao jedinog "stvarno postojećeg", suštinskog jedinstva, koji predstavlja osnov (*Grund*) u koji su ona "propala"¹.

Pa ipak, postavlja se pitanje da li se kompleksni odnos "duha" prema pojmu samosvesti uopšte može adekvatno zahvatiti ako se ostane pri prostom isticanju ontološkog prioriteta duha u odnosu na samosvest. Na to ukazuje već i Hegelova definicija ovog pojma. Hegel određuje pojam uma kao izvesnost *samosvesti* o tome da je ona sav realitet; sa svoje strane, ni "duh" nije ništa drugo do "um", ili, kako to Hegel i izričito kaže, ova ista "izvesnost", koja je sada uzdignuta do "istine"². To znači da se još i pojam duha može shvatiti kao nastavak onog istog kretanja ostvarenja ili poopštavanja pojma samosvesti kojim se – u odnosu prema samosvesti kao "izvesnosti o sebi samome" – definiše i um. Prema Hegelu, "samosvest" je, svakako, još

¹ MM 3, str. 264, 325, 498

² Isto, str. 324

uvek samo "pojam duha"¹; ali iz tog određenja takođe proizlazi da se razvijeni pojam "duha" isto tako može shvatiti upravo kao "realizacija" strukture samosvesti.

1. Od "uma" do "duha"

Ova teza najpre se može demonstrirati s obzirom na izlaganje koje u *Fenomenologiji* vodi od uma do kategorije duha. "Um" kao lik svesti od početka stoji u medijumu "apriorne" izvesnosti samosvesti o tome da predmetnost ili "svet" nije ništa što bi za nju bilo strano već njena sopstvena "svojina". Kroz izvođenje iz poglavlja o umu ovakav karakter sveta ili stvarnosti ispostavlja se za samosvest; time se početna i apriorna "izvesnost" o pripadnosti sveta samosvesti za nju samu uzdiže do istine.

Unutrašnja struktura poglavlja o umu zapravo odgovara razdeobi prethodnog toka *Fenomenologije* na "svest", "samosvest" i "um" kao njihovo jedinstvo. *Samosvest* najpre naprosto "nalazi sebe" u predmetnom biću, i to kao "posmatrački um", koji se prema stvarnosti odnosi samo na način pasivne kontemplacije. U njoj samosvest sebe nalazi samo kao *neposrednu* predmetnu stvarnost. Konačni rezultat ovog razvoja Hegel vidi u stavu fiziognomike i frenologije, u kojima samosvest za sebe samu ima značenje puke mrtve stvari. U "beskonačnom" sudu frenologije – "duh je kost" – samo je doveden do apsurdna osnovni stav posmatračkog uma, koji samosvesti pripisuje značenje (neposrednog) bića; Hegel smatra da je "biće" (*Sein*) najsiromašnije određenje koje se uopšte može izreći o duhu ili o sopstvu².

Prema Hegelu, sud da je "duh stvar" ili neposredno biće u sebi već sadrži svoje sopstveno ukidanje. Zbog toga se sa tim stavom samosvest okreće od pokušaja da sebe "pronađe" u predmetnoj stvarnosti koja joj je neposredno data, i nastoji da "sebe samu proizvede" svojom sopstvenom "delatnošću"³. Ova razlika između "nalaženja" sebe samoga i svog sopstvenog "proizvođenja" gotovo da bi se mogla dovesti u vezu sa suprotnošću između dogmatizma i idealizma. Pa ipak, pokušaji "ostvarenja" umne samosvesti putem sebe same, koje je Hegel opisao kao niz pozicija čije je uzore pronašao u književnosti, još uvek nemaju smisao čistog idealističkog akta samopostavljanja: u njima je upravo jedna empirijska, pojedinačna samosvest, koja od početka stoji u izvesnosti da joj "svet pripada", istovremeno okrenuta protiv tog sveta u nastojanju da mu se nametne i da u njemu ostvari svoje ciljeve, tj. da se realizuje kao individualnost, i da tako "uživa sebe samu"⁴. To što je ovde reč o "individualnosti" ne znači da su ciljevi ovakve samosvesti nužno niski ili sebični; pod ovim izrazom Hegel ima u vidu njihovo "formalno" određenje; nedostatak još i najplemenitijih namera koje subjektivna samosvest može da ima – kakvi su "srce" ili "vrlina" – sastoji se upravo u tome što oni za samosvest o kojoj je reč imaju karakter njenih "sopstvenih", "individualnih" ili "subjektivnih" ciljeva. Pokušaji "samopostavljanja" samosvesti ili njenog nametanja konačno propadaju; međutim, razlog njihovog neuspeha nije u nepomirljivoj suprotnosti sveta u odnosu prema individualnosti nego, upravo obrnuto – kako Hegel pokazuje posebno na odnosu subjektivne "vrline" prema "toku sveta" – u tome što i sam svet, koji samosvest pogrešno shvata kao svoju suprotnost, sa svoje strane nije ništa drugo do upravo "prisutnost i stvarnost procesa individualnosti"⁵. Kao i "izokrenuti svet" iz poglavlja o razumu, on nije nepokretna ili nedelatna stvarnost, već svoju sopstvenu suprotnost – subjektivnost i individualnost – ima na sebi samome. Zato se može reći da individualna samosvest u "spoljašnjem svetu" zapravo ostvaruje

¹ Isto, str. 269

² Isto, str. 259 i sled.

³ Isto, str. 261

⁴ Isto, str. 269

⁵ Isto, str. 291

samo ono što već jeste "po sebi"; ali upravo to biće po sebi nije ništa drugo do njeno sopstveno biće za sebe.

Sukob između pojedinačne samosvesti i sveta razrešava se u *Fenomenologiji duha* u pojmu "individualnosti koja je po sebi i za sebe realna"¹. Njen cilj se više ne sastoji u tome da svetu nametne svoje himerične ciljeve, već u "prožimanju" onoga što ona "po sebi" već jeste – tj. njenih sopstvenih "talenata i sposobnosti" – sa njenom individualnošću², ili u "kulturi"; individualnost je ovde zapravo usmerena na sebe, i sebe samu ima za svoj cilj. Takav pojam individualnosti prema Hegelu predstavlja čisto samoodnošenje u kome je ukinut svaki odnos prema drugome³, "krug", "koji se u sebi samom slobodno kreće u praznome"⁴.

Pa ipak, upravo ovaj odeljak pojma o umu sadrži začetke pojma "intersubjektivnosti" koji je karakterističan i za Hegelov pojam duha kao "nadindividualnog suštastva". Pravo prožimanje individualnosti i predmetnosti ili bića po sebi ostvaruje se u "delu" (*Werk*), koje je rezultat činjenja (*Tun*) jedne konkretne individue. Kao njen proizvod, koji je istovremeno samostalno predmetno suštastvo, delo je izraz potpunog prožimanja momenata samosvesti i predmeta; u njemu je za samosvest upravo njena izvesnost o sebi samoj prisutna na predmetan način⁵. Pošto delo ima nezavisno, samostalno postojanje, ono se prema Hegelu razlikuje od stvari (*Ding*), koja je puki predmet svesti. Ovakav pojam dela Hegel određuje kao "samu stvar" (*Sache selbst*); u samoj stvari ostvaren je pojam kategorije kao bića koje je istovremeno Ja ili samosvest, ili jastva koje je isto tako predmetno⁶. Kao samosvest koja istovremeno ima nezavisno predmetno postojanje, delo ili sama stvar transcendira konkretnu individualnost koja ju je proizvela: "sama stvar" je istovremeno stvar svih i svakoga ponaosob; moglo bi se reći da je ona predmet bavljenja čitave jedne "zajednice" duhova⁷. Zbog toga je delo ili sama stvar istovremeno ono "suštastvo (*Wesen*) koje je suštastvo svih suštastava"⁸, a ne samo pojedinačne samosvesti koja ga je proizvela. U pojmu dela ili same stvari ukida se samostalnost individualnosti onih koji o njemu sude kao i samostalnost njegovog autora. Kroz njega svest stiže iskustvo da "nijedan od ovih momenata nije *subjekat*, već se razrešava u *samoj opštoj stvari*". Sama stvar je upravo "supstanca koja je prožeta individualnošću" – ali ne samo određenom, pojedinačnom individualnošću, već onom koja je u isti mah "ova, kao i sve individue"⁹. Ako se pojam individualnosti shvati u ovom smislu, onda se može reći da ni samo delo sa svoje strane nije ništa više nego korelat zajedničkog delanja "svih i svakoga", tj. da ono jedino kao takvo uopšte ima svoje predmetno biće. Delo ili sama stvar je prvo autentično "duhovno suštastvo".

Način na koji je Hegel izvršio prelaz sa sa individualne na intersubjektivnu ravan – ili na ravan duha – predstavlja svedočanstvo o razmerama uticaja koji je na njega imala estetičko-kritička kultura, odnosno onaj pojam "komunikacijske zajednice" koja se formira oko umetnosti i umetničkih dela, čije je apriorne "uslove mogućnosti" trebalo da raskrije Kantova treća

¹ Isto, str. 292 i dalje; upor. Ipolitove primedbe uz franc. prevod *Fenomenologije, La phénoménologie de l'esprit*, tom I, str. 323.

² MM 3, str. 292

³ Isto, str. 294; Hegel pokazuje da za ovako shvaćeni pojam kulture prirodna "granica" koju pojedinac ima u svojim sposobnostima zapravo nije nikakva stvarna granica; imperativ kulture nalaže nam da razvijamo samo one sposobnosti i talente koji su nam prirodom dati.

⁴ Isto, str. 293

⁵ Isto, str. 304

⁶ Isto, str. 311

⁷ Upor. isto, str. 304.

⁸ Isto, str. 310

⁹ Isto

kritika¹. Uprkos tome što se pretpostavke i osnovni pojmovi na kojima se bazira određenje položaja estetike ili teorije umetnosti kod Kanta i kod Hegela razlikuju², Hegelovo izlaganje nastanka nadsubjektivnog odnosa u "samoj stvari" kao duhovnom suštastvu može se shvatiti kao preuzimanje Kantovog sopstvenog shvatanja o zasnivanju estetskog suda u ukusu shvaćenom kao intersubjektivno "zajedničko čulo"³.

Izlaganja koja slede predstavljaju, međutim, razračunavanje sa stanovištem Kantove praktičke filozofije. U ovoj kritici⁴ Hegel je ponovo izneo prigovore protiv formalističkog i tautološkog karaktera kategoričkog imperativa, koje je prvi put formulisao još u kritičkim spisima. Ovde je pre svega značajna sistematska funkcija koja odeljcima o "zakonodavnom umu" i "umu koji ispituje zakon" pripada s obzirom na prelaz sa "individualističke" pozicije "uma" na stanovište "duha": Hegel zapravo predstavlja autentičnu običajnost kao neposrednu konsekvencu "propadanja" Kantove koncepcije praktičkog uma.

Kako se pokazalo, već sa pojmom same stvari kao duhovnog suštastva u načelu je doveden do kraja proces potpunog uzajamnog prožimanja samosvesti i bića. Zato "ono što je za samosvest predmet" ovde ima značenje onoga "istinitog" što "postoji *po sebi* i *za sebe* i koje *važi*"; "to je apsolutna stvar" čije "postojanje je *stvarnost* i *delanje* samosvesti"⁵. Takvu apsolutnu stvar Hegel određuje upravo kao "*običajnu supstancu*", a svest o njoj kao "*običajnu svest*"⁶. U običajnoj supstanci, prema tome, samosvest nije naprosto propala; u njoj su, naprotiv, "samosvest i biće sjedinjeni u jednom jedinstvu". Upravo zbog toga što je samosvest u običajnoj supstanci "kod sebe same", ta supstanca *za nju* važi kao "apsolut", odnosno kao predmet iz kojeg ona više "neće i ne može da izađe"⁷.

Hegelov opis duhovnog suštastva kao "apsolutne stvari" u kojoj je samosvest kod sebe same formalno još odgovara Kantovom viđenju moralnog zakona ili dužnosti kao onog "predmeta"⁸ pred kojim se povlače i gube svoj značaj svi drugi predmeti - i to zbog toga što je tu reč upravo o onoj "stvari" koja već leži u pojmu autonomije umnog bića, i koja je neraskidivo povezana sa njegovom svešču o sebi samome. Kod Kanta se, međutim, mogućnost ovog jedinstva "samosvesti" i bića sa svoje strane zasniva na tome što "predmet" o kojem je ovde reč

¹ U svoje izvođenje pojma "same stvari" Hegel je uključio i one momente ovakve zajednice koji se mogu samo negativno vrednovati – kao što su "prevara" i hipokrizija "poštene svesti", koja se samo pretvara da joj je stalo da "same stvari"; pa ipak, još i u ovim momentima dolazi do izražaja suštinski karakter duha kao medijuma u kojem su granice između individualnosti i predmetnosti, ili pojedinačnosti i opštosti, zapravo postale nestabilne. – Kao što je primetio E. Hirsch ("Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie", u: Fulda/Henrich, Hrsg., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 273, bel. 53), kritički izraz "duhovno životinjsko carstvo", koji se pojavljuje u naslovu ovog odeljka (MM 3, str. 294), preuzet je iz Helderlinovog *Hiperiona*: "dok sam se kretao među tim obrazovanima, povremeno sam se osećao kao da se ljudska priroda rastavila u raznolikost životinjskog carstva" (Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom III, str. 23).

² Upor. Pöggeler, "Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena", u: Henrich/Düsing (Hrsg.), *Hegel in Jena*, str. 252 i dalje.

³ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, str. 213 (B 156) i dalje (par. 40); upor. A. Philonenko, "Introduction" za: I. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris 1982, str. 10 i dalje, i H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, str. 16 i dalje, 39 i dalje.

⁴ MM 3, str. 316 i dalje

⁵ Retrospektivno se jednostranost pozicija same stvari s jedne, i zakonodavnog i ispitujućeg uma može sagledati sa pozicije duha u tom smislu što onoj prvoj nedostaje momenat samoodnošenja kojim se karakteriše duh (sama stvar kao duhovno suštastvo još uvek nije svest ili sopstvo), a drugoj momenat supstancijalnosti. Ti momenti se sjedinjuju u pravom pojmu duha, u kome je postignut identitet običajne supstance i subjektivnosti (upor. MM 3, str. 324 i sled.).

⁶ MM 3, str. 311

⁷ Isto, str. 312

⁸ U tom smislu i sam Kant govori o "objektivnosti" moralnog zakona (*Kritik der reinen Vernunft*, str. 125 /A 35/, i dalje).

ne sadrži ništa sem onoga što je u njega postavljeno samom subjektivnošću umnog bića ili njegovom umnom voljom¹. To je tačka na kojoj se Hegelova običajnost razilazi sa Kantovim pojmom morala. Razlog ovog odstupanja od Kanta nije, međutim, u nekom pretpostavljenom Hegelovom "isključenju" stanovišta samosvesti ili subjektivnosti iz pojma morala; odstupanje od Kanta, naprotiv, proizlazi iz Hegelovog shvatanja da onaj *identitet* samosvesti i bića, koji se ostvaruje na kraju poglavlja o umu, a kojim se definiše još i pojam duha, predstavlja "jednostavno"² jedinstvo u kojem do podvajanja između bića i samosvesti više uopšte ne može da dođe. To prema Hegelu znači da više nema mesta sučeljavanju subjektivne samosvesti sa bićem, kojim se prema Hegelu karakteriše kantovska pozicija "uma koji ispituje zakon" u pogledu njegove formalne opštosti. Predmet običajne svesti ili običajna supstanca već "ima razliku svesti na samome sebi"³; stoga je uzaludan pokušaj da se neposredno važenje moralnih normi za običajnu svest legitimiše jednom refleksijom koja bi svoje ishodište imala u nečemu dugom nego što su oni sami: jer, "ono drugo od *po sebi* i *za sebe* postojećeg suštastva bila bi samo sama samosvest; ali ona nije ništa drugo do ovo suštastvo"⁴.

Svakako, iz Hegelove pozicije u teoriji morala proizlazi "smanjenje ovlašćenja" individualne "samosvesti", bar kada je reč o mogućnosti da se ta samosvest postavi iznad stanovišta običajne supstance kako bi "reflektovala" o njenim "supstancijalnim" normama. Pa ipak, još i to ograničenje proizlazi prema Hegelu odatle što običajna supstanca *u sebi samoj* već jeste jedinstvo samosvesti i predmetnosti ili bića po sebi. Pod ovom pretpostavkom, Hegel može da tvrdi da pozicija Kantove filozofije morala zapravo proizlazi iz neopravdane apstrakcije kojom se iz jedinstva supstance momenat sopstva ili bića za sebe izdvaja i okreće protiv supstancijalne opštosti principa koji konkretnu moralnu svest obavezuju neposredno i bez svake dalje refleksije; prema Hegelu, naime, već i sama mogućnost ovakve refleksije implicira suspenziju supstancijalnih normi; ona za sobom povlači upravo "nemoralnost". Za autentičnu moralnu svest zakoni, naprotiv, važe naprosto zato što važe. Prema Hegelu, u Kantovoj moralnoj filozofiji taj nedostatak se pokazuje u tome što refleksija o formi moralne radnje ne može ništa drugo do da potvrdi sadržaj maksima koje ispituje; svaka moralna norma može se dovesti u sklad sa formalnim zahtevom univerzalizacije moralnog zakona⁵. Hegelovo shvatanje da običajna supstanca na samoj sebi već "sadrži razliku samosvesti" ili njeno "biće za sebe" ima još jednu konsekvencu. Ono dopušta da se odgovori na kantovski problem "principa izvršenja" ili "ostvarenja", koje Hegel vidi upravo u pojedinačnoj samosvesti. Od proste supstance duh se razlikuje upravo po tome što u sebi već sadrži samosvest ili sopstvo; samosvest ili biće za sebe može se shvatiti kao princip stvarnosti i egzistencije - delatni i životni princip, koji čini "kretanje i dušu supstance"⁶. To onda znači da su "supstancijalni" moralni zakoni ili principi već kao takvi mišljeni u jedinstvu sa "negativnim momentom" delatnosti putem koje se ostvaruju; oni se ne svode na "nepokretnu opštost" kantovskog moralnog zakona.

Pa ipak, još ni sa ovim određenjima ne iscrpljuje se relevancija pojma samosvesti za Hegelovo shvatanje duha. Iz pojma duha sopstvo ili samosvest ne mogu se izdvojiti upravo zbog toga što "duh", čak ni kada je shvaćen kao po sebi postojeća supstanca, zapravo nije ništa drugo nego samosvest. U duhu ili običajnosti samosvest nije suočena sa nekom stvarnošću koja bi joj bila strana, i koja njome tek treba da bude prožeta, već sa proizvodom sopstvene delatnosti, i prema tome sa samom sobom; to i jeste razlog zašto na stanovištu duha više ne dolazi do polarizacije na momente samosvesti i predmetnosti. Umesto suprotnosti između svesti

¹ Isto, str. 174 (A 101) i dalje

² MM 3, str. 311

³ Isto, str. 312

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 317 i dalje

⁶ Isto, str. 325; upor. i str. 311, 342, 385.

i njenog predmeta, u sferi duha pojavljuje se suprotnost između samosvesti i običajne supstance; ova "po sebi" već jeste identična sa samosvešću; pa ipak, ona to još uvek nije i za pojedinačnu samosvest kao takvu. Time je određen cilj dijalektike duha; on se sastoji u znanju pojedinačne samosvesti o svom identitetu sa opštom samosvešću kao supstancijalnom opštošću. Ovo saznanje Hegel takođe shvata kao refleksiju; ona, međutim, pretpostavlja podvajanje ili deobu prostog običajnog supstancijalnog jedinstva, ili osamostaljenje samosvesti u odnosu na običajni totalitet.

2. Sukob u supstanci: "istinski duh" ili grčka običajnost

Hegelovo izlaganje "duhovnog" sleda likova svesti, koji su istovremeno i "likovi jednog sveta", počinje izlaganjem "istinskog duha", koji je nastao u Grčkoj. Grčka običajnost u Hegelovoj koncepciji i dalje igra ulogu folije na kojoj se pokazuju nedostaci modernog prirodnog prava i individualističkog morala; kako se pokazalo, svetu grčke običajnosti u *Fenomenologiji* neposredno "prethodi" kritika Kantove filozofije morala. Grčko shvatanje morala odlikuje se stapanjem subjektiviteta sa sadržajem moralne norme za koju u potonjoj istoriji Zapada nema primera. Grci su već svojim rođenjem neposredno "dodeljeni" (*zugeteilt*) supstancijalnim običajnim "masama", koje za njih nisu samo obavezujuće, već predstavljaju i jedinu smislenu mogućnost njihovog života; na toj odlici grčke običajnosti zasniva se "odlučnost" grčkog moralnog karaktera¹. U ovom svetlu Hegel posebno predstavlja odanost Grka državi ili polisima čiji su oni građani. Zbog toga što Grci ne shvataju čoveka kao apstraktnog pojedinca koji se po sopstvenom nahodjenju i polazeći od svoje sopstvene refleksije odlučuje na ovakav ili onakav tip delovanja, moralnofilozofski problem kolizije među dužnostima, karakterističan za moderno doba, u Grčkoj uopšte nije postojao².

Hegel ne smatra da se u običajnosti, čak i kada je reč o grčkoj nereflektovanoj običajnosti, stanovište pojedinačnog subjektiviteta naprosto utapa u duhu kao u nadindividualnom suštastvu ili supstanci. Za Hegelov pojam moralnosti ili običajnosti već i na formalnom planu konstitutivan je momenat samosvesti; on se pojavljuje i u grčkom moralu, i to kao *energija ostvarivanja* supstancijalne moralne norme. Upravo u tome se i sastoji smisao Hegelovog stava prema kojem "običajne mase" ne treba shvatiti samo kao supstancije, već i kao entitete koji na sebi samima sadrže "razliku samosvesti"; to zapravo znači da su supstancijalne norme neodvojive od sopstva koje ih stavlja u delo. Pored toga, moralnost koja bi se sastojala u pukom potčinjavanju bilo kojim normama koje u jednom kolektivitetu važe ne bi ni zasluživala da se nazove tim imenom. Specifični smisao morala koji se razvija u Grčkoj sastoji se prema Hegelu upravo u tome što supstancijalne običajne mase nisu naprosto nezavisno postojeće sile koje pojedincima spolja diktiraju ciljeve njihovog delovanja, već predstavljaju njihovo sopstveno delo. Zbog toga pojedinac u državnim zakonima kojima se potčinjava nalazi upravo sebe samoga i kao pojedinačnu samosvest; i u svom potčinjavanju takvim normama, on je autonoman. Tek s obzirom na tu pretpostavku – da su državni zakoni istovremeno i neposredno sopstveni zakoni građanina države – smisljeno je reći da antička moralna svest ne može da im bude "suprotstavljena". Ovim argumentom, koji je izveden iz njegove vizije grčke običajnosti, Hegel obrazlaže razliku između pojma duha i ranijih likova svesti: predmet, koji posmatrački um naprosto zatiče i u kome "on sam nema udela", i ovde je, doduše "zatečeni običaj" – ali i "stvarnost koja je istovremeno čin i delo onoga koji je zatiče"³.

U Hegelovom visokom vrednovanju grčke običajnosti može se prepoznati odjek njegovog mladalačkog shvatanja antičkog ideala; njegova sadašnja koncepcija razlikuje se,

¹ MM 3, str. 342 i dalje

² Isto, str. 343

³ Isto, str. 339

međutim, od ranije već i po svom tonu i osnovnom usmerenju. Iz Hegelove interpretacije u *Fenomenologiji duha* proizlazi, naime, da čak ni grčka običajnost nije onako harmonična kako to sugeriraju mladalački spisi. To što u njoj ne postoji kolizija među dužnostima ne znači da je ona oslobođena svake tenzije. Supstancijalne "mase" duha kojima su "dodeljeni" delatni subjekti i same stoje u odnosu suprotnosti kao pojedinačnost i opštost¹, tj. kao moral porodice čiji je cilj pojedinac kao takav s jedne, i moral javne političke sfere koja pojedinca apsolutno potčinjava zajednici, i vrši na njemu rad "negacije". Odnos između ovih suprotstavljenih oblika grčkog morala Hegel, doduše, najpre opisuje kao uzajamno upotpunjavanje i potvrđivanje (*Bewähren*). To nije konflikt koji bi se mogao uporediti sa modernim pojmom kolizije među dužnostima već sukob između dve komplementarne "supstancijalne sile". Pa ipak, on se događa u elementu međusobno sukobljenih samosvesti, preko kojih se moral kao "supstanca" jedino i ostvaruje.

Prema Hegelu, dve strane grčke običajnosti predstavljaju ljudski ili "javni", poznati i priznati zakon političke zajednice, i ženski, "podzemni" zakon kućnih, porodičnih bogova. U grčkoj običajnosti oni se pojavljuju kao dve različite sile – kao ljudski i kao božanski zakon – koje imaju jasno razgraničena područja. Upravo "čin" ili "delo" ostvarenja moralne supstance od strane pojedinačne samosvesti rezultira, međutim, sukobom između njih. To Hegel pokazuje u svom poznatom tumačenju Sofoklove *Antigone*: politički ili javni čin uskraćivanja pogreba bratu koji je poražen u borbi za presto, u kojoj se okrenuo protiv države, ima za posledicu oskvrnuće oltara ostacima njegovog tela; to kršenje podzemnog ili božanskog zakona u krajnjem ishodu dovodi do propasti same političke zajednice, koja počiva na ravnoteži između javnog i božanskog zakona. Prema Hegelu, ova tragedija u osnovi sadrži opis propadanja same supstancijalne grčke običajnosti, do kojeg će doći kasnije; to nestajanje moralne supstance imaće za posledicu oslobađanje pojedinca kao čistog bića za sebe, koje je priznato i istovremeno lišeno svakog supstancijalnog značaja u privatnom pravu rimskog carstva.

Znači li to da upravo u onom "ženskom", božanskom zakonu treba videti uzrok propasti grčkog polisa² i prve istorijske korene modernog shvatanja ljudskog subjekta kao pojedinačnog bića za sebe? Neki od Hegelovih iskaza opravdavaju takvo razumevanje: "individualnost" ili "delovanje" (*Tun*) predstavljaju upravo princip pojedinačnosti, "koji je u svojoj čistoj opštosti bio nazvan unutrašnjim božanskim zakonom"³; na tom principu "ljudski zakon", koji na građanima kao pojedincima vrši svoju negaciju, ima svoju granicu. S druge strane, ovaj božanski ili podzemni zakon prema Hegelu upravo nema za svoj cilj pojedinca kao stvarno postojeće individualno biće, već samo kao "odvojeni duh" (*abgeschiedener Geist*), tj. njegovu "praznu (*marklos*) senku", i prema tome "pozitivnog", mrtvog pojedinca; zbog toga upravo kulturni čin pogreba i predstavlja najadekvatniji izraz ovog odnosa. Božanski zakon zapravo je duh porodice kao neorganskog bića prave običajnosti ili javne vlasti, koja pojedinca shvata jedino kao svoj sopstveni izdanak, i stoga ga unapred ima u vidu kao "mrtvog". Zato se čini primerenijim da se nastanak figure samo za sebe postojećeg i "apstraktnog", ali ipak stvarnog pojedinca shvati s obzirom na strukturu moralnog delanja kao ostvarivanja običajne supstance. To delanje ne može se zamisliti bez momenta samosvesti ili sopstva; propadanjem supstancijalnih "masa" u sukobu između ljudskog i božanskog zakona – koje Hegel shvata kao "sudbinu" grčke običajnosti – pojedinačna samosvest se "oslobađa" supstance i time uopšte prestaje da bude "običajna" ili "moralna". Tek tim propadanjem, prazni duh pojedinačnosti, koji

¹ Isto, str. 329

² U tom smislu Kožev govori o ženi kao o "neposrednom pokretaču" propadanja grčke državnosti (*Introduction à la lecture de Hegel*, str. 188, upor. str. 104 i sled.); prema njegovom tumačenju, pravi uzrok tog propadanja je, ipak, isključenje rada iz antičkog sveta.

³ MM 3, str. 352; upor. početak izlaganja o "pravnom stanju", str. 355: "Ono što je u svetu običajnosti bilo nazvano skrivenim božanskim zakonom zaista je iz svoje unutrašnjosti istupilo u stvarnost".

još uvek ne znači i živu individualnost, ispunjava se stvarnošću. U tom smislu, može se reći da "sudbina" grčke običajnosti zapravo i nije ništa drugo do "Ja" ili "samosvest"¹. Takav preokret, međutim, uopšte ne bi bio moguć da duhovne mase ljudskog i običajnog zakona, tj. "istinski duh", ne uključuju od početka u sebe "razliku samosvesti" kao svoju delatnu stranu.

Isti zaključak nameće se ako se Hegelovo izlaganje grčke običajnosti sagleda u vezi sa njegovim izvođenjem kasnijih likova "duha". Poznato je da Hegel jedan od glavnih nedostataka grčke običajnosti vidi u nedostatku njene samospoznaje; da bi došao do saznanja sebe samoga, duh, međutim, mora upravo da "ukine lepi običajni život"². Ali do saznanja *sebe samoga* on može da dođe jedino ako u sebi već sadrži sve ono što se na narednim stupnjevima njegovog razvoja samo eksplicira – ne tako što će spolja preuzeti nešto što mu na početku ne pripada. To znači da kasniji tok razvoja duha predstavlja samo osvedočenje o onome što je u grčkom početku već implicitno sadržano – a to je pojam duha kao "istine" umne samosvesti, koja je istovremeno sigurna u to da je ona "sva realnost". Moglo bi se reći da se, prema Hegelu, već Grci već nalaze u posedu te istine, a prema tome – kako to pokazuje njihovo razumevanje nepokolebljive obavezujuće snage morala – i one "umne" *izvesnosti* koja je u njoj već sadržana; pa ipak, za način na koji se oni nalaze u posedu te istine konstitutivno je upravo to da im njen "duhovni" smisao – jedinstvo samosvesti i supstance koje je u njihovoj običajnosti ostvareno – ostaje neproziran. Stoga je "istinu" *izvesnosti* uma, koju njihova običajnost već sama po sebi predstavlja, potrebno nadmašiti jednom novom izvesnošću, kojom će ona biti dovedena do svesti o sebi samoj³. Jedino pod tom pretpostavkom smisljeno je reći da je grčka običajnost morala da propadne da bi se, kako Hegel tvrdi, uopšte moglo doći do saznanja šta ona u svojoj suštini jeste.

Tek u apstraktnom pravu rimskog carstva pojedinačna samosvest dobija značenje stvarne *izvesnosti* o sebi samoj. Njena "stvarnost" je upravo njena priznatost ili važenje u sferi građanskog prava. Ova samosvest predstavlja rezultat propadanja grčke običajnosti. Utoliko njeno izlaganje formalno i dalje pripada odeljku o "istinitom duhu". Za Hegela ona, međutim, istovremeno ima smisao početka razvoja do kojeg dolazi u sledećem delu *Fenomenologije*, koji se odnosi na svet otuđenog duha, i koji istorijski odgovara periodima srednjovekovne i moderne evropske istorije, zaključno sa francuskom revolucijom.

"Ostvarenje" samosvesti do kojeg dolazi u priznatosti u području privatnog prava ima svoje naličje u ispražnjenosti te samosvesti od svakog supstancijalnog sadržaja. Ukidanje ili istorijsko propadanje obavezujuće običajne supstance u stvari istovremeno znači i prestanak važenja pojedinca *kao* supstance. U formalnom privatnom pravu, čiji nastanak Hegel vidi kao rasprskavanje običajne supstance na mnoštvo diskretnih samosvesti ili atoma, "svako" Ja "važi", ali upravo i jedino kao bilo koje drugo Ja, tj. kao "prazno jedinstvo" lica ili osobe, a ne i kao prava individualnost⁴. Ovakva samosvest svoju stvarnost ima samo u pojmu svojini, čiju pozitivnu vrednost Hegel vidi u tome što u njoj predmetnost ima značenje *moje* predmetnosti, i prema tome kategorije uma⁵, ali sada kao realizovane ili "stvarne"; pa ipak – ova samosvest, kao i svojina koja odgovara njenom pojmu, imaju značenje samo "apstraktne" opštosti, čiji "sadržaj"

¹ Isto

² Isto, str. 326

³ "Zbog toga što je običajna supstanca samo *istiniti* duh, ona se vraća u *izvesnost* o samoj sebi" (isto, str. 355).

⁴ U francuskom prevodu *Fenomenologije* (*La phénoménologie de l'esprit*, tom II, str. 45, bel. 75), Ipolit upozorava na razliku između prave individualnosti i jastva koje je slobodno samo u smislu formalnog prava, koju Hegel uvodi u *Predavanjima iz filozofije istorije* (MM 12, str. 339 i sled.); lepa individualnost oblikovala se u Grčkoj (isto, str. 137, 293 i dalje); Rimljani predstavljaju "sudbinu" grčkog sveta (isto, str. 338).

⁵ MM 3, str. 357; upor. str. 184.

ili "određenost" nema nikakve veze sa formom kategorije u kojoj se pojavljuje. Stoga ovu stranu sadržaja ili supstance koja je oslobođenjem samosvesti od nje istovremeno i sama oslobođena i svedena na elementarno kretanje duhovnih moći, koje je za samosvest neprijateljsko, preuzima "gospodar sveta", tj. imperator; međutim, pošto ni gospodar sveta nije ništa drugo do formalno sopstvo ili samosvest, to ni on sam nije u stanju da ovlada ovim kretanjem. Smisao gospodara sveta zapravo je čisto negativan: on je sila koja svojim podanicima daje da osete svoju krhkost (*Sprödigkeit*). Tako je opšte važenje apstraktne samosvesti koje se uspostavlja u pravnom stanju najuže povezano sa arbitrarnošću nasilja koje otkriva njenu bezsupstancijalnost¹: naličje tog važenja je upravo gubitak suštine samosvesti. Po ovom svom aspektu već "pravno stanje" ulazi u horizont "otuđenog" duha.

3. Obrazovanje i "pocepana svest"

Kako to proizlazi već i iz značenja ovog termina, svet "*otuđenog* duha" kod Hegela ne predstavlja neko izvorno ili prvobitno stanje: on za svoju istorijsku pretpostavku ima svet "istinskog duha" i istorijsku činjenicu njene propasti. Suprotnost između samosvesti i sveta kojom počinje ovo poglavlje *Fenomenologije duha*, predstavlja rezultat ukidanja ove grčke običajnosti². Kao što se pokazalo u ranijem izlaganju, ta običajnost sastoji se u neposrednom jedinstvu supstance i samosvesti; pojedinačna samosvest predstavlja upravo princip delatnosti i ostvarivanja običajne supstance. Ukidanje supstancijalne običajnosti na pozornici svetske istorije ostavlja još samo formalno priznatu subjektivnost jedne samosvesti koja je lišena običajnog sadržaja ili supstance; zbog toga je njen jedini sadržaj sama arbitrarnost prirodnih ili elementarnih sila, koje su izgubile svako moralno značenje. Na primerima iz pozne rimske istorije moglo bi se pokazati da samosvest ili sopstvo koje je izgubilo oslonac u supstanci, kako to Hegel i izričito tvrdi, ni samo ne predstavlja ništa drugo do igru i bešnjenje ovih elementarnih sila. "Otudenje" ili "ospoljenje" (*Entäusserung*) zbog toga predstavlja jedini put kojim se ovakva samosvest može ponovo ispuniti supstancijalnim značenjem.

Da bi se moglo razumeti kako do toga dolazi mora se imati u vidu da je hegelovski "svet otuđenog duha" takođe duhovni svet; on je proizvod otuđenja ili "negativnog rada"³ samosvesti. Pa ipak, ta samosvest u njemu više "ne prepoznaje" sebe samu. Zbog toga što samosvest taj svet shvata kao strano predmetno suštastvo a ne kao sopstvenu svojinu, ona nastoji da ga potčini svojoj vlasti. Oblici ili suštastva u kojima se samosvest za sebe samu pojavljuje u ovom stranom predmetnom obliku – kakvi su "državna vlast" ili "bogatstvo" – nisu više supstancijalne mase kojima je subjektivitet pojedinca naprosto dodeljen, kao što je to slučaj u grčkoj običajnosti, već suštastva ili sile koje ona nastoji da potčini sebi samoj⁴.

Činjenica da se kao "supstanca" samosvesti sada pojavljuje njeno sopstveno "otuđenje"⁵ ima još jednu značajnu konsekvencu. Proces ukidanja otuđenja mora se shvatiti istovremeno kao kretanje kojim samosvest stiže vlast nad svetom koji stoji naspram nje i transformiše ga, i kao komplementarni proces njenog sopstvenog "ukidanja sebe same"⁶. I tu transformaciju samosvesti Hegel shvata kao "*otuđenje*" samosvesti od njene prvobitne "personalnosti", tj. od njene apstraktne i iz sveta povučene egzistencije. U tom smislu i pojam otuđenja za Hegela ima

¹ Ipolit (J. Hyppolite, "L'état du droit", u: H.-G. Gadamer, Hrsg., *Hegel-Tage Royaumont 1964, Hegel Studien*, Beiheft 3, 1966, str. 184 i sled.) je takođe uočio paralelu između Hegelovog viđenja ovog nasilja kao neodvojivog naličja "pravnog stanja" i Paskalovog shvatanja nužne veze između sile i pravde (upor. Pascal, *Pensées*, Paris 1967, str. 151, 155).

² Upor. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, tom II, str. 50, bel. 1.

³ MM 3, str. 360

⁴ Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, str. 214

⁵ MM 3, str. 360

⁶ Isto, str. 365

pozitivno značenje: "samosvest je *nešto*, ona ima *realitet*, samo ako se otuđi od sebe same"¹. Ovaj negativni rad koji samosvest vrši na sebi samoj Hegel konkretno shvata kao negaciju njene pojedinačnosti kojom se ona sama uzdiže do opštosti predmetnog suštastva, tj. kao "obrazovanje" (*Bildung*).

Karakteristična je razlika ovog pojma u odnosu na onaj pojam obrazovanja putem rada kojim se služeća samosvest u poglavlju o "slobodi samosvesti" uzdiže do čistog mišljenja. Područje ovog poslednjeg pojma predstavlja interakcija sa svetom stvari; kroz tu interakciju služeća samosvest dolazi do svoje "samostalnosti", ali se ne uzdiže do opšte umne samosvesti u pravom smislu te reči. Stoga ovaj pojam obrazovanja nema neposrednih konsekvenci na planu intersubjektivnih odnosa priznanja; štaviše, za svoj neposredni rezultat on ima upravo "povlačenje samosvesti u sebe", koje istorijski odgovara periodu dekadencije antičkog sveta. Naprotiv, pojam obrazovanja kao uzdizanja samosvesti do opštosti, koji Hegel izlaže u poglavlju o duhu, pretpostavlja da je svet prema kojem se samosvest okreće u nameri da njime ovlada – i koji ona prvobitno shvata kao svoju negaciju – u stvari već njena sopstvena svojina. Zbog toga se može reći da se samosvest koja na sebi vrši rad svog sopstvenog ukidanja, ili negaciju svoje personalnosti i pojedinačnosti, "obrazuje" jedino u ono što ona "po sebi" već jeste.

Na početku dijalektike obrazovanja svest je suočena sa svojim svetom kao sa predmetnošću koja je nezavisna od nje. Ova dijalektika dolazi do svoga cilja u prosvetiteljskom "čistom uvidu", kojim se svako nezavisno predmetno suštastvo konačno svodi na sopstvo ili samosvest. U izvesnom obliku, svest o ovom jedinstvu postoji, međutim, već i na prvim stadijima "otuđenog duha". Prema Hegelu, to jedinstvo pojavljuje se kao sadržaj "čiste svesti" ili vere, koja se povlači iz sveta i okreće prema onostranosti. Kao svest o jedinstvu samosvesti i supstance, ova "čista svest" je ipak i sama suprotstavljena svesti o njihovom nejedinstvu, kakvu predstavlja "stvarna svest" otuđenog duha. Zbog toga pojam otuđenog duha konačno obuhvata i nju². Tako se može reći da se područje otuđenog duha raspada na dva dela, a njegov predmet na dva sveta: "obrazovanje" i "vera" suprotstavljeni su kao delatna samosvest ili sopstvo koje je lišeno supstancijalnog sadržaja i koje za svoj predmet ima stvarnost, i čista misao o jedinstvu samosvesti i apsolutne supstance kojoj nedostaje forma pojma ili stvarnoga sopstva, koja se odnosi samo na onostranost.

I pored toga što se za poreklom Hegelovog pojma "otuđenja" (*Entfremdung*, *Entäusserung*) eventualno može tragati i kod predstavnika političke ekonomije koje je Hegel studirao u Jeni³, čini se verovatnijim da je na Hegelovo usvajanje ovoj termina presudno uticao Didroov dijalog *Ramoov nećak*⁴.

Figuru "pocepane samosvesti" čiji opis daje ovaj Didroov spis Hegel shvata kao poslednji član u nizu likova svesti kroz koji se odvija sukcesivno "podvođenje" svih predmetnih suštastava otuđenog sveta pod vlast samosvesnog sopstva; taj niz je potrebno rekonstruisati da bi se smisao poslednjeg stadijuma otuđenja u liku "pocepane svesti" mogao razumeti. Hegel je već na početku poglavlja o otuđenom duhu ili obrazovanju označio opštu pretpostavku ili uslov

¹ Isto, str. 366

² MM 3, str. 363

³ Upor. Lukač, *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, str. 613 i dalje; Lukač takođe pominje Fihteovu upotrebu ovog pojma, i upozorava na afinitet između Hegelovog "otuđenja" i Šelingovog "po-stvarenja" ili "činjenja-uslovljenim" (*Bedingen*).

⁴ Baillie u svom prevodu *Fenomenologije* (*Phenomenology of Mind*, str. 484), ističe da se izraz koji odgovara Hegelovom "der sich entfremdete Geist" – "*aliénation d'esprit*" (kojim Didro opisuje stanje junaka u kome ovaj imitira francuske i italijanske arije, Diderot, *Le neveu de Rameau*, Genève 1977, str. 81 i sled.) – pojavljuje u Geteovom prevodu ovog Didroovog spisa (1805; prevod je objavljen pre francuskog originala), koji je verovatno došao do Hegelovih ruku već u toku rada na redakciji *Fenomenologije duha*.

moćnosti ove supsumcije: predmetni momenti sveta koji nastaje kroz otuđenje samosvesti imaju karakter međusobno suprotstavljenih članova, od kojih svaki svoju sopstvenu suštinu i stvarnost ipak dobija samo od onog drugog: "Ništa nema u sebi zasnovan i domaći (*inwohnenden*) duh; ravnoteža celine nije jedinstvo koje ostaje pri sebi i njeno u sebe vraćeno smirenje, već počiva na otuđenju onoga suprotstavljenog"¹. Konkretno značenje ovog stava Hegel pokazuje kroz jednu rekonstrukciju evolucije samosvesti i njenog otuđenja u ekstremima "državne vlasti" i "bogatstva"; ovaj razvoj odgovara dugom istorijskom periodu od formiranja prvih srednjovekovnih država do apsolutne monarhije.

"Državna vlast" i "bogatstvo" samo se spolja pojavljuju kao "supstancijalna" određenja. Za razliku od supstancijalnih masa grčke običajnosti kakve su božanski i ljudski zakon, koje sve do u propast grčkoga sveta ostaju međusobno suprotstavljene, državna vlast i bogatstvo neposredno "prelaze" jedno u drugo. Tako državna moć kao "opšti" ili "po sebi postojeći" član ove suprotnosti u feudalnom uređenju prelazi u bogatstvo kao ono "suštastvo" koje je zapravo u sebi već potčinjeno individualnoj samosvesti kao takvoj; naprotiv, bogatstvo kao isključujuće "biće samo za sebe" prelazi, i to upravo kada je prepušteno sebi samome, u opštost javnog ili državnog interesa; radeci samo za sebe i u svom sopstvenom interesu, svako radi upravo u interesu svih². Zato se na momentima državne vlasti i bogatstva kao suprotstavljenim članovima na protivrečan način izmenjuju određenja "dobrog" i "rdavog". Istorijski posmatrano, ova suprotstavljena određenja najpre dolaze do izmirenja u plemenitoj svesti "ponosnog vazala", koji u svojoj potčinjenosti državnoj vlasti gleda svoju "prostu suštinu" ili biće po sebi, dok zadovoljenje svoga bića za sebe vidi u bogatstvu koje mu ta vlast stavlja na raspolaganje. Već na ovom istorijskom stupnju može se, međutim, pokazati da međusobno suprotstavljene i osamostaljene ekstremi nisu ništa drugo do proizvod otuđenja samosvesti; najupečatljiviji primer ovog odnosa predstavlja Hegelovo izvođenje kojim se pokazuje kako se stvarna, delatna državna vlast kao moć odlučivanja i kao posebna volja – monarh – formira zapravo tek "otuđivanjem" ili "žrtvovanjem" bića za sebe plemenite svesti, čiji izraz Hegel vidi u "laskanju". Sa prelazom iz feudalizma u apsolutnu monarhiju, ispostavlja se da se državna vlast i ostvaruje još samo kao pojedinačna volja koja ima neposredni oblik sopstva. Konačno, i sama potčinjena samosvest na ovom stepenu otuđenja spoznaje sebe samu kao stvarnost državne vlasti; sada se pokazuje da je ta vlast momenat koji je u pojedinačnoj samosvesti ukinut, i da se njegova namena sastoji jedino u tome da bude "žrtvovan": državna vlast se svodi na puko bogatstvo. Ovakva samosvest predstavlja suprotnost "plemenite svesti": ona je "stvarno ukidanje i cepanje opšte supstance"³, kojim se ova pretvara u bogatstvo. Ukinuta državna vlast ili bogatstvo – koje tako sa monarhije prelazi u ruke aristokratije i koje egzistira kao "opšte dobročinstvo" – sa svoje strane je ponovo predmet za jednu drugu plemenitu svest "koja na onome opštem koje je postalo nesuštinsko dobija svoje biće za sebe, koja ga zato priznaje i zahvalna je prema dobročinitelju"⁴.

Na ovom mestu Hegelovo izvođenje prelazi u svojevrсну interpretaciju Didroovog dijaloga. Za razliku od "bezlične državne vlasti", bogatstvo je prema Hegelu već "biće za sebe" ili "volja" koja se opire onome ko želi da ga prisvoji radi svog uživanja. Pa ipak, ono se pojavljuje u liku samostalnog predmeta, koji, doduše, predstavlja samo nepotpuni oblik bića za sebe. Štaviše, u pravo biće za sebe, ili u "vraćanje individuuma u sebe samoga", bogatstvo se prevodi tek u trošenju, kojim se njegova prvobitna predmetna forma negira. Zbog toga što ono u svojoj suštini već jeste čisto biće za sebe, bogatstvo već kao takvo pripada upravo zahvalnoj

¹ MM 3, str. 361

² Isto, str. 367; tako se, prema Adamu Smitu, kroz delatnost individua koje slede samo svoj lični interes ostvaruje opšta dobrobit u društvu; upor. Lukač, isto, str. 550.

³ MM 3, str. 380

⁴ Isto, str. 381

svesti koja ga troši; predmet zahvalne svesti je već "ono što je njeno"¹. Međutim, zbog predmetnog oblika koji biće za sebe ima u bogatstvu, njegovo "oživljavanje" u biću za sebe zahvalne svesti učinjeno je zavisnim od tuđe volje – "od slučajne ličnosti nekog drugoga, od slučaja nekog pogleda, nekog hira ili bilo koje druge ravnodušne okolnosti"². Zbog toga zahvalna svest u svome odnosu prema svesti dobročinitelja nije otuđena od neke pojedinačne stvari već od sebe same ili od svoga Ja.

Ovim obrtom "zahvalna" svest se pretvara upravo u "pocepanu svest" ili samosvest; jer, duh njene zahvalnosti istovremeno je osećaj najdublje iskvarenosti i pobune. I u primanju dobročinstva i svojim izrazima zahvalnosti, pocepana svest zadržava samostalnost svog bića za sebe. Opštost, zakon, kao i određenja dobrog i rdavog za pocepanu svest gube svako supstancijalno značenje sa kojim bi se ona mogla poistovetiti; za razliku od plemenite svesti, ona je duh nejednakosti koji je sasvim razrešen od svih stvarnih vezanosti. Zbog toga se pocepana svest, koja se u sve razume, odlikuje i "dijalektičkom" veštinom da svojom dosetkom izokrene svako određenje i pretvori ga u njegovu suprotnost; pocepana svest zna da suština ne postoji "po sebi", i tretira suštinu samo kao svoje sopstveno sredstvo. Govor neplemenitog laskanja kojim se pocepana svest odlikuje, koji Hegel određuje kao "jezik pocepanosti", predstavlja potpunu realizaciju čitavog sveta obrazovanja³.

Pocepana samosvest ne odlikuje se, međutim, samo prezirom prema svemu supstancijalnom, već i prezirom prema sebi samoj. Odbacujući supstancijalno značenje svakog predmetnog određenja, ona istovremeno odbacuje (*verwirft*) svoju sopstvenu iskvarenost (*Verworfenheit*) i uzdiže se protiv nje. Prema Hegelu, samosvest dobročinitelja inferiorna je u odnosu na pocepanu svest upravo zbog toga što previda da je "pobuna" do koje dolazi u pocepanoj svesti istovremeno i njena pobuna protiv sebe same; ona olako smatra za prostu stvar, koja stoji u njenoj vlasti, ovu "bezdanu dubinu u kojoj je iščezao svaki oslonac i supstanca"⁴. Konačno, ona previda to da je pocepana samosvest sposobna da se uzdigne iznad svoje otuđenosti i da je kao takvu negira.

Hegelovu koncepciju o pocepanoj svesti treba razumeti i nezavisno od konkretnih istorijskih značenja koja za nju neposredno prijanjaju. U samom ustrojstvu pocepane samosvesti može se raspoznati upravo logička infrastruktura dvostruke negacije – negacije koja je usmerena protiv sebe same. Prema Hegelu, u pocepanoj svesti izražava se ništa manje do "apsolutna jednakost sa sobom u apsolutnoj pocepanosti, čisto posredovanje čiste samosvesti sa sobom samom"⁵. Utoliko pocepana svest predstavlja upravo istorijsku aplikaciju modela samosvesti kao apsolutne suprotstavljenosti i identiteta u jednome. U pocepanoj samosvesti i u "negaciji sebe same" koju ona predstavlja subjekt i predikat su identični – u njima je "jedna i ista ličnost subjekat i predikat" – i istovremeno jesu apsolutno različita bivstvujuća koja se jedno prema drugome odnose ravnodušno⁶. To znači da se za pocepanu svest apsolutna drugost jastva ili samosvesti pojavljuje kao identična sa "čistim" Ja⁷. Zbog toga potpuna negacija do koje dolazi u pocepanoj svesti – u saglasnosti sa Marksovom formulacijom – sadrži u sebi i pretpostavke za potpuno ukidanje otuđenja. Hegelovo razmatranje pocepane svesti direktno se uliva u njegovu teoriju duha ili apsoluta. Jer, duh je prema Hegelu "upravo to jedinstvo apsolutno podvojenih

¹ Isto, str. 382

² Isto, str. 382

³ Isto, str. 384

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 385

⁶ Isto

⁷ Isto, str. 398

članova, i on dolazi do egzistencije upravo kroz *slobodnu stvarnost* ovih *bezličnih (selbstlosen)* ekstrema kao njihova sredina"¹.

Ovakvo određenje duha Hegel je nadovezao neposredno na određenje pocepane svesti iz Ramoovog sinovca. Tako Hegelov pojam duha stoji u vezi još i sa onim pojmom duha (*esprit*) koji je karakterističan za obrazovanost francuskog prosvetiteljstva – sa duhom ili sa "duhovitošću" koja je sposobna da "izokrene" sve predstave naivne ili poštene svesti². Prema Hegelu, pocepana svest je upravo "svest preokretanja, i to apsolutnog preokretanja"; kako Hegel i izričito kaže, upravo "pojam" – kao jedinstvo onoga ne-različitog, koje se istovremeno apsolutno podvaja³ – jeste ono što je vladajuće u njoj⁴. Pocepana svest ili "duh" koji uništava sve čvrste i prihvaćene odredbe naivne svesti ima upravo "dijalektičku" ulogu. Takav pojam duha takođe je pretpostavka za stupanje duha kao znanja o sebi samome u stvarnost.

"Pozitivna" funkcija pocepane svesti kao oblika otuđenja može se, međutim, demonstrirati i na konkretnijem planu. Ova svest zna za "ispraznost" svih supstancijalnih sila ili "stvarnih priznatih moći"; ona sebe samu vidi upravo kao njihovu ne-supstancijalnu "supstancu". Doduše, ona još uvek ima oblik individualne svesti⁵. Pa ipak, pocepana svest istovremeno je svesna svoje sopstvene ispraznosti⁶. Prema Hegelu, iz "sabiranja u jedno" ovih njenih rasutih crta, ili iz njenog refleksivnog osvedočenja o sebi samoj, neposredno proizlazi jedan novi oblik svesti: pojam "čistog uvida", koji biće svakog predmetnog suštastva više ne shvata kao pojedinačnu, već kao opštu samosvest⁷. Prema tome, pocepana i protiv sebe same okrenuta samosvest – dakle, samosvest shvaćena upravo kao "negacija sebe same" – ima istovremeno smisao odricanja od svoje sopstvene partikularnosti; upravo to odricanje je pretpostavka za oblikovanje sopstva kao opšte samosvesti ili opšte volje; u tome se izražava, u svetskoistorijskom pogledu, superiornost pocepane svesti u odnosu na "poštenu svest", koja i dalje ostaje vezana za supstancijalne momente otuđenog sveta.

Na ovom terenu, potvrđuje se i socijalno-istorijska relevancija Hegelovih pojmovnih "konstrukcija". Upravo istorijska istraživanja pokazala su dalekosežni značaj "rada" na oslobađanju od "organskih" uslovljenosti mišljenja kao na preduslov nastanka "univerzalnog" pojma subjekta, koji će proklamovati francuska revolucija. Istorijska pretpostavka za "čistu subjektivnost" pojedinca – onoga koji "svakoj svesti dovikuje: budite za sebe sami ono što ste svi po sebi, umni"⁸ – čiji se pojam najpre formirao u učenim i "filozofskim" društvima kao i u političkim klubovima u Francuskoj počev od sredine 18. veka, leži u odsečenosti od socijalne baze, koju je delimično razrušila već apsolutna monarhija. Negacijom pojedinačnog subjekta i njegovih "vezanosti" za supstancijalne sile staroga sveta stvoreni su uslovi za nastanak pojma o univerzalnom subjektu u "javnom mnenju" koje će dovesti do revolucije; ta revolucija ne vrši se u ime poboljšanja položaja nekog određenog društvenog sloja ili njegovih "privilegija", već u ime neotuđivih "prava čoveka i građanina". Ovaj novi način legitimacije političkog poretka ima za svoju pretpostavku upravo "otuđenje" od sopstvene "ličnosti", ukoliko ova pripada supstancijalnim silama starog društva. Tako se može reći da je, pre nego što je srušena Bastilja,

¹ MM 3, str. 386

² Isto, str. 386

³ Upor. isto, str. 418 i sled.

⁴ Isto, str. 386

⁵ Upor. isto, str. 399, 430

⁶ Isto, str. 390

⁷ Isto, str. 399; Tu formu kao takvu nije lako dovesti u korelaciju sa nekim određenim istorijskim reprezentantom; zbog militantne strane koju hegelovski "čisti uvid" kasnije pokazuje u odnosu prema veri, kao i zbog činjenice da se u čitavom poglavlju o otuđenom duhu Hegel zapravo bavi fenomenologijom francuske kulture, teško je složiti se sa Rozencvajgovim mišljenjem (*Hegel und der Staat*, str. 215) da ovaj oblik svesti odgovara "starijoj nemačkoj umnoj veri" (*Vernunftglaube*).

⁸ MM 3, str. 398

bilo neophodno da do propasti duha starog režima dođe u "salonima". Hegelova koncepcija o negaciji negacije dozvoljava mu da i ovaj rad destrukcije - za razliku od kritičara francuske revolucije - shvati kao pozitivno dostignuće¹.

4. Borba prosvetiteljstva protiv vere

Kako se u prethodnom odeljku pokazalo, "stvarni" otuđeni duh, za koji je konstitutivna suprotnost između samosvesti i njenog sveta, prema Hegelu od početka ima svoju suprotnost na veri kao čistoj svesti o jedinstvu samosvesti i njene supstance. Sa čistim uvidom, u kojem se samosvest osvedočava o tome da su supstancijalne sile stvarnoga sveta proizvod njenog sopstvenog otuđenja, stvarni duh se i sam izjednačava sa ovom čistom sveću ili sa pojmom: uvid, kao i vera, predstavlja osvedočenje o tome da je po sebi postojeća suština upravo "mišljenje" ili "pojam". Forma samosvesnog sopstva, kojom se stvarni duh kao takav odlikuje, u njemu nije ukinuta, već je samo prevedena u opštost. U "nemiru" sila otuđenog sveta, u kretanju u kojem one prelaze jedna u drugu i ukidaju se u svojoj suprotnosti, ponovo se može videti upravo pojam samosvesti. Za čisti uvid, sva predmetna suštastva svode se na "jednostavnost *apsolutne razlike*, koja neposredno nije nikakva razlika", i koja je, prema tome, identična sa samosvešću². Zbog toga čisti uvid "nije samo izvesnost samosvesnog uma da je on sva istina, već on *zna* da on to jeste"³.

Upravo u ovom karakteru čistog uvida leži, međutim, i njegov nedostatak. Zbog toga što se za čisti uvid svaka suština konačno svodi na puku "razliku koja to nije", u njemu se gubi "stvarna razlika" suštine u odnosu na samosvest. Prosvetiteljstvo, koje Hegel određuje upravo kao širenje čistog uvida samosvesnog sopstva, i pored toga što ima formu pojma, ne shvata njegovu prirodu, koja se sastoji u tome da se ono ne-različito isto tako apsolutno deli ili razdvaja⁴. Tumačenje poglavlja o samosvesti koje je dato u ovom radu trebalo je da pokaže zbog čega se još i ovaj momenat apsolutne deobe ili "stvarne razlike" u Hegelovoj koncepciji mora misliti kao diktiran internim ustrojstvom samosvesnog sopstva. U Hegelovoj interpretaciji odnosa između čistog uvida, odnosno prosvetiteljstva u njegovoj borbi protiv vere to shvatanje dobija istorijsku primenu.

I vera, kao i čisti uvid, predstavlja refleksiju iz sveta stvarnosti ili obrazovanja u čistu svest⁵. U tom određenju, prema kojem se prava priroda vere sastoji u mišljenju, sadržan je prema Hegelu "glavni momenat u prirodi vere, koji se obično previda"⁶. Doduše, verujuća svest samo "ima" misli; ona ih još uvek ne poima u obliku samosvesnog sopstva, koje je isto tako svesno da je u predmetu mišljenja istovremeno "kod sebe samoga". Pa ipak, predmet vere sadrži onaj momenat koji nedostaje čistom uvidu: momenat "stvarne razlike", koji je za samosvest isto tako konstitutivan kao i identitet.

Šta Hegel pod tim podrazumeva pokazuje se na njegovom tumačenju hrišćanske istorije spasenja, koja je predmet "vere". U istoriji spasenja, ono prvo je "*apsolutno biće*" ili "duh koji jeste po sebi i za sebe" kao "prosta supstanca". U svojoj realizaciji ova supstanca prelazi u biće za drugo i postaje stvarno, apsolutno biće koje se žrtvuje, tj. "prolazno sopstvo". "Ono treće" u

¹ U tome je razlika između Hegela i konzervativnih kritičara francuske revolucije, i pored toga što njihove dijagnoze predrevolucionarnog stanja u deskriptivnom pogledu imaju mnogo zajedničkih tačaka; upor. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris 1978, posebno str. 271 i dalje; Fire skreće pažnju na to da je upravo jedan protivnik francuske revolucije, Ogisten Košen, najpronijljivije sagledao njene ideološke pretpostavke (isto, str. 53, 257); on pri tom ne pominje Hegela. – O ovoj "tihom revoluciji", koja je prethodila stvarnoj, upor. i J. d'Hondt, *Hegel secret*, Paris 1968, str. 114 i dalje.

² Isto, str. 393 i sled.

³ Isto, str. 397

⁴ Isto, str. 318 i sled.

⁵ Isto, str. 399

⁶ Isto, str. 394

ovom odnosu jeste "vraćanje ovog otuđenog sopstva i unižene supstance u njenu prvobitnu jednostavnost"; upravo u tom vraćanju iz apsolutne razlike ili drugosti apsolutno biće ostvaruje se kao "duh"¹. Struktura predmeta vere tako potpuno odgovara strukturi pojma ili sopstva koje je u svojoj drugosti kod sebe samoga. Verujuća svest, međutim, u svome predmetu ne prepoznaje sebe samu; ona u njemu vidi onostrano samostalno suštastvo. Stoga ona svoj predmet zapravo nema u formi pojma već samo kao predstavu².

To znači da su prema Hegelu pozicije vere i čistog uvida u izvesnom smislu komplementarne. One se jedna prema drugoj odnose na način koji odgovara odnosu između predmetne svesti koja na sebi ima sadržaj kao stvarnu razliku, ali ne i formu sopstva, i samosvesti koja ima formu pojma, ali lišenu sadržine ili svesti o apsolutnoj razlici³; njihov međusobni odnos može se uporediti sa odnosom između relativnog identiteta i relativne diferencije u Hegelovoj ranijoj koncepciji apsoluta⁴. Zbog toga Hegel upravo na "čistom uvidu" prepoznaje one deficite koji su karakteristični za poziciju "čiste samosvesti" Kantove i Fihteove filozofije; "različiti načini negativnog odnosa svesti, delom skepticizma, delom teorijskog i praktičnog idealizma, su podređeni oblici u odnosu prema (...) obliku *čistog uvida* i njegovog širenja, prosvetiteljstva"⁵.

Čisti uvid i vera zato prema Hegelu predstavljaju pozicije koje su upućene jedna na drugu. Najpre besadržajni čisti uvid do svog pozitivnog sadržaja dolazi kao prosvetiteljstvo, kroz svoju borbu protiv vere. Ali u ovoj borbi prosvetiteljstvo samo prevodi u oblik samosvesti ono što je već i inače predmet vere, menjajući samo njegovu formu. Još i sama borba prosvetiteljstva protiv vere može se shvatiti upravo kao realizacija logičke strukture pojma. Kao *sva stvarnost* koja je svedena na sopstvo, čisti uvid zapravo nema ničega što bi mu bilo strano i protiv čega bi se mogao okrenuti. Stoga se on u svojoj borbi protiv vere zapravo ne okreće protiv drugoga već protiv sebe samoga *kao* svoje drugosti⁶; u svojoj borbi on se zapravo odnosi jedino prema sebi samome, ali kao prema apsolutnoj razlici sebe samoga. Kroz ovu borbu momenat samosvesnog sopstva upotpunjuje se upravo momentom diferencije koji mu je najpre nedostajao.

Po shvatanju da su pozicije vere i prosvetiteljstva fundamentalno identične Hegelova rekonstrukcija ovih pozicija kreće se sasvim s one strane samorazumevanja njihovih reprezentanata; francusku borbu između vere i prosvetiteljstva Hegel posmatra tako reći sa nemačke distance. Kao što verujuća svest ne shvata da prosvetiteljstvo samo prevodi u samosvesni oblik ono što ona na sebi već ima kao svoj suštinski sadržaj, tako ni prosvetiteljstvo ne zna da se u svom odnosu prema veri zapravo odnosi jedino prema sebi samome, u momentu diferencije koji je suštinski za realizaciju pojma. Saprpadnost dveju suprotstavljenih pozicija Hegel rekonstruiše tako što ih shvata kao momente jednog i istog sopstva, koje se diferencira na jedan samosvesni i na jedan svesni ili predmetni pol; uprkos suprotnosti koja među njima postoji, oni ostaju komponente jedne i iste obuhvatne svesti. Pošto predstavlja samo samosvesnu eksplikaciju onoga što vera već sama po sebi jeste, čisti uvid prosvetiteljstva u stvari ne čini ništa drugo sem što "sabira u jedinstvo" – upravo u jedinstvo samosvesti –

¹ Isto, str. 395

² Isto, str. 391

³ Upor. MM 3, str. 397: "kao što je vera mirna čista svest o duhu kao biću, tako je on (uvid) njegova samosvest".

⁴ Upor. spis o prirodnom pravu, MM 2, str. 454 i dalje.

⁵ MM 3, str. 400

⁶ Isto, str. 400 i dalje

momente koji i inače predstavljaju sadržaj vere¹. Ali je isto tako i prosvetiteljstvo, ukoliko uopšte treba da ima neki sadržaj, neposredno upućeno na veru kao na svoju sopstvenu predmetnu svest. Iz ove uzajamne sapripadnosti prosvetiteljstva i vere proizlazi još jedna konsekvencija. Zbog toga što prosvetiteljstvo predstavlja samo ostvarenje suštine koja je imanentna veri, borba koja se između njih vodi zapravo nije nikakva realna borba. Ona se može uporediti sa širenjem neke bezbolne zaraze². Konačno, vera u sebi nema nikakvog sadržaja koji bi mogla suprotstaviti prosvetiteljstvu kao njegovu apsolutnu "drugost". To takođe znači da je apsolutna razlika koju predmet vere sadrži u sebi već kao takva integralni momenat razvijenog pojma samosvesti.

U borbi koja se vodi između prosvetiteljstva i vere, prosvetiteljstvo delimično "pogrešno razumeva" ili "izokreće" stav verujuće svesti. Pa ipak, to je samo jedna strana njihovog međusobnog odnosa. Prema Hegelu, prosvetiteljstvo zapravo tumači veru na način koji odgovara upravo njenom sopstvenom samorazumevanju: kao odnos prema jednom stranom suštastvu, umesto kao odnos prema sebi samoj u jednom predmetu koji joj se samo ukazuje u onostranosti. Sa stanovišta verujuće svesti, takvo tumačenje predstavlja puko skrnavljenje. Jer vera se – za razliku, na primer, od nesrećne svesti – odnosi prema stvarnom suštastvu koje ima oblik sopstva, ili onaj oblik koji verujuća svest i sama ima; to je razlog zašto verujuća svest u svome predmetu ima izvesnost o svojoj najintimnijoj suštini. S druge strane, prosvetiteljstvo veru kritikuje takođe iz razloga koji je direktno suprotan prvom: kao odnošenje prema nečemu što je, umesto da predstavlja stvarno supstancijalno suštastvo, samo proizvod samosvesne subjektivnosti. U protivrečnosti prosvetiteljske argumentacije protiv vere i u njegovom "izokretanju" potvrđuje se, međutim, naspram božanskog prava verujuće svesti – apsolutne jednakosti sa sobom ili čistog mišljenja – više pravo samosvesti, koja je ne samo čista negativnost pojma koji je suprotstavljen identitetu sa sobom, već isto tako preseže na stranu svoje suprotnosti³: negativnost, ali isto tako i negacija usmerena protiv negacije, koja je kao takva identitet ili jednakost negacije sa sobom. Pored toga, prosvetiteljstvo u svojoj polemici protiv vere samo eksplicira njene imanentne protivrečnosti, koje svoj osnov imaju u odnosu prema sebi samome kao prema stranom suštastvu. Odatle slede i druge protivrečnosti na koje prosvetiteljstvo samo "podseća" verujuću svest: između njenog suštastva kao onostranog predmeta mišljenja i obožavanja čulne stvari, između vere kao odnosa prema večnome i istorijske slučajnosti otkrovenja, između života u pridržavanju zapovesti i neophodnosti da se njihov smisao relativizuje s obzirom na zahteve održanja života, itd.

Konačno, u borbi protiv prosvetiteljstva vera je prinuđena da podleže; prema Hegelu, tome je razlog činjenica da je verujuća svest i sama samosvest, koja protivrečne strane i odnose mora da sabere u jedinstvo. Time, međutim, vera i sama prelazi u prosvetiteljstvo: verujuća svest gubi svoj odnos prema suštini i spada na "tupo tkanje duha u sebi samome"⁴. Pa ipak, još ni to ne znači da prosvetiteljstvo ima adekvatnu predstavu o sebi samome. U stvari, ono se prema veri odnosi upravo onako kako se ova odnosi prema onostranom suštastvu, tj. kao prema drugosti; prosvetiteljstvo ne uviđa svoj sopstven identitet sa verom – identitet između filozofije i religije, koji će se pokazati na konačnim stupnjevima *Fenomenologije*. I pored toga, na prosvetiteljstvu kao pobedničkoj strani - na strani sopstva ili pojma - pojavljuje se upravo onaj momenat drugosti ili apsolutne diferencije koji je u veri podlegao. U takvom "upotpunjavanju"

¹ Isto, str. 399; Odatle proističe mogućnost da se "čisti uvid" protumači upravo kao Kantovo jedinstvo onoga "ja mislim" koje prati svaku predstavu "a pri tom ipak dopušta drugome da opstane kao takvo" (*La phénoménologie de l'esprit*, tom II, str. 88, napomena prevodioca).

² Isto, str. 402

³ Isto, str. 417

⁴ Isto, str. 423

čistog uvida, koji je najpre bio lišen svake razlike, sastoji se prema Hegelu "istina prosvetiteljstva".

Čisti uvid kao pojam ostvaruje se tako što na sebi samome postavlja negaciju kao razliku ili drugost, i što tek tako postaje predmet za sebe samoga. Pošto je svaka diferencija iščezla u identitetu sopstva, ova negacija može imati jedino smisao čiste negacije ili, u svom odnosu prema pojmu, čistog mišljenja, ali *kao* čiste stvari. Stoga u prosvetiteljstvu na mesto destruisanog onostranog suštastva, koje je predmet verujuće svesti, sada dolazi materija shvaćena kao samostalno suštastvo: prosvetiteljsko svodenje suštine na puku stvar istovremeno je i viđenje stvari kao jedine suštine. Sada suštastvo ili stvar za prosvetiteljski materijalizam spada upravo na određenje vere koja je podlegla u borbi protiv prosvetiteljstva: njegova materija nije ništa drugo do "tupo tkanje duha u sebi samome". Prema Hegelu, takva suština je holbahovska materija, koja je, za razliku od njutnovske, snabdevena osnovnim atributom kretanja¹, ali koja je i pored toga mrtva². Jer, njeno kretanje svodi se upravo na pravljenje "razlika koje nisu nikakve razlike"³, i predstavlja samo projekciju sopstvenog kretanja samosvesti, koja kao svoj predmet od sebe razlikuje jedino sebe samu.

Tako se u materijalističkoj metafizici najpre ne potvrđuje pravi smisao jedne "stvarne razlike" koju predmet kao slobodna drugost treba da ima za samosvest⁴. Do toga dolazi tek kroz proces kojim se pokazuje da prosvetiteljstvo zapravo na sebi samome već ima upravo onaj momenat razlike koji je najpre, kao veru, stavljalo izvan sebe; prosvetiteljstvo se potvrđuje kao pobednička stranka tek time što suprotstavljeni princip vere ima na sebi samome, i time što se razdvaja na jednu materijalističku i na jednu spiritualističku ili deističku metafiziku. Za dve struje prosvetiteljstva suština se pojavljuje u različitom vidu – kao materija i kao duh. Pa ipak, još i ova suprotnost između duha i materije je samo jedna "razlika koja to nije"; prema Hegelu, oba principa izražavaju samo apsolut koji je lišen svih predikata, i svode se na "isti pojam"⁵. Tako mišljenje kao prosta neposrednost nije ništa drugo nego biće ili materija; sa svoje strane, materija koja je lišena svih predikata identična je sa čistim mišljenjem u sebi samome. U ovoj suprotnosti između dve tendencije prosvetiteljstva Hegel vidi pad ispod nivoa koji je dosegla već kartezijanska metafizika, prema kojoj su mišljenje i biće jedno i isto.

Ono što u formalnom pogledu nedostaje obema pozicijama materijalizma i spiritualizma jeste to da njihov predmet bude shvaćen kao drugost koja se u samoj sebi diferencira na momente mišljenja i bića. Ovakvo određenje predmeta dostignuto je prema Hegelu tek u prosvetiteljskoj ideologiji utilitarnosti, kojom se prevazilazi suprotnost između materijalizma i spiritualizma; u njoj Hegel vidi konačnu formu prosvetiteljstva. U okviru ove pozicije predmet se shvata kao samostalna stvar, i prema tome kao slobodna drugost ili biće po sebi, koja, međutim, na samoj sebi ima momenat svesti ili bića za sebe, koji se izražava u određenju "korisnosti"⁶.

Hegel nema u vidu samo socijalno-politički utilitarizam principa opšte korisnosti – na primer, Helvecijevu *utilité publique* kao krajnji osnov kritičkog prosuđivanja institucija jednog

¹ Upor. Holbach, *Système de la nature*, London 1771, str. 22 i dalje.

² Upor. Geteov sud o Holbahovoj knjizi: "Izgledala nam je tako mutna, tako kimerska, tako mrtvačka, da smo s mukom podnosili već samo njeno prisustvo i grozili je se kao kakve aveti"; "Ali kakvu šupljinu i prazninu osetismo pri duši u ovom tužnom ateističkom sumraku, u kome je iščezla Zemlja sa svim svojim oblicima i nebo sa svim svojim zvezdama! Trebalo je da bude jedna večna materija koja se kreće (...) i da tim kretanjem desno i levo i na sve strane proizvede sve fenomene života." (*Poezija i stvarnost*, tom II, Beograd 1957, str. 46 i sled.).

³ MM 3, str. 424

⁴ Isto; upor. str. 419.

⁵ Isto, str. 426

⁶ Isto, str. 428 i dalje

društva¹ – već jednu metafizičku poziciju, za koju bi se teško mogao naći pravi istorijski reprezentant. Na načelnijem planu, Hegelovo tumačenje ipak pogada intenciju istorijskog prosvetiteljstva utoliko što prosvetiteljstvo zaista dolazi do svog ispunjenja u stavu prema kom samosvesno sopstvo predstavlja merilo prosuđivanja svega postojećeg. Hegelova rekonstrukcija principa korisnosti zanimljiva je, međutim, pre svega iz imanentnih teorijskih razloga. I pored toga što su logički momenti u Hegelovom izvođenju samo naznačeni, ono dopušta da se posredno izvede zaključak o načinu na koji je Hegelova koncepcija samosvesti fundirana u logičkoj strukturi dvostruke negacije.

U "korisnosti" kao ontološkom merilu stvari samosvesno sopstvo dolazi do svog sopstvenog opredmećenja. U relaciji u kojoj se realitet predmeta procenjuje sa stanovišta njegove korisnosti taj predmet nema stabilno, samostalno biće, tj. ne postoji "po sebi" već samo "za drugo", u čijoj moći se nalazi i kome služi. To biće za drugo Hegel zato shvata kao negaciju bića po sebi. Ali ni biće za drugo ne može se stabilizovati u svojoj nezavisnosti od bića po sebi. Jer, biće za drugo je negacija bića po sebi; ali, ta negacija postoji samo u meri u kojoj predmet postoji po sebi. Tako korisni predmet zapravo predstavlja samo izmenu ovih suprotstavljenih određenosti, do koje dolazi u biću za sebe samosvesnog sopstva, koje stoji "izvan" predmeta.

Pa ipak – u korisnom predmetu samosvesno sopstvo za svoj predmet ima upravo sebe samo. Tome je razlog to što ono i samo ima strukturu koja odgovara strukturi onog "korisnog". Ono je i samo jedinstvo bića po sebi i bića za drugo. Za razliku od korisnog predmeta, kada je reč o samosvesnom sopstvu, do izmene među ovim određenjima dolazi u njemu samome. Ali i za samosvesno sopstvo važi to da se njegovo biće po sebi ne može shvatiti kao samostalno postojanje; u tom smislu može se, na primer, reći da jastvo shvaćeno kao objekt nema postojanje koje bi bilo nezavisno od jastva kao subjekta. I upravo zbog toga što nije samostalno, biće po sebi samosvesnog sopstva prelazi, kao i biće po sebi korisnog predmeta, u njegovo biće za drugo, odnosno u negaciju njegovog bića po sebi. Nadalje, kao i korisni predmet, biće za drugo samosvesnog sopstva ne postoji bez njegovog bića po sebi. Ali, za razliku od korisnog predmeta, u kojem se smenjivanje momenata bića po sebi i bića za drugo događa u nekoj trećoj instanci koja ih razdvaja kao momente, biće za drugo samosvesnog sopstva je istovremeno njegova potpuna negacija.

Biće za drugo kao negacija bića po sebi može, međutim, postojati samo ako postoji biće po sebi, čija je ono negacija. U slučaju samosvesnog sopstva taj uslov, međutim, upravo nije ispunjen. Zato negacija ili biće za drugo samosvesnog sopstva neposredno prelazi u svoju sopstvenu, drugu negaciju, kao negaciju sebe same; u slučaju samosvesnog sopstva, biće za drugo ima neposredno značenje bića za sebe. Pošto je ono negacija bića za drugo kao prve negacije kojom je negirano biće po sebi, koja time otpada, biće za sebe samosvesnog sopstva identično je sa njegovim bićem po sebi. Tako se samosvesno sopstvo može odrediti kao neposredno jedinstvo bića po sebi i bića za sebe, ili kao jedinstvo bića i pojma².

I pored toga što su na stvari koja se posmatra polazeći od principa korisnosti različiti momenti samosvesnog sopstva razdvojeni, samosvest je u njoj suočena sa samom sobom kao sa svojim sopstvenim predmetom. "Korisnost" je *in nuce* negacija čitave predmetne sfere. Ali ta negacija za Hegela nema smisao ukidanja svakog predmeta, već smisao koraka kojim se samosvest ispostavlja kao svoj jedini predmet ili predmetno suštastvo. Jer, uslov samosvesti je upravo to da za nju postoji predmet, ali ne kao suštastvo koje joj je strano, već kao ona sama. To suštastvo istovremeno ima formu čistog mišljenja, koja je zadobijena kroz "borbu" prosvetiteljstva sa verom. U tom smislu Hegel može da kaže da je sa prosvetiteljstvom ukinuta suprotnost između dva sveta kojom se čitava sfera čiste svesti karakteriše; "nebo je presađeno

¹ Upor. Helvétius, *De l'esprit*, Paris 1758, posebno str. 175.

² MM 3, str. 428 i sled.

na zemlju¹ sa ostvarenjem uvida da se i predmet kao apsolutno suštastvo svodi na formu koja odgovara samosvesnoj subjektivnosti.

5. Revolucija i apsolutna negativnost

Hegel je "apsolutnu slobodu", čiji pojam istorijski odgovara francuskoj revoluciji, video kao krajnju konsekvencu ovog prosvetiteljskog uvida. Revolucija za njega ima smisao ukidanja poslednjeg preostatka suprotnosti, koja još i u misli o predmetu svedenom na korisnost postoji kao suprotnost između samosvesti i sveta "koji ona od sebe razlikuje"². Tim ukidanjem samosvest se konačno oslobađa i od "privida predmetnosti koja je od nje nezavisna; ona upravo iz sebe same uspostavlja svoj sopstveni svet". Organizacija stvarnog sveta, kao i onoga koji je predmet vere, njegovo postojanje i važenje, "vratili su se" u "čisti pojam ili znanje samosvesti"; u apsolutnoj slobodi samosvest shvata da "njena izvesnost o sebi samoj jeste suština svih duhovnih masa realnog kao i natčulnog sveta, ili, obrnuto, da suština i stvarnost jeste znanje samosvesti *o sebi*"³.

Apsolutnu slobodu Hegel predstavlja kao efekat propadanja "duhovnih masa" kojima je pojedinačna samosvest bila neposredno dodeljena, i čiji otelovljenje u društvenoj realnosti predstavlja duh staleža. Od trenutka kada "pojedinačna samosvest predmet shvata tako da ono nema druge suštine nego što je sama samosvest", i kada "negativnost prožima sve njegove momente", svaka pojedinačna svest uzdiže se iznad ograničene sfere kojoj je pripadala. Od sada pa nadalje njena egzistencija, njene svrhe, jezik i delo odnose se neposredno na opštost. Zato sada više nema suprotnosti između predmeta i samosvesti. Na njeno mesto dolazi ona koja se sastoji u "razlici između pojedinačne i opšte svesti". Ova suprotnost, doduše, ima još samo formalno značenje; kako se pokazalo, pojedinačnost se ukinula kroz čitavu sferu otuđenog duha i stekla za sebe značenje opšte samosvesti. Stoga i pojedinačna samosvest od početka "za sebe samu jeste ono što ima samo *privid* suprotnosti", i što "jeste opšta samosvest". Pa ipak, za Hegelovu argumentaciju i dalje ključni značaj ima razlika između neposredne pojedinačne samosvesti koja se tek poistovećuje sa opštom samosvešću i voljom - kojom revolucionarno kretanje počinje – i čiste samosvesti – kojom se revolucija završava⁴.

Polaznu tačku Hegelove rekonstrukcije predstavlja iskustvo francuske revolucije koje je za njega, kao i za većinu njegovih savremenika, imalo temeljno značenje⁵: preokret istorijskog toka koji je smerao na oslobođenje individue od okova jednog režima koji je bio suprotan umu, u jedan politički poredak koji je *istovremeno* mogao biti shvaćen kao realizacija vladavine opštosti i kao najveće nasilje nad pojedincem. Do ovog preokreta došlo je u Robespjerovoj diktaturi. Poglavlje posvećeno francuskoj revoluciji zbog toga nosi naslov "Apsolutna sloboda i užas"; ono je nastalo iz potrebe da se položi računa o ovom istorijskom preokretu. Većina Hegelovih savremenika ostala je pri opredeljenju za revoluciju – ali samo uz onaj istorijski deo revolucionarnog kretanja koji je prehodio pogubljenju kralja i uspostavljanju Robespjerove diktature; politički gledano, oni su bili na pozicijama "žironda", koja je u ovim događajima videla aberaciju svojih izvornih stremljenja. Uprkos tome što je u mladosti i sam bio blizak ovoj poziciji⁶, Hegel je u stvari teoretičar kontinuiteta francuske revolucije. Poput neprijatelja revolucije, on u teroru vidi nužnu konsekvencu revolucionarnog kretanja; za razliku od

¹ Isto, str. 431

² Isto, str. 429

³ Isto, str. 431 i sled.

⁴ Upor. isto, str. 440.

⁵ O razumevanju francuske revolucije u Nemačkoj u Hegelovo vreme i kasnije, upor. H. Mah, "The French Revolution and the Problem of German Modernity", *New German Critique* 50 (1990), str. 3 i dalje.

⁶ Upor. J. d'Hondt, *Hegel secret*, Paris 1968, str. 37 i dalje.

neprijatelja revolucije, on, međutim, iz ovog stava on ne izvodi i argumente protiv nje; ali pri svemu tome, on nije ni "jakobinac".

Odatle proizlazi jedan akutni problem: kako interpretirati "epizodu" terora u celini revolucionarnog kretanja s obzirom na značenje ostvarenja "umne samosvesti" koje revolucija u celini ima? Time je istovremeno označena i teškoća do koje je u interpretaciji Hegela stalo. Teorijski posmatrano, jedna od mogućnosti sastojala bi se u tome da se revolucija opravda sa distance s obzirom na celinu svetskoistorijskog toka i s obzirom na svoj rezultat – uspostavljanje umnog oblika države – koji bi se tako mogao odvojiti od onog kretanja koje je dovelo do njega. Prema Hegelu, ovo kretanje objektivnog duha svetski duh dovršava u Kantovoj filozofiji i u nemačkom idealizmu. Dakle, pošto je svetskoistorijski rezultat francuske revolucije već postignut, Nemci ne moraju još jednom da pođu francuskim revolucionarnim putem¹. Pa ipak: čak i kada bi bila tačna pretpostavka da je Hegelov odnos prema teroru kao nužnoj konsekvenci revolucije bio jednoznačno negativan², problem Hegelovog odnosa prema revoluciji time još uvek ne bi bio zaista rešen³. Problem se sastoji u tome da se teror razume

¹ Upor. Hegelov sud o francuskoj revoluciji iz *Predavanja o filozofiji istorije*, MM 12, str. 525 i dalje.

² Protiv ove pretpostavke govori, na primer, relativno opravdanje Robespjera i tiranije uopšte (koju Hegel razlikuje od "despotije") koje je Hegel izneo u jenskoj realnoj filozofiji. Volja tiranina je otelovljenje "čiste volje" svih građana (koju Hegel ovde određuje i kao "neposrednu" volju), koja se, međutim, razlikuje od njihove "svesne" volje. Stvarni zadatak tiranina sastoji se u tome da svesnu volju građana dovede u saglasnost sa njihovom stvarnom voljom. Ovaj zadatak Hegel shvata kao "obrazovanje" građana "za poslušnost": pojedinca treba dovesti na stanovište da ono opšte zna kao svoju sopstvenu volju. Kada je jednom taj zadatak izvršen, tiranija postaje suvišna i ona zato propada. Kada bi bio mudar, tiranin bi sam odstupio; ali Robespjer to nije učinio. "Njegova snaga napustila ga je zato što ga je napustila nužnost" (*Jenaer Realphilosophie*, str. 246-248).

³ Zato se problem Hegelovog odnosa prema revoluciji ne može na zadovoljavajući način rešiti, kako to smatra Habermas, tvrdnjom da je Hegel hteo njene rezultate ali bez revolucionarne akcije (J. Habermas, "Hegels Kritik der Französischen Revolution", u: isti, *Theorie und Praxis*, Luchterhand 1963, str. 93 i sled.). Pod "rezultatima" revolucije Habermas podrazumeva uspostavljanje apstraktnog prava, a pod "akcijom" revolucionarnu delatnost koja bi se mogla nastaviti i s one strane sfere tog prava, a eventualno – kao što je to bio slučaj u jakobinskom teroru – i okrenuti protiv nje. Ovakvom tumačenju izmiče pozitivni smisao koji je revolucija za Hegela imala. U svojoj polemici sa Riterom (J. Ritter, "Hegel und die französische Revolution" /1956/, u: isti, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main 1969, str. 183-255), Habermas potencira Hegelov kritički odnos prema teroru, i konačno prema francuskoj revoluciji kao revoluciji u celini. Za Hegela, međutim, smisao revolucije ne svodi se na uspostavljanje "apstraktnog prava", već leži upravo u "akciji" kojom se jedan svet uspostavlja iz samosvesti u obliku države; kako Hegel ističe na jednom mestu iz predavanja o filozofiji istorije, koje i sam Habermas navodi, revolucija je prvi i do tada neviđeni pokušaj da se "čovjek postavi na glavu, tj. na misao i da prema ovoj izgradi stvarnost" (MM 12, str. 529) – i to čitavu stvarnost; kao takva, ona se odnosi na celinu čovekove egzistencije, a ponajpre na njegovu političku volju; u tom smislu Hegel govori o "realno opštoj volji" kao volji "svih pojedinaca kao takvih"; ta volja se svakako ne može zadržati u sferi privatnopravnih "apstrakcija". To pokazuju čak i ona mesta iz Hegelovog spisa o zemaljskim staležima koja i Habermas citira na drugom mestu (pogovor za G.W.F.Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1966, str. 363). Tu se Hegel protiv tradicionalnih staleških prava poziva na "umno državno pravo"; ali, to nije privatno pravo *Code Napoléon*, koje, uostalom, staleži i ne odbacuju, već upravo ustav kojim se utvrđuje politički život državnog "individualiteta". Kada je, međutim, reč o *Fenomenologiji duha*, ono što Habermas naziva "apstraktnim pravom" ostvareno je u već u "pravnom stanju" (*Rechtszustand*) rimske imperije. U tom smislu se Habermasova tvrdnja da "Hegel francusku revoluciju poima kao svetskoistorijski događaj koji je po prvi put doveo do postojanja i važenja apstraktno pravo" ("Hegels Kritik der Französischen Revolution", str. 90) može okarakterisati jedino kao pogrešna. Nije slučajno što Habermas u svom tekstu upućuje na Hegelove studije Gibona (isto, str. 99). Za razumevanje Hegelovog odnosa prema revoluciji one, međutim, nisu izvor od prvorazrednog značaja. Specifičnost francuske revolucije ne se može videti u dovođenju "apstraktnog prava" do važenja, uprkos tome što ovo jednačenje otvara prostor za jednu "marksističku" kritiku Hegela. Međutim, Hegelova filozofija nudi i jednu plodniju perspektivu upravo za marksističko tumačenje revolucije ili revolucionarne delatnosti; ona otvara mogućnost da se još i teror shvati kao etapa koja je neophodna za ostvarenje slobode čiste volje. U svojoj

tako što će se istinski inkorporirati u celinu kretanja kojim se umna samosvest ostvaruje u obliku države. Zbog čega je teror nužan za ovo ostvarenje? Kao što nije "abracija" koja revolucionarno kretanje odvodi u zauvek pogrešnom pravcu, teror nije ni puka nesrećna epizoda, koja bi se mogla "opravdati" samo svojim krajnjim rezultatom.

Za Hegelov odnos prema francuskoj revoluciji i prema teroru kao njenoj nužnoj etapi od posebnog je značaja to što Hegel teror interpretira na osnovi svog pojma negativnosti. Pojedinačna samosvest uvučena je u revolucionarno kretanje u uverenju da opšta volja, čiju realizaciju revolucija donosi, predstavlja "samo *pozitivnu* suštinu ličnosti, i da ova u njoj sebe zna samo kao pozitivnu ili održanu"¹. Put kojim revolucija u teroru kreće demantuje to očekivanje, i isto tako transformiše samorazumevanje revolucionara. Razlozi zbog kojih je ovakav tok revolucije prema Hegelu nužan su pojmovne i strukturne prirode. Hegel revoluciju filozofski interpretira upravo kao ukidanje svake predmetnosti, svih "duhovnih masa" ranijeg sveta u jedinstvu samosvesti, koja sada iznova postavlja svoj svet iz sebe same. Njeno istorijsko značenje je u tome što nijedan predmet nije i ne sme da bude nezavisan od samosvesne subjektivnosti i njene čiste volje; revolucijom je svako postojanje prožeto negativnošću samosvesti i ukinuto u njoj². To je razlog zbog kojeg, ni pošto je revolucija "pobedila", revolucionarna vlada, koja predstavlja neposredno otelovljenje opšte volje ili opšte samosvesti, ne može da dođe ni do kakvog pozitivnog dela niti do toga da iz sebe uspostavi neki predmet koji bi imao "slobodno", tj. od samosvesti nezavisno postojanje. Uspostavljanje ovakvog predmeta bilo bi ravno ponovnom stvaranju pozitivnosti, u kojoj bi se samosvest vratila obliku koji je ranije imala – svojoj vezanosti za određene, posebne grane običajnog totaliteta, čime bi prestala da bude opšta samosvest. Zato se "apsolutna sloboda" ograničava na negativni rad uništenja; ona je samo "furijska nestajanja"³.

Hegel sagledava teror ili apsolutnu slobodu na ravni odnosa između pojedinačne i opšte samosvesti ili pojedinačne i opšte volje. Taj odnos Hegel ne shvata u smislu suprotnosti koja proističe iz činjenice da se opštost osamostaljuje naspram pojedinačnosti koju je trebalo da zastupa. Opšta volja je "realno opšta volja, volja svih *pojedinaca* kao takvih"⁴. Sledeći Rusoa, Hegel odbacuje svaku misao o reprezentativnoj demokratiji u kojoj bi pojedinac svoja prava preneo na ovlašćene zastupnike: prema Hegelu, sopstvo više nije stvarno tamo gde je samo predstavljeno ili zastupano⁵; pravoj slobodi odgovara rusoovska neposredna a ne Sjejesova reprezentativna demokratija, istorijski odnosi prevagu⁶. Stoga se odnos između pojedinačne volje i njenog otelovljenja u vladi više uopšte ne može shvatiti prema modelu "otudjenja". Naprotiv, stvarni odnos između pojedinačne i opšte državne volje sastoji se u prostoj izmeni

kritici Habermasa, Vilt, doduše, postavlja pitanje o smislu koji je jakobinski period francuske revolucije za Hegela imao (A. Wildt: "Hegels Kritik des Jakobinismus", u: *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, hrsgg. von O. Negt, Frankfurt am Main 1970, str. 269); pa ipak, i on, kao i Habermas, stavlja u prvi plan samo Hegelovu kritiku terora, ne i njegove "pozitivne" učinke.

¹ MM 3, str. 437

² Isto, str. 433

³ Isto, str. 434-436

⁴ Isto, str. 432

⁵ Isto, str. 435, upor. str. 432; upor. Rousseau, *Du contrat social*, str. 205 i dalje. Hegel se u *Fenomenologiji duha* ne bavi direktno teškoćama ostvarenja demokratije u velikim nacionalnim državama, zbog kojih je Ruso mogućnost demokratije ograničio na gradove-republike, čiji je uzor uvek video u Ženevi.

⁶ J.-F. Kervégan ("Sovereignty and Representation in Hegel", *The Philosophical Forum* XXXI, br. 3-4, 2000, str. 236) smatra da Hegel u svojim kasnijim političkim spisima prevazilazi alternativu između Rusoove i Sjejesove koncepcije političke reprezentacije.

odredaba, u kojima se sama samosvest pojavljuje "u formi opštosti" i u obliku "lične svesti" i tako zapravo stoji u interakciji jedino sa samom sobom¹.

U revolucionarnoj Francuskoj ta interakcija dobija, međutim, oblik protivrečnosti. Da bi opšta volja mogla da deluje potrebno je da dobije formu individualnosti, koju ona ima u vladi. Protivrečnost, međutim, leži već u određenju vlade kao "individualnosti opšte volje". Jer, vlada je oličenje opšte volje; ali iz njenog delanja proizlazi uvek jedna određena politička radnja. Ovim momentom određenosti svoga delovanja vlada isključuje iz sebe sve ostale pojedinačne volje; ona se i sama svodi na pojedinačnu volju, koja je, kao puka pobednička "fakcija", kao i bilo koja druga pojedinačna volja, suprotstavljena opštoj volji koju treba da otelovljuje. Zbog toga je vlada uvek "kriva" i uvek zaslužuje da propadne. Nasuprot njoj stoji neefektivna čista volja građana koji su iz vlade isključeni. Ova, doduše, ne može biti kriva jer postoji samo kao unutrašnja namera, koja se ne ostvaruje. Na mesto krivice ovde stoga dolazi "sumnjivost" građana; na tu sumnjivost vlada reaguje "suvim poništavanjem" njihovog bića, koje je jedino što im se uopšte može oduzeti².

Još i ovu suprotnost između vlade i građanina nadilazi suprotnost između opštosti opšte volje i pojedinačnosti "stvarne samosvesti" kao takve. I vlada i građani podjednako su suprotstavljeni opštoj volji, i zbog toga konačno bivaju "negirani" ili "poništeni". "Opštost" države koja je rezultat ukidanja svake organske diferencijacije na duhovne "mase" ili "grane", i koja za svoj jedini cilj ima to da se održi u tom "nepodeljenom kontinuitetu", i sama se u sebi se razlikuje, ali na apstraktne ekstreme "nesavitljive i hladne" opšte volje kojoj je suprotstavljen podjednako apstraktni punktualitet "stvarne samosvesti". Hegel je još u poglavlju o grčkoj običajnosti u negaciji koju država vrši u odnosu na pojedinca i svet njegovih privatnih svrha video potvrđivanje apsolutnog prava koje opštost kao logička kategorija ima u odnosu na pojedinačnost. Pa ipak, ona negacija koju država "lepe običajnosti" vrši nad pojedincem – u polaganju prava na njegov život ili imovinu – ima samo parcijalni karakter. Tome je razlog što je u svetu grčke običajnosti pojedinac neposredno dodeljen običajnim masama koje mogu propasti tek zajedno sa tim svetom. Negacija do koje dolazi u svetu otudenog duha je "ispunjena", jer opštost kojoj se sopstvo žrtvuje – u aktima dobrovoljnog odricanja od sebe samoga, bilo da je reč o žrtvi života ili o odricanju od svoga sopstva u laskanju – uvek daje nešto zauzvrat: čast ili bogatstvo. Naprotiv, država kao otelovljenje čiste opšte volje nema naspram sebe ništa supstancijalno. Zato se nad pojedincem može izvršiti jedino negacija koja pogada njegovo puko *postojanje (Dasein)* - postojanje znanja o sebi samome kao o apsolutno čistom i slobodnom pojedinačnom sopstvu. Izvan opšte volje i pojedinca nema ničega što bi se kao "sredina" moglo umetnuti između njih i preko čega bi se oni mogli povezati. Stoga je ovde reč o neposrednoj čistoj negaciji, i to negaciji pojedinca kao *bivstvujućeg u onom opštem*; "jedino delo i čin opšte slobode zato je smrt, koja nema nikakvog unutrašnjeg obima i ispunjenja; jer, ono što se negira jeste neispunjena tačka apsolutno slobodnog sopstva; ona je zato najhladnija, najplića smrt, koja nema više značenja od presecanja glave kupusa ili gutljaja vode"³, smrt na giljotini.

Pogrešno bi bilo shvatiti ove Hegelove iskaze kao potpuno osporavanje smislenosti jakobinske diktature, ili čak kao polazište za kritiku francuske revolucije u celini. Prema Hegelu, "apstraktna opštost" opšte volje sa kojom je pojedinac suočen u teroru nije ništa što je za pojedinačnu samosvest strano, već predstavlja suprotnost koja je zapravo identična sa njom; još i suprotnost između opštosti i pojedinačnosti o kojoj je u teroru reč zasnovana je u strukturi samosvesti koja je za sebe samu jedina istina. U apstrakciji opšte volje pojedinačna samosvest,

¹ MM 3, str. 434

² Isto, str. 437

³ Isto, str. 436, 439

doduše, isprva "ne prepoznaje" sebe samu. Prema Hegelu, međutim, tome je razlog to što pojedinačna samosvest sebe samu najpre shvata u svojoj sopstvenoj pozitivnosti ili stvarnosti, koja još uvek nije i "čisti" oblik *nje same*.

Tako se suprotnost između pojedinačnosti i opštosti konačno pojavljuje kao ona između empirijske ili pozitivne samosvesti, i čiste samosvesti koja se svodi na prosto znanje o sebi samome, koje je nezavisno i od svog sopstvenog *postojanja*. Do čistog pojma samosvesti pojedinačna ili empirijska samosvest uzdiže se upravo kroz iskustvo terora; i on se može shvatiti kao istorijski oblik "interakcije" samosvesti sa samom sobom. U tom smislu, može se reći da strah od smrti kojim je samosvest pogođena u teroru prema Hegelu ima smisao negacije empirijske samosvesti kojom se ona prečišćava i uzdiže u čistu samosvest¹; ova negacija ne znači naprosto uništenje samosvesne subjektivnosti već njeno konačno ostvarenje u obliku subjekta kao čistoga znanja o sebi samome. S tim stoji u skladu Hegelovo viđenje filozofskog rezultata francuske revolucije: apsolutna volja, koja je njen princip, konačno se ostvaruje u Kantovoj filozofiji². Hegel i izričito kaže da je "strah" od smrti upravo način na koji samosvest ili volja postaje predmetna za sebe samu³. Smrt koja je proizvod terora kao dela apsolutne slobode *zapravo* nije ništa drugo do apstraktna samosvest; oboje se odlikuju identičnom formalnom strukturom jedinstva koje "u sebi poništava svaku razliku i svako postojanje razlike"⁴. Prema tome, teror nije ništa drugo do eksplikacija pravog značenja revolucije. Zabluda revolucionara sastojala se jedino u tome što su svoj zadatak prvobitno postavili u formi alternative "sloboda ili smrt"; po sebi se zapravo radi o jednoj i istoj stvari. Ova in-diferencija u praznoj tački sopstva i jeste razlog zbog kojeg revolucija ne može da dođe ni do kakvog "pozitivnog dela", i prema tome ni do kakvog "sveta"; ona ne zna za predmet u formi nezavisnog ili slobodnog postojanja⁵.

Ovaj rezultat sada se može vrednovati u dvostrukom sklopu, već prema tome da li se posmatra kao svedočanstvo o Hegelovom stavu prema istorijskoj i političkoj realnosti, ili s obzirom na mesto koje mu pripada u sistematskom sklopu *Fenomenologije*. Kada je reč o prvome, treba napomenuti da Hegelovo izvođenje daje malo oslonca da se sa sigurnošću zaključi kakvo je bilo njegovo shvatanje, u vreme redakcije *Fenomenologije duha*, istorijskog toka koji je u Francuskoj usledio nakon Robespjerovog pada i kraja terora. Istina je da je taj tok Hegel bar delimično shvatio kao povratak jednom "organizovanom" ustrojstvu duhovnih masa kojima je sopstvo "dodeljeno", do čega dolazi u Napoleonovoj imperiji. Postanak napoleonskog plemstva, konkordat sa Vatikanom kojim je katoličanstvo priznato kao zvanična državna religija, zaštitna kvazikorporativna regulativa kojoj su podvrgnuta neka od zanimanja, kao i, u delu koji se odnosi na porodično i nasledno pravo, veoma konzervativni *Code civil*, samo su pojedinačni vidovi imperijalne reakcije protiv atomističkog individualizma koji je bio karakterističan za revolucionarni period; cilj te "reakcije" bio je upravo u tome da ojača veze među "apstraktnim" pojedincima i, prema tome, da obnovi bar neke od momenata "supstancijalne" običajnosti. Pa ipak, Hegel je još i ovaj istorijski preokret pokušao da izvede iz strukture apstraktno samosvesti koja se suočila sa sobom samom u jakobinskom teroru: zbog toga što se uopšte pokazalo da samosvest sadrži na sebi samoj negaciju kao svoju sopstvenu razliku, kao "ukidanje mišljenja sebe samoga ili samosvesti", "apsolutna sloboda" može da iz sebe same tu *istu* razliku "razvije kao stvarnu", tj. da obnovi državu kao "organsko" jedinstvo; prema tome, *pretpostavka* za obnovu supstancijalnog jedinstva leži upravo u čistoj negativnosti

¹ Tako je funkciju terora u *Fenomenologiji duha* interpretirao već Rozencvajg (*Hegel und der Staat*, str. 218).

² Upor. MM 12, str. 525

³ MM 3, str. 437

⁴ Isto, str. 437

⁵ Upor. isto, str. 465 i sled.

opšte volje, i u tome što se opšta volja u toj svojoj negativnosti "pokazala za pojedinačnu svest"¹.

Jedan Hegelov argument pokazuje zbog čega se vraćanje organskom, raščlanjenom jedinstvu nakon revolucionarnog perioda ne može shvatiti naprosto kao povratak na staro, tj. kao obnavljanje supstancijalne običajnosti koja je od samosvesti nezavisna. Prema Hegelu, ponovna artikulacija društvenog i državnog jedinstva na "mase" kojima su pojedinci "dodeljeni" *morala bi* se shvatiti kao povratak istorijski prevazidenim stupnjevima sveta običajnosti i otuđenja, u koju se nakon iskustva terora duh vraća samo "osvežen i podmlađen strahom od gospodara", tj. strahom od smrti – *kada bi* rezultat ovog kretanja imao samo smisao "potpunog prožimanja samosvesti i supstance". *Kada bi* bilo tako, duh bi bio osuđen da istim redom uvek iznova prolazi kroz etape dijalektike koja vodi od prave običajnosti preko obrazovanja do terora apsolutne slobode. Kada bi to bio slučaj, teror bi imao samo ono značenje koje je kod Hegela ranije pripadalo "ratu" shvaćenom kao negacija pojedinačnosti u sferi javnog ili političkog postojanja. Za Hegela se ovde, međutim, uopšte ne radi o tome da se samosvest prožme opštošću i poistoveti sa njom; jer, samosvest i opšta volja su bazično jedno i isto. U apsolutnoj slobodi ne stoje u interakciji samosvest koja ima empirijski karakter i svet koji za nju ima spoljašnje značenje, već jedan svet "naprosto u formi svesti, kao opšta volja", i jedna isto tako "čista" samosvest². Osvedočenje samosvesti o svom identitetu sa opštom voljom, koje pretpostavlja iskustvo svog sopstvenog ukidanja kao "empirijskog" pojedinca, predstavlja krajnje postignuće u sferi "objektivnog duha", i, ujedno sa tim, tačku sa koje u svetskoistorijskom pogledu nema povratka.

Tako je Hegel tek u *Fenomenologiji duha* konsekventno domislio do kraja "ukidanje pojedinca" koje nema samo značenje negacije koja se vrši u ime običajne egzistencije koja ga neposredno nadilazi (kojoj je on "dodeljen") ili koja mu je strana, već smisao sopstvene negacije pojedinačne samosvesti, kojom se ona sama transformiše u apsolutnu i opštu samosvesnu subjektivnost. Ova misao može se, međutim, legitimisati jedino ako se pokaže da i ona negacija samosvesti do koje dolazi u apsolutnoj slobodi ima u izvesnom smislu generativni karakter. Jer, "opšta volja" ne postoji kao nezavisni entitet u čije ime se negacija pojedinačne samosvesti vrši, već je zapravo identična sa aktom kojim ta ista pojedinačna ili apstraktna samosvest ukida sebe samu.

To vodi do drugog pitanja, koje se tiče funkcije koja pripada apsolutnoj slobodi u *Fenomenologiji duha*. Rezultat dijalektike apsolutne slobode sastoji se u tome da samosvest zna sebe kao opštu volju koja ona po sebi već jeste. Ali kao opštu volju ona sebe može znati jedino kao čista samosvest. Kako se pokazalo, ovo "prečišćavanje" događa se upravo u jakobinskoj etapi francuske revolucije. Ono što se za pojedinačnu samosvest ukida u iskustvu "terora" jeste upravo misao, kojom se revolucija prvobitno inspirisala, o *neposrednom* jedinstvu personalnosti i opšte volje. To ukidanje neposrednosti Hegel shvata upravo kao "znanje", koje je već kao takvo identično sa sopstvom (u njemu samosvest "ne gubi sebe samu; jer, čisto znanje i volja je ona, kao nedeljiva tačka svesti"). Ali "po sebi", ni opšta volja nije ništa drugo do ovo isto ukidanje neposrednosti ili negacija koju samosvest vrši na samoj sebi; i opšta volja se utoliko može shvatiti upravo kao "znanje". To znači da se odnos između čiste pojedinačne samosvesti i opšte volje *u celini* može konačno shvatiti u terminima "interakcije čistoga znanja sa samim sobom"; samosvest kao ostvarena samospoznaja duha može se odrediti naprosto kao "čisto znanje o suštini (tj. o opštoj volji, V.M.) kao o čistom znanju"³.

¹ Isto, str. 438

² Isto, str. 439

³ Isto, str. 440

Upravo zbog toga što se odnosi između pojedinačne samosvesti i opšte volje konačno razrešavaju u pojmu čiste subjektivnosti koja *sebe samu* zna kao takvu, Hegel je pravi nastavak francuske revolucije mogao da prepozna u Kantovoj filozofiji morala sa njenim pojmom "čiste volje" koja hoće samo sebe samu, i u tokovima koji polaze od nje. Značenje "savršene i potpune suštine" ovde *a priori* pripada još jedino onom biću koje je kao takvo već "uključeno" u samosvest, i koje prema tome ima smisao znanja samosvesti o sebi samoj¹. Istorijsko kretanje i razvoj "likova svesti" tako prelazi iz Francuske u "zemlju samosvesnog duha", Nemačku; "apsolutna sloboda" u njoj se povlači iz svoje "samouništavajuće stvarnosti" u čisto mišljenje, i stoga važi kao istina još jedino u svojoj "nestvarnosti". Pa ipak, upravo "stvarnost" francuske revolucije ostaje svetskoistorijska pretpostavka ovog prelaza.

6. Dužnost i njeno ispunjenje

Pojam "stvarnoga duha" u *Fenomenologiji* dostiže svoj konačni oblik u određenju moralnosti. Prema Hegelu, ovaj pojam proizlazi neposredno iz određenja apsolutne slobode. Rezultat dijalektike apsolutne slobode nije naprosto po sebi postojeći identitet pojedinačne samosvesti sa opštom voljom ili opštom samosvešću; taj rezultat se sastoji upravo u osvedočenju pojedinačne samosvesti o ovom identitetu između nje same i opšte samosvesti kao njene supstance; tako se i moralnost može shvatiti kao jedan modalitet znanja.

U poglavlju o moralnosti, koje počinje razmatranjem Kantovog moralnofilozofskog stanovišta, Hegel u tom smislu interpretira princip autonomije Kantove teorije morala. Prema Hegelu, taj princip odgovara pojmu samosvesti koja kao svoju "supstancu" priznaje jedino "dužnost"; sa svoje strane, dužnost, međutim, nije ništa drugo do upravo znanje samosvesti o sebi samoj. "Apsolutna suština" Kantove moralne filozofije nije, prema tome, supstanca koja bi bila nezavisna od samosvesti; ova "supstanca" svodi se na pojam o onome što samosvest kao svoju dužnost *zna*; u tom smislu, dužnost je identična sa znanjem o dužnosti. Suština, koja je potpuno prožeta sopstvom, time gubi određenje predmetnosti koje je ranije imala za samosvest². Od sada pa nadalje, predmet za samosvest ima značenje njenog sopstvenog momenta; tako se može reći da se u svom odnošenju prema njenom predmetu samosvest kao moralnost odnosi jedino prema sebi samoj.

Hegel je u ovom prelazu na stanovište moralnosti video značajnu cezuru u toku *Fenomenologije duha*. Njime nauka o iskustvu svesti nadmašuje strukturu koja je bila karakteristična za sve ranije likove svesti i određenja duha – "suprotnost svesti", koja se sastoji u tome što se za svest njen predmet ili suština pojavljuje kao nešto drugo nego što je ona sama; na stanovištu moralnosti, samosvest je, naprotiv, "sama ovladala suprotnošću svesti"³; ona je svesna svoje supstance kao sebe same. Tako Hegel Kantovu filozofiju vidi kao suštinsku etapu na putu koji vodi do konačnog pomirenja između sopstva i njegovog predmeta, koje se konačno postiže u apsolutnom znanju⁴.

¹ Isto, str. 441

² MM 3, str. 442 i sled.

³ Isto, str. 441; po tome se moralnost razlikuje, na primer, od "nesrećne svesti"; u moralnosti, supstanca nije naprosto apsolutno suštastvo već "sva stvarnost", koja je dobila smisao znanja o sebi (isto, str. 442).

⁴ Upor. isto, str. 578; u *Fenomenologiji duha* pojam moralnosti ima drugačije mesto nego u Hegelovom kasnijem sistemu – u *Enciklopediji filozofskih nauka* ili u *Filozofiji prava*. U potonjim spisima Hegel posmatra moralnost kao kategoriju koja prethodi običajnosti u pravom smislu te reči, koja se ostvaruje tek u državi, i ukida se u ovoj. Naprotiv, *Fenomenologija* ne poznaje nijednu formu *objektivnog* duha koja bi bila viša od moralnosti, tako da se može reći da je i sfera državnog postojanja, kojom se ranija poglavlja knjige bave, orijentisana prema moralnosti kao prema svom cilju. U tom smislu sistematika *Fenomenologije duha* odstupa i od ranijih Hegelovih shvatanja; čini se da je donekle opravdana Rozencvajgova primedba da se Hegel upravo u *Fenomenologiji duha* najviše "udaljio od svog ranijeg i kasnijeg podržavljenja onoga moralnog" (*Hegel und der Staat*, str. 218).

Osnovni nedostatak Kantove moralne filozofije prema Hegelu proizlazi odatle što Kant identitet samosvesti i supstance, koji se izražava u njegovom principu autonomije, naknadno interpretira tako da se dužnost ili, u Hegelovim terminima, "supstanca", u odnosu na samosvest ponovo pojavljuje kao onostranost – kao momenat koji za samosvest ima značenje njene drugosti¹. Kantova nedoslednost izražava se prema Hegelu pre svega u njegovoj koncepciji o postulatima praktičkog uma, kao i u učenju o umnoj veri koje je Kant izgradio na ovim postulatima. Prema tome, reč je upravo o onim aspektima Kantove pozicije koje je Hegel kritikovao u Bernu i u Frankfurtu. Pa ipak, kako će se pokazati, kritika učenja o postulatima zapravo je samo polazna tačka Hegelove kritike Kanta: Hegel sada više ne nastoji da Kantovu moralnu filozofiju isključi iz Kantove etike autonomije u striktnom smislu te reči; naprotiv, on pokušava da pokaže da se u učenju o postulatima samo izražava osnovno kantovsko podvajanje između samosvesti i supstance, kojim je ugrožen i sam *princip* Kantove teorije morala i njeni osnovni pojmovi.

Znanje o tome šta dužnost jeste ne zasniva se, prema Kantu, na nekom supstancijalnom ili materijalnom određenju dobroga, već na kategoričkom imperativu; on se odnosi na formu subjektivnih principa delanja, odnosno na podobnost maksima kojima se delanje rukovodi da važe kao principi jednog opšteg zakonodavstva. Iz Hegelove perspektive, ova karakteristika Kantove filozofije morala najpre ima pozitivno značenje. Tome je razlog što ovakvo viđenje morala povlači za sobom to da se predmet praktičke samosvesti ili moralnog subjektiviteta, dužnost, može shvatiti naprosto kao neposredno znanje samosvesti o sebi samoj, koje se više ne može adekvatno opisati kao slučaj "predmetnog" odnosa². Pa ipak, problemi Kantove pozicije pokazuju se na jednoj drugoj ravni. Moralna samosvest u Kantovom smislu samo prividno ima karakter "neposrednosti"; prema Hegelu, ona je upućena na posredovanje, koje se sastoji upravo u *ukidanju* svakog odnosa prema prirodi ili stvarnosti kao njenoj drugosti. Za stanovište moralne samosvesti koja počiva na samoodređenju, priroda i stvarnost su nešto sasvim beznačajno ili indiferentno³. Hegel, međutim, nastoji da pokaže da emancipacija od prirode na kojoj Kantova etika počiva ima svoje naličje u ravnodušnosti te iste prirode prema svetu moralnih svrha. Ova indiferencija pokazuje se, konačno, unutar samog moralnog subjektiviteta – u podvajanju između čiste moralnosti, koja apstrahuje od svih prirodnih određenja, i blaženstva, koje pretpostavlja saglasnost između samosvesti i prirode; prema Kantu, pridržavanje dužnosti ne stoji ni u kakvom nužnom odnosu prema blaženstvu.

Kantova etika autonomije zasniva se i izričito na potpunoj apstrakciji od blaženstva; Kant polazi od pretpostavke da se konsekventna etika može izgraditi jedino uz pridržavanje stanovišta čiste dužnosti, za koju je pitanje da li će onaj ko svoju dužnost izvršava biti srećan ili ne sasvim irelevantno. Hegel, međutim, nastoji da pokaže da moralna samosvest u ovoj apstrakciji od blaženstva ne može da istraje, i to iz razloga koji su joj inherentni. Pitanje o blaženstvu nije irelevantno već i zbog toga što se ono odnosi na pravo individualne samosvesti ili moralne subjektivnosti, od kojeg ova ne može da apstrahuje. Pa ipak, presudno je to što moralna samosvest od blaženstva ne može da odustane jer je ono zapravo konstitutivni momenat same dužnosti – ako se ona uopšte posmatra kao dužnost u izvršenju ili ostvarivanju. Naime, već *ispunjavanje* ili izvršenje dužnosti ima za svoj nužni učinak jedno "zadovoljstvo", i pored toga što ono ne leži neposredno u moralnoj nastrojenosti (*Gesinnung*)⁴. Ukoliko se, dakle, moralnost uopšte sastoji u tome da se ozbiljno ide na ostvarivanje cilja, čak i pod pretpostavkom

¹ Isto, str. 453

² Isto, str. 442 i sled.

³ Isto, str. 443 i sled.

⁴ Isto, str. 444 i dalje

da se taj cilj razume, kako to i Hegel čini na Kantovom tragu¹, samo kao "opredmećena dužnost", zadovoljstvo ili blaženstvo, ili sklad između slobode i prirode, mora se shvatiti kao njen sopstveni integralni momenat.

Hegelova interpretacija polazi od jednog problema koji je imanentan Kantovoj etičkoj koncepciji. U *Metafizici morala* Kant je dopustio pojam "moralnog zadovoljstva" (*moralische Lust*). Prema Kantu, ovo zadovoljstvo predstavlja učinak pridržavanja moralnog zakona; ono se po tome razlikuje od "patološkog" zadovoljstva, koje prethodi pridržavanju zakona i tako predstavlja mogući motiv delanja, koje se zbog toga ne može nazvati moralnim u pravom smislu te reči. Naprotiv, moralno zadovoljstvo, koje dolazi nakon izvršenja dužnosti, i prema Kantu "stoji u moralnom poretku"². Svojim razmatranjima o "moralnom zadovoljstvu" Kant je dalje razvio pojam "moralnog osećanja", koji je dopustio već u svojoj raspravi sa Garveom – pod uslovom da ono nije shvaćeno kao uzrok određenja volje već kao njegova posledica; princip autonomije volje tako ostaje očuvan³.

Hegelova interpretacija uvažava kantovsku pretpostavku da "osećanje" ili "zadovoljstvo" nastupaju tek nakon ispunjenja dužnosti i kao njegova posledica. Svoju polemiku protiv Kanta Hegel ne zasniva, poput Garvea, na pitanju da li se i u pojedinačnim slučajevima zaista može biti siguran da moralno zadovoljstvo nije učestvovalo u određivanju volje kao motiv. Naprotiv, njegova kritika zasniva se na jednom kategorijalnom jednačenju koje ide dalje od argumenata koje je Kant izneo u ovom kontekstu; tim jednačenjem pojam moralnog zadovoljstva problematizuje s obzirom na druge elemente Kantove moralne filozofije.

Naime, Hegel već i ono jedinstvo "dužnosti" i "moralnog zadovoljstva" koje i Kant dozvoljava i interpretira kao poseban slučaj ostvarenja harmonije između slobode i prirode, koja se kod Kanta pojavljuje tek u okviru učenja o postulatima. Za Hegela, moralno delanje, ili dužnost koja je mišljena u svom izvršenju, jeste način na koji se ova harmonija uspostavlja. Ali "dužnost", ukoliko je samo ozbiljno shvaćena, prema Hegelu upravo i nije ništa drugo do dužnost koja je i u "unutrašnjoj nastrojenosti volje" intendirana *kao* dužnost u svom ispunjenju ili izvršenju: moralni zakon nalaže upravo izvršenje dužnosti. Odatle proizlazi da je saglasnost između dužnosti i "blaženstva", koja je kod Kanta zagaranovana tek postojanjem boga (drugi postulat praktičkog uma⁴), već sadržana u ozbiljno shvaćenoj dužnosti, koja prevazilazi "puku želju"; tako se može reći da ta saglasnost predstavlja "zahtev uma ili njegovu neposrednu izvesnost i pretpostavku"⁵. Prema Hegelu, to znači da je harmonija između dužnosti i blaženstva *in nuce* sadržana već u striktnoj etici autonomije u Kantovom smislu. U krajnjoj liniji, ovakvim tumačenjem dovedeno je u pitanje Kantovo nastojanje da striktnu etiku autonomije, koja osim poštovanja prema moralnom zakonu ne dopušta nikakve druge pokretače, razdvoji od učenja o postulatima praktičkog uma.

Drugi postulat "besmrtnosti duše" Kant je izveo iz zahteva praktičkog uma za ostvarivanjem potpune primerenosti volje moralnom zakonu. Prema Kantu, nijedno umno biće "ni u jednom času svog postojanja" nije u stanju da tu primerenost i ostvari; pa ipak, ona istovremeno predstavlja zahtev od kojeg se ne može odustati. Kant smatra da se ta protivrečnost može razrešiti samo tako što će se primeravanje volje moralnom zakonu misliti kao beskonačni proces napredovanja ili približavanja cilju; mogućnost ovog beskonačnog napredovanja sa svoje strane zahteva besmrtnost duše. Ovaj Kantov argument Hegel, međutim, uopšte ne uzima u obzir kao dokaz besmrtnosti duše, već samo kao foliju na kojoj se pokazuju protivrečnosti

¹ *Metaphysik der Sitten*, u: Kant, *Werke*, tom 6, Berlin 1907, str. 385

² Isto, str. 378

³ "O uobičajenoj izreci: to bi u teoriji moglo biti ispravno, ali ne вреди za praksu", u: I. Kant, *Um i sloboda*, Beograd 1974, str. 97

⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 252 (A 220) i dalje

⁵ MM 3, str. 445

Kantovog moralnofilozofskog stanovišta. I ovaj postulat ima za svoj sadržaj jedinstvo slobode i prirode, s tom razlikom što su sloboda i priroda ovde shvaćeni kao elementi samog moralnog subjekta, tj. kao njegov um i kao njegova čulnost.

Postulat besmrtnosti zasniva se na zahtevu kantovske etike da se čulnost umnog bića potpuno potčini moralnosti ili da se u ovoj ukine. Prema Hegelu, prva teškoća koju za sobom povlači ovaj argument sastoji se u tome što bi u potpunoj harmoniji između prirode i slobode, čak i ako bi ona bila postignuta, bio ukinut smisao kantovskog morala, koji se upravo definiše iz odnosa suprotnosti prema prirodi. Zato Kant ovaj zahtev misli na protivrečan način – kao apsolutni nalog, koji je istovremeno i neostvariv. Ova protivrečnost prema Hegelu predstavlja samo jednu od teškoća Kantovog argumenta. Druga i važnija teškoća Kantove pozicije prema Hegelu proističe iz činjenice da Kant, kao i u slučaju prethodnog postulata, na neadekvatan način shvata samo moralno delanje, koje već kao takvo sadrži jedinstvo umnog karaktera i čulnosti, pošto se i čulnost mora uzeti u obzir kao princip ostvarenja dužnosti. Tako se može reći da sloboda, ukoliko uopšte treba da bude mišljena kao sloboda koja se ostvaruje, u sebi već sadrži prirodu, koju Kant misli kao njenu prostu drugost.

Za Hegelovu argumentaciju protiv Kanta odlučujuće je nastojanje da se Kantovom pojmu čiste moralne nastrojenosti (*Gesinnung*) suprotstavi moralno delanje ili moralnost mišljena u svom ostvarenju. Konačni cilj Hegelovog izvođenja jeste, međutim, da pokaže da Kantova filozofija izneverava prvobitnu misao o autonomiji ili o jedinstvu između samosvesti i dužnosti kao njene supstance; kako se pokazalo, Hegel smatra da se ovo jedinstvo ostvaruje u pojmu moralnosti: na ovom stupnju, samosvest je došla do izvesnosti da njena supstanca nije ništa drugo do njeno sopstveno znanje o sebi samoj. Prema Hegelu, međutim, Kantova filozofija morala u svom krajnjem rezultatu ponovo potvrđuje zavisnost moralnog subjektiviteta od pojma o bogu koji za pojedinačnu samosvest ima značenje puke "onostranosti".

Ovakvu interpretaciju Kantove filozofije morala Hegel nastoji da osnaži jednim argumentom za koji se kod Kanta ne može pronaći neposredno uporište. Polaznu tačku tog argumenta predstavlja Hegelovo razlikovanje između "čiste dužnosti" - dužnosti kako se ona pokazuje za čistu moralnu nastrojenost - i "određene" dužnosti, koja je na delu u svakom konkretnom slučaju moralnog delanja. Prema Hegelu, kantovska moralna nastrojenost ili svest o čistoj dužnosti suočena je u svojoj primeni sa "stvarnošću *mnogostrukog slučaja*" prema kojoj se takode "odnosi" na mnogostruke načine; prema tome, može se reći da za moralnu nastrojenost u njenom odnosu prema stvarnosti ne postoji samo jedan moralni zakon i jedna dužnost, već mnogi i međusobno suprotstavljeni zakoni i dužnosti¹. Međutim, za čistu moralnu svest ili čistu nastrojenost nijedan od ovih određenih zakona ili dužnosti nije "svet", već je to samo "čista" dužnost, koja kao takva nema nikakav određeni sadržaj. Pa ipak, da bi se moralnost uopšte mogla misliti kao stvarna, neophodno je da i sadržaji određenih dužnosti za moralnu svest važe kao stvarni ili istiniti.

Prema Hegelu, jaz između čiste i određene dužnosti premošćuje se kod Kanta jedino pomoću pretpostavke ili postulata o drugoj, božanskoj moralnoj svesti, koja sadržaju određenih dužnosti daje svoje posvećenje, i time ujedno konkretizuje formalni pojam čiste dužnosti. U tom smislu, može se reći da božanska samosvest "povezuje" opštu formu dužnosti i njenu određenost. Moralna nastrojenost sa njenim pojmom čiste dužnosti i delatna samosvest za koju je i određena dužnost sveta predstavljaju, prema tome, ekstreme koji su spojeni jedino preko "sredine" božanske samosvesti. Ali, tim korakom se, kako Hegel smatra, upravo preokreće u njegovu suprotnost sam princip kantovske etike autonomije, prema kojem supstancu moralne samosvesti predstavlja jedino njeno sopstveno znanje o sebi samoj².

¹ Isto, str. 448

² Isto, str. 448 i sled.

U Kantovom učenju o postulatima teško se može pronaći osnova za tvrdnju da je Kant božanskoj svesti pripisivao funkciju "posvećenja" sadržaja pojedinačnih ili određenih dužnosti; Kantova teorija morala ili "učenje o (određenim) dužnostima" (*Tugendlehre*) u potpunosti se izvodi iz apriornih principa čistog praktičkog uma. Istina je da kategorički imperativ ne određuje neposredno sadržinu subjektivnih principa ili maksima koje volja treba da usvoji, već isključuje one maksime koje se ne mogu dovesti u saglasnost sa njim; u tom smislu, može se reći da kategorički imperativ pretpostavlja određenost maksima. I pored toga, učenje o određenim dužnostima i za samog Kanta ostaje moguće, pa i nužno: pošto postoje slobodne radnje, moraju postojati i "svrhe" na koje su te radnje upravljene kao na svoje objekte; jer, kada ne bi bilo ovakvih svrha "po sebi", sve svrhe praktičkog uma bile bi samo sredstva za druge, proizvoljno postavljene ciljeve, što bi, prema Kantu, za posledicu imalo upravo ukidanje kategoričkog imperativa¹. Stoga za čisti praktički um ipak postoje svrhe koje su istovremeno dužnosti, odnosno svrhe koje *treba* da budu učinjene predmetom moći htenja. One se, međutim, ne izvode iz materije moći htenja, već iz "slobode"; učenje o dužnostima iz *Metafizike morala* predstavlja upravo pokušaj da se iz kategoričkog imperativa dedukuje jedan sistem nužnih i određenih svrha praktičkog uma, i to bez pozivanja na neki transcendentni princip koji bi ovu određenost trebalo da legitimira. Prema tome, učenje o svrhama ne izvodi se iz neke spolja nametnute svrhe; upravo obrnuto, ono proizlazi iz nastojanja da se odbrani stanovište da je vrlina svrha sebi samoj².

Oslonac za Hegelovo tumačenje može se, međutim, pronaći u Kantovom spisu o religiji. Ovde Kant dopušta mogućnost da se sadržaji moralnog zakonodavstva prevedu u skup "statutarnih" religijskih propisa koji te sadržaje sankcionišu kao zapovesti božanske volje, koje su prenete otkrovenjem³. Kant religiju i definiše upravo kao "skup svih dužnosti kao (*instar*) božanskih zapovesti"⁴. Posvećenje o kojem je ovde reč pretpostavlja, doduše, da se do određenosti sadržaja dužnosti već došlo isključivo na osnovu principa čistoga uma; kako to pokazuje već i Kantova terminologija ("*instar*", za razliku od "*qua*"), mogućnost da dužnosti budu predstavljene kao božanske zapovesti ne dotiče se njihovog sadržaja, pa ni njihovog osnova važenja. Kod Kanta je, konačno, reč samo o tome da se pokaže da se sadržaj statutarne vere u načelu može svesti na principe praktičkog uma, a ne o prilagodavanju sadržaja morala religiji. Pa ipak, to ne protivreči Hegelovom tumačenju; Hegel i ne tvrdi da se problem sastoji u nemogućnosti da se polazeći od pojma "čiste" dužnosti dođe do određenja posebnih dužnosti; prema Hegelu, Kant uvodi pojam boga upravo zbog toga da bi se "mnoge", i prema tome već određene dužnosti "učinile svetim" za izvornu moralnu nastrojenost za koju je izvorno sveta samo "čista" dužnost⁵.

Pravi razlozi Hegelovog razilaženja sa Kantom moraju se tražiti na drugoj ravni. Protiv Kanta Hegel pre svega ističe to da refleksivno utemeljenje etike na pojmu moralne nastrojenosti, koja se distancira od svakog predmeta koji volja može imati, ne pruža odgovarajuću osnovu za objašnjenje vrednosti sadržaja moralne norme, koji je uvek upravo neki određeni sadržaj;

¹ *Metaphysik der Sitten*, str. 385

² Isto, str. 396 i sled.

³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (u: Kant, *Werke*, tom 6), str. 104

⁴ *Metaphysik der Sitten*, str. 487

⁵ MM 3, str. 448 i dalje; u načelu se ne može isključiti mogućnost da je konkretno značenje "posvećenja" dužnosti za Hegela između ostalog ležalo i u pojačavanju motivacije volje koja dužnost ispunjava. Ako bi to bilo tačno, posvećenje bi možda odgovaralo onoj funkciji koju je Fihte pripisivao religiji u svojoj *Kritici otkrovenja* – da ojača uticaj moralnog zakona na efektivno određivanje volje. Hegel ovde ipak ne pominje ovu moguću funkciju religije; ona bi protivrečila principu autonomije, koji Hegel, uprkos kritici Kanta, i dalje visoko vrednuje.

Kantova teorija morala ne može da objasni "svetost" koji sadržaj dužnosti ima upravo za onoga ko svoju dužnost vrši.

Uzor moralnog subjekta koji je, u antitezi prema egocentričnom ili refleksivnom stavu novijih morala, i sam potpuno "posvećen" cilju do čijeg ostvarenja njegova delatnost treba da dovede, Hegel je još od mladosti video u antičkim primerima herojstva. Treba li onda i kritiku Kantove filozofije u *Fenomenologiji duha* shvatiti kao zalaganje na povratak "supstancijalnom" grčkom moralu? Bilo bi pogrešno izvesti takav zaključak. Prema Hegelu, autentični moral pretpostavlja odnos prema sadržaju dužnosti kao prema određenosti koja ima predmetno postojanje. Vrednost koju stanovište moralnosti ima za Hegela proizlazi upravo iz njegovog shvatanja da moralnost predstavlja oblik saznanja identiteta između samosvesti i supstance. U ovom identitetu, prioritet nedvosmisleno stoji na strani pojma samosvesti; jer, za moralnu samosvest supstancija nije ništa drugo do njeno znanje o sebi samoj. Zbog toga je Hegel mogao da shvati svoju sopstvenu poziciju kao konsekventno sprovođenje etike autonomije. Kantovska etika autonomije mora se, međutim, misliti na način koji dozvoljava da se shvati momenat neposrednog važenja koji odgovarajući sadržaj dužnosti ima za moralnu subjektivnost. U izvesnom smislu, to znači da se moralna samosvest ne može shvatiti jedino kao odnos subjekta prema sebi samome već upravo kao identitet odnosa prema sebi i odnosa prema drugome. Pa ipak, još i ovaj aspekt Hegelovog shvatanja morala diktiran je potrebom da se objasni unutrašnje ustrojstvo moralne subjektivnosti i njeno sopstveno samorazumevanje.

Moralna samosvest suštinski shvata sebe samu kao usmerenu na ostvarenje jedne određene svrhe. To znači da je za nju ostvarenje ove svrhe podjednako konstitutivno kao i njena "svetost". Prema Hegelu, osnovni nedostatak Kantove koncepcije morala sastoji se u tome što je u njoj ostvarenje dužnosti shvaćeno kao akt kojim unutrašnjoj nastrojenosti volje, koja kod Kanta predstavlja jedino dobro po sebi, pridolazi samo nebitni, spoljašnji momenat egzistencije. Zbog toga u dužnosti shvaćenoj na kantovski način moralna samosvest kao ova, pojedinačna samosvest – za koju "neposredno važi ono drugo od čiste dužnosti"¹ – upravo nije kod sebe same; prema tome, nedovoljnost kantovske koncepcije morala u krajnjoj liniji ne proizlazi iz teškoće da se ona prevede u odgovarajući oblik "supstancijalnog" morala, već iz nemogućnosti da se preko nje objasni zbog čega se moralna subjektivnost upravo u svom odnosu prema supstanci u stvari odnosi jedino prema sebi samoj. Zbog toga je kantovska moralna subjektivnost prema Hegelu suštinski lišena energije svog sopstvenog ostvarenja; ona nema oblik pojma, koji u svojoj realizaciji prelazi u stvarnost ili egzistenciju kao onu drugost koju on već sadrži u samome sebi, već formu predstave koja svoj predmet shvata, u smislu Kantovog učenja u postulatima, kao biće koje je nezavisno od nje². Prema Hegelu, to znači da predmet kantovske moralne samosvesti zapravo nije stvaran već samo "mišljen". "Stvarna" samosvest Kantove filozofije morala jeste, međutim, upravo nešto drugo od ovog svog predmeta ili supstance; ona je svest o disharmoniji između dužnosti i stvarnosti³.

Prema Hegelu, Kantova filozofija morala konačno se svodi na tvrdnju da "*savršeno moralna stvarna samosvest ne postoji*"⁴. Taj zaključak samo je naizgled previše radikaln; u njemu se samo u kondenzovanom obliku izražava početna nerazrešena suprotnost između čiste moralne svesti, dužnosti ili slobode sa jedne, i stvarnosti ili prirode sa druge strane; ona se sada pojavljuje kao antagonizam između moralne samosvesti koja predstavlja normu i stvarne moralne samosvesti. Takođe, ovaj stav zapravo stoji u potpunoj saglasnosti sa Kantovim sopstvenim razumevanjem njegove pozicije; prema Kantu, izvesnost ili pouzdano znanje o tome

¹ Isto, str. 449

² Isto, str. 451

³ Isto, str. 452

⁴ Isto

da li jedan stvarni slučaj delanja zavređuje da bude okvalifikovan kao ispunjavanje moralne norme po pretpostavci izmiče čak i onome o čijem delanju je reč¹. Sa izostajanjem te izvesnosti, moralnost u Hegelovom smislu te reči – za koju je konstitutivno znanje ili izvesnost o svojoj supstanci kao o sebi samoj – povlači se u oblast onoga nedokučivog. Kant, doduše, nije smatrao da je stanovište etike čiste dužnosti time opovrgnuto. Ali to samo znači da je on u svojoj etici sankcionisao razilaženje između moralnosti i stvarnosti.

Pošto je prema Hegelu moralna samosvest stvarna jedino kao potpuna i savršena – nesavršena moralna svest jednaka je nemoralnosti² – tvrdnja o nepostojanju stvarne savršene moralne samosvesti za Hegela je ekvivalentna onoj o nepostojanju bilo kakve moralne samosvesti uopšte. Tako Kantova teorija morala prema Hegelu rezultira "antinomijom moralnog pogleda na svet"³, u kojoj se postojanje moralne samosvesti istovremeno i tvrdi i poriče, odnosno zahteva i zabranjuje. "Sintetičko jedinstvo" članova ove antinomije u Kantovoj filozofiji morala konačno se sastoji u tome da se savršena moralna samosvest, zbog toga što je njeno ostvarenje po samim pretpostavkama Kantove pozicije isključeno, svodi na puku predstavu ili na fikciju; Hegel tumači takvo stanje stvari kao ovlašćenje da moralna samosvest važi kao savršena i pored toga što i ona sama zna da nije i da ne može biti takva⁴. Tako se Kantov moralni rigorizam konačno preokreće u moralnu hipokriziju, pretvaranje ili "premeštanje" (*Verstellung*), koje se ne zaustavlja ni na jednom od nepomirljivo suprotstavljenih članova – niti na moralu čiste nastrojenosti niti na moralu delanja, niti na čistoj dužnosti niti na njenom ostvarenju – pošto mu ni do jednog od njih nije zaista stalo. Za kantovsku moralnu svest, dužnost, koju je ona prvobitno shvatala kao svoju apsolutnu supstancu, konačno se preokreće u svoju suprotnost – u dužnost koja upravo ne treba da se ostvari, ili u čistu moralnu nastrojenost koja od sebe otklanja svako delanje⁵.

7. Stanovište savesti

Prema Hegelu, iz ovog podvajanja između stvarnosti i dužnosti moralna samosvest se "sa užasom" povlači u moralnost "savesti". Hegel uvodi pojam savesti kao "refleksiju u sebe" kantovskog moralnog pogleda na svet; stanovište savesti proizlazi iz svesti kantovskog moralnog subjekta o svojoj sopstvenoj hipokriziji. U okviru ove pozicije, jedinstvo samosvesti i supstance koje je, prema Hegelovom tumačenju, kod Kanta bilo pomereno u onostranost⁶, ponovo zadobija formu sopstva ili stvarnog moralnog subjektiviteta. Na stanovištu savesti (*Gewissen*) dužnost ili vrlina ne sastoje u moralnom zakonu koji je nadređen konkretnoj subjektivnosti, ili u po sebi postojećoj dužnosti, već se svode na sopstvenu neposrednu izvesnost (*Gewissheit*) samosvesti ili na njeno sopstveno znanje (*Wissen*)⁷.

¹ Upor. "O uobičajenoj izreci...", str. 98, i drugde.

² Upor. MM 3, str. 460.

³ Isto, str. 464

⁴ Isto, str. 452

⁵ U ovom radu, čiji je cilj rekonstrukcija Hegelove filozofske pozicije, mora ostati po strani problem mogućnosti odbrane Kanta od Hegelove kritike, ili pitanje o eventualnoj kantovskoj meta-kritici Hegelove kritike; Hegelovo tumačenje Kanta osporava I. Görland (*Die Kantkritik des jungen Hegel*, str. 211); ona nastoji da pokaže da Hegelova kritika, u delu u kojem ukidanje moralne samosvesti predstavlja kao nužnu konsekvencu potpunog ostvarenja kantovskog pojma moralnosti, pogada Fihtea ali ne i Kanta. I zaista, Hegelov argument pre se može primeniti na Fihtea, jer se upravo u okviru Fihteove filozofije moralna samosvest, kao i samosvest uopšte, može misliti jedino pod uslovom (neprevladane) suprotnosti u odnosu prema području datosti. Pa ipak, ova primedba ne umanjuje značaj Hegelovog izvođenja, pošto ono i nije striktno vezano za Kantovo filozofsko stanovište.

⁶ Upor. MM 3, str. 468

⁷ Isto, str. 465

Stanovište koje Hegel opisuje pod određenjem "savesti" može se prema tome shvatiti kao reflektovani i krajnje individualizovani oblik Kantovskog morala. Transformaciji pozicije "moralnog pogleda na svet" u stanovište savesti u istorijsko-filozofskom pogledu odgovara pomak od Kanta do Jakobija¹. Odatle proizlazi da Hegel u *Fenomenologiji duha* Jakobijevom mišljenju pripisuje visoku vrednost; ovo vrednovanje stoji u suprotnosti sa Hegelovim ranijim sudom o Jakobiju. U spisu *Vera i znanje*, Jakobiju je pripao naslov autora sa najmanje filozofskog značaja među predstavnicima "filozofije refleksije"; u njegovoj filozofiji, koju je predstavio kao antipod Kantove, Hegel je video izraz zanemarivanja pojma i objektivnosti i mržnje prema njima². U istom tekstu, Hegel je izneo i karakterističan sud da Jakobijeva filozofija "sasvim subjektivno od subjektivnosti pravi individualnost"³. Sasvim je drugačije vrednovanje Jakobijeve filozofije u *Fenomenologiji duha*: Hegel više ne smatra da se jakobijevska "individualnost" svodi na prosto poricanje opštosti, kantovske dužnosti ili "supstance"; naprotiv, ona za Hegela sada ima smisao konkretizacije ili ostvarenja opštosti u obliku stvarnog sopstva. U *Fenomenologiji duha*, Hegel u stvari smatra da "objektivnost" ostaje očuvana na stanovištu savesti; kantovska opštost predstavlja integralni momenat tog stanovišta.

Rehabilitacija Jakobijeve filozofije⁴ postala je za Hegela moguća kroz evoluciju njegove koncepcije logike: uslov za to da se forma pojedinačnog sopstva istovremeno misli kao negacija opštosti i kao struktura u kojoj je opštost očuvana leži u Hegelovoj teoriji o određenoj negaciji. Na ovoj teorijskoj osnovi, otvara se sasvim nova perspektiva za karakterizaciju odnosa između samosvesti i supstance. Logički posmatrano, "savesť", shvaćena kao pojedinačno sopstvo, odlikuje se momentom negativnosti u odnosu na svaku dužnost ili opštost koja bi mogla biti shvaćena kao njena supstanca; u *Fenomenologiji duha*, Hegel takvu pojedinačnost shvata upravo kao apsolutnu negativnost svakog određenog sadržaja⁵. Zbog toga Hegel u savesti sada može da prepozna potenciranje momenta subjektiviteta kojim se odlikuje već i kantovska moralnost. Pa ipak, savesť kao pojedinačno sopstvo ne svodi se na prostu negaciju svake supstance. Tome je razlog što apsolutna negativnost u sebe uključuje i jednakost negacije sa sobom, ili momenat identiteta, koji kao takav odgovara karakteru onoga što je "naprosto

¹ Interpretatori *Fenomenologije duha* obično su nastojali da pokažu da se Hegelov tok izvođenja u ovom poglavlju može dovesti u vezu sa Jakobijem (upor. "Ist Hegel Schlegel? Friedrich Schlegel und Hölderlins Frankfurter Freundeskreis", u: Jamme/isti, Hrsg., "Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde", str. 345), ali i sa različitim filozofskim pozicijama koje su se artikulisale u sklopu nemačke romantike (upor. E. Hirsch, "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie", u: Henrich/Fulda, Hrsg., *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 245 i dalje); G. Falke ("Hegel und Jacobi", *Hegel-Studien* 22, 1987, str. 134, bel. 6), naprotiv, smatra da se "stvarna rasprava" u ovom Hegelovom tekstu vodi samo sa Jakobijem. Čini se, ipak, da je doseg te rasprave širi; posebno, može se reći da je do transformacije "moralnog pogleda na svet" u poziciju "savesti" došlo i kod samog Filtea: u izvesnom smislu, toj transformaciji odgovara pomak od stanovišta prvog učenja o nauci do spisa o određenju čoveka, koji stoji pod Jakobijevim uticajem. Hirš (isto, str. 253 i sled.), međutim, upućuje na neke elemente filozofske koncepcije "prvog Filtea" koje bi mogle dati povoda da se i ona shvati kao pozicija savesti.

² MM 2, str. 384 i sled.

³ Isto, str. 333

⁴ "Rehabilitaciju Jakobija" u Hegelovoj filozofiji zapravo treba posmatrati kao proces, koji do svog kraja dolazi tek u afirmativnoj recenziji trećeg toma Jakobijevih dela od 1818 (MM 4, str. 429-461). U ovoj recenziji Hajm je video prvi izraz Hegelove "akomodacije" (*Hegel und seine Zeit*, str. 346 i sled.): prema Hajmu, u Hegelovom nastojanju da pomiri sopstvenu filozofiju sa Jakobijevom, u "oduhovljenju" i personalizaciji "onoga supstancijalnog", pokazuje se Hegelovo prilagođavanje hrišćanskoj religiji, kojem će uslediti i njegovo prilagođavanje pruskoj državnoj stvarnosti. Promena u Hegelovom odnosu prema Jakobiju ima, međutim, svoje načelne filozofske razloge, koji su omogućili prevrednovanje i pozitivnu recepciju pojmova subjektivnosti i individualnosti; Hegelova evolucija polazi tim pravcem već počev od 1803. godine.

⁵ MM 3, str. 473

*opšte*¹; u ovako shvaćenoj opštosti Hegel vidi upravo kantovski momenat objektivnosti ili supstancijalnosti; zbog toga on može da tvrdi da momenat objektivnosti ostaje očuvan i u okviru stanovišta savesti². Zbog toga Hegel Jakobijevu filozofiju sada više ne shvata kao regresiju ispod Kantovog nivoa, pa čak ni kao prosti antipod Kantove etike, već kao njeno prevazilaženje ili dijalektičku negaciju. U ovoj perspektivi, čak i Kantova pozicija autonomije ispostavlja se kao koncept koji je samo nedоследno zasnovan na stanovištu samosvesti, zbog toga što u njoj dužnosti ima status supstance koja je nezavisna od moralnog subjektiviteta. Hegel kritikuje Kantovu moralnu filozofiju upravo zbog hipostaziranja jedne opštosti – dužnosti ili moralnog zakona – koja za samosvesno sopstvo konačno dobija karakter strane predmetnosti. U okviru Jakobijevog stanovišta savesti ova supstancijalnost je sačuvana, ali kao podređeni momenat samosvesnog sopstva.

Prema Hegelu, pozicija savesti dopušta da se izbegne čitav niz teškoća kojima je Kantova filozofija bila opterećena. Na ovom stanovištu, dužnost je "sankcionisana" neposrednim uverenjem moralne subjektivnosti a ne božanskim posvećenjem; stoga se ona može shvatiti kao supstanca koja je potpuno prozirna sa samosvest; kao takva, dužnost je, međutim, uvek konkretno određena; ona se ne svodi, kao kod Kanta, na prazni i formalni pojam dužnosti³. Moralni subjektivitet upravo "u svojoj savesti" uvek zna šta treba da čini; tako konkretni "slučaj" uvek stoji u njegovoj vlasti – u izvesnosti sopstva i "u čulnoj *izvesnosti* znanja" – i to "onakav kakav on jeste *po sebi*"⁴. Pored toga, u savesti samosvest ima u sebi samoj, tj. u svojoj izvesnosti, kriterijum o sopstvenoj moralnosti, i ne treba u njega da sumnja ili da ga traži na drugom mestu. Konačno, pošto konkretno, pojedinačno sopstvo, koje uključuje i momenat čulnosti, predstavlja "princip izvršenja" dužnosti, za stanovište savesti više se ne postavlja ni problem pokretača moralnog delanja, kao što je to kod Kanta bio slučaj; štaviše, i samo autentično moralno delanje sada ima značenje "harmonije" dužnosti sa sklonošću, koju Kant uvodi tek u svom učenju o postulatima. Za razliku od one samosvesti o kojoj je reč u odeljku o "moralnom pogledu na svet", koja ostaje ograničena na "predstavljanje", savest kao takva već ima oblik "pojma" koji se ostvaruje iz sebe samoga.

U tom smislu, može se reći da savest predstavlja upravo pomirenje između opštosti i pojedinačnosti u formi sopstva. U savesti je nadvladana radikalna "drugost" mojsijevskog zakona u odnosu na moralni subjektivitet, koju je Hegel još u Frankfurtu doveo u vezu sa kantovskom etikom dužnosti; "sada je zakon taj koji jeste poradi sopstva, a ne ono poradi čega je sopstvo"⁵. Pomirenje objektivnosti zakona sa sopstvom, koje je Hegel ranije vezivao za ljubav kao princip hrišćanstva, sada pripada pojedinačnoj samosvesti. Zbog toga što je u njemu momenat opštosti sačuvan, to sopstvo nije partikularno, već predstavlja jedinstvo "čiste" i "pojedinačne" samosvesti⁶, i tako apsorbuje u sebe smisao čiste i opšte samosvesti transcendentalnog idealizma. Prema Hegelu, u savesti je pojedinačna samosvest jednaka svakoj drugoj samosvesti⁷. Takvu jednakost Hegel ne shvata polazeći od logičke opštosti zakona koji

¹ Isto, str. 469

² Isto

³ Sukob između savesti i "opšte" dužnosti prema Hegelu nije moguć već i zbog toga što se bilo kojoj maksimi može dati neprotivrečni oblik koji je u skladu sa praznom opštošću moralnog zakona. U tom smislu, Hegelovo vrednovanje Jakobijeve pozicije pretpostavlja važenje njegove kritike Kanta.

⁴ MM 3, str. 466

⁵ Isto, str. 469; ova rečenica, koja predstavlja navod iz Jakobijevog *Voldemara*, (ali upor. i: "Jacobi an Fichte", str. 38), zapravo je varijacija motiva iz jevanđelja, prema kojem je "subota načinjena čovjeka radi, a nije čovjek subote radi" (Marko 2.27), i prema kojem je "gospodar i od subote sin čovječij" (Matej, 12.8); Isusovo "obesvećenje subote" Hegel tumači u tom smislu već u "Duhu hrišćanstva", MM 1, str. 319 i dalje, upor. str. 307.

⁶ MM 3, str. 469, 470

⁷ Isto, str. 480

pod sobom obuhvata raznorodne slučajeve na koje se primenjuje, već s obzirom na odnos uzajamnog priznanja među samosvestima. Prema tome, moralna subjektivnost kao savest uključuje u sebe i momenat intersubjektivne priznatosti. Ali ako je tako, postavlja se pitanje u čemu onda još uopšte leži "nedostatak" stanovišta savesti?

Hegel određuje savest kao potpuno jedinstvo čistog mišljenja i individualnosti, ili "bića po sebi" i "bića za sebe". Međutim, kao i kada je reč o Kantovoj filozofiji morala, teškoće za poziciju savesti, koje su pokretač njene dijalektike, proističu iz njenog odnosa prema moralnom delanju. Delanjem se momenat određenosti, koji je inače u savesti sasvim integrisan u moralnu samosvest, postavlja u spoljašnjost, i time pretvara u "biće za drugo" koje je osamostaljeno u odnosu na znanje pojedinačne samosvesti o sebi samoj. Moralna radnja, koja je uvek jedna određena radnja, i koja je u savesti preko subjektivnog uverenja integrisana u sopstvo, ima za moralnu samosvest koja je izvršava apsolutno važenje; kada je, međutim, jednom prevedena u oblik spoljašnje egzistencije, radnja gubi ovaj oblik unutrašnje samoizvesnosti koji ona u savesti ima. Stoga se za drugu samosvest određenost moralne radnje pojavljuje kao nešto sasvim problematično: jer, ona je svesna toga da za prvu samosvest nije bila obavezujuća određena moralna dužnost kao takva, već ona dužnost koja je za nju – za prvu samosvest – sankcionisana unutrašnjom apsolutnom izvesnošću; međutim, drugoj samosvesti po pretpostavci je uskraćen pristup toj unutrašnjoj izvesnosti¹.

Najpre se čini da se time između različitih samosvesti postavlja nepremostiva barijera. Svaka samosvest ima svoje sopstveno uverenje o tome šta "određena dužnost" jeste; svaka samosvest mora, da bi u sebi samoj došla do one unutrašnje izvesnosti iz koje je potekla radnja neke druge samosvesti, da tu izvesnost proizvede iz sebe same; konačno, čak i ako se njeno sopstveno uverenje naizgled podudara sa uverenjem delatne samosvesti, ona ne može da bude sigurna da je ova poslednja u datom slučaju i zaista delala iz uverenja, već mora da je posmatra kao "zlu" samosvest koja se određenom dužnošću služi samo kao sredstvom². Uverenje ili savest je naprosto izraz za pripadnost jedne radnje sopstvu, i stoga stoji s one strane svake stvarne ili eksteriorizovane određenosti jedne dužnosti ili radnje.

Jaz između različitih samosvesti ili savesti prema Hegelu se prevazilazi putem jezika (*Sprache*) ili govora (*Rede*), koji u tom pogledu ima dvostruku funkciju. Kao prvo, delatna samosvest putem jezika tako reći ponovo prisvaja za sebe određenu radnju koju je postavila u spoljašnjost ili u medijum postojanja za druge samosvesti. Jezik ili govor naknadno potvrđuje da je učinjena radnja bila zaista učinjena iz uverenja i savesti; on se pojavljuje kao jemstvo da veza između subjekta i određenosti radnje nije prekinuta – da "radnja savesti nije samo *određenje* bića koje je napušteno od čistog sopstva", odnosno moralnog subjektiviteta. Pored toga, jezik se kod Hegela pojavljuje kao ospoljenje koje ostaje neposredna svojina subjektivnosti; u svom jeziku ili govoru subjektivnost je istovremeno neposredno prisutna u određenjima koja postavlja izvan sebe. Stoga sadržaj nije prosta spoljašnjost već sopstvo koje sebe kao takvo zna; u tom smislu jezik je prema Hegelu upravo "postojanje duha" ili "*postojanje koje je postalo sopstvo*". Kao drugo, jezik je uopšte medijum u kojem pojedinačna samosvest postoji za drugu samosvest, i u kojem je ona jednaka svakoj drugoj samosvesti ili opšta, ali isto tako i očuvana kao ova konkretna, pojedinačna samosvest; on je "sopstvo koje se od sebe razdvaja, koje kao čisto Ja = Ja postaje predmetno za sebe, u toj predmetnosti isto tako se održava kao *ovo* sopstvo, kao što se neposredno spaja sa drugima i jeste *njihova* samosvest"³. Tako jezik predstavlja jedinstvo ili "sredinu" obaju konstitutivnih momenata samosvesti, pojedinačnosti ili samostalnosti sa jedne, i čiste opštosti ili priznatosti s druge strane.

¹ Isto, str. 477

² Upor. isto, str. 478

³ Isto, str. 478 i sled.

Sadržaj jezika savesti nije ništa drugo do izricanje ili potvrđivanje da je moralni subjekt delovao i da deluje iz uverenja, tj. da je svako njegovo određenje, dužnost ili radnja potekla jedino iz znanja samosvesti o sebi samoj, ili upravo iz "sopstva koje sebe zna kao suštinu"¹ ili supstanciju. Pod pretpostavkom da verujemo u nečiju iskrenost, nema smisla sumnjati u njegovo izrečeno uveravanje da je delovao iz savesti; moralni subjekt koji tvrdi da je delovao po svojoj savesti o ovoj stvari ima neposrednu izvesnost ili znanje (za razliku, na primer, od kantovskog moralnog subjekta, koji i sam sumnja u motive svog sopstvenog delovanja i preispituje ih), koja i za drugoga, ukoliko je iskazana, ima snagu neoborive garancije, i opšte intersubjektivno važenje. Stoga je moralna subjektivnost koja pripada ovom tipu suštinski usmerena na formiranje neke vrste zajednice ili "opštine" (*Gemeinde*); delatnost članova takve zajednice sastoji u uzajamnom uveravanju o svojoj sopstvenoj savesnosti i čistoti namera. U takvoj zajednici, subjektivnost ili unutrašnjost sopstva je objektivirana, ona postoji i za drugoga isto tako kao što postoji za sebe samu. U "izricanju svoga znanja i volje kao nečega *opšteg*"² sama *samosvest* savesnog moralnog subjekta stiče odgovarajuću objektivnost ili predmetnost; ona dobija svoju neophodnu dopunu u njegovoj *svesti* o predmetnom postojanju.

Postavlja se pitanje koje je konkretne fenomene Hegel imao u vidu u svojoj zamisli "zajednice savesnih"? Mogući su različiti odgovori na ovo pitanje. Ako se ima u vidu predložak na kojem je Hegel izradio koncept dijalektike savesti, Jakobijev *Voldemar*, može se zaključiti da je to zajednica prijatelja kojoj pripadaju glavni likovi ovog romana, Voldemar i Henrijeta³. Hegelovo izlaganje može se shvatiti i kao opis bratstva srodnih duša kojem je i Hegel pripadao u tibingenskom seminaru, koje je nastojalo da kroz prijateljstvo i poveravanje izgradi u stvarnosti nešto to bi odgovaralo idealu nevidljive crkve kao zajednice čisto moralnih subjekata. Konačno, u njemu se može prepoznati i "savez duhova" kojem su u Frankfurtu pripadali Hegel i njegovi prijatelji. Hegelov tekst sarži upute koje dopuštaju da se ova zajednica razume i u jednom izričito religioznom smislu. Lik subjektivnosti koja se realizuje u ovakvoj zajednici je "moralna genijalnost"⁴, lepa duša⁵, koja "unutrašnji glas svog neposrednog znanja zna kao božanski", i koja predstavlja, ukoliko je njeno znanje istovremeno znanje o stvarnosti i postojanju, analogon božanske stvaralačke snage. Ovakva subjektivnost može se shvatiti kao "bogoslужenje u sebi samoj"; "intersubjektivni" momenat svoje egzistencije ona nalazi u opštenju sa moralnim subjektima koji su joj slični. Zajednica ili opština o kojoj je ovde reč po nekim svojim karakteristikama odgovara Hegelovom ranijem shvatanju prvobitne hrišćanske zajednice prijateljstva i ljubavi; na to ukazuje već i termin kojim se Hegel služi – "opština" – koji nema samo političko, već i religijsko značenje.

Prvobitnu hrišćansku zajednicu, koja se zasniva na načelu ljubavi, mladi Hegel je kritikovao zbog njenog duha izdvajanja u odnosu na spoljašnji svet. Sličan kritički stav Hegel ima i kada je reč o zajednici "savesnih"; ona je suštinski zajednica govora, tj. međusobnog uveravanja, i negovanja svesti o sopstvenoj izvrsnosti⁶, koja se ne probija do stvarnosti i delovanja. I pored toga, pokretač dijalektike kojom se nedostaci ovakve zajednice prevazilaze

¹ Isto, str. 479

² Isto, str. 481

³ Falke, "Hegel und Jacobi", str. 134

⁴ Ovaj pojam, koji potiče od Jakobija, kasnije je preuzeo i Fichte (upor. Hirsch, "Die Beisetzung der Romantiker...", str. 253, 273, bel. 44).

⁵ Ovde je reč o specifično jakobijevskom, ne o Šilerovom ili Geteovom pojmu lepe duše. Kod Šilera je pojam lepe duše okrenut kritički protiv Kanta i shvaćen "afirmativno"; već Gete taj pojam shvata i kritički. U Jakobijevom *Voldemaru*, "lepa duša" pojavljuje se i kao oznaka za lik Voldemara, ali su ironične i kritičke crte karakteristične za način na koji se Jakobi služi ovim pojmom.

⁶ MM 3, str. 481

Hegel više ne vidi u njenoj suprotstavljenosti svetu, već u nemogućnosti da se u njenim okvirima postigne odgovarajuća eksplikacija strukture moralne subjektivnosti ili samosvesti.

To pokazuje dalji tok dijalektike savesti. Osnovni problem te dijalektike najpre se sastojao u iznalaženju načina da se izvesnost sopstvenog unutrašnjeg uverenja posreduje drugome; moralna "zajednica" lepih duša predstavlja upravo pokušaj da se ovaj problem reši. Sada se, međutim, teškoća sastoji u nemogućnosti da sama pojedinačna, delatna samosvest u ovakvoj zajednici zaista pronade identitet svoje sopstvene unutrašnje subjektivnosti ili svoje "samosvesti", i svoje "svesti" ili spoljašnje egzistencije. Prema Hegelu, moralni subjekt čija je savest ili radnja priznata u zajednici – "lepa duša" – uprkos tom priznanju i dalje razdvaja svoju čistu, skrivenu i neposrednu unutrašnjost, ili svoju "samosvest", od svoje stvarne, egzistirajuće i "predmetne svesti" koja je u zajednici otkrivena. Stoga je unutrašnji život tog subjekta, odnosno njegova samosvest, nepotpuno manifestovan, ili "samo *skriven* u bogu"¹. To podvajanje ukida se prema Hegelu tek u religiji. Za lepu dušu, naprotiv, istina je samo u unutrašnjosti, s one strane posredujućeg kretanja u kojem se ona otkriva u zajednici.

U ovoj tački dijalektike savesti ponovo se pojavljuje opasnost da svest iščezne u čistoj samosvesti, u kojoj je ukinuta svaka spoljašnjost i razlika – "u opažaju Ja = Ja, u kojem je ovo Ja sva suština i postojanje"². U odnosu prema ovom jedinstvu, svi momenti svesti ispostavljaju se kao puke apstrakcije, koje nemaju nikakvog oslonca niti supstance³; svest se svodi na puko znanje o sebi. Pa ipak, ona može da postoji samo pod pretpostavkom razlikovanja ili suprotnosti između sopstva i predmeta koja je u ovom slučaju ukinuta, pošto je predmet sada "ono što je potpuno prozirno" za sopstvo. Apsolutna izvesnost konačno gubi svoju sopstvenu supstancu; predmetnost svesti se preobraća neposredno u predmetnost njenog sopstvenog bića za sebe; nju Hegel shvata kao izvesnost kojoj nedostaje "snaga ospoljenja, snaga da od sebe učini stvar i da podnese biće"⁴.

Hegelov opis ukidanja predmetnosti, kao i ukidanja svesti koje iz ovoga proizlazi, eventualno bi se mogao dovesti u vezu sa pravcima mišljenja u kojima se afirmiše subjektivnost koja stoji iznad svakog supstancijalnog sadržaja; ova je sposobna da se prepusti određenju, ali u svakom trenutku isto tako može i da poništi svoju vezanost za bilo koji određeni sadržaj. Takav zaključak nameće se pre svega ako se u vidu ima kasnija *Filozofija prava*, u kojoj je Hegel pod određenjem "savesti" kritikovao upravo šlegelovsku ironiju⁵. Pa ipak: da je Hegel u *Fenomenologiji duha* poziciju savesti i pojam "apsolutne samosvesti" koji toj poziciji odgovara shvatio samo polazeći od ove kulturno i literarno vrlo žive, ali filozofski ipak drugorazredne forme mišljenja, koja samosvest i subjektivnost razume samo u smislu individualnog sopstva, a ne i kao "čistu" svest u Fihteovom smislu te reči, njegova dijalektika savesti morala bi se iz suprotnosti prema njoj shvatiti upravo kao poziv na obnavljanje supstancijalne moralnosti⁶. Stav "lepe duše" koji Hegel ima opisuje ne odnosi se, međutim, afirmativnu i razigranu svest o superiornosti sopstvenoga Ja u odnosu na sve supstancijalne sadržaje prava i morala, već se pre

¹ Isto

² Isto, str. 482

³ Isto, str. 482 i sled.

⁴ Isto, str. 483

⁵ MM 7, str. 277-280 (par. 140, napomena f); Köhler ("Hegels Gewissensdialektik", *Hegel-Studien* 28 1993, str. 137 i dalje) analizira modifikacije Hegelovog shvatanja "dijalektike savesti" do kojih je došlo u *Filozofiji prava*.

⁶ Upravo dodaci uz navedeni paragraf *Filozofije prava* pokazuju da je Hegel, uprkos tome što je Šlegelovu "ironiju" načelno vezivao za Fihteovu filozofiju, bio u potpunosti svestan razlike između Fihtea i Šlegela (isto, str. 285 i sled.: "O Fihteu se u stvari ne može reći da je u oblasti praktičkog uzdigao u princip samovolju subjekta, ali kasnije je u smislu posebnog jastva od strane *Fridriha fon Šlegela* samo to, posebno s obzirom na ono dobro i lepo, istaknuto kao Bog..."). Karakteristično je da je sam Šlegel u Hegelu kasnije video upravo Fihteovog imitatora (upor. Pöggeler, "Ist Hegel Schlegel?", str. 325).

može shvatiti kao pandan "nesrećne svesti", ili čak kao njen radikalizovani pojam. Zbog toga se može reći da se Hegelovo izlaganje o savesti u ovom delu odnosi na preokret do kojeg je u filozofiji subjektivnosti došlo na prelazu od Fihtea do Helderlina, pre nego na Šlegelovu ironiju. Tako se hegelovska "lepa duša" može shvatiti upravo kao fihteovska samosvest koja se – upravo *time* što za nju nestaje svako supstancijalno određenje – sama od sebe gasi i ukida u Helderlinovoj poziciji¹.

Iz ukidanja predmetnosti u subjektivitetu Hegel, naime, izvodi jednu konsekvencu koja prevazilazi misao da emancipacija samosvesti od predmetne svesti ima samo značenje njenog oslobođenja. U stvari, pod pretpostavkom gubitka predmetnog momenta i njegovog rastvaranja u čistom sopstvu, kojim se samosvest definiše u odnosu prema jednoj još uvek postojećoj svesti, ne može se održati ne samo svest, već ni sama "apsolutna samosvest" kao takva. Oslobođajući se svoje predmetne egzistencije, ona konačno gubi i ono siromaštvo koje je "njen jedini posed": njena apsolutna izvesnost preobraća se u "apsolutnu neistinu, koja se urušava u sebe samu". Ova neistina predstavlja krajnju konsekvencu jedne izvesnosti koja je za samu sebe postala jedina istina. Upravo zbog toga što njena predmetnost nije prava "negativnost jednog stvarnog sopstva" ili "apsolutna razlika", ona u svojoj refleksiji ili povratku iz predmeta *nije* kod sebe same – nije jedinstvo bića po sebi i bića za sebe – i stoga *nije* autentična samosvest. "Eho" koji se lepoj duši vraća od predmetne suštine je puki "zvuk koji iščezava" (*Austönen*), pošto njena predmetnost više nije ništa samostalno i slobodno već puki izmaštani svet njenog govora, koji jedino ona razume. Zato ona i sama nije ništa drugo do "bezoblična para koja se rasipa u vazduh"². Ono što savesti ili lepoj duši nedostaje da bi zaista bila samosvest apsolutnog duha jeste, prema tome, momenat apsolutne diferencije i otuđenja (*Entäusserung*) u njoj; refleksija apsolutne subjektivnosti ima za svoju pretpostavku apsolutnu drugost, i može se shvatiti jedino kao vraćanje u sebe iz te drugosti ili apsolutnog podvajanja.

¹ U navedenoj Hiršovoj interpretaciji, na koju se pozivaju svi kasniji tumači odeljka o moralnosti, Novalisova pozicija označena je kao ona koja odgovara "gašenju" (*Austönen, Verglimmen in sich selbst*, MM 3, str. 483 i sled.) lepe duše kao "apsolutne samosvesti", u kojoj je ukinuta svaka predmetna svest, (Hirsch, isto, str. 255 i sled.); naprotiv, Hirš Šlegela (*Lucinde*) dovodi u vezu sa "zlom dušom" (Hirsch, str. 259 i sled.; upor. MM 3, str. 485 i dalje; za kritiku ovog shvatanja, upor. Falke, str. 134, bel. 6). Prema Hiršu, Helderlinovoj poziciji odgovara kasnija etapa dijalektike savesti, na kojoj lepa duša, sada shvaćena kao "tvrdo srce", uskraćuje svoj oproštaj zloj samosvesti, koja sebe izuzima iz obaveznosti "opšte dužnosti" (MM 3, str. 490; Hirsch, str. 261 i sled.). Hirš, međutim, i sam primećuje da se u Novalisovim spisima koji su bili dostupni Hegelu termin "lepa duša" zapravo i ne pojavljuje (Hirsch, str. 256); pored toga, on priznaje da se "tvrdo srce", koje prema njegovom tumačenju odgovara upravo Helderlinovoj poziciji, u stvari odnosi na *identičnu* moralnu subjektivnost kao i kasnija "apsolutna samosvest" koja se "gasi" u ludilu (Hirsch, str. 261). Konačno, prema Hiršovom tumačenju, Hegelov opis tvrdog srca ne može se odnositi na Novalisa već i zbog toga što se rasep sa zajednicom i ludilo koje iz tog rasepa proizlazi nikako ne mogu usaglasiti sa Novalisovom egzistencijom, koja završava u "bezbriznosti" (*Unbekümmertheit*). Ali taj isti zaključak morao bi se primeniti i na prvi oblik "lepe duše", koji je takode podjednako udaljen od Novalisove bezbriznosti. Ako je tako, nameće se zaključak da bi trebalo odustati od implicitne pretpostavke kojom je, kako izgleda, vođeno Hiršovo tumačenje – da svakoj etapi dijalektike savesti treba dodeliti striktno po jednog i ne više od jednog predstavnika nemačke romantike (izvesne rezerve prema toj pretpostavci izrazio je i Pegeler, "Ist Hegel Schlegel?", str. 345). Hegel se u svojoj obradi pozicija romantike u *Fenomenologiji duha* očigledno nije držao strogih razdvajanja. Još i u *Istoriji filozofije*, i to upravo u odeljku o Novalisu, gde se takode pominje "gašenje subjektivnosti u sebi", Hegel govori o "ekstravaganciji subjektivnosti" koja se "često pretvara" u ludilo (MM 20, str. 418). Hegel pri tom očigledno nema u vidu Novalisa već Helderlina; ali, Hegel ne pominje Helderlina poimence ni u jednom od svojih spisa.

² MM 3, str. 482-484

8. Dijalektika delatne savesti: pomirenje razlike i identiteta

"Upotpunjavanje" savesti kao lepe duše ovim momentom apsolutne diferencije, a time i njeno preobraćanje u oblik apsolutne samospoznaje duha – kao viđenja sebe samoga u apsolutnoj razlici – Hegel je shvatio kao dijalektiku *delatne* savesti. Tu dijalektiku Hegel je razvio kao odgovor na problem kolapsa koji proizlazi iz ukidanja svake diferencije u identitetu onoga Ja = Ja; kako se pokazalo, to ukidanje za svoj krajnji rezultat ima nemogućnost da se održi i sama samosvest. U dijalektici savesti, takvo stanje stvari prevazilazi se kroz jedan intersubjektivni odnos.

U formalnom pogledu, ovakav postupak odgovara onom koji je Hegel izložio na početku poglavlja o samosvesti. I ovde je dijalektika priznanja proizlazi iz neophodnosti da se prevaziđe stanje koje je nastalo ukidanjem momenta "stvarne razlike" u "razlici koja nije nikakva razlika" i koja u sebi nema nikakvog bića¹. Nadalje, kao što se u poglavlju o "izvesnosti o sebi samome" polovi čiste samosvesti i predmetne svesti raspodeljuju na dva lika, gospodara i slugu, tako se i u dijalektici savesti "apsolutna samosvest" razlaže na momente samosvesti, ili pojedinačnog sopstva "lepe duše" koje je u sebi ukinulo svaku predmetnost, i predmetne ili "stvarne" svesti, koja se ovde pojavljuje kao kantovska opšta svest o dužnosti. Konačno, dijalektika delatne savesti implicira, poput ranijeg odnosa među sukobljenim samosvestima, svojevrsnu borbu. Ova borba vodi se, doduše, između dve samosvesti koje se već uzajamno priznaju; pa ipak, u ona predstavlja jedan "stvarni" sukob.

Kao što je već pomenuto, Hegel je dijalektiku savesti bar delimično osmislio po uzoru na fabulu Jakobijevog romana *Voldemar*². U dijalektici *delatne* savesti, "bezsupstancijalna" pojedinačna samosvest ili "lepa duša", koja iz sopstvene savesti izvodi normu svog moralnog delanja i time se izuzima iz opštosti koja je konstitutivna za dužnost, koja je kod Jakobija otelovljena u liku Henrijete, suprotstavljena je "predmetnoj" svesti o opšteobavezujućoj i supstancijalnoj dužnosti (kojoj kod Jakobija odgovara lik Voldemara)³. Odnos suprotnosti koji među njima postoji može se posmatrati kao polaritet između samosvesnog sopstva i opštosti, jer u svakoj od dve svesti jedan od ovih momenata ima prioritet. Tako delatna samosvest svaku određenu ili supstancijalnu dužnost čini zavisnom od svoje savesti; sopstvo za nju ima veću vrednost od bića koje postoji po sebi. Za predmetnu svest određujuća je, naprotiv, dužnost u njenoj opštosti. Stoga ona u prvoj samosvesti ne vidi ništa drugo do samo zlo, koje se sastoji u potčinjavanju supstancijalne opštosti partikularnom individualitetu. Delatna samosvest ističe da joj se u njenoj savesti otkriva upravo po sebi postojeća dužnosti; predmetna svest o supstancijalnoj dužnosti to isticanje shvata kao puku pritvornost⁴. Svaki od članova koji stoje u ovom sukobu poziva se na zakon koji je nepomirljiv sa zakonom onoga drugog⁵. Ta situacija donekle odgovara sukobu između božanskog i ljudskog zakona iz Hegelovog izlaganja o grčkoj običajnosti. Pa ipak, ishod sukoba ovde ne predstavlja tragička propast sopstva u sukobu supstancijalnih sila, već pomirenje između zakona sopstva i zakona dužnosti. To dvoje po sebi već jedno i isto; dijalektika savesti samo raskriva ovaj identitet za sukobljene strane.

Hegel posmatra samosvesno sopstvo, za razliku od neispunjene opštosti zakona, kao nosioca svake delatnosti i stvarnosti. Takvo sopstvo kod Hegela se konkretizuje kao delatna svest koja je izvršila jedan moralni čin. Opšta svest o dužnosti odnosi se prema njoj kao nedelatna subjektivnost; ona samo prosuđuje i ocenjuje delatnu samosvest⁶. Ovakva osuđujuća

¹ Upo. isto, str. 138 i sled.

² Upor. D. Köhler, "Hegels Gewissensdialektik", str. 131.

³ MM 3, str. 484 i dalje; upor. Falke, "Hegel und Jacobi", str. 139 i dalje.

⁴ MM 3, str. 484 i sled.

⁵ Isto, str. 486 i sled.

⁶ Isto, str. 487, upor. str. 489

svest nastoji da "razotkrije" pritivornost samosvesnog sopstva, koje, prema njenom shvatanju, dužnost koristi samo kao sredstvo za ostvarenje svojih partikularnih ciljeva; ona nastoji da u moralnom činu delatne samosvesti razotkrije egoističnu motivaciju. Može se reći da se ta svest koja sudi prema delatnoj samosvesti odnosi upravo na "kantovski" način.

Ipak, kritika delatne samosvesti koju ona iznosi prema Hegelu samo pokazuje ograničenja kantovske moralnofilozofske perspektive. Čista svest o dužnosti zapravo parazitira na činjenici da svaki moralni čin uključuje u sebe momenat negativnosti ili sopstva, u kojem se Hegel vidi osnov mogućnosti ostvarenja morala. Zbog toga se prosuđujuća i ocenjujuća svest o dužnosti prema stvarnosti odnosi samo na pasivan način. U tome se otkriva njena sopstvena podlost; jer, ona iz radnje izdvaja samo momenat opštosti i njega se pridržava, i time "proizvodi i utvrđuje njenu nejednakost sa sobom samom"; njoj nedostaje drugi momenat radnje, njena delatnost i stvarnost, koja nužno pripada samosvesnom sopstvu. Ova pasivnost čiste svesti u dužnosti prema Hegelu predstavlja samo "*drugi manir* da se bude zao"¹. Ukoliko se međutim, osuđujuća svest izdaje za autentičnu moralnu svest, i svom praznom i nedelatnom govoru (*Rede*) pripisuje značenje stvarnosti, prigovor zbog pritivornosti koji ona upućuje delatnoj samosvesti primenjuje se i protiv nje same. Time se svest koja osuđuje sama izjednačava sa delatnom samosvešću. Ova poslednja pojavljuje se u Hegelovom izvođenju kao nosilac sledeće etape dijalektičkog kretanja.

Kao i svest koja osuđuje, i samosvesno sopstvo ili delatna samosvest iz celine moralne radnje izdvaja samo jedan momenat koga se pridržava; u ovom slučaju to je drugi momenat radnje, delatnost ili pojedinačnost. Ali u formalnom pogledu, i ona sama, kao i čista svest o dužnosti, samo proizvodi "nejednakost radnje sa samom sobom"; tome je razlog što njoj nedostaje upravo momenat supstancijalne opštosti, kojeg se čista svest o dužnosti jedino pridržava. Pa ipak, upravo zbog toga, delatna samosvest u osuđujućoj svesti "prepoznaje" svoju sopstvenu jednostranost; prema Hegelu, to znači da ona u svojoj suprotnosti vidi upravo sebe samu. Zato se sa određenjem delatne samosvesti ostvaruje Hegelovo određenje duha kao saznanja sebe samoga u apsolutnoj drugosti. "Namamljena" saznanjem o identitetu između nje same i čiste svesti o dužnosti, koja je njena apsolutna drugost, delatna samosvest se poverava svesti koja ocenjuje i sudi; ona joj polaže priznanje o sebi samoj, u očekivanju da će i ova druga učiniti to isto, i da će time među njima biti uspostavljen odnos stvarne jednakosti i uzajamnog priznanja².

Kako treba shvatiti priznanje koje delatna ili zla svest polaže o sebi samoj? Priznanje delatne samosvesti dovodeno je u vezu pre svega sa Šlegelovom apologijom drskosti (*Lucinde*)³. Pa ipak, funkcija priznanja u Hegelovom izlaganju ne odgovara ovom literarnom predlošku. Kod Hegela, delatna samosvest koja polaže priznanje o svome zlu ne likuje u svom izdvajanju u odnosu na moralni zakon, već, upravo obrnuto, nastoji da se i sama uzdigne do opštosti koja je za svest o dužnosti konstitutivna. Tako se nameće hipoteza da je ovde Hegel imao na umu funkciju koju priznanje ima u pomenutom Jakobijevom romanu⁴. Postoji, međutim, još jedna mogućnost interpretacije priznanja "zle svesti", koja ne isključuje prethodnu: u stvari, onaj koji je i izričito "položio priznanje" o svom sopstvenom "zlu" jeste sam Jakobi. Jedan odeljak iz njegovog pisma Fihteu može se protumačiti upravo kao priznanje "zle samosvesti", koja se drži krajnje individualističkog shvatanja morala. Taj odeljak glasi: "Da, ja sam ateista i bezbožnik, koji, uprkos volji koja hoće ništa – hoće da laže onako kako je lagala

¹ Isto, str. 489

² Isto

³ Hirsch, "Die Beisetzung der Romantiker...", str. 259 i sled.

⁴ Ovdje je reč o Henrijetinom priznanju Voldemaru da je od njega sakrila činjenicu da se svom umirućem ocu zavetovala da se neće udati za Voldemara (v. Falke, "Hegel und Jacobi", str. 139 i sled.)

Dezdemonu na smrti; koji hoće da laže i vara onako kako je to činio Orest prerušen u Pilada; koji hoće da ubija, kao Timoleon; da krši zakon i zakletvu kao Epaminonda, kao Jan de Vit; da se ubije kao Oto, da opljačka hram kao David – da, da čupam klasje na sabat, i to samo zbog toga što sam gladan, i što je zakon načinjen radi čoveka, a ne čovek radi zakona"¹.

Jakobi se suprotstavlja temeljnom uverenju idealističke etike da se formalistički pojam dužnosti ili moralni zakon može shvatiti kao poslednji osnov moralnog obavezivanja. Pa ipak, može se reći da Jakobijevo shvatanje morala i dalje stoji u okvirima jedne etike autonomije; štaviše, prema Hegelovom tumačenju, Jakobijevo stanovište u izvesnom smislu proizlazi upravo iz nastojanja da se princip autonomije "radikalizuje" u smislu zahteva za apsolutnim važenjem koje ističe konkretna, individualna i "stvarna", ova pojedinačna samosvest. Takva samosvest – koja je "zla" zbog svog izdvajanja u odnosu na duh zakona i supstancijalni pojam dužnosti – takode predstavlja instancu hegelovskog pojma apsolutne negativnosti.

U svojim ranijim spisima Hegel je više puta navodio ovo mesto iz Jakobijevog pisma Fihteu, što pokazuje da je ono za njega imalo uzornu vrednost. Novina koju donosi Hegelovo tumačenje Jakobija u *Fenomenologiji duha* sastoji se, međutim, u tome što Hegel to mesto više ne shvata samo u smislu osporavanja stanovišta idealističke etike – dakle, na način kako ga je zamislio sam Jakobi, koji se ispovednim tonom koristi gotovo kao retoričkom figurom; on sada razume Jakobijev iskaz u skladu sa njegovim doslovnim značenjem: kao priznanje zle svesti o njenom sopstvenom zlu, koje istovremeno predstavlja poziv na pomirenje upućen Kantovoj i Fihteovoj etici dužnosti. Priznanjem kao aktom ospoljenja svoje unutrašnjosti, koja je lišena supstance, "lepa duša" zapravo prevazilazi svoju prvobitnu izdvojenost; ona tako čini prvi korak na putu svoje transformacije u opštu samosvest, koja više neće biti suprotstavljena pojedinačnoj.

Da bi do pomirenja zaista i došlo, potrebno je, međutim, da i opšta svest o dužnosti iznese u spoljašnjost svedočanstvo o svome znanju o sopstvenom identitetu sa pojedinačnom samosvešću, da razotkrije pred ovom svojom sopstvenu pritivnost ili da je prizna. Ali, svest koja osuđuje delatno sopstvo najpre odbija da učini taj korak; na priznanje samosvesnog sopstva o sopstvenom zlu – "to sam ja" - ona ne uzvraća odgovarajućim priznanjem svog licemerja; naprotiv, ona se pokazuje kao "tvrdo srce"² koje u svom sudu o delatnom sopstvu poriče svoj kontinuitet sa osamostaljenom pojedinačnom samosvešću. Na ovoj etapi dijalektike savesti zapravo dolazi do izokretanja³ prvobitne podele uloga između samosvesnog, delatnog sopstva i svesti koja sudi u ime čiste opštosti zakona: pošto se svest o dužnosti izoluje u sebi naspram svoje drugosti i odbija svoje ospoljenje (pošto ona uskraćuje svoje sopstveno priznanje, nju Hegel određuje i kao svest koja je néma⁴), sada je ona ta na koju se primenjuje određenje lepe duše koja istrajava u svom "izdvojenom biću za sebe". U dijalektici delatne savesti ovakav opis najpre se odnosio na samosvesno sopstvo; polažući svoje priznanje o sopstvenom delu kao o zlu, to sopstvo se, međutim, odreklo svoje izdvojenosti; uspostavljujući kontinuitet sa svojom drugošću, ono je dobilo karakter "opštosti" i prevazišlo određenje "lepe duše". Naprotiv, svest o supstancijalnoj dužnosti, uskraćujući svoje priznanje i oproštaj, ostaje i dalje obeležena nejednakošću između svoje spoljašnjosti i svoje unutrašnjosti; tako se ona pokazuje kao "svest koja je od duha napuštena i koja duh poriče, jer ne spoznaje da je duh u apsolutnoj izvesnosti o sebi samome gospodar nad svakim činom i stvarnošću, i da tu stvarnost može da odbaci i da učini da se ona nije dogodila"⁵. Stanovište opšte svesti o dužnosti koja uskraćuje oproštaj i tako se izoluje od stvarnosti – "tvrdo srce" kantovskog morala – sada se izlaže istim onim teškoćama

¹ "Jacobi an Fichte", str. 37 i sled.

² Već u ranim radovima Hegel suprotstavlja tvrdo srce mojsijevskog zakona Hristovoj poruci o opraštanju i izmirenju (upor. MM 1, str. 329).

³ Upor. MM 3, str. 490.

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 491

koje su najpre pogadale suprotstavljenu poziciju apsolutne samosvesti, koja je nastojala da svoju apstraktnu svest ili postojanje u zajednici razdvoji od autentične samosvesti ili unutrašnjosti: bez "ospoljenja" i oprostaja, svest o dužnosti ne može da se održi ni kao izdvojena samosvest; zato se ona gasi i rastače u "ludilu" i "čežnji za nestajanjem" (*in sehnsüchtiger Schwindsucht*)¹.

Postavlja se pitanje kojoj poziciji odgovara ovaj "preokrenuti" pojam lepe duše: moralna svest koja se u ime dužnosti i moralnog zakona odvaja od samosvesnog sopstva. To je možda najteže pitanje čitave Hegelove dijalektike savesti. Iz činjenice da je osnovno značenje reči *Schwindsucht* "tuberkuloza" izveden je zaključak da je tu reč o Novalisu, koji je od ove bolesti umro². Verovatnije je, međutim, da je pravi predmet Hegelovog izlaganja Helderlinovo filozofsko stanovište i njegova "sudbina".

Hegel predstavlja "ludilo" – pri tom se mora misliti upravo na Helderlina – kao krajnju konsekvencu filozofskog stanovišta koje se takođe može pripisati jedino Helderlinu. To pokazuje sledeća rekonstrukcija Hegelovog misaonog toka. Da bi se lepa duša uopšte mogla održati kao samosvest, neophodno je da se ona ospolji. Pa ipak, njoj nedostaje snaga da se izjednači sa zlom sveću i sebe prepozna u svojoj drugosti. Hegel smatra da je upravo to razlog zašto se "jednakost sa drugim" za nju pojavljuje jedino "kao biće koje je lišeno duha"³. U ovom pojmu bića može se prepoznati upravo Helderlinov princip "najvišeg sjedinjenja", koji prevazilazi svaku samosvest. Prema Hegelu, međutim, ovaj pojam bića izražava samo "neposrednost" početne protivrečnosti između zahteva za ospoljenjem i nemogućnosti njegovog ostvarenja; "biće" je samo "sredina" ove "suprotnosti koja je povišena do svoje čiste apstrakcije"⁴; ovaj pojam bića zbog toga je prazan i svodi se na Ništa. Krajnji ishod "pomirenja" protivrečnosti koja je imanentna samosvesti u ovakvom pojmu bića nije ništa drugo nego "ludilo", kojim se "gašenje" samosvesti u principu Helderlinove filozofije samo sprovodi do kraja. U ludilu i smrti prevazilazi se, doduše, "tvrdo istrajavanje na *svome biću za sebe*"; utoliko tu nestaje suprotnost između samosvesti i bića. Pa ipak, ovakav ishod ne predstavlja pravo pomirenje; jer, njime se suprotnost između samosvesti i bića razrešava samo po cenu proste eliminacije samosvesti u "neduhovnom *jedinstvu* bića"⁵.

Može li se, međutim, Helderlinova filozofija sjedinjenja, sa bićem kao njenim najvišim pojmom, dovesti u vezu sa problemima Kantove moralne filozofije i njihovim prevladavanjem? Spada li ona uopšte u "kontekst" dijalektike savesti? Ovaj prigovor koji bi se gornjem pokušaju tumačenja otpada kada se imaju u vidu specifičnosti Helderlinove filozofske evolucije, posebno kada je reč o njegovom odnosu prema Kantu.

Do svoje filozofske pozicije koja je izložena u fragmentu "Sud i biće" i do pojma bića koji je za nju određujući Helderlin je došao polazeći do svoje recepcije Jakobija, odnosno od onog stanovišta koje je Jakobi pripisao Spinozi⁶. Helderlin se, međutim, kao i njegovi drugovi u Tbingenu, u filozofiji najpre orijentisao polazeći od Kantove filozofije⁷; na njega je odlučujući uticaj imalo upravo Kantovo učenje o slobodi kao ideji⁸. Helderlinove beleške o Jakobijevom spisu o Spinozi predstavljaju svedočanstvo o nastojanju da se Jakobijevo mišljenje poveže sa Kantovom filozofijom⁹. Postavlja se pitanje o uzajamnom odnosu između jakobijevskih i

¹ Isto

² V. gore, str. 244, bel. 1.

³ Isto, str. 491

⁴ Isto

⁵ Isto

⁶ V. gore, str. 41 i dalje.

⁷ Potvrda se može naći već u Helderlinovom školskom svedočanstvu iz tbingenskog seminara: "philosophiae, inprimis Kantianae... assiduus cultor" (F. Hölderlin, *Grosse Stuttgarter Ausgabe*, tom VII, I, 479; navedeno prema: H.S. Harris, *Hegels Development*, str. 85).

⁸ D. Henrich, *DerGrund im Bewusstsein*, str. 159

⁹ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 4, str. 216-219; upor. Henrich, isto, str. 164 i dalje.

kantovskih motiva u Helderlinovoj kasnijoj kritici Fihtea: drugim rečima, nije li Helderlinova kritika Fihtea – afirmacija bića koje izvorno transcendirira samosvest – značila i reviziju njegovog odnosa prema idealizmu uopšte, uključujući i Kantovu filozofiju, posebno Kantovo učenje o moralu?

Uprkos tome što se takav zaključak na prvi pogled nameće, on ne odgovara stvarnom stanju stvari. Helderlin je i sam sam, u vreme kada Fihteov uticaj na njega bio najintenzivniji, smatrao da se mora učiniti "korak dalje preko Kantove linije razgraničenja"¹; pa ipak, prema Helderlinovom sopstvenom iskazu, njemu se Fihteova pozicija već od početka činila sumnjivom zbog "dogmatizma", tj. zbog Fihteovog pokušaja da "faktum svesti" prekorači u "teoriji" – i pored toga što i ova "teorija" zapravo samo potvrđuje primat praktičkog uma². Čini se da je Helderlinovu skepsu u odnosu prema Fihteovoj filozofiji samo za kratko vreme smenilo oduševljenje prema njoj. Jer, upravo Helderlinova kritika Fihtea može se shvatiti i kao njegov "povratak Kantu". To potvrđuju i istorijska svedočanstva o Helderlinovom odnosu prema Kantovoj filozofiji. U pismu svom mlađem bratu od aprila 1795 – dakle, nedugo nakon nastanka fragmenta "Sud i biće" – Helderlin je upravo Kantovu praktičku filozofiju predstavio kao poslednju i obavezujuću istinu i jedini ispravan životni putokaz³. Tu Helderlin u vrlo jezgrovitom izvodu predstavlja suštinu Kantove filozofije morala, uz koju u potpunosti pristaje. On ističe vrednost "nesebičnog osećanja dužnosti", koja je "sveti zakon naše moralnosti"; iz ove misli proizlazi i zadatak beskonačnog moralnog usavršavanja, koji sa svoje strane pretpostavlja postulate praktičkog uma, čiji sadržaj autor verno prenosi. U nastavku Helderlin predstavlja bratu i jedan problem. Taj problem se sastoji u nemogućnosti da se samosvest održi pod pretpostavkom da je ono Ja apsolutno i da u sebi sadrži svu realnost⁴; tako pismo sadrži i centralnu misao Helderlinove kritike Fihtea. Pa ipak, iz načina na koji Helderlin predstavlja ovaj problem, u kojem vidi "osnovnu specifičnost" (*Haupteigentümlichkeit*) Fihteove filozofije, proizlazi da se ova prema Kantovoj praktičkoj filozofiji odnosi kao jedno zanimljivo teorijsko pitanje prema temeljnoj i poslednjoj egzistencijalnoj istini.

Za Helderlina je Kantova filozofija trajno ostala uzor. U ovakvom shvatanju ne treba videti samo stvar subjektivne preferencije. Između Helderlinove filozofske pozicije i stanovišta Kantove filozofije morala zapravo postoji fundamentalni afinitet. Taj afinitet izražava se u metodskom statusu Helderlinovog pojma bića i u načinu na koji se on odnosi prema samosvesti. U Helderlinovom fragmentu "Sud i biće", "biće" nije naprosto postavljeno izvan ili iznad samosvesti, već je zapravo pretpostavljeno u unutrašnjoj strukturi izvesnosti Ja = Ja. U ovakvom Helderlinovom pojmu bića može se videti upravo analogon kantovskom shvatanju slobode kao "nužne pretpostavke" obaveznosti moralnog zakona⁵. Kao i Kantova "sloboda", i Helderlinovo "biće" je pojam koji je imanentan strukturi samosvesnog samoodnošenja. Pa ipak, ni jedan od ova dva pojma ne može se shvatiti kao princip jedne potpune i zaokružene racionalne eksplikacije svega što se može znati ili čak filozofskog sistema. Odatle proizlazi i jedna dalja analogija između Kanta i Helderlina: osvedočenje o aktuelnosti slobode ili bića dostižno je samo u svesti o sopstvenom moralnom određenju, odnosno u doživljaju lepote; Kantovo učenje o lepoti kao simbolu moralnosti, kao i kantovski moralnofilozofski *credo* iz navedenog pisma bratu pokazuju, uostalom, da se ova dva pravca osvedočenja o onom najvišem uzajamno ne isključuju, već se sasvim prirodno dopunjavaju. Nijedan od ova dva pojma nije dostupan

¹ Tu primedbu Helderlin je izneo s obzirom na Šilerov odnos prema Kantu u pismu Nojferu od oktobra 1794 (Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 6, str. 150).

² *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 19

³ Hölderlin, *Sämtliche Werke*, tom 6, str. 176 i dalje; i druga pisma potvrđuju postojanost Helderlinovog bavljenja Kantovom filozofijom (upor. isto, str. 130, 132, 139).

⁴ Upor. i *Briefe von und an Hegel*, tom I, str. 19 i sled.

⁵ Upor. D. Henrich, *Der Grund im Bewusstsein*, str. 111 i sled.

racionalnom saznanju ili objašnjenju. Helderlinovo uverenje da je najviše sjedinjenje ili biće nedostupno za teorijsku izvesnost, koje je po svoj prilici bilo razlog njegovog konačnog odustajanja od njegovih filozofskih projekata, odgovara Kantovom shvatanju o nemogućnosti racionalnog objašnjenja slobode. Tako se Helderlinovo "biće u jedinstvenom smislu reči" i Kantov moralni zakon mogu shvatiti kao principi koji proizlaze iz istog izvora.

Ovim afinitetom može se objasniti Hegelova identifikacija kantovske "opštosti zakona" sa Helderlinovim "bićem"; ona predstavlja neizrečenu pretpostavku navedenog odeljka iz poglavlja o savesti *Fenomenologije duha*. Hegelu su prvobitna nastojanja njegovog druga iz seminara bila poznata iz Tibingena, dok se sa pozicijom koju je ovaj kasnije razvio upoznao u neposrednom kontaktu sa njim u Frankfurtu. Hegel je morao biti svestan Helderlinovog odnosa prema Kantu. Manje problematično poistovećivanje bića sa pojmom "neposrednosti", koje se u navedenom Hegelovom tekstu podrazumeva, takođe ulazi u korpus zajedničkih Hegelovih i Helderlinovih pretpostavki; ono se može objasniti preko njihove recepcije Jakobijevog tumačenja spinozizma. U Hegelovoj interpretaciji Helderlinovog stanovišta u *Fenomenologiji duha*, ne ističe se, međutim, samo formalna analogija ili metoda srodnost između Helderlinovog shvatanja bića ili lepote i kantovskog shvatanja morala; u njoj se isto tako pokazuje da Helderlinov pojam bića sa Kantovim moralnim zakonom deli i ista "sadržinska" određenja: oboje se odlikuju osnovnim karakterom "nepopustljivosti" prema pojedinačnoj moralnoj subjektivnosti ili prema "samosvesnom" sopstvu.

Time se objašnjava Hegelov na prvi pogled neprozirni opis Helderlinove pozicije u terminima "tvrđoga srca", koji se izvorno odnosi na Kantovu koncepciju morala. Hegelova kritika, koja se primenjuje i na Helderlina i na Kanta, može se rezimirati ovako: stav kojim se afirmiše transcencija "bića" ili "zakona" u odnosu na pojedinačnu samosvest i moralnu subjektivnost ima za svoju posledicu nemogućnost da se struktura samosvesti uopšte održi; pojedinačna samosvest koja istrajava u ovom stavu i izdvaja se iz stvarnosti konačno ukida sebe samu. Jer, princip delatnosti i stvarnosti koji ovakva samosvest negira jeste upravo ona sama.

Jedinu alternativu ovakvom ukidanju samosvesti prema Hegelu predstavlja integracija supstancijalne opštosti, moralnog zakona ili dužnosti sa momentom pojedinačnosti – pomirenje između momenata koji su suprotstavljeni u idealističkoj supstancijalnoj etici dužnosti i u Jakobijevom individualističkom moralu. Hegel shvata ovaj proces kao obostrani "oproštaj" koji dovodi do uzajamnog priznanja između samosvesti koje se pojavljuju kao nosioci razdvojenih principa¹. Kako se pokazalo, polaganjem priznanja o svom sopstvenom zlu, pojedinačna samosvest već je prevazišla svoju suprotstavljenost opštem zakonu; ona je posvedočila da na samoj sebi već ima princip opštosti, od kojeg se najpre "odvojila" u svom pojedinačnom moralnom činu; ona razume sebe kao samosvest koja "ima svoju drugost" na sebi samoj. Odgovarajući proces, koji dovodi do toga da se i opšta, supstancijalna svest o dužnosti za sebe samu sada ispostavi kao princip koji svoju drugost – pojedinačno i "u sebi bivstvujuće" samosvesno sopstvo – ima na sebi samom, Hegel shvata kao "slamanje tvrđoga srca" kantovskog morala.

Supstancijalna svest o dužnosti svoju drugost ima na sebi već zbog toga što je upravo njena osuda zle svesti takođe akt samosvesnog sopstva. Prema tome, "ostvarujuće sopstvo" nije samo momenat zle svesti koja se zakonu suprotstavlja na delatni način, već i onog *znanja* opšte svesti o dužnosti, koja "osuđuje i utvrđuje razliku između pojedinačne i opšte strane delanja"². I svest o dužnosti je upravo pojedinačna svest; time što sudi pojedinačnom sopstvu ona i sama, u smislu Hristove opomene³, zaslužuje da joj bude suđeno; s druge strane, upravo time što *daje*

¹ MM 3, str. 491 i sled.

² Isto, str. 492

³ Upor. Matej, 7.1-2, 19.22.

oproštaj, ona postiže da joj *bude* oprošteno¹. Ukoliko, naprotiv, svoj oproštaj uskraćuje, opšta svest o dužnosti postavlja se iznad svoje drugosti i izdvaja se od nje na način koji strukturno sasvim odgovara prvobitnom izdvajanju lepe duše u odnosu na duh zakona. Jer, na Helderlinovom primeru pokazalo se da istrajavanje na poziciji opšte svesti o dužnosti vodi do istih konsekvenci kao i apsolutizacija stanovišta pojedinačne samosvesti – do nemogućnosti da se samosvest koja iz sebe isključuje svaku drugost održi kao takva. U tom smislu, može se reći da Helderlinovo "biće", kojim je samosvest trebalo da bude nadmašena, po sebi nije ništa drugo do Fihteovo apsolutno Ja. Zbog toga Hegel može da predstavi slamanje tvrdog srca, u trenutku kada do njega treba da dođe, kao rezultat koji je priznanjem zle samosvesti u načelu već postignut; "slamanje tvrdog srca i njegovo uzdizanje do opštosti je ono isto kretanje koje je bilo izraženo na samosvesti koja je položila priznanje"². Strogo posmatrano, Hegel uopšte ne "kritikuje" stanovište opšte svesti o dužnosti; on samo pokazuje kako "saznanje" pomirenja koje se već dogodilo nastaje za nju.

"Reč pomirenja", kojom opšta svest idealističke etike samosvesnom sopstvu najzad oprašta njegovo osamostaljenje u odnosu na moralni zakon, odgovarajući na njegovu ispovest svojim sopstvenim "Da", kao i obostrano priznanje koje odatle proizlazi, Hegel određuje kao "apsolutni duh": "*postojeći* duh, koji opaža čisto znanje sebe samoga kao *opšteg* bića" – dužnost – "u čistom znanju sebe samoga kao *pojedinačnosti* koja apsolutno bivstvuje u sebi" – u apsolutnoj negativnosti pojedinačne samosvesti³. Prema tome, pojam apsolutnog duha, koji predstavlja rezultat dijalektike savesti, nije ontološki princip koji u sebe apsorbira pojedinačnu samosvest; on ima značenje potpune eksplikacije strukture samosvesne subjektivnosti kao jedinstva pojedinačnosti i opštosti. Ovo jedinstvo, koje je "po sebi" već postignuto u političkoj sferi apsolutne slobode, na kraju dijalektike savesti postaje manifestno i za samu moralnu samosvest.

Pomirenje, do kojeg dolazi kroz proces kojim se svaki od suprotstavljenih likova svesti – "zla" samosvest i opšta svest o dužnosti – za sebe samoga pokazuje kao momenat koji svoju suprotnost ima na sebi samome, Hegel je i izričito odredio kao povratak u "jedinstvo *sopstva*". Suprotnost između "kontinuiteta" opšte svesti o dužnosti i "diskretnosti" pojedinačne samosvesti tim pomirenjem se svodi na "*nepodeljeni* kontinuitet (*indiskrete* Kontinuität) i jednakost Ja = Ja". Zbog toga Hegel može da kaže da apsolutni duh nije ništa drugo do "*stvarno* Ja, opšte znanje *samoga sebe* u svojoj *apsolutnoj suprotnosti*, u znanju koje bivstvuje *u sebi*, koje je zbog čistote svog izolovanog bića u sebi upravo ono savršeno opšte", ili "*postojanje* onoga *Ja* koje je rasprostrto u dvojstvo"⁴. Tako se još i odnos dijalektike savesti prema njenom krajnjem rezultatu, prema pomirenju opštosti sa pojedinačnošću, može shvatiti kao odnos "svesti", u kojoj suprotnost među njima još uvek postoji, prema "samosvesti", u kojoj se ona konačno prevazilazi.

¹ Upor. Luka, 6.37.

² MM 3, str. 492

³ Isto, str. 493

⁴ Isto, str. 494

Deveto poglavlje
RELIGIJA I APSOLUTNO ZNANJE
KAO SAMOSVEST APSOLUTNOG DUHA

Na kraju poglavlja o savesti Hegel je odredio uzajamno priznanje do koga dolazi putem oproštaja koji opšta svest o dužnosti daje zloj svesti kao "boga koji se pojavljuje među njima"¹. Tim određenjem već je nagovešten prelazak na izlaganje religije u narednom poglavlju *Fenomenologije duha*. Zajedno sa apsolutnim znanjem, u kojem se svest konačno postavlja na stanovište nauke, religija bi se u terminima kasnijeg Hegelovog sistema, eventualno mogla svrstati pod određenje "apsolutnog duha", da bi se na taj način ograničila u odnosu na područje objektivnog ili stvarnog duha². Međutim, samosvojnost položaja religije u arhitektonici *Fenomenologije* još ni ovakvom karakterizacijom nije dovoljno istaknuta. U izlaganju osnovne strukture *Fenomenologije* na početku poglavlja o religiji Hegel, naprotiv, opisuje religiju kao "samosvest duha", za razliku od "duha koji postoji u svome svetu" kao njegove "svesti"³. Tako se apsolutno znanje kao oblik pomirenja između stvarnoga duha i religije može razumeti i kao poslednja sinteza između ova dva oblika duha, njegove svesti i njegove samosvesti⁴.

1. Religija

Sva parcijalna stanovišta ili likovi svesti koji prethode izlaganju duha koji postoji u svome svetu Hegel je označio kao apstrakcije "duha", koji je jedino "apsolutno realno suštastvo" koje "samo sebe nosi"; zbog toga su stanovišta svesti, samosvesti i uma stvarna i imaju svoju "istoriju" jedino u kretanju duha kao celine koja ih obuhvata u sebi⁵. Pa ipak, Hegel tu istoriju duha i dalje razlikuje, kao istoriju njegove "svesti", od istorije njegove samosvesti ili istorije "duha u religiji". Na planu istorijske egzistencije, ova dva toka ne poklapaju se u potpunosti. Zbog toga u poglavlju o religiji istorijsko izlaganje – koje je u poglavlju o duhu vodilo od grčke običajnosti do francuske revolucije i njenog saznanja u nemačkoj filozofiji – u izvesnom smislu počinje od početka. Štaviše, istorija "samosvesti duha" obuhvata i one "etape" u razvoju religije za koje u Hegelovoj obradi "stvarnoga" duha ne postoji pandan: takve su sve religije koje u Hegelovoj sistematici potpadaju pod određenje "prirodne religije": persijska "religija svetlosti" (zoroastrizam), prve indijske i afričke religije "biljaka i životinja", kao i egipatska religija. Tek sa "umetničkom religijom" starih Grka Hegelovo izlaganje dolazi do stadijuma koji odgovara početku istorije "duha u njegovom svetu" u grčkoj običajnosti.

Hegel je bio svestan mogućih prigovora koje nepodudaranost između dva istorijska toka povlači za sobom, i pokušao je da ih predupredi. On priznaje da se oblici religije na osi istorijskog vremena raspoređuju drugačije nego oblici stvarnoga duha koji im odgovaraju. Linearna istorija duha koji postoji u svetu, koja se dovršava sa pojmom savesti, u istoriji religije pojavljuje se kao razbijena na "čvorišta", "opšte momente" ili "mnoge linije", koje se tek uzete u

¹ MM 3, str. 494

² Lukács, *Der Junge Hegel*, str. 540; kako primećuje Pegeler (O. Pöggeler, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien* 1, str. 268 i sled.), Hegel je već u Nimbргу (MM 4, str. 72, 74) razvio sistematiku koja odgovara onoj razdeobi *Fenomenologije* koju je dao Lukač (koji se, u stvari, oslanja na strukturu Hegelovog kasnijeg, enciklopedijskog sistema).

³ MM 3, str. 495

⁴ Ovo određenje odnosa između religije ili "duha koji zna za sebe" prema "stvarnom", "postojećem" duhu s jedne, i prema apsolutnom znanju s druge strane, predstavlja još jednu mogućnost razdeobe čitavog dela – koja odstupa kako od podele na osam poglavlja, koja je sprovedena u tekstu, tako i od tročlane podele iz "sadržaja" (upor. Pöggeler, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", str. 355 i sled.).

⁵ MM 3, str. 325, upor. str. 498

svom jedinstvu povezuju i "simetrično sjedinjuju" u "jedan svežanj". Tako se istorija religije može razumeti kao jedinstvo bivanja čiji pojedinačni oblici nemaju samostalnost kao oblici stvarnoga duha; oni se ne mogu izolovati u svom sopstvenom principu i shvatiti kao druga linearna istorija, koja je izdignuta iznad istorije duha u njegovom svetu¹.

Teškoće koje proizlaze iz ovog paralelizma bile su shvaćene kao argument u prilog tezi da poglavlje o religiji nije bilo izvorno predviđeno u strukturi *Fenomenologije*, već da ga je Hegel u nju tek naknadno umetnuo, dok je, navodno, neposredni prelaz sa stanovišta savesti na apsolutno znanje bio moguć i istovremeno jedini koji je dosledan². Pa ipak, može se pokazati da u sistematskom sklopu *Fenomenologije* pojam "religije" ima svoje strogo utvrđeno mesto, i da mu je to mesto pripalo upravo s obzirom na sistematske pretpostavke i ciljeve ovog dela.

Na Hegelovom određenju religije kao "samosvesti duha" ("duh koji zna sebe u religiji je neposredno svoja sopstvena čista *samosvest*"³), koja se razlikuje od njegove svesti – određenju koje opravdava zasebnu obradu religije – zasniva se Hegelovo razlikovanje između "religije" i "vere". Likovi svesti koji stoje u vezi sa "religijom" u širem smislu koji nije specifičan za Hegela, pojavljuju se, doduše, već u prvim poglavljima *Fenomenologije*. Takav je, na primer, natčulni svet iz Hegelovog izlaganja o razumu, ili "nesrećna svest" iz poglavlja o samosvesti. Religija u užem smislu pojavljuje se, međutim, tek sa oblicima duha koji postoji u njegovom svetu. Pa ipak, još ni ovde ona nema smisao "samosvesti" duha, već samo njegove (predmetne) svesti. Tome je razlog upravo činjenica da se u ovim oblicima svesti verujuća subjektivnost odnosi prema apsolutnom suštastvu tako da ono za nju ima značenje transcendencije, u kojoj ona upravo ne prepoznaje sebe samu. Za oblik svesti koji je Hegel odredio kao "religiju" u strogom smislu presudno je upravo to što u njemu "apsolutno suštastvo" za subjektivnost koja se prema njemu odnosi istovremeno ima i značenje subjektivnosti ili sopstva, i tako jeste identično sa njom samom⁴; zato se može reći da se religija odnosi prema veri upravo onako kako se samosvest odnosi prema predmetnoj svesti. Kada bi razlikovanje između vere i religije bilo ukinuto, sa njim bi bila poništena i čitava Hegelova kritika prosvetiteljstva, koja se pojavljuje u sklopu izlaganja otuđenoga duha; ali ta kritika predstavlja nužni korak u zasnivanju filozofske pozicije kakva je Hegelova, koja nastoji da pomiri suprotstavljene zahteve vere i uma, ili religije i filozofije.

Da se poglavlje o religiji mora shvatiti kao integralni deo koncepta *Fenomenologije* može se, konačno, s podjednakom uverljivošću pokazati i s obzirom na smisao Hegelovog filozofskog programa o identitetu supstance i subjekta iz predgovora za ovo delo; Hegelova obrada religije predstavlja neozaobilazan korak na putu realizacije tog programa.

Spolja posmatrano, određenje "pojma" religije kao samosvesti duha kod Hegela ima neprikriveno teleološki karakter. Tim određenjem prejudicirano je to da hrišćanstvo sa njegovim centralnim učenjem o inkarnaciji predstavlja upravo "realizaciju pojma" religije, tj. da u njemu istorija svetskih religija u celini dolazi na svoj cilj. Zato Hegel nastoji da pokaže da čak i najrudimentarnijim oblicima religije na koje se njegovo izlaganje odnosi stoji u osnovi misao o identitetu boga i čoveka; takva religija može se rezimirati upravo stavom: "Apsolutno suštastvo

¹ Isto, str. 500-501

² O izvorima upor. Jäschke, "Die Flucht vor dem Begriff", *Hegel-Studien* 18, str. 318.

³ MM 3, str. 495 i sled.

⁴ Time se može objasniti činjenica da je u *Fenomenologiji* (za razliku od predavanja o filozofiji religije) obrada monoteističkih "religija transcendencije" potpuno izostala (u slučaju judaizma), ili svedena na neke izdvojene elemente (u slučaju islama; upor. MM 3, str. 511). Čini se da se sa Hegelovom interpretacijom religije lakše mogu uskladiti animizam ili totemizam nego religije u kojima se izričito potvrđuje radikalna druga boga.

je sopstvo"¹. Prema Hegelu, grčka "umetnička religija", kao apoteoza čoveka ili samosvesnog sopstva, zasniva se na spekulativnom preokretanju ovog poslednjeg stava: "Sopstvo je apsolutno suštastvo"². Konačno, hrišćanstvo prema Hegelu ima za svoj sadržaj upravo istoriju postajanja apsolutnog suštastva sopstvom (otelovljenje), kojem isto tako odgovara postajanje subjekta supstancom (Hristova smrt i uskrnuće u duhu). Pošto je u hrišćanstvu predmet vere, apsolutno suštastvo, izričito saznat kao samosvesno sopstvo, Hegel određuje hrišćanstvo, za razliku od drugih religija koje razmatra, u kojima je identitet supstance i subjektivnosti prisutan samo implicitno, ne samo kao otkrivenu (*geoffenbarte*), već pre svega kao "očiglednu", "manifestnu" ili "očitovanu" (*offenbare*) religiju³. Kada se to ima u vidu, otvara se mogućnost da se uoče ne samo razlike, već i kontinuitet između razvojnih tokova "duha u njegovom svetu" i "duha u religiji", pa i razlozi zbog kojih je Hegel izlaganje religije nadovezao na dijalektiku savesti kao krajnju tačku razvoja "postojećeg" duha.

Tok izvođenja u poglavlju o duhu može se posmatrati kao proces koji vodi do osvedočenja samosvesnog sopstva o tome da upravo njegovo znanje o sebi predstavlja njegovu jedinu "supstancu". Kako se pokazalo, na kraju ovog kretanja, u dijalektici savesti, u sukobu ne stoje naprosto razdvojeni momenti "supstance" i "subjektivnosti" nego dva tipa znanja o samome sebi, koji se tek sekundarno mogu diferencirati prema momentima supstancijalnosti ili bića po sebi (kantovska "opšta svest" o dužnosti) i subjektivnosti ili odvojenog sopstva (zla svest). Pomirenje između opštosti i pojedinačnosti, koje predstavlja konačni rezultat dijalektike savesti, svodi se prema Hegelu na uvid o identitetu pojedinačne samosvesti i njene supstance. Supstancijalnost, konačno, ni za samu pojedinačnu samosvest nije ništa drugo do njen sopstveni momenat; ona odgovara identitetu apsolutne negacije, koja je princip pojedinačne samosvesti, sa samom sobom⁴. Na početku poglavlja o religiji Hegel je takvo stanje stvari rezimirao tvrdnjom da je supstanca u rezultatu dijalektike savesti "istupila iz sebe same" i poistovetila se sa "dubinom duha koji je siguran u sebe"⁵. Razvoj principa samosvesti koji je doveden do kraja više ne ostavlja mesta za za neku supstancijalnost koja bi bila nezavisna od samosvesti i u kojoj ova ne bi mogla da prepozna sebe samu. Tako Hegel može da kaže da duh već u pojmu savesti "potčinjava sebi kako svoj predmetni svet uopšte, tako i svoju predstavu i svoje određene pojmove, i sada jeste samosvest koja bivstvuje pri sebi"⁶.

Ova "samoizvesnost duha", koja je rezultat razvojnog kretanja u području stvarnoga duha, predstavlja prema Hegelu medijum postojanja religije. Element u kome religija postoji, ili njegova supstanca, jeste upravo izvesnost duha o sebi samome⁷. Duh koji zna sebe u religiji je neposredno svoja sopstvena čista samosvest⁸. Zato se razlike koje su u sferi "duha koji postoji u svome svetu" imale karakter atributa *supstance* u religiji pojavljuju kao predikati *subjekta*⁹. U tom smislu, religija pretpostavlja čitav razvojni tok stvarnoga duha i njegovih pojedinačnih momenata¹⁰ i izlaže se tek pošto je on zaključen. U religiji je suština ili supstanca od početka shvaćena kao "samosvest, koja je za sebe sva istina, i koja u toj istini sadrži svu stvarnost"¹¹.

¹ Upor. tumačenje religije u smislu spekulativnog stava u knjizi G.Wohlfahrta (*Der Spekulative Satz*, Berlin/New York 1981, str. 170-172).

² MM 3, str. 545

³ Isto, str. 552

⁴ Isto, str. 494; upor. str. 587.

⁵ Isto, str. 500

⁶ Isto, str. 497

⁷ Upor. isto, str. 502.

⁸ Isto, str. 496

⁹ Isto, str. 501; upor. str. 553.

¹⁰ Isto, str. 498

¹¹ Isto, str. 501

Utoliko pojam religije ima za svoju pretpostavku razvoj koji je ostvaren u sferi duha u njegovom svetu.

Paradoks se, očigledno, sastoji u tome što je ova samoizvesnost duha, koja se u sferi stvarnoga duha pojavljuje kao pozni rezultat razvoja poslekantovske filozofije, predstavlja kao od početka sadržana u religiji kao znanju o identitetu između apsolutnog suštastva i subjekta; prema Hegelu, Hrist u izvesnom smislu dolazi "posle" Kanta. Ali taj paradoks je samo prividan. Razlozi kasnog pojavljivanja religije u kompoziciji *Fenomenologije* mogu se objasniti time što su se tek sa pomirenjem suprotnosti u dijalektici savesti stekli uslovi da se shvati u kom smislu se uopšte može reći da religija kao takva i "u svojoj suštini" jeste upravo "samosvest duha"; ovoj Hegelovoj karakterizaciji religije ne protivreči ni činjenica da "religija" sebe ne shvata kao takvu.

Već i kompozicija *Fenomenologije* implicira to da "religija" nadmašuje "filozofiju" i apsorbuje u sebe njenu istinu. Takvo viđenje odnosa između filozofije i religije podseća na Hegelovu frankfurtsku koncepciju; ono donekle stoji u kontinuitetu još i sa Hegelovim prvim projektima o "narodnoj religiji", koja objektivnom sadržaju filozofskog principa praktičkog uma, koji je sam po sebi nedelotvoran, treba da udahne snagu izvršenja. U *Fenomenologiji duha*, kao i u ranijem spisu o duhu hrišćanstva, Hegel "iznad" Kantove filozofije morala stavlja religiju, koja već u svome principu prevazilazi nedostatke "mojsijevske" koncepcije zakona. Pa ipak, značajno je zapaziti da se motivi oproštaja i pomirenja – teme koje u Hegelovoj frankfurtskoj koncepciji nedvosmisleno spadaju u krug religijskog koji nadilazi filozofiju – u *Fenomenologiji duha* pojavljuju upravo u sferi filozofije ili "svetske mudrosti", dakle u sferi "duha koji postoji u svome svetu". Funkcija principa izvršenja sada pripada samosvesnom sopstvu čija je delotvornost već eksplicirana u poslekantovskim *filozofskim* tokovima, tako da nema razloga da se za nju traži прибежиšte u religiji. Koja je onda specifična uloga koja u *Fenomenologiji* pripada religiji kao takvoj?

Funkcija religije u *Fenomenologiji* sastoji se u tome da se učini predmetnim ili sazna "pomirenje" koje je u sferi stvarnoga duha, u dijalektici savesti, već postignuto. Potvrda ovog zaključka može se naći u poglavlju o apsolutnom znanju. Tu se rezultat kretanja u sferi "stvarnoga duha" (pomirenje između opšte svesti i samosvesnog sopstva) i konačni rezultat razvoja pojma religije – hrišćanstvo – posmatraju kao dva komplementarna oblika pomirenja – kao pomirenje u formi "bića za sebe" ili samosvesnog sopstva (filozofija), i u formi "bića po sebi" ili apsolutnog suštastva. U stvari, u religiji ponovo postaje objektivno – kao ono što jeste, ili kao stvarnost – ono *isto* pomirenje ili postajanje supstance subjektom do kojeg je u sferi stvarnoga duha kao samosvesnog sopstva "već" došlo. Tako se hrišćanstvo – i pored toga što je Hegel određuje kao samosvest stvarnoga duha – prema rezultatu razvoja stvarnoga duha odnosi u izvesnom smislu onako kako se predmetna svest odnosi prema samosvesti; kako Hegel kaže, religiozna svest samo "opaža" pojam duha koji je već nastao u pomirenju, i ukida razlikovanje svoga sopstva od onoga što je predmet tog opažanja¹. "Objektivni" oblik u kojem se pomirenje javlja ne treba, uostalom, shvatiti kao povratak na formu svesti za koju predmet ima značenje nečega drugog od onoga što ona sama jeste; u sferi religije, predmet upravo ne spada na čistu formu predmetnosti i nema značenje onoga što je u odnosu na samosvest "negativno"; do razdvajanja na predmet i na samosvest u religiji dolazi u elementu "neposrednog jedinstva duha" za koji predmet kao takav ima neposredno duhovno ili "oduhovljeno" značenje.

Uverljivost Hegelovog izlaganja religije u *Fenomenologiji duha* leži u tome što funkcija koju Hegel pripisuje pojmu religije u opštoj strukturi dela u potpunosti korespondira sa samim sadržajem hrišćanske dogmatike². Interpretacija osnovnog hrišćanskog učenja o božanskom

¹ MM 3, str. 572

² Upor. V. Panenberg, *Teologija i filozofija*, Beograd 2003, str. 210 i sled.

otelovljenju u smislu teze o "postajanju supstance subjektom" svakako ne predstavlja samo hvatanje za jednu od brojnih "mogućnosti" tumačenja. Konačno, u toj interpretaciji svoje mesto nalazi i činjenica da se tu uopšte radi o *dogmatici*; Hegel ima u vidu upravo ovaj "dogmatski" momenat kada kaže da je u religiji postajanje supstance subjektom izraženo na način događaja, po sebi postojećeg bića ili stvarnosti. Iz ove početne saglasnosti između glavne teze Hegelove interpretacije i osnovne dogme hrišćanstva proizlazi (uprkos Hegelovom nehajnom stavu prema "ortodoksiji") čitav niz korespondencija između sistematskih pretpostavki Hegelove interpretacije, predmeta ove interpretacije i filozofskog stanovišta na kome sam interpretator stoji, zbog kojih Hegelova filozofija religije, bar u delu u koem se odnosi na hrišćanstvo, i danas predstavlja jedan od najaktuelnijih "segmenata" Hegelovog sistema. Pa ipak, Hegelova filozofija ne predstavlja prostu transpoziciju hrišćanske religije¹. Hegelova teza prema kojoj religija uopšte predstavlja "samosvest duha" dobija svoj smisao jedino s obzirom na princip samosvesti idealističke filozofije, prema kojem apsolutno Ja predstavlja izvor sve stvarnosti². To se može pokazati u pojedinostima na Hegelovom tumačenju hrišćanstva.

Hrišćanstvo je prema Hegelu "manifestna" religija upravo zbog toga što je u njemu samosvesno sopstvo kao takvo konačno predmetno za sebe samo. Ali hrišćanstvo je istovremeno i ona religija koja dopušta da se identitet samosvesnog sopstva ili subjektivnosti protumači na način koji u sebe uključuje upravo kritiku i transformaciju pojma samosvesti, koju je Hegel najpre formulisao i sasvim nezavisno od interpretacije hrišćanstva. Kako se pokazalo, Hegelov pojam samosvesti razlikuje se od pojma samosvesti ranijeg idealizma pre svega po tome što u njemu samosvest nije shvaćena kao instanca čistog ili neposrednog identiteta, već kao konstelacija odnosa između identiteta i diferencije, i konačno kao diferencija ili negativnost, koja kao jednakost sa sobom, istovremeno uključuje u sebe identitet kao svoj sopstveni momenat. U ovom razrešenju supstancijalnih određenja u pojmu apsolutne negativnosti, koja je kao identitet sa sobom istovremeno supstanca, sastoji se proces "postajanja supstance subjektom". Izmirenje pojedinačnosti i opštosti, do kojeg dolazi u rezultatu dijalektike savesti, zasniva se upravo na ovom preokretanju apsolutne negativnosti u identitet sa sobom. Pa ipak, u dijalektici savesti ovo kretanje ne postaje i tematsko za "posmatranu svest". Prema Hegelu, ono, međutim, jeste upravo "sadržaj" hrišćanstva.

To se pokazuje ako se uzme u obzir Hegelovo već pomenuto tumačenje učenja o inkarnaciji³. Hegel to učenje naziva "prostim sadržajem apsolutne religije" i shvata ga kao osnovnu dogmu hrišćanstva⁴. Prema Hegelu, smisao ove dogme sastoji se upravo u tome što bog kao apsolutno suštastvo "suštinski i neposredno ima oblik samosvesti"⁵. Pretpostavke otelovljenja Hegel najpre razmatra već s obzirom na svet "postojećeg duha". One su ovde ostvarene u "pravnom stanju" rimske imperije. Već tu je samosvest kao "apstraktno lice" shvaćena kao "apsolutno suštastvo"⁶; u poglavlju o duhu Hegel je već analizirao

¹ "Teološko" tumačenje Hegela predložio je u novije vreme Tojnisen; prema njegovom shvatanju, Hegelova filozofija "pretpostavlja" učenje o inkarnaciji i spasenju (M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, str. 443). Panenberg, naprotiv, ne shvata Hegelovu filozofiju kao transpoziciju hrišćanstva – i pored toga što kritikuje Hegela zbog svog uverenja da se ideja o samopostavljanju apsoluta ne može filozofski legitimisati, kao i zbog toga što smatra da ona vodi u sukob sa sadržajima hrišćanske religije (*Teologija i filozofija*, str. 215 i sled.).

² Upor. već navedeno mesto, MM 3 str. 501: u pojmu religije "suština je *samosvest*, koja je za sebe sva istina i u toj istini sadrži svu stvarnost".

³ MM 3, str. 549-557; o Hegelovoj interpretaciji dogme o otelovljenju u *Fenomenologiji duha* iz teološkog ugla upor. Jamros, Daniel: "Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?", u: *Theological Studies* 56/2 (1995), str. 276 i dalje.

⁴ MM 3, str. 552

⁵ Isto

⁶ Isto, str. 546

bezsupstancijalnost i prazninu ovakve samosvesti i nedostatke njene priznatosti u sferi apstraktnog prava. U idejama koje se mogu shvatiti kao specifična filozofska nadgradnja ovog stvarnog sveta – u novoplatonskoj filozofiji i mističkim interpretacijama religija koje su prethodile hrišćanstvu¹ – samosvest se uzdiže do značenja supstance i shvata supstancu kao svoje sopstveno otuđenje. Tako je samosvest duh, tj. biće koje sve postojanje zna kao duhovno i, prema tome, i u svojoj drugosti ostaje kod sebe. Pa ipak, još i ovde, "realitet" ima smisao duhovnog bića samo za stanovište posmatrane svesti; njemu još uvek nedostaje smisao po sebi postojeće istine. Zbog toga je tako shvaćeno biće samosvesti duha samo "u-mišljeno" u egzistenciju i stvarnost².

Prema Hegelu, istorijska "neophodnost" otkrovenja proizlazi upravo iz ovakvog stanja stvari. Da bi se identitet supstance i subjekta stvarno "očitovao", potrebno je da se on isto tako shvati kao rezultat kretanja koje ne polazi samo od samosvesti, već i od bića koje jeste "po sebi" ili od apsolutnog suštastva. To kretanje je postajanje supstance stvarnom, i prema tome postavljanje supstance u obliku stvarne samosvesti, stvarnog bića, koje kao takvo postoji u svetu, i koje je dostupno i "čulnoj" izvesnosti. Tako Hegel posmatra otelovljenje kao drugu stranu procesa kojim se uspostavlja identitet između supstance i subjekta; apsolutna religija izlaže sopstveno prelaženje supstance u subjekt. Prema Hegelu, inkarnacija ima značenje aktuelizacije apsolutne suštine, ne njenog uniženja³; njime se sama božanska suština "odriče svoje sopstvene apstrakcije i nestvarnosti"⁴. Hegel predstavlja božansko otelovljenje kao neophodnu dopunu razvoja u sferi stvarnog duha. Zbog toga se, prema Hegelu, na ravni "predstavnog mišljenja" može reći da apsolutni duh ima upravo jednu "stvarnu" majku i jednog "po sebi postojećeg oca"⁵.

Na ovoj osnovi otvaraju se za Hegela dalje mogućnosti interpretacije Hristove egzistencije u svetu. Pošto se putem otelovljenja najpre uspostavlja identitet mišljenja i bića u obliku neposredne pojedinačne egzistencije jedne individue, koju Hegel shvata kao predmet neposredne izvesnosti, događaji iz Hristovog života mogu se shvatiti kao etape one iste dijalektike kroz koju prolazi neposredno "ovo" na putu do svoje realizacije kao čistog mišljenja⁶. Toj evoluciji odgovara izmena odnosa verujuće svesti u odnosu prema Hristu: ona ga najpre shvata kao pojedinca, koji je predmet neposredne izvesnosti i najpre ne predstavlja čak ni "stvar" opažanja, zatim – i dalje u strogoj korespondenciji sa kretanjem "čulne izvesnosti" – kao suštinu koja je bila i prošla, i od koje je sama verujuća svest "udaljena", i, konačno, kao pojam, u kojem se za samu posmatranu svest izjednačavaju "svest" i "samosvest"⁷. Prema tome, istorijsko značenje otkrovenja proteže se još i na apsolutno znanje.

I sama okolnost da je za Hegelovu interpretaciju hrišćanstva centralni pojam samosvesti upućuje na zaključak da problematika idealizma zapravo predstavlja njenu pozadinu. Hermeneutički kapaciteti Hegelove filozofije ne ograničavaju se, međutim, samo na tumačenje načelnog smisla otkrovenja. U odeljku kome je Lason dao naslov "Razvoj pojma apsolutne religije" – koji zapravo predstavlja izlaganje osnovnog "sadržaja" hrišćanstva - Hegel proširuje svoje tumačenje i na druga osnovna učenja hrišćanske dogmatike. Tako u Hegelovoj interpretaciji pored učenja o otelovljenju nalazi svoje mesto – i po cenu svih odstupanja od

¹ Upor. *La phénoménologie de l'esprit*, tom II, str. 264, napomena prevodioca (bel. 13).

² Isto, str. 550

³ Isto, str. 553

⁴ Isto, str. 564

⁵ Isto, str. 550

⁶ Isto, str. 555 i dalje

⁷ Isto, str. 557

hrišćanske ortodoksije – i učenje o trojstvu, o stvaranju sveta i čoveka, o praotadžkom grehu, o Hristovoj smrti i uskrsnuću, kao i učenje o crkvi kao zajednici čoveka sa Hristom¹.

Već i glavni motiv Hegelovog tumačenja potvrđuje navedeni zaključak da Hegelova obrada hrišćanstva predstavlja nastavak njegovog razračunavanja sa pojmom samosvesti shvaćenim kao "neposredno" i "izvorno" jedinstvo. Hegel sistematski tumači hrišćanstvo kao religiju posredovanja i "ostvarenja"; na planu konkretnog izvođenja, to znači da pokretački momenat istorije spasenja leži u deficijenciji onog identiteta ili jedinstva koje čini njen početak; istinski identitet uspostavlja se, naprotiv, kao rezultat ukidanja diferencije ili negacije negacije. Pri tom je, ipak, nesumnjivo da Hegelova implicitna kritika pojma samosvesti kao čistog identiteta koja je sadržana u ovom motivu za Hegela nema značenje raskida sa pojmom samosvesti uopšte, već upravo smisao njegove realizacije. Hegelovo tumačenje apsolutne religije stoji pod opštom pretpostavkom koja je izrečena već na početku poglavlja – da religija predstavlja upravo "samosvest" duha koji sebe zna.

Ovde se mogu samo naznačiti osnovne etape Hegelove interpretacije "apsolutne religije". Polazište Hegelovog tumačenja predstavlja učenje o Svetom Trojstvu². U njemu je smisao manifestne religije ekspliciran na ravni čistog mišljenja. Pravi smisao učenja o Trojstvu sastoji se prema Hegelu u određenju boga kao duha, kojim se nadmašuje shvatanje boga kao proste supstance ili kao apsolutnog suštastva. U otkrivenoj religiji bog nije samo apstraktno shvaćeno jedinstvo u elementu čistog mišljenja, već jedinstvo koje u sebe isto tako uključuje razliku ili negativnost. Pri tom je presudno to što se određenje duha može i *zadobiti* iz određenja supstance.

Apsolutno suštastvo ("Otac") ili čisti identitet prema Hegelu predstavlja apstrakciju, koja već kao takva ima značenje negacije ili uključuje negativnost; shvaćena kao negativnost apsolutne suštine koja jeste po sebi, ova negativnost je upravo negativnost "po sebi", ili apsolutna razlika; zbog toga ona ne izražava ništa drugo do "čisto postajanje drugim" ili "predruogojačavanje" (*reines Anderswerden*); ali, *drugost* apsolutne suštine, koja je samo "biće po sebi" ili "biće za nas", nije ništa drugo do upravo "biće za sebe", samosvesno sopstvo ili pojam ("Sin" ili "Reč"). Zbog toga se može reći da se u ovoj svojoj drugosti apsolutna suština "neposredno vratila u sebe samu"; jer, njena drugost je upravo apsolutna drugost ili drugost "po sebi", koja je kao takva drugost koja je "neposredno različita samo od sebe same", i, prema tome, identitet sa sobom. Tako apsolutna suština u svojoj drugosti ostaje pri sebi samoj, ili sebe prepoznaje u njoj; kao takva, ona je "Duh"³.

Takva karakterizacija trojedinstva sasvim odgovara Hegelovom određenju samosvesti, prema kojem samosvest uključuje postavljanje razlike koja se isto tako neposredno ukida, ili razlikovanje u kome Jedno "razlikuje od sebe" jedino sebe samo⁴; trojstvo prema Hegelu izražava upravo ovo kružno kretanje, u kojem su "razlike koje su postavljene isto tako neposredno ukinute kao što su postavljene, i isto tako neposredno postavljene kao što su ukinute"⁵. U Hegelovom ukupnom konceptu, "negativnost" Boga koji je shvaćen samo kao večna apsolutna suština u potpunosti odgovara deficijentnosti samosvesti kao čistog i neposrednog identiteta, koji uopšte ne dospeva do refleksije ili bića za sebe. Do pravog pojma samosvesti može se, naprotiv, doći time što će se i ova negativnost shvatiti kao apsolutna negativnost i tako okrenuti protiv sebe same; tek kao takva, ona je identitet, "videnje sebe samoga u drugome" ili Duh.

¹ Isto, str. 557-572

² Isto, str. 558-560

³ Isto, str. 559

⁴ Upor. isto, str. 134, 138 i dalje.

⁵ Isto, str. 559

Prema Hegelu, nadalje, upravo potreba da se identitet misli tako da u sebe uključuje posredovanje ili refleksiju vodi, štaviše, izvan shvatanja Boga kao "čistog" trojstva koje bivstvuje u sebi. U ovoj dogmi, "nužnost pojma" da se apsolutna suština istovremeno shvati kao apsolutna negativnost izražava se samo na način predstave - kao prirodno proizlaženje ili rađanje Sina iz Oca, a njihovo jedinstvo, Duh ili prepoznavanje apsolutne suštine u drugome, kao "ljubav" Oca prema Sinu. Za Hegela je, međutim, ovaj odnos podjednako nesavršen kao i njegov izraz u predstavi. U jedinstvu božanske ličnosti koje se potvrđuje u njenom razlikovanju na momente – koje odgovara samosvesti kao *neposrednom* jedinstvu sa sobom u razlikovanju, odnosno *neposrednom* ukidanju razlike – pravo apsolutne diferencije afirmiše se samo na nepotpun način. Tako ni u ljubavi drugost nije zapravo postavljena kao drugost¹, pošto u ovom odnosu razlika neposredno prelazi u identitet; trojedinstvo predstavlja samo kretanje čistog mišljenja koje "kruži u sebi"². U ljubavi oni koji se vole nisu međusobno suprotstavljeni u svojoj suštini³; pa ipak, upravo zbog toga, ljubav predstavlja samo nesavršeno jedinstvo suprotnosti. Prema Hegelu, odatle proizlazi neophodnost prelaza iz područja "čistog mišljenja", koje odgovara božanskom trojedinstvu, u Carstvo Sina, koje počinje stvaranjem sveta; dakle, u osnovi tog prelaza, koji počinje stvaranjem sveta i čoveka, stoji potreba da do svoga prava dođe momenat stvarne razlike ili drugosti. Hegel, međutim, smatra da je tu reč o produbljivanju ili radikalizaciji onog istog momenta drugosti ili refleksije koji je u trojstvu – u momentu Sina ili bića za sebe i u njegovom odnosu prema Ocu – zapravo već sadržan; u sferi egzistencije on se, međutim, pojavljuje kao stvarna refleksija ili podvajanje. U poglavlju o samosvesti Hegel je na identičan način opisao neophodnost da se momenat razlike, koji samosvest – shvaćena kao puko razlikovanje "sebe" od "sebe" i, prema tome, kao "razlika koja to nije" – već obuhvata u sebi, uspostavi kao stvarna razlika⁴; u tom smislu, prelazu od čistoga trojedinstva u Carstvo Sina odgovara kretanje koje se dovršava sa udvostručenjem "čiste samosvesti". I u poglavlju o religiji reč je o potrebi da razlika koja je samo mišljena dobije oblik stvarnog bića, zbiljske drugosti ili prirode. Tako u Carstvu Sina momenti čistog pojma, koji u čistom mišljenju neposredno prelaze jedan u drugi, imaju i svoje nezavisno, supstancijalno postojanje.

Trojstvo se prema Carstvu Sina *u celini* odnosi upravo onako kako se apstraktno "apsolutno suštastvo" odnosi prema biću za sebe ili prema pojmu subjekta. Čak i pojedinačni momenti Carstva Sina odgovaraju božanskim licima; tako Ocu ili apstraktnoj suštini, koja je kao takva samo biće po sebi ili biće za drugo, u Carstvu Sina odgovara stvaranje sveta, a samom Sinu ili momentu diferencije i negativnosti stvaranje čoveka. Ipak, momenat drugosti ili razlike, koji je u čistom mišljenju neposredno preuzet u identitet sa sobom apsolutne suštine, u Carstvu Sina ne pojavljuje se kao jedinstvo, već u obliku antitetičkog odnosa, kao "sebi suprotstavljena razlika" ili dvojstvo i, konačno, kao suprotnost između "dobra" i "zla". Zbog toga se u Carstvu Sina trojstvo pretvara u četvorstvo⁵.

Prema Hegelu, ova suprotnost između dobra i zla može se projektovati još i u "carstvo mišljenja", tj. biće Boga pre stvaranja sveta. Tu se ona pojavljuje kao borba palog anđela,

¹ Isto, str. 561; u ovom motivu može se prepoznati kritika ljubavi koju je Hegel izneo u fragmentu o "Duhu hrišćanstva".

² Isto, str. 559

³ Isto, str. 561

⁴ Isto, str. 138

⁵ MM 3, str. 563; Carstvu Sina u Hegelovoj tadašnjoj sistematici očigledno odgovara pojam "prirode"; upravo u području prirode trojstvo se pojavljuje kao četvorstvo. Zbog toga u Hegelovoj filozofiji prirode preovlađuju tetrahotomije (u tom smislu he formulisana već jedna od Hegelovih teza za habilitaciju: *Quadratum est lex naturae, triangulum mentis*, MM 2, str. 533). O trijadičnim i tetradičnim podelama Hegelovog sistema uopšte, upor. Höhle, *Hegels System*, str. 130 i dalje; s obzirom na filozofiju religije, str. 149 i dalje; kako Hesle kaže, "razumljivo je da je reprezentant *razlike* u sebi *udvostručen*" (isto, str. 148).

"Lucifera", protiv Boga¹. Pa ipak, pravo poprište borbe između dobra i zla je carstvo stvorenja. Pri tom je prema Hegelu upravo "zlo" onaj član odnosa suprotnosti koji na samome sebi izražava čitavu suprotnost. Za Hegela, smisao učenja o praotadžkom grehu, tj. o izvornom zlu u ljudskoj prirodi, sastoji se u tome što se u čoveku momenat drugosti, prirode ili negativnosti izoluje i osamostaljuje naspram jednakosti sa sobom apsolutne suštine – on se sastoji u "udubljanju u sebe" (*Insichgehen*) znanja ili samosvesnog sopstva. Ovakav pojam "zla" odgovara "zloj svesti" koja se u poglavlju o moralnosti izdvaja u odnosu na identitet sa sobom čistog mišljenja ili opšte svesti o dužnosti. Ipak, ni suprotstavljeni član – dobro – ne može se shvatiti naprosto kao drugost samosvesti ili neposredni identitet sa sobom apsolutnog suštastva, pošto je samosvesno sopstvo takode medijum njegovog postojanja. Dobro i zlo kao "opšte moći" nisu samo "određena razlika misli" već "isto tako pripadaju sopstvu koje je njihova stvarnost"². To znači da se "dobro" mora shvatiti kao rezultat procesa kojim se jednakost sa sobom čiste suštine i sama "spušta" do značenja samosvesnog sopstva. Tako se suprotnost između dobra i zla u "stvarnosti" predstavnog mišljenja konkretizuje kao suprotnost između čovečanstva i Hrista – između samosvesnog sopstva i njegove "proste misli"; njihovo jedinstvo Hegel vidi u pojmu Duha³.

Istorija spasenja prema Hegelu ima značenje izmirenja ove suprotnosti. Prvi korak ka tom izmirenju učinjen je već na kraju dijalektike savesti – u oproštaju koji opšta svest o dužnosti najzad daje zloj svesti ili samosvesnom sopstvu. Još i taj korak stoji, međutim, u okvirima sfere "praktičkog" duha. U području religije kao "samosvesti duha" ovo pomirenje saznanje se ili postaje pristupačno u "predmetnom" obliku.

U hrišćanstvu kao apsolutnoj religiji kretanje pomirenja predstavljeno je kao dvostruki proces koji se najpre ostvaruje na strani "dobra" kroz Hristovu smrt i uskrsnuće, a zatim na strani "zla" kroz uzdizanje čovečanstva do duhovnog značenja ovog iskupljenja u egzistenciji religiozne svesti "u Hristu". U području religije, ovaj apsolutni sadržaj izražava se jedino u obliku predstave. Treba, međutim, primetiti da prema Hegelu već iskupljenje i pomirenje predstavljaju početak prevazilaženja medijuma predstave u istinskoj samosvesti duha ili u pojmu⁴. Hristova smrt već sama po sebi simbolički izražava ovo nadmašivanje predstavnog mišljenja; njome Hrist umire kao prirodno biće, gubi značenje određene supstance ili egzistencije, i "uskrsava" kao opštost ili kao Duh. Izlazak iz medijuma predstave koji je predstavljen Hristovom smrću motivisan je, konačno, i logičkim razlozima. Pomirenje između opšte svesti i samosvesnog sopstva ne može se dosledno ostvariti u medijumu predstavnog ili supstancijalnog; tome je razlog to što predmet predstave, kao "mešavina mišljenja i samostalnog postojanja"⁵, ostavlja svaki od članova koji stoje u odnosu suprotnosti da postoji isto tako i izvan ovog odnosa; ako se, naprotiv, suprotnost između dobra i zla shvati na način koji odgovara njenoj suštini – kao suprotnost između "prostog mišljenja" i "samosvesnog sopstva" – može se reći da njeni članovi izvan ovog odnosa nemaju nezavisno postojanje, već su u sebi samima upućeni jedan na drugi.

Hristovu smrt i uskrsnuće Hegel shvata kao negaciju one negacije kojom apsolutno suštastvo prelazi u egzistenciju kao svoju drugost. Ona izmiruje božansko suštastvo sa prirodom i sa samim sobom; za apsolutno suštastvo priroda ili stvarnost više nema značenje apstraktne suprotnosti, već drugosti koja se vratila u njega, i prema tome stvarnosti koja je kao ukinuta ili opšta istovremeno sadržana u njemu. S druge strane, na Hristovom uskrsnuću, koje Hegel vidi

¹ MM 3, str. 563

² Isto, str. 564

³ Isto

⁴ Isto, str. 565

⁵ Isto

kao prelaz neposredne pojedinačne egzistencije u opštost duha, zasniva se religiozna zajednica, u kojoj se predstavnici sadržaj religije vraća u samosvest ili sopstvo. Tek u ovoj duhovnoj zajednici Hristova smrt i uskrsnuće imaju svoj puni smisao. Kao religijska zajednica, koja je i dalje upućena na određenja predstave, ona je, doduše, još uvek nesposobna da shvati pravo duhovno značenje "otuđenja" apsolutne suštine u momentima stvarnog postojanja i samosvesnog sopstva. Ipak, u njenoj egzistenciji ostvaruje se osnovni smisao Hristove smrti i uskrsnuća. Prema Hegelu, taj smisao ne leži naprosto u "iskupljenju grehova" čovečanstva, već u saznanju identiteta između čistog mišljenja ili supstance s jedne, i samosvesnog sopstva s druge strane. Uzeti ponaosob i izdvojeno, oba ova momenta su podjednako deficijentna; pomirenje među njima ostvaruje se putem saznanja da svaki od ovih članova suprotnosti svoju suprotnost ima na sebi samome. Tako se odnos suprotnosti među njima ukida u identitetu; utoliko ni zlo onda više nije zlo, kao što ni dobro nije dobro¹. Oba člana suprotnosti su u istom smislu neidentični ili "različiti" – utoliko što oboje, samosvesno sopstvo kao i čisto mišljenje ili suština, predstavljaju čistu negativnost ili razliku, koja je razlika samo od sebe same, i zbog toga identitet sa svojom suprotnošću². Prema Hegelu, u ovom pomirenju suprotnosti ukida se i suprotnost između identiteta i neidentiteta kao apstraktnih formi uopšte; ona se prevazilazi u duhu, koji ima značenje kretanja kojim se apstraktni identitet apsolutne suštine ispostavlja kao negativnost, koja je tek kao apsolutna negativnost pravi identitet sa sobom.

Time je dovršen proces kojim se "identitet" supstance i subjekta izražava na strani dobra, ili bića za koje glavnu stranu predstavlja odnos jednakosti sa apsolutnom suštinom (Hrist). Dovršenje apsolutne religije sastoji se u tome da se još i ono što je sa Hristovim stradanjem i uskrsnućem dato kao "po sebi postojeći" događaj – postajanje pojedinačne samosvesti opštom – shvati i izrazi kao kretanje pomirenja pojedinačne svesti, tj. one "strane" koja je u suprotnosti prema Hristu određena kao "zlo", *sa samom sobom*. Kao i Hristovu smrt, Hegel je i ovaj proces osmislio kao negaciju negacije; pomirenje među suprotnostima do koga dolazi na strani "zla" ili samosvesnog sopstva proizlazi, međutim, upravo iz radikalizacije onog momenta kojim se zla svest upravo kao takva već odlikuje, tj. iz potenciranja momenta same suprotnosti.

Već na početku izlaganja o hrišćanstvu, Hegel je "zlo" ili "postajanje zlim" (*Bösewerden*) shvatio kao onu stranu suprotnosti koja proizlazi iz osamostaljivanja pojedinačnog samosvesnog sopstva ili prirode u odnosu na apsolutnu suštinu ili Boga, tj. kao "udubljivanje samosvesnog sopstva u sebe samo". Hegel, međutim, ne posmatra proces koji dovodi do pomirenja pojedinačne samosvesti sa sobom kao vraćanje u stanje prvobitne nevinosti ili prirodnosti, već kao dalje kretanje "udubljivanja u sebe". Pomirenje se sastoji upravo u *znanju* o sopstvenom zlu do koga pojedinačna samosvest dolazi. Znanje o zlu o sopstvenoj prirodi nije, međutim, naprosto dalje postajanje zlim. Smisao koji udubljivanje u sebe (*Insichgehen*) ima u Carstvu Sina, u Carstvu Duha preokreće se u pozitivno – u ispitivanje sebe samoga, koje uključuje pokajanje. Pa ipak, može se reći da se samosvesno sopstvo uzdiže do duha upravo "poradi sopstvene samostalnosti"³ – a ne uranjanjem u identitet koji prethodi osamostaljenju.

U Carstvu Duha, što prema Hegelu znači: u elementu pojma ili samosvesti, razlikovanja i određenja u načelu imaju značenje koje je suprotno onom koje im pripada u Carstvu Sina ili u elementu predstave⁴. Hegel se u poglavlju o religiji određenjima "mišljenja", "predstave" i "samosvesti" služi na kompleksan način. Ta određenja redom odgovaraju formama u kojima se

¹ Isto, str. 569

² Isto, str. 567

³ Isto, str. 569

⁴ Isto

apsolutni sadržaj pojavljuje za svest u razvoju pojma apsolutne religije: "trojstvu" ili bogu shvaćenom kao apsolutna suština (čisto mišljenje), "Carstvu Sina", koje počinje stvaranjem sveta i završava se Hristovom smrću i uskrsnućem (predstava), i "Carstvu Duha", u kome apsolutna suština dobija formu samosvesnog sopstva u egzistenciji zajednice verujućih (samosvest ili pojam). Zbog toga Hegel već prelaz iz Carstva Sina u Carstvo Duha posmatra kao prevođenje sadržaja predstave u oblik samosvesti. I pored toga, sva određenja duha koja su u okviru apsolutne religije uopšte dovedena do važenja još uvek stoje u znaku forme predstave. Tako još i transformacija predstave u samosvesno postojanje, do koje dolazi u Carstvu Duha, prema Hegelu ne znači prevođenje *sadržaja* koji Hristova smrt i uskrsnuće imaju u predstavi u oblik pojma – ili pomirenja apsolutne suštine i prirode, do kojeg dolazi tek u apsolutnom znanju – već samo prevođenje u oblik pojma *one predstave* koja izražava ovaj apsolutni sadržaj¹. Pravi ulog ovih, na prvi pogled prilično apstraktnih razmatranja, pokazuje se kada se ima u vidu da način na koji Hegel shvata Carstvo Duha i pomirenje koje je u njemu ostvareno neposredno anticipira konačni oblik pomirenja u poglavlju o apsolutnom znanju; već u poglavlju o religiji na delu je zapravo ukidanje transcendencije "apsolutnog suštastva".

Izokretanje određenja predstave u njihovu suprotnost na prelazu u Carstvo Duha strukturno odgovara onom izokretanju koje se već po sebi dogodilo u Hristovoj smrti, odnosno u pomirenju samosvesnog sopstva sa apsolutnom suštinom koje Hristova smrt izražava². U Carstvu Duha, umrli bogočovek, koji je već po sebi izjednačen sa opštom samosvešću, samo postaje ta "opšta samosvest" i za konkretno samosvesno sopstvo, koje sada iz sebe samoga ponovo "proizvodi" ono što se već dogodilo³. Pa ipak, ono što Hegel predstavlja naprosto kao "prevođenje" predstave u samosvest zapravo sadrži i nešto više – ili nešto manje – od onoga što je u Carstvu Sina izvršeno. Na odnosima između samosvesnog sopstva i njegove religijske zajednice pokazuje se da – uprkos izričitom samorazumevanju vernika – Hristova smrt i uskrsnuće imaju samo smisao pomirenja opšteg duha i pojedinačne samosvesti koja u svojoj zajednici "svakodnevno umire i uskrsava"; "Ono što pripada elementu *predstave*, da apsolutni duh kao *pojedinač* ili, štaviše, kao *posebna individua* na svojoj egzistenciji predstavlja prirodu duha, ovde je premešteno u samu samosvest, u znanje koje se održava u svojoj *drugosti*; ova ne *umire* stvarno, kako se predstavlja da je *posebna individua stvarno* umrla, već njena posebnost umire u njenoj opštosti, tj. u njenom *znanju*, koje je ono suštastvo koje se miri sa samim sobom"⁴. Tako se i odnos vernika prema Hristu i ovde može interpretirati u smislu "interakcije" znanja sa samim sobom⁵; to znači da ni samosvesno "religijsko" sopstvo, koje je interiorizovalo princip hrišćanstva, *de jure* više ne mora da se oslanja na istorijski događaj Hristove smrti.

Taj zaključak potvrđuje još i poslednja interpretacija Hristove smrti koja se prema Hegelu na stanovištu religije može dati. Ona se ne podudara sa tumačenjem Hristove smrti kao "negacije negacije" koje je Hegel najpre izložio na stanovištu "predstave". Sa Hristom ne umire naprosto "već mrtva ljuštura koja je odvojena od suštine", tj. priroda, već "*apstrakcija* božanskog bića (*Wesen*)"⁶ koje je odvojeno od svoje stvarnosti, tj. upravo od samosvesti. Odatle proizlazi da tek Hristova smrt – ovde još uvek nije reč i o njegovom uskrsnuću – dovodi do kraja proces koji je počeo sa otelovljenjem: kretanje prelaženja božanskog suštastva u egzistenciju. Konačni smisao hrišćanstva sastoji se konačno u smrti boga kao transcendencije; u

¹ Isto, str. 570

² Isto, str. 569

³ Isto, str. 568

⁴ Isto, str. 571

⁵ Isto, str. 440

⁶ Isto, str. 571

Hristu ne umire samo čovek kao prirodna egzistencija, već sam bog "koji nije postavljen kao sopstvo"¹.

Hegel shvata Hristovu smrt kao apsolutnu afirmaciju prava samosvesti. "Tvrda reč": "Bog je umro"² prema Hegelu je izraz koji označava samo krajnje "udublјivanje u sebe" samosvesnog sopstva. Zato Hegel krajnji rezultat razvoja hrišćanstva može da sažme neposredno u terminima idealizma; u njemu se izražava "povratak svesti u dubinu noći onoga Ja = Ja, koja van sebe ništa ne razlikuje i ne zna". Prema Hegelu, hrišćanstvo sadrži "pesimističku" stranu ovog uvida; u njemu je postajanje supstance subjektom shvaćena kao smrt Boga, i prema tome kao "gubitak supstance i njenog istupanja naspram svesti"³ – dakle, kao izraz napuštenosti čoveka⁴. Neposredno u nastavku ovog iskaza Hegel, međutim, eksplicira i pozitivni sadržaj čovekove napuštenosti. On se sastoji u tome što gubitak supstance ili smrt boga istovremeno predstavlja potpuno prožimanje supstance subjektivnošću i izvesnošću o sebi samome. Taj momenat nedostajao je neposrednoj svesti o bogu kao predmetu ili apsolutnom suštastvu. U tom smislu, znanje o smrti boga je "oduhovljenje kroz koje je supstanca postala subjekt, kojim je umrla njena apstrakcija i beživotnost, i kojim je ona postala stvarna, prosta i opšta samosvest"⁵. Tako se pokazuje da se apsolutna religija zaista može shvatiti kao "objektivni" prikaz onog istog kretanja pomirenja kojim je dijalektika savesti dovršena; hrišćanstvo u svom rezultatu izražava upravo to da je supstanca bez ostatka postala subjekt; ono zapravo predstavlja način na koji se ova istina najpre pojavljuje za "posmatranu svest".

Još u spisu "Vera i znanje" Hegel je negativnu stranu filozofskog saznanja apsoluta – destrukciju suprotstavljenih strana odredaba razuma i refleksije – doveo u vezu sa hrišćanskim osećajem napuštenosti od boga i označio je kao "spekulativni Veliki petak"⁶. U okviru Hegelove filozofske sistematike s početka jenskog perioda teško bi se, ipak, moglo govoriti o prevazilaženju religije koje bi istovremeno značilo i njeno očuvanje ili realizaciju njenog pojma. Pretpostavka za relativno uzdizanje hrišćanstva u odnosu prema filozofiji u *Fenomenologiji duha* s jedne strane leži u metodi određene negacije, koja dopušta da se nadmašivanje religije u apsolutnom znanju istovremeno shvati i kao očuvanje njenog unutrašnjeg sadržaja. Pa ipak, originalnost koncepcije religije koju Hegel izlaže u *Fenomenologiji* pre svega počiva na tome što je ona zasnovana na modelu apsolutne refleksije. Prema toj koncepciji, čisti identitet sa sobom supstance ili apsolutnog suštastva mora se shvatiti kao apsolutna negativnost, koja je kao razlikovanje samo od sebe same, istovremeno identitet sa sobom, prepoznavanje sebe u drugome ili "duh". To shvatanje Hegel je najpre razvio u svom razračunavanju sa idealističkim pojmom samosvesti, i kao alternativu u odnosu na pojam samosvesti shvaćene kao čisti ili neposredni identitet. Ono je omogućilo Hegelu ne samo da razvije filozofsku poziciju koja će po svom zahtevu za apsolutnim važenjem biti uporediva sa religijom, već i da hrišćansku religiju kao takvu u punom smislu te reči "integriše" u svoje stanovište. Po svome duhu, Hegelova interpretacija hrišćanstva u *Fenomenologiji duha* dijametralno je suprotna onoj koju je Hegel najpre razvio u kontekstu svoje razrade pojma "narodne religije", koji je u potpunosti orijentisan

¹ Isto, str. 572

² Isto, str 572, upor. str. 547

³ Isto, str. 572

⁴ Upor. Hegelov navod iz Paskala u "Veri i znanju" (MM 2, str. 432): "priroda je takva da svuda ukazuje na jednog izgubljenog Boga, kako u čoveku tako i van njega" (upor. Pascal, *Pensées*, str. 143).

⁵ MM 3, str. 572; upor. i fragment "C. Die Wissenschaft"; u vezi sa pitanjem da li se u poglavlju o religiji *Fenomenologije duha* može pronaći i "drugo kretanje", kojim subjektivnost postaje supstanca, upor. J.H. Trede, "Phänomenologie und Logik", *Hegel-Studien* 10 (1975), str. 178 i dalje.

⁶ MM 2, str. 432

prema Grcima; po svojoj obuhvatnosti, ona daleko prevazilazi tumačenje pojmova ljubavi i života iz jevanđelja, koje je Hegel razvio u Frankfurtu¹.

2. Apsolutno znanje

Sa pojmom apsolutnog znanja "nauka o pojavnom znanju" dolazi do one tačke koju je Hegel u uvodu *Fenomenologije duha* označio kao prekretnicu u izlaganju sistema – do tačke na kojoj se svest oslobađa privida da je "opterećena svojom drugošću", i na kojoj se "pojava izjednačava sa suštinom"; od sada pa nadalje, izlaganje nauke o pojavnom znanju "poklapa se sa izlaganjem prave nauke o duhu", logike ili spekulativne filozofije; utoliko što svest u ovoj nauci shvata svoju sopstvenu suštinu, ona i sama dobija "prirodu apsolutnog znanja". Prema tome, poglavlje o apsolutnom znanju predstavlja prelaz sa *Fenomenologije duha* na nauku u pravom smislu te reči, tj. na nauku logike².

Prema Hegelu, tek u apsolutnom znanju doveden je do kraja proces ukidanja samostalnosti predmeta u odnosu na svest. U izvesnom smislu, struktura "suprotnosti svesti", koja predstavlja medijum *Fenomenologije*, prevaziđena je već u poglavlju o moralnosti, koje više ne ostavlja mesta za predmetnost koja bi bila nezavisna od samosvesti. Pa ipak, suprotnost između supstance i subjekta još ni na stanovištu kantovskog morala nije potpuno prevaziđena; za posmatranu svest, ona se pojavljuje u vidu suprotnosti između opšte supstancijalne dužnosti sa jedne, i pojedinačnog samosvesnog sopstva sa druge strane. Ta suprotnost razrešava se tek u rezultatu dijalektike savesti. "Oproštaj" koji pojedinačna samosvest i opšta svest o dužnosti daju jedna drugoj još uvek, međutim, ne znači i sazajno osvedočenje o strukturi identiteta između subjekta i supstance na kojoj se njegova mogućnost zasniva. Dijalektika savesti i pomirenje opštosti i pojedinačnosti do kojeg dolazi u njoj utoliko još uvek suštinski pripadaju pojmu "duha koji postoji u svome svetu", ali ne i apsolutnom duhu. To znači da je rezultat do kojeg dijalektika savesti dovodi potrebno nadmašiti još jednom "refleksijom", koja će omogućiti da se on sagleda ne samo kao subjektivno kretanje već i u "objektivnom" obliku.

Kako se pokazalo, Hegel smatra da hrišćanstvo kao otkrivena ili manifestna religija izražava upravo rezultat dijalektike savesti – pomirenje između supstance i subjektivnosti ili postajanje supstance subjektom. Stoga Hegel religiju od početka shvata upravo kao "samosvest duha". Pa ipak, forma u kojoj je pomirenje između opštosti i pojedinačnosti izraženo u hrišćanstvu još uvek ne odgovara u potpunosti samosvesnom sopstvu; prema Hegelu, i otkrivena religija u svom konačnom obliku odlikuje se formom "predstave"; u njoj je istina

¹ Interpretacija hrišćanske religije koju je Hegel dao u *Fenomenologiji duha* u stvari predstavlja prvu razradu Hegelovog konačnog stanovišta u stvari filozofije religije uopšte. Uprkos svim razlikama, ona u osnovi odgovara tumačenju hrišćanstva iz kasnijih predavanja o filozofiji religije, u kojima se Hegel izričito poziva na *Fenomenologiju duha* (MM 16, str. 111 i sled., MM 17, str. 248 i sled.).

² MM 3, str. 80 i sled.; Oto Pegeler je svojevremeno pokušao da koriguje tradicionalnu interpretaciju, prema kojoj "tačka" o kojoj Hegel na kraju Uvoda u *Fenomenologiju* govori označava prelaz na apsolutno znanje, i pravu "nauku o duhu", umesto sa naukom logike, poistovetio sa "filozofijom duha" u Hegelovoj tadašnjoj koncepciji sistema; to bi značilo da je Fenomenologija dostigla navedenu tačku identiteta suštine i pojave već sa poglavljem o samosvesti (Pöggeler, "Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*", str. 282 i dalje). U prilog ovom shvatanju govori, kako izgleda, činjenica da je *Fenomenologija duha* – kako izveštava Rozenkranc – zaista nastala u uskoj vezi sa Hegelovim konceptom drugog dela "realne filozofije". Slično gledište usvaja i Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, str. 131. Pa ipak, iz Hegelove formulacije nedvosmisleno proizlazi da "tačka" o kojoj je ovde reč ne označava ništa drugo do prelaz na apsolutno znanje, i prema tome na nauku logike. Ako bi se Pegelerovo navedno gledište usvojilo, moralo bi se prihvatiti da samo prva tri poglavlja *Fenomenologije duha* predstavljaju nauku o iskustvu svesti u pravom smislu te reči. Pegeler je kasnije odustao od svoje interpretacije (upor. "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*", str. 350-352). Pa ipak, ona je i nakon toga imala svoje pristalice (tu hipotezu sledi L.B. Puntel, u knjizi *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn 1973, str. 277 i dalje).

izložena u obliku predstave ili samostalnog predmeta koji je suprotstavljen svesti, i u kojem samosvesno sopstvo ne može sebe neposredno da prepozna. Tako Hegel kaže da u religiji "stvarna samosvest" duha još uvek nije i "predmet njegove svesti"¹. Takva karakterizacija ukazuje u pravcu kasnijeg određenja odnosa između religije i filozofije u Hegelovom sistemu. U *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel takođe sagledava odnose između filozofije i religije kroz određenja "svesti" i "samosvesti": čovekova svest o bogu jeste upravo samosvest boga². Pa ipak, ona još uvek nije identična sa svešću sopstva o samome sebi. Da bi se jednakost između svesti i samosvesti uspostavila, potrebno je da samosvest boga, odnosno čovekova svest o bogu, koja je sadržaj religije, "napreduje" do samospoznaje čoveka u bogu, do "samosvesnog mišljenja" ili spekulacije, koja prevazilazi formu predstave i koja zato više "ne može da ostane pri jednostavnim odredbama vere"³.

Pojam apsolutnog znanja Hegel shvata kao svodenje rezultata dijalektike savesti i sadržaja religije na jedinstvo; apsolutno znanje je sjedinjenje stvarne forme, koju samosvesno sopstvo ima za sebe samo u moralnosti ili u savesti, sa apsolutnim sadržajem religije. U sadržaju filozofski interpretiranog hrišćanstva – dakle, u obliku *pojma*, koji je neposredno transparentan za nju – samosvest može neposredno da prepozna upravo sebe samu. Jer, sadržaj apsolutne religije, sveden na njegov pojmovni oblik, predstavlja upravo proces u kojem se instanca izvornog supstancijalnog identiteta (kao što je u religiji Bog, ili supstancijalna svest o dužnosti u sferi običajnosti ili "duha koji postoji u svome svetu") ispostavlja kao rezultat negacije; shvaćena kao čista ili apsolutna negativnost, ona je negacija koja je okrenuta protiv sebe same (u hrišćanskoj teologiji, toj apsolutnoj negativnosti odgovara pojam zla; u području običajnosti, to je pojedinačna "zla" samosvest); ali upravo zbog toga, ova negacija istovremeno jeste ukidanje sebe same; kao takva, ona je svoja sopstvena suprotnost. Zbog toga je apsolutna negativnost istovremeno ona sama i svoja sopstvena suprotnost, tj. identitet sa sobom u svojoj negaciji ili drugosti. Prema tome, sadržaj apsolutne religije je upravo Hegelov pojam duha. Hegel smatra da u ovakvom sadržaju, koji u pojmovnom obliku izražava tek "nauka", samosvest neposredno prepoznaje upravo sebe samu; jer, ona je i sama identitet sa sobom tek na osnovu negacije kojom isključuje svaku drugost; ona se kao takva odnosi jedino na sebe samu, i identična je sa sobom tek kao negacija sebe same. - Pri svemu tome, sadržaj apsolutne religije koji je sveden na oblik pojma nije samo "predmet" prema kome se samosvest odnosi, već upravo i način na koji se samosvest odnosi prema tom svom predmetu. Pojam već kao takav uključuje u sebe i čitav odnos između samosvesti i njenog pojma (ili "predmeta"): kao predmet uopšte, on predstavlja "negaciju" svesti; ali, pojam je upravo onaj "predmet" koji je istovremeno negacija sebe samoga, koji je kao takav identičan ne samo sa sobom, već i sa samosvešću; zbog toga se samosvest u pojmu kao svom predmetu zapravo odnosi jedino prema sebi samoj; ona je svest o sebi samoj u svojoj drugosti, jer je ta drugost – drugost sebe same, koja je već u svojoj sopstvenoj unutrašnjoj strukturi identična sa njom.

To je razlog zbog kojeg se struktura apsolutnog znanja, jedinstvo bića po sebi i bića za sebe, više ne može nadmašiti: apsolutno znanje označava takav odnos između samosvesti i njenog predmeta u kojem je samosvest u svome predmetu neposredno "vraćena" ili "reflektovana" u sebe samu. U svom odnosu prema svom sadržaju kao "pojmu" – za razliku od "predstave" – sopstvo ili samosvest istovremeno ostaje pri sebi samoj; kao "poimajuće znanje", ona je "duh koji sebe zna u liku duha"⁴. Zbog toga je apsolutno znanje ona forma duha u kojoj je istina ne samo sasvim izjednačena sa izvesnošću, već i forma u kojoj ta istina ima i oblik znanja

¹ MM 3, str. 575

² MM 17, str. 381, 385

³ MM 10, str. 374 (par. 564, napomena); str. 378 (par. 572)

⁴ MM 3, str. 582

o sebi samome¹. Apsolutno znanje predstavlja sjedinjenje apsolutnog sadržaja religije sa formom samosvesnog sopstva.

Iz ovog izvođenja proizlazi, međutim, da "ukidanje predmetnosti" u apsolutnom znanju, o kojem je reč u poslednjem poglavlju *Fenomenologije*, ne treba shvatiti kao poništavanje svake razlike u identitetu, već kao rezultat potenciranja razlike, iz kojeg "pretpostavljeni" identitet tek proizlazi. Apsolutno znanje, doduše, više ne uključuje u sebe suprotnost između svesti i njenog predmeta; pa ipak, ono i samo predstavlja izvesnu konstelaciju odnosa između "svesti" ili samosvesti, i njenog "predmeta" ili pojma². Apsolutno znanje se, svakako, ne može shvatiti kao vraćanje u "neposredni" identitet sa sobom. Pre svega, samosvest u apsolutnom znanju ni sama nije punktualno jedinstvo pojedinačnog znajućeg subjekta, već jedinstvo opšte i pojedinačne samosvesti, "Ja koje je *ovo* i nijedno drugo *Ja*, i koje je isto tako neposredno *posredovano* ili ukinuto, opšte *Ja*" i, prema tome, upravo apsolutna negativnost. "Nauka" ili "pojam", koja se u apsolutnom znanju pojavljuje kao predmet ove samosvesti, takođe nije neko nediferencirano jedinstvo. Tako Hegel i izričito kaže da u pojmu kao svom predmetnom momentu samosvest ima "jedan *sadržaj* koji od sebe *razlikuje*", i da upravo utoliko samosvest "jeste *svest*"; jer, kada bi razlika između samosvesti i njenog sadržaja bila ukinuta, ni samosvest, poput Fihteovog apsolutnog *Ja*, ne bi mogla biti shvaćena kao svesni akt. Sadržaj ili predmetni moment samosvesnog sopstva jeste, međutim - i to "u samoj svojoj razlici" - upravo ono "*Ja*". Tome je razlog to što je ovaj sadržaj – pojam – sa svoje strane isto tako apsolutna negativnost, tj. negativnost koja je kao apsolutna razlikovanje "samo sebe od sebe", i utoliko identitet, ili ukidanje sebe same (*Sichselbstaufheben*). Zbog toga što je njen sadržaj upravo kao takav identičan sa njom samom, samosvest je, konačno, u pojmu "reflektovana u sebe samu"; u pojmu kao svojoj drugosti, ona je istovremeno "kod sebe same"³.

Zbog toga se može reći da tek ova početna razlika između samosvesti i pojma omogućuje da se sagleda u čemu se sastoji njihov identitet. Identitet koji u slučaju samosvesti postoji je odnos suprotnosti između dva člana od kojih je svaki u sebi samome svoja sopstvena suprotnost; upravo zbog toga, svaki od članova koji u ovom odnosu stoje jednak je onom članu koji mu je suprotstavljen. Zbog toga što odnos između samosvesti i njenog predmeta kod Hegela nije mišljen kao prosto ukidanje razlike, Hegel je u apsolutnom znanju mogao da prepozna upravo "oslobađanje" momenta predmetnosti ili stvarnosti kakvo na prethodnim stupnjevima svesti duha o sebi samome nije bilo moguće. Prema Hegelu, tek u apsolutnom znanju – za razliku od religije, u kojoj je ona uzeta u obzir samo kao spoljašnja odora duhovnog značenja – *stvarnost* je shvaćena kao samostalna predmetnost, kojoj već u njenom biću "po sebi" pripada duhovno značenje. Zbog toga apsolutno znanje može da se liši svakog intervenisanja u svoj predmet i da se zadovolji njegovom prostom kontemplacijom; ta kontemplacija odnosi se upravo na proces kojim se samostalnost predmeta – u svim oblicima

¹ Isto, str. 583

² Lukač, koji je svoju kritiku Hegela zasnovao pre svega na argumentu da je Hegel svako opredmećenje pogrešno postovetio sa otuđenjem samosvesti (*Der junge Hegel*, str. 613 i dalje), shvatio je ovo razlikovanje u pojmu apsolutnog znanja kao tenziju i kao nedostatak: kao pokazatelj da Hegel ni sa apsolutnim znanjem nije uspeo da dovede do kraja proces ukidanja otuđenja (isto, str. 627 i dalje); suprotstavljajući se Lukaču, Ipolit je ovoj tenziji dao opravdavajuće tumačenje kada je predložio da se ona shvati kao "*napetost koja je neodvojiva od egzistencije*" (upor. J. Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965, str. 101 i dalje). U stvari, "napetost" o kojoj je ovde reč proizlazi iz samog idealističkog programa – iz imanentnih zahteva koje za sobom povlači zadatak da se misli jedan "samosvesni apsolut". U tom smislu, moglo bi se reći da su njeni razlozi imaju "transcendentalni", a ne "egzistencijalni" karakter.

³ MM 3, str. 583

koji se razlikuju od forme pojma – "sama od sebe" ukida¹. Prema tome, apsolutno znanje može se shvatiti kao onaj stadijum u razvoju duha na kome se ispostavlja da otuđenje samosvesti u različitim momentima predmetnosti i predmetnog znanja ima ne samo negativno već i "pozitivno" značenje.

I ova afirmativna strana otuđenja samosvesti zasniva se, međutim, na Hegelovom shvatanju apsolutne negativnosti. To proizlazi iz argumentacije kojom Hegel obrazlaže svoje viđenje razlike između hrišćanske religije i filozofije. Razrešenje svih određenja supstance u čistoj izvesnosti svesti o sebi samoj – čistu subjektivnost supstance – religiozna svest shvata kao gubitak *supstance*, tj. kao smrt Boga²; idealistički princip, identitet Ja = Ja za ovu svest ima pesimističko značenje. Prema Hegelu, tome je razlog što religiozna svest previda to da je čista "unutrašnjost znanja" sopstva o sebi samome, ili negativnost subjektivnosti, "istovremeno i *suština koja je jednaka sa sobom*", tj. da sama apsolutna negativnost – zbog toga što kao *apsolutna* negativnost predstavlja razlikovanje samo od sebe same – istovremeno jeste i identitet sa sobom. Taj uvid predstavlja "ono *drugo* pobožne samosvesti"³, i pripada spekulativnom znanju; na njemu se, međutim, zasniva mogućnost da samosvest shvati svoj predmet (koji je prirodna svest smatrala za svoju suprotnost ili drugost) kao proizvod svog sopstvenog otuđenja. U apsolutnom znanju, samosvest se osvedočava o tome da njeno "otuđenje" istovremeno ima značenje *postavljanja* predmetnosti i njene negacije⁴. Zbog toga samosvest u predmetu ili u predmetnosti, upravo kao u svojoj "drugosti", istovremeno može da bude "pri sebi samoj".

Odatle proizlazi da apsolutno znanje, kao cilj do kojega *Fenomenologija duha* dovodi, nije ništa drugo do adekvatna svest duha o sebi samome ili "samosvest". Zbog toga su osuđeni na neuspeh pokušaji da se pojam *duha* o kojem je u ovom određenju apsolutnog znanja reč okrene protiv pojma *samosvesti*. Duh nije samo "opšti" princip, kao što samosvest, na ovom stupnju *Fenomenologije* nije samo forma koja pripada "pojedinačnom" sopstvu; duh je "stvaran" upravo kao pojedinačna samosvest, ukoliko je suprotnost između opštosti i pojedinačnosti pomirena u njoj. Još i svest duha o sebi samome ostvaruje se u obliku pojedinačne samosvesti: pojedinačna, konkretna ili "ova" samosvest koja je dovedena do apsolutnog znanja u pojmu kao svom predmetu prepoznaje upravo sebe samu. To istovremeno znači da se doseg pojma samosvesti u *Fenomenologiji duha* ne ograničava samo na prva poglavlja knjige⁵.

Štaviše, značaj ovakvog pojma samosvesti zapravo prevazilazi i područje "fenomenologije duha" ili "prvog dela sistema nauke" u celini. "Prirodu", "momente" i "kretanje" apsolutnog znanja – čiji predmetni pol predstavlja nauka logike – Hegel je u *Fenomenologiji duha* i izričito označio upravo kao "čisto biće za sebe samosvesti"⁶. Iz ovog iskaza nedvosmisleno proizlazi da je Hegelova nauka logike izvorno koncipirana upravo kao jedna "teorija samosvesti" apsolutnog duha. Ovaj zaključak, koji se s obzirom na kasniju *Nauku logike* može činiti previše kategoričnim, ipak je jasno potvrđen Rozenkrancovim svedočanstvom o načinu na koji je Hegel zamislio svoju nauku logike u vreme redakcije *Fenomenologije*⁷. Prema tom svedočanstvu, Hegel je samosvest shvatio kao "osnov" i "element"

¹ Isto, str. 588: "znanje se sastoji u toj prividnoj nedelatnosti, koja samo posmatra kako se ono različito kreće u sebi samome i vraća se u svoje jedinstvo"; upor. i str. 575.

² MM 3, str. 572

³ Isto, str. 573

⁴ Isto, str. 575

⁵ Nedostatak interpretacija *Fenomenologije duha* koje je izneo V. Marks, koje su inače veoma temeljite, sastoji se upravo u tome što se ograničavaju na mesto i funkciju koja pojmu ili "principu" samosvesti pripada u predgovoru, uvodu (W. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*) i u prvim poglavljima (*Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*) ovog dela.

⁶ MM 3, str. 583

⁷ Rosenkranz, *Hegels Leben*, str. 212 i sled.

čistoga znanja, odnosno logike. U apsolutnom znanju kao "samosvesti apsolutnog duha", apsolut je, kao pojam, element samosvesti i potpuno joj pripada. Hegel kaže da to i jeste razlog zbog koga u odnosu na logičke momente nije neophodna još i jedna njena "posebna refleksija u sebe" na strani samosvesti. Jer, sadržaj koji samosvesti pripada ovde nije za nju ništa strano, nikakvo predmetno suštastvo, "ono predmetno po-sebi, ili biće koje nije pojam". Zbog toga što čiste logičke kategorije nisu ništa drugo do eksplikacija misaonog samoodnošenja, nije neophodno da se u logici pojmu "odmah dâ forma samosvesti, i da se on, na primer, označi kao Ja"; time bi predmet dobio "naopak izgled i lažno značenje da samosvesti pripada samo utoliko, ukoliko se ona suprotstavlja predmetnom načinu" (tj. svesti)¹. Naprotiv, "samosvest" predstavlja medijum logičkog izvođenja u celini. U logičkim kategorijama samosvest je, kao "element" i "suština" nauke, sama sebi predmet i sadržaj, i zato mora da bude izrečena na predmetan način. Prema tome, ona mora najpre da bude izražena u kategorijama objektivne logike. Već u prvoj logičkoj kategoriji, u biću "kao apsolutnom prostom pojmu, samosvest sebe odmah zna kao takvu – tako da joj kod tog bića ne pada na pamet da se time izriče nešto što je samosvesti suprotstavljeno"². Odatle proizlazi da prevazilaženje "suprotnosti svesti" do kojeg u dolazi na kraju *Fenomenologije duha* ne predstavlja, kao što se obično smatra, izlaženje iz područja relevancije pojma samosvesti; naprotiv, tek ono otvara mogućnost za eksplikaciju dimenzije samoodnošenja koja je konstitutivna za samosvest kao takvu.

Ovakvo shvatanje hegelovske logike – bilo da se ograničava na logički koncept koji odgovara *Fenomenologiji duha*, ili da se prostire i na kasniju "Nauku logike" – izlaže se različitim prigovorima. Najvažniji među njima formulisani su na strani "ontoloških" interpretacija Hegelove logike. Ne znači li razumevanje hegelovske logike u perspektivi jedne teorije samosvesti redukciju eminentno ontološkog karaktera njene problematike? Ne izneverava li, konačno, recepcija logike u perspektivi "kartezijskog" pojma samosvesti Hegelovu ambiciju da u svom sistemu ostvari sintezu antičkog nasleđa sa modernom filozofijom?

Na ove prigovore za sada je moguće odgovoriti jedino u meri u kojoj to dozvoljava sama *Fenomenologija duha* i njeno tumačenje u dosadašnjem toku ovog rada. S obzirom na rezultate tog tumačenja, može se reći da je tek Hegelovo shvatanje samosvesti kao refleksije koja se ne svodi na čisti identitet, već isto tako u sebe uključuje i razliku, omogućilo Hegelu da svoj filozofski program osmisli kao sintezu transcendentale orijentacije moderne filozofije sa ontološkom problematikom, koja je tradicionalno – a posebno kod Fihtea – bila shvaćena kao njen antipod. Kako se pokazalo, i Hegelova koncepcija samosvesti motivisana je problemima eksplikacije unutrašnje strukture samosvesti; prema Hegelu, "predmetnost" ili "sadržaj" moraju se misliti kao konstitutivni momenti samosvesti upravo zbog toga da bi se samosvest kao takva uopšte mogla održati – da ona ne bi potonula u prerrefleksivni identitet apsolutnog Ja, čiji se utemeljujući akti ne mogu dovesti do svesti.

U *Fenomenologiji duha* Hegel se ne upušta u izlaganje sadržaja nauke logike. Sa stanovišta nauke o "pojavnom" znanju čini se da je važnije pitanje kako se "pojam" pojavljuje u vremenu i stvarnosti³. Hegel, međutim, transformiše smisao ovog pitanja: nastanak nauke ne može se naprosto locirati "u vremenu", jer samo istorijsko vreme nije ništa drugo do forma u kojoj se pojavljuje onaj duh ili sopstvo koji još uvek nije došao do odgovarajućeg shvatanja sebe samoga; prema Hegelu, to znači da se njegova "svest" još uvek nije izjednačila sa njegovom "samosvešću". U tom smislu Hegel tvrdi da je vreme "sudbina i nužnost duha koji još

¹ Rosenkranz, isto; upor. Düsing, *Das Problem der Subjektivität...*, str. 207, kao i Pöggeler, "Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes", str. 268.

² Rosenkranz, isto, str. 213

³ MM 3, str. 582

uvek nije ispunjen u sebi"; vreme je upravo identično sa neophodnošću "da se obogati udeo koji samosvest ima u svesti"¹. S druge strane, "stupanje nauke u egzistenciju" ima smisao ukidanja vremena. Postalo je uobičajeno da se u činjenici da se u hegelovskom shvatanju o potiranju istorijskog vremena u apsolutnom znanju vidi kao izneveravanje druge, "radikalno istorijske" tendencije Hegelovog mišljenja, koja bi, domišljena do svojih krajnjih konsekvenci, za sobom morala povući odustajanje od apsolutnih svakog apsolutnog zahteva za važenjem². Čini se, međutim, da se sa većim pravom može tvrditi suprotno: "istina" je kod Hegela po prvi put shvaćena kao emfatički istorijska kategorija upravo zbog toga što je celina istorijskog vremena shvaćena kao forma u kojoj se odigrava proces nastajanja konačne istine, adekvatnog shvatanja duha od sebe samoga, ili izjednačenja njegove svesti sa njegovom samosvešću³. Tako je i svaka afirmacija prava istorije u Hegelovoj filozofiji shvatljiva samo s obzirom na ovu idealističku pretpostavku sistema⁴.

Svi motivi Hegelovog mišljenja kojima je u istoriji njegovog delovanja pripao najveći uticaj konačno se zasnivaju na njegovoj koncepciji subjektivnosti. Na to ukazuje ne samo činjenica da krajnji rezultat *Fenomenologije duha* Hegel vidi u aktu osvešćenja duha o sebi samome, koji se bez teškoća može dovesti u vezu sa pojmom "samosvesti", već i koncept "metafizike duha", koji Hegel razvija na kraju *Fenomenologije duha*⁵. Po svojim osnovnim karakteristikama i po problematici koju povlači sa sobom, ovaj koncept svedoči o Hegelovim nastojanjima da na ravni teorije apsoluta pronađe odgovor na pitanja sa kojima je upravo teorija subjektivnosti suočena još od Fihtea.

U apsolutnom znanju duh postaje svestan sebe kao onoga što on "jeste"; tek apsolutno znanje jeste "istinsko znanje duha o sebi samome"⁶. Pa ipak, duh u striktnom smislu ne postoji pre dostizanja ovog znanja o sebi⁷. Jer, pre nego što je to znanje postignuto, duh još uvek nije pravi duh, već samo "supstanca" koja još nije dobila oblik subjektivnosti ili sopstva. Zbog toga se pojam duha, kao i fihteovska delotvorna radnja, može shvatiti jedino kao rezultat akta svog sopstvenog samopostavljanja; kao ni Fihteovo Ja ili samosvest, duh ne postoji pre nego što postoji upravo kao duh, ili pre nego što sebe shvata kao ono što on jeste. Upravo zbog toga, može se reći da rezultat akta samopostavljanja duha isto tako već "pretpostavlja" ono što se njime "postavlja".

Osobenost Hegelove koncepcije apsolutne subjektivnosti sastoji se u tome što između istinskog duha u obliku svesti o sebi samome koji je konačni rezultat akta postavljanja sebe samoga i njegove "pretpostavke" ne postoji formalni identitet. U terminima Hegelove filozofije, duh nije samo rezultat akta samopostavljanja već isto tako i njegov supstrat ili "supstanca". Ali ako je tako, između rezultata akta postavljanja sebe samoga – "duha" u smislu subjekta – i onoga što je shvaćeno kao njegova pretpostavka – još nepostojećeg "duha" kao supstance – otvara se jaz: duh, koji je upravo saznanje sebe samoga ili samosvest upravo nije identičan sa sopstvom koje je u ovom saznanju njegov sopstveni predmet. Ovaj jaz – koji bi na stanovištu

¹ Isto, str. 584 i sled.

² Egzemplaran stav o ovom pitanju izneo je K. Löwith u svom tekstu "Aktualität und Inaktualität Hegels" (Heede/Ritter, *Hegel-Bilanz*, Frankfurt am Main 1973, str. 2 i dalje).

³ Poznato je da je Hegel upravo u vreme rada na *Fenomenologiji duha* (1805/06) po prvi put držao predavanja iz istorije filozofije na jenskom univerzitetu.

⁴ Gadamer, koji takođe kritikuje zatvorenost Hegelovog sistema i njegovog shvatanja istorije, pokazao je (posebno s obzirom na Diltaja) da je pozicija "istorizma" – i pored istorističke kritike apsolutnog zahteva za istinom Hegelove filozofije – postala moguća i smisljena tek od trenutka kada je Hegel istorijsko zbivanje iz područja onoga puko kontingentnog i relativnog uzdigao do dostojanstva apsolutnog zbivanja istine (upor. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, str. 186 i dalje, 199, 214 i sled., 221, 324 i sled.).

⁵ MM 3, str. 585 i dalje

⁶ MM 3, str. 586

⁷ Isto, str. 584

standardnih teorija samosvesti predstavljao nerešiv problem – može se premostiti jedino ako se duh, kao prvo, osim kao rezultat akta postavljanja sebe samoga i kao njegov supstrat, isto tako shvati upravo kao sâm "proces" ili "kretanje" kojim supstanca postaje subjekt¹ – i ako se, s druge strane, pokaže da je supstanca kao pretpostavka duha takođe integralni momenat pojma "subjekta" u njegovom razvijenom obliku.

Kao odgovor na prvi pomenuti zahtev može se uzeti Hegelova tvrdnja da duh jeste jedino "svoje *postajanje* onim što on jeste *po sebi* (das *Werden* seiner zu dem, was er *an sich* ist); tek kao ovo postajanje, koje se reflektuje u sebi, on zaista po sebi jeste *duh*"². Hegel izmiče prigovoru zbog cirkularnosti, koji se ističe protiv teorije samosvesti kao refleksije, time što cirkularnost preuzima u samu definiciju duha; shvaćen kao supstanca, duh je upravo "krug koji se vraća u sebe, koji pretpostavlja svoj početak i doseže ga tek na kraju"³. Hegelov odgovor na drugi pomenuti zahtev sastoji se u shvatanju da razvijena subjektivnost apsolutnog duha ili njegova samosvest u sebe već uključuje momenat supstancijalnosti koji je njena pretpostavka; taj odgovor istovremeno predstavlja kritiku Fichteovog učenja o nauci: "Ja nije samo sopstvo" – tj. čisto znanje o sebi samome, negativnost odnosno puki rezultat svog samopostavljanja – "već je isto tako i *jednakost sopstva sa sobom* (...) ili, *ovaj subjekt* je isto tako i *supstanca*"⁴. Hegelov program "da se ono istinito shvati ne samo kao supstanca već i kao subjekt" dobija konkretno značenje upravo s obzirom na zahteve jedne teorije subjektivnosti kao teorije "samosvesti apsolutnog duha".

¹ Upor. gore, str. 204 i sled.

² MM 3, str. 585

³ Isto

⁴ Isto, str. 587

III DEO PROBLEMI FORMALNE STRUKTURE SAMOODNOŠENJA

Deseto poglavlje POJAM SAMOSVESTI U HEGELOVOM SISTEMU

Interpretacija *Fenomenologije duha* koja je predložena u drugom delu ovog rada pokazala je da se relevancija pojma samosvesti u ovom Hegelovom delu ne ograničava na izlaganja iz poglavlja pod istoimenim nazivom, tj. na izvođenja o "samosvesti" kao jednom među likovima svesti: čitav potonji tok *Fenomenologije*, može se posmatrati kao izlaganje pomirenja svesti sa samosvešću; ovo izlaganje svoj krajnji cilj dostiže u "pojmu", u kojem samosvest na adekvatan način shvata upravo sebe samu. U tom smislu, može se zaključiti da je pojam samosvesti i centralni pojam *Fenomenologije duha*.

Pa ipak, dosadašnje razmatranje pojma samosvesti u Hegelovoj filozofiji ostavlja dva nerazrešena pitanja.

Kao prvo, čini se da je za prosuđivanje mesta koje pojam samosvesti zauzima u Hegelovom sistemu nije merodavna samo *Fenomenologija duha*, već pre svega izlaganje sistema filozofije u *Enciklopediji filozofskih nauka*, koju je Hegel prvi put objavio u Hajdelbergu (1817), i zatim u dva navrata u Berlinu (1827. i 1830). I u Hegelovom enciklopedijskom sistemu razrada pojma samosvesti smeštena je u okviru jedne "Fenomenologije duha". Ova "fenomenologija" ima, međutim, sasvim drugačiji značaj i karakter od istoimenog dela iz 1807. godine. Enciklopedijska fenomenologija nema propedeutičku funkciju, na koju je Hegel u retrospektivnom samorazumevanju kasnije hteo da svede jensku fenomenologiju¹. Pogotovo, ona više ne predstavlja "prvi deo sistema" - kako glasi nadnaslov prvog izdanja *Fenomenologije* - već samo jedan odeljak "filozofije duha", i to subjektivnog, tj. konačnog duha. Postavlja se pitanje koje konsekvence za status pojma samosvesti proizlaze iz ove relativizacije značaja Hegelovog jenskog koncepta fenomenologije duha.

Drugo pitanje postavlja se u vezi sa izloženom koncepcijom apsolutne negativnosti na kojoj se Hegelovo shvatanje samosvesti zasniva, i koja je Hegelu omogućila da pojam samosvesti shvati kao identitet koji u sebe uključuje razliku. Ni *Fenomenologija* ni Hegelova kasnija enciklopedijska filozofija duha u stvari ne daju konačni odgovor na pitanje kako se može misliti jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome u pojmu apsolutne negativnosti. Elaboracija pojma samosvesti u *Fenomenologiji duha* i, kako će se pokazati, u enciklopedijskoj filozofiji duha implicira odstupanje od uobičajenog shvatanja odnosa između identiteta i diferencije, pa čak i odustajanje od standardnog oblika teorijskog izlaganja i njegovih pretpostavki. Pa ipak, u ovim Hegelovim spisima to odstupanje nije i legitimisano u strogom smislu te reči. Tako se postavlja pitanje na kojoj ravni Hegelove filozofije treba tragati za poslednjim osnovima mogućnosti Hegelove koncepcije samosvesti.

¹ Ta funkcija u enciklopedijskom sistemu filozofije pripada odeljku u kojem Hegel analizira "tri stava mišljenja prema objektivitetu" iz uvoda u enciklopedijsku nauku logike (MM 8, str. 93-168). Enciklopedijski uvod više, međutim, nema i karakter dovođenja svesti do apsolutnog znanja; postupak koji je u njemu primenjen Hegel je i izričito označio kao "istorijski i rezonujuć" (isto, str. 92, par. 24, napomena).

Prvom navedenom pitanju posvećeno je ovo, a drugom dva poslednja poglavlja ovog rada.

1. Samosvest u filozofiji subjektivnog duha

U stavu da je apsolut duh Hegel vidi "najvišu definiciju apsoluta"¹. Hegel, međutim, određuje duh kao slobodu², tj. kao biće pri sebi samome u svojoj drugosti. Filozofija subjektivnog duha, u koju je smešten i pojam samosvesti, sadrži izlaganja koja se odnose jedino na duh prema njegovom "pojmu", ili u obliku "odnosa prema sebi samome" - za razliku od filozofije objektivnog duha, u kojoj se duh pojavljuje u obliku objektivnosti i realiteta, ili u obliku sveta koji je od strane duha proizveden³. Oba ova oblika filozofije duha Hegel je svrstao pod opšte određenje "konačnog" duha. Tek duh kao "ideja", koja predstavlja jedinstvo njegovog pojma duha i njegovog realiteta, odnosno subjektivnog i objektivnog duha, jeste beskonačni duh, ideja duha, odnosno po sebi i za sebe postojeći, apsolutni duh.

Prema Hegelu, stanovište "fenomenologije" nije, međutim, najviše čak ni u okviru filozofije subjektivnog duha. U *Enciklopediji filozofskih nauka*, "fenomenologija duha" smeštena je između "antropologije" i "psihologije" kao druge dve nauke o subjektivnom duhu. Da bi se odnosi među ovim "filozofskim naukama" ili "disciplinama" mogli razumeti, potrebno je imati u vidu da Hegel smatra da one u stvari nemaju različita "predmetna područja"; pre se može reći da one predstavljaju različite aspekte ili oblike pod kojima se posmatra jedna i ista stvarnost⁴. Određenja filozofije duha u celini prema Hegelu uopšte nemaju karakter odvojenih sadržaja ili supstancija; niža ili formalna određenja duha postoje "suštinski kao momenti, stanja, određenja na višim stupnjevima razvoja"⁵, i u empirijskoj stvarnosti ne mogu se odvojiti jedna od drugih. Filozofiji subjektivnog duha Hegel stavlja u zadatak da pojam realno postojeće subjektivnosti – nasuprot teorijama koje u ovom pojmu vide samo "agregat" različitih sposobnosti ili moći⁶ - na spekulativan način izvede iz pojma duha kao jedinstvenog osnova⁷; stoga posebne discipline filozofije subjektivnog duha nisu empirijske nauke o čoveku već filozofske nauke ili "metafizičke" discipline koje imaju apriorni karakter.

Imajući u vidu ovakav načelni karakter i određenje zadatka filozofije subjektivnog duha, odnosi između antropologije, fenomenologije duha i psihologije mogu se odrediti na sledeći način. Stanovište "antropologije" je prvo koje se pojavljuje u okviru filozofije subjektivnog duha, kao i u filozofiji duha u celini. To stanovište proizlazi iz određenja duha kao prve, i prema tome neposredne negacije prirode – one negacije prirode koja i sama još uvek ima upravo "prirodni" oblik. Prema Hegelu, u antropologiji se duh još uvek pojavljuje samo u formi prirodnog bića, ili kao "duša". Za pojam "duše", koju Hegel vidi kao predmet antropologije (svesno odstupajući od etimologije, prema kojoj bi se "psihologija" morala shvatiti kao nauka o duši) karakterična je obuzetost prirodom i svetom, od kojih se duh još uvek nije sasvim osamostalio. Upravo u tome se sastoji i ograničenost antropološkog stanovišta uopšte.

Negaciju prirode, koja je na stanovištu antropologije samo nepotpuno sprovedena, do kraja dovodi upravo "fenomenologija duha". Ova nauka posmatra duh kao "svest"; svest je, međutim, "samostalna" u odnosu na svet ili prirodu. Stoga se predmet fenomenologije odlikuje potpunom emancipacijom od prirodne neposrednosti; on se pojavljuje kao "slobodna

¹ MM 10, str. 29 (par. 384)

² Isto, str. 25 (par. 382)

³ Isto, str. 32 (par. 385)

⁴ Upor. V. Höfle, *Hegels System*, str. 347.

⁵ MM 10, str. 15-16 (par. 380)

⁶ Isto, str. 241-242 (par. 445, napomena)

⁷ Upor. K. Düsing, "Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes", str. 202 i dalje.

subjektivnost". To je razlog zbog kojeg fenomenologija duha u sistemu zauzima više mesto nego antropologija. Može se reći da se na fenomenološkom stanovištu duh posmatra upravo u saglasnosti sa hegelovskim programom o "postajanju supstance subjektom".

Stavu fenomenologije duha prema Hegelu odgovara logička forma suda, tj. diferencije ili razdvajanja slobodne subjektivnosti od supstance. U tom smislu, fenomenološka pozicija već kao takva transcendirira stanovište spinozističke filozofije¹. Pa ipak, razlika između svesti i njenog predmeta, čijim se uspostavljanjem definiše predmetno područje fenomenologije, istovremeno predstavlja i njeno ograničenje; ova razlika ili "suprotnost" ne može se prevazići na terenu fenomenologije. Zato Hegel vezuje stanovište fenomenologije i za logičku kategoriju odnosa (*Verhältnis*) uopšte; on vidi fenomenologiju kao disciplinu u kojoj se protivrečnost između samostalne svesti i isto tako samostalnog predmeta ne može razrešiti. Fenomenologija je uopšte ograničena na sferu refleksije². Upravo zbog toga, u "fenomenologiji" se duh samo "pojavljuje"³. Ukoliko se stanovište Kantove transcendentalne filozofije, kao i filozofije svesti uopšte, karakteriše upravo ovakvim odnosom nerazrešene suprotnosti između svesti i njenog predmeta, čitava filozofija svesti može se prema Hegelu ponajpre odrediti kao "fenomenologija"; fenomenologija nije, međutim, i najviša filozofija duha, u kojoj je suprotnost između svesti i predmeta ukinuta⁴.

Određenja prave filozofije (subjektivnog) duha u enciklopedijskom sistemu izlažu se u okviru filozofske "psihologije". Bazična kategorija pod kojom takva psihologija posmatra duh – koju Hegel definiše kao "subjekt za sebe", ili kao "subjektivni duh kao takav"⁵ – odlikuje se pre svega time što se u svom predmetu odnosi samo prema svojim sopstvenim određenjima⁶; po tome se ona razlikuje od fenomenološke "svesti", koja se prema svom predmetu odnosi upravo kao prema drugome. Tako, na primer, "mišljenje", koje je jedan od centralnih pojmova Hegelove psihologije, ne preuzima u sebe neku već postojeću ili zatečenu, neposrednu određenost predmeta, već tu određenost postavlja iz sebe samoga. Inteligencija (ili teorijski duh), nalazi, doduše, sebe kao određenu; ali taj svoj privid određenosti ona isto tako ukida time što ono što je zatečeno postavlja upravo kao svoju sopstvenu određenost⁷.

Samoodređenje *a fortiori* predstavlja formalno obeležje pojma volje, koja prema Hegelu predstavlja drugo bitno određenje subjektivnog duha – uprkos tome što u sferi subjektivnog duha volja prema Hegelu nema pravo praktičko-filozofsko značenje. Poslednja kategorija do koje se volja probija u ovom području je blaženstvo shvaćeno kao sistem pukih subjektivnih svrha. Do svog praktičko-filozofskog ispunjenja pojam volje dolazi tek kroz posredovanje sa mišljenjem, koje subjektivnu volju lišava njene proizvoljnosti, i njen predmet uzdiže do opštosti. Pa ipak, već kao kategorija filozofije subjektivnog duha, volja u formalnom pogledu prevazilazi inteligenciju zbog toga što ni ne polazi od privida neke zatečene određenosti, već iz sebe same određuje realitet; to je razlog zašto Hegel tvrdi da duh upravo kao volja "stupa u stvarnost"⁸.

¹ MM 10, str. 203 (par. 415)

² Isto, str. 199 (par. 413)

³ "Duh je kao Ja *suštastvo*; ali zato što je realitet u sferi suštine postavljen kao neposredno bivstvujući i istovremeno kao ideelan, duh je kao svest samo *pojavljivanje* duha." (isto, str. 201, par. 414)

⁴ *Mutatis mutandis*, ovaj prigovor se kod Hegela odnosi i na Rajnholda i Filtea (MM 10, str. 202 i sled., par. 415, napomena) – Rozenkranc određenje "fenomenologije" vezuje za Kanta i Filtea, kao i za transcendentalnu filozofiju uopšte, pre nego za Hegelovo delo od 1807 (K. Rosenkrantz, *Erläuterungen zu Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Berlin 1870, str. 81).

⁵ MM 10, str. 38 (par. 387) i 229 (par. 440)

⁶ Isto, str. 229 (par. 440)

⁷ Isto, str. 283-288 (par. 465-468); upor. Düsing, isto, str. 204-205.

⁸ Isto, str. 288 i dalje (par. 469)

Odatle proizlazi da se tek u određenjima Hegelove "psihologije" konačno ostvaruje prava autonomija subjektivnog duha – njegova nezavisnost u odnosu na prirodu i svet – koja je u području fenomenologije samo postavljena kao zahtev. U sferi filozofske psihologije ukinuta je kako neposrednost bića po sebi, koja prema Hegelu predstavlja obeležje antropološke kategorije duše, tako i apstrakcija čistog i odvojenog bića za sebe, ili apstrakcija subjekta koji je odvojen od objektivnosti, koja predstavlja konstitutivno obeležje fenomenološke kategorije svesti¹. Na stanovištu psihologije, duh se pokazuje kao konkretno jedinstvo koje *zna* identitet jastva sa njegovom drugošću, za razliku od svesti, koja, doduše, "jeste" taj identitet po sebi, ali nema i znanje o njemu². Psihologija, konačno, prevazilazi suprotnost između antropološkog viđenja duha kao neposrednog bića ili supstance, i fenomenološkog svodenja duha na čistu izvesnost o sebi samome, ili na apstrakciju subjektivne slobode koja je suprotstavljena neposrednosti bića ili supstance. Antropologiji, fenomenologiji duha i psihologiji redom odgovaraju logičke kategorije bića, suštine (refleksije) i pojma.

Tako se može reći da u Hegelovom enciklopedijskom sistemu "psihologija" preuzima funkciju jedne "teorije subjektivnosti" u pravom smislu te reči, koja bi se po svom karakteru eventualno mogla uporediti sa Fihteovim učenjem o nauci, ili sa koncepcijom istorije samosvesti kod ranog Šelina³. To, međutim, znači da ova funkcija u Hegelovom sistemu više ne može pripadati jednoj fenomenologiji duha. Najzad, enciklopedijska fenomenologija uopšte ne dopire do stanovišta apsolutnog znanja. Zbog svega toga, značaj enciklopedijske fenomenologije ne može se meriti sa istoimenim delom iz 1807, koje je Hegel zamislio kao "prvi deo" čitavog sistema filozofije.

Iz perspektive koja je određena konačnim oblikom Hegelovog sistema, *Fenomenologija duha* postala je problematično delo, i tako je i shvaćena od svih onih koji su svoje razumevanje Hegelove filozofije gradili na osnovu *Enciklopedije filozofskih nauka*⁴ – a pre svega od strane prve generacije Hegelovih učenika⁵. Prema takvom shvatanju, jenska *Fenomenologija* proističe iz apsolutizacije stanovišta refleksije; ona je tako i sama određena upravo polazištem u filozofiji svesti koju kritikuje. Čini se da takvo shvatanje *Fenomenologije duha* izražava i sud o ovom delu koji je Hegel izrekao neposredno pred svoju smrt, u jesen 1831, u toku rada na pripremi drugog izdanja *Fenomenologije*. Na jednom slobodnom listu Hegel je zabeležio napomenu, koja nagoveštava neku vrstu epohalno-istorijske distance koju je sam autor zauzeo u odnosu na svoje delo: "Samosvojan raniji rad, ne prerađivati, - s obzirom na ondašnje vreme redakcije – u predgovoru: *apstraktni apsolut* – bio je vladajući u to vreme"⁶. U istoj belešci Hegel je dao i opis *Fenomenologije duha* kao neke vrste "predvorja" za nauku u pravom smislu te reči (*Voraus der Wissenschaft*) – opis koji će postati merodavan za čitavu Hegelovu školu, i koji je dodatno doprineo potiskivanju *Fenomenologije* u drugi plan recepcije Hegelovog mišljenja.

Konsekvence tog potiskivanja bile su možda najdalekosežnije upravo kada je reč o načinu na koji je sagledavan značaj pojma samosvesti u Hegelovom sistemu, kao i o srodnom pitanju o odnosu Hegelove filozofije uopšte prema principu "transcendentalnog idealizma". Tome je razlog okolnost da se doseg pojma samosvesti u sistemu na prvi pogled ograničava na okvire fenomenologije duha, koja je sa svoje strane svedena na "predvorje" psihologije kao filozofije subjektivnog duha u pravom smislu te reči. Ova fenomenologija, pored toga što i po

¹ Isto, str. 233 (par. 441, dodatak)

² Isto, str. 236 (par. 443)

³ Düsing, "Hegels Begriff der Subjektivität...", str. 202

⁴ Tako se i u Hesleovom novijem pokušaju rekonstrukcije Hegelovog sistema, značaj *Fenomenologije duha* zapravo svodi na njegovu propedeutiku (Hösle, *Hegels System*, str. 385).

⁵ Najiscrpniji pregled tumačenja smisla *Fenomenologije* u Hegelovoj školi daje Fulda, *Das Problem einer Einleitung*, str. 58 i dalje.

⁶ Navedeno prema: G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, str. 552

obimu daleko zaostaje za izvornom *Fenomenologijom*, ne obuhvata ni sadržinski sva njena određenja. Čini se da je Hegel donekle uvažio kritike upućene njegovom prvom velikom delu time što je sadržaj enciklopedijske fenomenologije ograničio na prvih pet – od ukupno osam – poglavlja. Naime, od čitavog sadržaja poslednjeg, nenaslovljenog poglavlja "C", koje je u jenskom delu obuhvatalo oblike "uma", "duha", "religije" i "apsolutnog znanja", enciklopedijska verzija sadrži još samo "um"¹. Pa čak ni "psihologija", koja u *Enciklopediji* dolazi nakon "fenomenologije", ne izlaže dalje oblike "duha" koji bi odgovarali onima iz jenske *Fenomenologije*, već se koncentriše na razradu pravog pojma subjektivnog duha; već po toj svojoj osobenosti *Enciklopedija* jasno odudara od orijentacije jenskog dela na pojmove koji pripadaju horizontu "intersubjektivnosti"². Tek nakon filozofije subjektivnog duha Hegel u samostalnoj razradi izlaže filozofiju objektivnog duha, u kojoj pojam intersubjektivnosti stoji u prvom planu. Konačno, religiji i apsolutnom znanju jenske fenomenologije odgovara – uz dodatak posebnog poglavlja koje je posvećeno umetnosti – sadržaj poslednjeg poglavlja *Enciklopedije* ("Apsolutni duh"). Time je čitava sfera subjektivnog duha jasno razdvojena od filozofije objektivnog i, posebno, apsolutnog duha. Štaviše, može se reći da se "objektivni" duh sada pojavljuje – bar kada se filozofija duha posmatra prema njenim glavnim artikulacijama – kao neposredna suprotnost "subjektivnom" duhu. Činjenica da Hegel određuje apsolutni duh kao jedinstvo subjektivnog i objektivnog duha, njegovog pojma i njegovog realiteta, samo pojačava ovaj utisak. Ovo razlaganje, osamostaljivanje i međusobno udaljavanje sfera filozofije duha odražava se, konačno, i na sadržaj pojedinačnih kategorija koje Hegel razmatra. Kako izgleda, kategorije koje se izlažu u delovima sistema koji dolaze nakon filozofije subjektivnog duha više se uopšte ne mogu shvatiti kao konstelacije odnosa između "svesti" i "samosvesti". Isto, uostalom, važi već i za enciklopedijsku psihologiju. Razvojni tok od subjektivnog do apsolutnog duha Hegel i dalje karakteriše kao dolaženje duha do "svesti o sebi samome". Ali se ova karakterizacija ne može jasno demonstrirati, kao što je to slučaj u jenskoj *Fenomenologiji*, na pojedinačnim koracima izvođenja, odnosno na sledu filozofskih kategorija.

Konačno, navedeni Hegelov sud o njegovom mladalačkom delu stoji u saglasnosti sa ovakvim stanjem stvari. "Apstraktni apsolut" koji se u tom sudu pominje jeste upravo apsolut kantovske stvari po sebi ili jakobijevskog bića koje je odvojeno od svesti. Jenska *Fenomenologija* bila je pre svega bila zamišljena kao kritika ovakvog shvatanja apsoluta; sa njim se Hegel razračunava već u predgovoru i u uvodu ovog dela³. Ako je, međutim, jenska *Fenomenologija* i sama platila danak "apstraktnom apsolutu", on bi se sastojao u suprotstavljanju bića po sebi i bića za sebe, istine i izvesnosti, predmeta i samosvesti, koje predstavlja njenu ishodišnu tačku, a koja se ukida tek u njenom rezultatu. Na svome kraju, *Fenomenologija duha* zaista pokazuje da se pomenute suprotnosti prevazilaze; pa ipak, zbog toga što uopšte polazi od ovih suprotnosti, *Fenomenologija* i sama ostaje dubinski obeležena vremenom svoga nastanka. Kao što Hegel kaže u *Enciklopediji*, koja u tom delu ponavlja sud iz *Nauke logike*, stanovište svesti uopšte ne predstavlja "apsolutni početak"⁴. Tako se određenje

¹ Ovo skraćivanje sadržaja fenomenologije može se prvi put posvedočiti u Hegelovim spisima o filozofskoj propedeutici; već tu se izlaganje fenomenološkog "učenja o svesti" (*Bewusstseinslehre für die Mittelklasse*, 1808-1809) prekida sa pojmom uma, nakon čega neposredno sledi prelaz na izlaganje logike (MM 4, str. 84 i dalje; upor. i Bonsiepenov uvod za G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, str. LII i sled.). Takođe, osnove za Hegelovu kasniju enciklopedijsku razdeobu filozofije subjektivnog duha na antropologiju, fenomenologiju i logiku mogu se pronaći već pred kraj njegovog nirnberškog perioda, u vezi sa radom na drugom tomu logike, gde je reč o podeli filozofije subjektivnog duha na "filozofiju prirodnog duha", "fenomenologiju duha" i "nauku o duhu kao takvom" (isto, str. LIII).

² Upor. Höhle, *Hegels System*, str. 381 i dalje.

³ Otto Pöggeler, "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", str. 332

⁴ Upor. isto, str. 330.

enciklopedijske fenomenologije kao nauke o "subjektivnom" duhu, koja i sama po definiciji ostaje vezana za sferu refleksije, podvajanja i relacije, već i samo po sebi može shvatiti i kao implicitna kritika jenske *Fenomenologije*.

Da li to onda znači da se pojmu samosvesti može odreći svaki značaj za razumevanje sistematske celine (Hegelovog "sistema") i krajnjih ciljeva Hegelove filozofije? Takav zaključak široko je prihvaćen kod svih koji su Hegelovu kritiku transcendentalnog idealizma shvatili kao dokument o definitivnom raskidu sa Kantovom i Fihteovom filozofijom, a time i sa osnovnim pojmovima i samosvojnim problemima te filozofije. U okvirima ove interpretacije, Hegelov filozofski koncept shvaćen je prevashodno kao obuhvatna afirmacija jedne ontološke pozicije, čiji početni impuls leži u odbijanju pretenzija moderne "filozofije subjektivnosti", čiji je glavni nosilac upravo pojam samosvesti. Polazeći od ovakvih pretpostavki, Hegelov pokušaj izgradnje sinteze moderne filozofije sa njenim antičkim ishodištem može se shvatiti još jedino kao poziv na "povratak Grcima". Upravo ovaj pravac tumačenja Hegelove filozofije išao je na ruku onim pristalicama transcendentalnog idealizma koji u Hegelovoj filozofiji nisu hteli da vide ništa drugo do varijaciju na Šelingovu filozofiju ili pad na pred-kritičku filozofsku poziciju¹. Ali to nije i njegov glavni nedostatak. Suočena sa Hegelovim filozofskim konceptom, ontološka interpretacija Hegelove filozofije koja insistira na Hegelovom diskontinuitetu sa transcendentalom filozofijom i njenim nosećim pojmom samosvesti ostaje podjednako jednostrana kao i teza da se u samosvesti bez daljnega može videti "princip" Hegelove filozofije.

Činjenica je da se Hegel nikada nije odrekao svoje prve "velike" knjige – uprkos tome što je na izvestan način relativizovao njen značaj smeštajući je u istorijski kontekst njenog nastanka. Štaviše, već i sama okolnost da je Hegel smatrao da je ovo delo moguće objaviti bez "prerađivanja" koje bi se zadiralo u njen osnovni koncept predstavlja svedočanstvo o njegovom uverenju da *Fenomenologija duha* stoji za sebe upravo i bez obzira na vreme u kojem je napisana. Pa ipak – čak i kada bi se smatralo da je stanovište *Fenomenologije* delimično ostalo bez oslonca u Hegelovoj kasnijoj koncepciji sistema, odatle se još uvek ne bi mogao izvesti i zaključak o navodnom sužavanju značaja i domašaja "principa" samosvesti u kasnijoj Hegelovoj filozofiji. Jer, upravo razmatranje pojma samosvesti u Hegelovom enciklopedijskom prikazu, i kada se on uzme sasvim za sebe, pokazuje da se položaj pojma samosvesti u Hegelovom sistemu u velikoj meri podudara sa njegovim mestom u jenskoj *Fenomenologiji*; u jednom kao i u drugom delu, pojam samosvesti pojavljuje se kao oznaka za jedan "lik svesti" ili jedno "određenje duha", kojem u sistemu odgovara precizno utvrđeno mesto. Pa ipak, pored ovakvog određenja pojma samosvesti, i *Fenomenologija duha* i Hegelov enciklopedijski prikaz sistema filozofije uzimaju "samosvest" i kao određenje za univerzalnu strukturu samospoznaje "duha" kao apsolutnog subjekta; konačno, pojam samosvesti i u *Enciklopediji* izlazi izvan granica filozofije subjektivnog duha. Na ovu dimenziju Hegelovog pojma samosvesti upozoravaju već i svi dobro poznati Hegelovi iskazi iz *Enciklopedije filozofskih nauka*, *Filozofije prava* ili iz Hegelovih predavanja – dakle iz "kanonizovanog" Hegelovog sistema – koji izražavaju visoko vrednovanje "principa samosvesti" na istorijskom i na sistematskom planu.

Ovakvo stanje stvari ne može se na zadovoljavajući način objasniti pretpostavkom da je tu reč o pukoj metaforičkoj upotrebi termina "samosvest", niti pretpostavkom da kod Hegela

¹ U tom smislu Hegela kritikuje R. Lauth (*Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München-Salzburg 1965, str. 39, 53 i dalje., 62 i dalje, 106 i dalje), koji, uostalom, u Hegelovoj filozofiji takode vidi obnovu "aristotelizma" (isto, str. 70); upor. i Lautovu kritiku Hegela u "Ideologien und Wissenschaft", isto, str. 149 i dalje.

nekoliko različitih pojmova samosvesti stoje naprosto jedan pored drugog¹. Hegelov enciklopedijski sistem to dopušta još manje nego jenska *Fenomenologija duha*: on omogućuje da se Hegelov realnofilozofski pojam samosvesti sagleda kao "privilegovani slučaj" jedne logičke strukture – koja se može odrediti kao dvostruka negacija ili kao apsolutna negativnost – koja svoju primenu ima i izvan okvira realnofilozofskog pojma samosvesti; pa ipak, može se pokazati da je Hegelova razrada *ove* strukture motivisana pre svega problemima koji se pojavljuju na ravni opisa unutrašnjeg ustrojstva i mogućnosti svesti o sebi samome. Kako će se ispostaviti, upravo ta okolnost omogućuje da se pokaže da "jedinstvo" hegelovske filozofije ne leži toliko u navodnoj monolitnosti hegelovskog "sistema", već da u krajnjoj instanci proizlazi iz identiteta jedne problematike.

2. Samosvest u filozofiji objektivnog i apsolutnog duha

"Principu samosvesti" u sferi Hegelove filozofije objektivnog duha pripada provržredna uloga. O njoj se najlakše možemo osvedočiti kada u vidu imamo značaj ovog principa za oblikovanje Hegelove kategorije građanskog društva u Hegelovoj *Filozofiji prava*. Piktualnost i partikularnost individualne samosvesti negirane su, doduše, već u prvoj strukturi koju Hegelova teorija običajnosti izlaže, u braku i u porodici, odnosno u ljubavi koja predstavlja njihovo načelo. Stanovište pojedinačne samosvesti ponovo se ističe na stanovištu građanskog društva, koje prema Hegelu predstavlja proizvod raspada supstancijalne i neposredne porodične običajnosti ili neposrednog identiteta samosvesti sa običajnošću koje je u porodici vladajuće. Porodica se raspada u mnoštvo porodica, i time u građansko društvo, u kojem se ponovo potvrđuje princip slobode ličnosti ili "diferencije" u odnosu na običajni totalitet. Građansko društvo, koje se prvi put uspostavilo u modernim evropskim državama, prema Hegelu predstavlja upravo ostvarenje momenta beskonačne refleksije samosvesti, diferencije i posebnosti, koji je konstitutivan i za samu državu kao pravi, tj. u sebi samome raščlanjeni običajni totalitet. Tome je razlog što u građanskom društvu običajna supstanca dobija "beskonačnu formu"; ona sadrži dva momenta – beskonačno razlikovanje koje ide do "za sebe bivstvjućeg bića u sebi samosvesti" kao i formu "opštosti, misli, zakona i institucija"². U "supstancijalnoj formi duha" Platonove, kao i antičke države uopšte, prvi momenat nikako ne dolazi do svog prava³. Prema Hegelu, nedovoljnost država staroga sveta i svetskoistorijski uzrok njihovog propadanja sastoji se u tome što one nisu mogle da izdrže i nadvladaju ovaj momenat. Kako to pokazuje Sokratov primer, antičke države su princip slobodne pojedinačnosti mogle da shvate samo kao kvarenje običajnosti⁴, čije je uzroke potrebno iskoreniti. Ali, Hegel smatra da se sa pravom samosvesti i subjektivnosti uopšte ne može izaći na kraj tako što će se ono naprosto poništiti. Zato se može reći da su antičke države podlegle upravo beskonačnoj refleksiji samosvesti. Naprotiv, da bi se suprotnost uma (*Gegensatz der Vernunft*) mogla istinski prevladati, potrebno je da se ona najpre razvije u svojoj punoj snazi i da se upravo *kao* suprotnost integriše u okvire običajnog totaliteta. Tako "udvajanje" za Hegela i dalje predstavlja neophodnu etapu na putu kojim duh dolazi do svog objektivnog postojanja⁵. Rezultat procesa ovladavanja sferom suprotnosti i posebnosti predstavlja prema Hegelu moderna država koja je

¹ To je u izvesnom smislu nedostatak Ikeheimove interpretacije Hegelovog pojma samosvesti (H. Ikäheimo, *Self-Consciousness and Intersubjectivity*, Jyväskylä 2000), koja, doduše, nastoji da precizno diferencira određenja pod kojima se pojam samosvesti kod Hegela pojavljuje, ali kojoj izmiče upravo perspektiva njihovog jedinstva.

² MM 7, str. 398

³ Isto, str. 342 (par. 185, napomena); tome odgovara Hegelov sud o grčkoj kulturi uopšte; prema Hegelu, njoj nedostaje "beskonačna subjektivnost" (upor. MM 17, str. 130 i dalje).

⁴ MM 7, str. 342

⁵ Isto, str. 344 (par. 187, napomena)

uzdignuta iznad građanskog društva i privatnopravnog interesa, koji stoji u osnovi njegovih institucija.

Ni u filozofiji objektivnog duha, doseg principa samosvesti ne ograničava se, međutim, samo na sferu antitetike i refleksije, kakvu prema Hegelu predstavlja građansko društvo, iznad kojeg se uzdiže država. Država je prema Hegelu takođe realizacija *duha*, čije se biće sastoji upravo u slobodi ili u biću pri sebi samome; to znači da je i ona suštinski vezana za medijum svesti o sebi samome ili samosvesti¹. Samosvest je ta koja u državi nalazi umnu stvarnost svog supstancijalnog znanja i volje, kao što u religiji dolazi do osećanja i predstave njihove istine². U "Predgovoru" za *Filozofiju prava* – u tekstu koji Hegelovi kritičari i danas smatraju za prvorazredni dokument Hegelove "političke apologetike" – Hegel određuje običajni svet u celini, kao i njegov najviši domet, samu državu, upravo kao "um koji se ostvaruje u elementu samosvesti"³. I sama država ima svoju *stvarnost* u samosvesti koja je "uzdignuta do opštosti"⁴. Na planu Hegelove evolucije, to uzdizanje samosvesti do umne opštosti predstavlja tekovinu *Fenomenologije duha*; to što Hegel pravo shvata ne kao apstrakciju – kao puki "pojam prava" – već kao ideju, i prema tome kao pojam koji uključuje i svoje ostvarenje, pokazuje ukorenjenost njegove zamisli *Filozofije prava* u principu samosvesti; kako se pokazalo, Hegel još od *Fenomenologije* shvata samosvest kao načelo ostvarivanja i delatnosti. U *Filozofiji prava*, Hegel i samu državu kao običajnu stvarnost, koja sebe *in actu* zna kao takvu, određuje kao *samosvesnu* umnost i običajnost⁵. Konačno, ni univerzalna istorija sveta, kao proces za čije ciljeve pojedinačne države u svojoj egzistenciji predstavljaju samo sredstva, nije prema Hegelu ništa drugo do "samosvest svetskog duha koja se razvija"⁶. Svoj sud o svetskoistorijskom značaju protestantizma, koji prema njegovom shvatanju predstavlja najvišu realizaciju principa subjektivnosti modernog vremena, Hegel takođe zasniva na tome što je u protestantizmu dosegnut uvid o ovom "apsolutnom vrhuncu samosvesti"⁷.

Da li se, ipak, Hegelov način izražavanja – u kom se i najviši oblici objektivnog duha otkrivaju kao oblici "samosvesti" – svodi na puku "metaforu"? Ne ograničava li se u stvarnosti značaj samosvesne subjektivnosti samo na opis područja "podvajanja" i "diferencije", koji je u celini *Filozofije prava* dodeljen području "moralnosti", a u sferi običajnosti "građanskom društvu"?

Protiv tog zaključka govori već i pažljivije razmatranje Hegelovog izlaganja pojma volje, koji predstavlja i osnovnu kategoriju filozofije objektivnog duha. Hegel izjednačava volju upravo sa strukturom jastva ili samosvesti. U uvodu za *Filozofiju prava* Hegel određuje volju, odnosno samosvest, kao jedinstvo različitih momenata: kao jedinstvo (1) apsolutne opštosti kao mogućnosti apstrakcije od svakog određenja, i prema tome negativne slobode ili "apstraktne samosvesti", sa (2) momentom uposebljavanja (*Besonderung*) ili postavljanja određenosti, ili određenog sadržaja sa kojim jastvo stupa u postojanje; tek oba ova momenta uzeta zajedno čine (3) pravu pojedinačnost ili pojam, pravu i potpunu samosvest, volju ili jastvo⁸. Na ovom opisu strukture samosvesti kao jedinstva različitih momenata najpre pada u oči to da se "apstraktna samosvest" u njemu pojavljuje samo kao jedan, tj. kao prvi, "negativni" momenat. Ako se, međutim, zapitamo o osnovu mogućnosti da se ova na prvi pogled disparatna određenja povežu

¹ MM 12, str. 30 i sled.

² MM 11, str. 400 (Hegelova recenzija anonimnog spisa "Über die Hegelsche Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus")

³ MM 7, str. 15

⁴ Isto, str. 399 (par. 258)

⁵ Isto, str. 427 i sled. (par. 270, napomena)

⁶ Isto, str. 506 (par. 347)

⁷ MM 12, str. 526

⁸ MM 7, str. 49-57 (par. 5-7)

u jedan i jedinstven pojam samosvesti, koji zapravo odgovara trećem navedenom momentu, zapazićemo da on leži u eksplikaciji značenja pojma negativnosti. Na pozadini Hegelove recepcije spinozističkog stava o negaciji kao principu određenja odmah je jasno zašto se drugi momenat Hegelovog opisa samosvesti – kao uposebljavanja ili postavljanja određenosti – može u formalnom smislu dovesti u vezu sa "negacijom": on predstavlja negaciju prvog momenta, tj. prvobitne neodređenosti. Ali negacija o kojoj je tu reč ne pogađa neku izvornu "pozitivnu" vrednost, već "neodređenost" ili "mogućnost apstrakcije od svakog određenja", koja je kao takva sa svoje strane već proizvod prve negacije. Tako se odnos između dva konstitutivna momenta volje ili jastva može shvatiti kao odnos negacije prema negaciji, i zbog toga, konačno, kao negacija koja je okrenuta protiv sebe same. Upravo u tome se sastoji pojmovni sadržaj trećeg momenta, pojma volje ili samosvesti. Volja je samoodređenje onoga Ja, u kojem se ono postavlja kao "negativnost sebe samoga", ili kao "odnos negativnosti prema sebi samoj"¹.

Ovakvo određenje pojma volje otvara plodnu perspektivu za jednu teoriju moralne subjektivnosti. Jastvo je istovremeno ograničeno ili određeno i slobodno od svakog određenja; utoliko jastvo ostaje u opštosti ili u identitetu sa sobom u svakom određenju u koje je postavljeno; ono je pri sebi samome u svojoj drugosti. U krajnjoj instanci, to znači da "određenost" za ono Ja postoji jedino utoliko ukoliko ono samo sebe postavlja u nju. Upravo u tome se prema Hegelu sastoji sloboda volje. Ali jastvo je kao volja isto tako suštinski upućeno na određenost koju sebi daje. Jer, u odsustvu svake određenosti, jastvo nema nikakvog sadržaja niti objektivnog postojanja². Opštost, koja je isto tako konstitutivni momenat volje, predstavlja korektiv njene posebnosti ili vezanosti za određeni sadržaj. Jer, nije svejedno kakav sadržaj opšti pojam volje sebi daje. Tako se, konačno, može reći da ono što je "konkretno i istinito" jeste upravo posebnost koja se "svojom refleksijom u sebe izjednačila sa opštošću"³, odnosno, u poslednjoj instanci, sa osnovnim pojmom svake etike autonomije, sa pojmom volje koja hoće sebe samu⁴.

Značaj navedenog određenja jedinstva samosvesti kao dvostruke negacije seže, međutim, i preko pitanja o mogućnosti primene ove strukture na terenu praktične filozofije. Ono što je na tom određenju presudno jeste činjenica da pojam dvostruke ili samoodnosne negacije dopušta da se upravo najviše sjedinjenje, umnost ili beskonačnost shvati ne više kao apsolut koji leži s one strane podvajanja i refleksije, već kao proizvod ili rezultat negacije i njenog samoodnošenja. Kada se ima u vidu okolnost da je Hegel još u Jeni princip samosvesti transcendentalnog idealizma intepretirao upravo u svetlu ovog pojma negativnosti, postaje jasno zbog čega novi pojam dvostruke negacije – negacije koja je okrenuta protiv sebe same - dopušta da se još i najviše sjedinjenje intepretira u smislu "samosvesti".

To potvrđuje jedna Hegelova kritička napomena na račun Fihteove filozofije. U spisu o razlici, Hegelova recepcija Fihtea dosezala je – i prema Hegelovom sopstvenom iskazu – samo do prvog načela učenja o nauci; sada je, međutim, upravo to prvo načelo pravi predmet Hegelove kritike. Nedostatak Fihteove filozofije sastoji se prema Hegelu u tome što je kod Fihtea ono Ja shvaćeno "samo kao pozitivno (*nur als Positives*)", tj. "kao opštost i razumski identitet", kojem negativnost zbog toga mora da pridode izvana. Zato se "sledeći korak koji je spekulativna filozofija" nakon Fihtea "imala da učini" prema Hegelu sastojao upravo u tome da se shvati da je negativnost isto tako "imanentna" apsolutnom Ja⁵. "Beskonačnost" Fihteovog apsolutnog Ja nije prava beskonačnost upravo zbog toga što njegova neodređenost sa svoje

¹ Isto, str. 54 (par. 7)

² Upor. MM 16 (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*), str. 185

³ MM 7, str. 55 (par. 7, napomena)

⁴ Isto, str. 60 (par. 10), 72 i 74 (par. 21 i sled.)

⁵ MM 7, str. 53 (par. 7)

strane i sama predstavlja njegovu "određenost, nedostatnost i konačnost"¹. Međutim, upravo negativnost, koja je prema Hegelu imanentna još i aktu apsolutnoga Ja, otvara mogućnost da se samosvest posreduje sa svakim određenim sadržajem. Pored toga, interpretacija prvog načela kao "prve negacije" dopušta Hegelu da sadržaj prvog i drugog načela (logički izraz drugog načela i kod Fichtea je upravo pojam negacije) obuhvati u jedinstvenoj strukturi dvostruke negacije ili negacije koja se odnosi na sebe samu; prema formulaciji iz *Filozofije prava*, takva negacija je "poslednje ishodište svake delatnosti, života i svesti"². U predavanjima iz istorije filozofije, Hegel je jasno izrazio protivrečnu prirodu dvostruke negacije, koju "razum nije u stanju da izdrži"; pošto je reč negaciji negacije kao "proste određenosti", negacija je suprotnost negacije i prema tome afirmacija; ali ona je pri tom takođe "negacija uopšte", što znači da se ona može razumeti kao negacija i afirmacija u jednome³. Zbog toga se hegelovski shvaćena samosvest više ne svodi samo na apstrakciju samosvesti; ona je i sama podesna da izrazi pravi identitet kao *jedinstvo* "apsolutnog postavljanja" i "određenosti".

Do istog zaključka dovodi i razmatranje Hegelovog izvođenja koje se odnosi na područje apsolutnog duha. U to područje Hegel je u enciklopedijskom prikazu uključio i umetnost. Prema Hegelu, umetnost je – pored religije i filozofije – i sama znanje o identitetu realiteta sa pojmom duha i, prema tome, oblik apsolutnog duha. Prirodna neposrednost pojavljuje se u umetnosti samo kao svedena na znak ideje; takav odnos između ideje i neposrednosti Hegel određuje upravo kao "lepotu"⁴. U tom smislu Hegel može da tvrdi da umetnost ima za svoju pretpostavku "svest o nesamostalnosti onoga čulnog i puko prirodnog", ili "samosvest slobodnog duha"⁵. Pa ipak, umetnost je još uvek samo neposredno znanje o ovom identitetu. Zato je ona vezana za ne-duhovni ili prirodni oblik opažanja. To je, nadalje, razlog zbog kojeg umetnost – upravo kao "klasična" umetnost – ima svoj suštinski sadržaj u onim oblicima objektivnog duha u kojima je vladajuća prirodna običajnost, tj. u Grčkoj. Kao i ovim oblicima, i umetnosti kao takvoj nedostaje strana "beskonačne refleksije u sebe", "subjektivna unutrašnjost savesti" ili "beskonačna forma"⁶, koja pripada upravo principu subjektivnosti ili samosvesti. To što u romantičnoj umetnosti i ova strana, konačno, i to po cenu narušavanja harmonije sa čulnošću, dolazi do svoga prava, predstavlja prema Hegelu nagoveštaj istorijskog "kraja umetnosti" kao onog oblika duha koji je sposoban da izrazi i zadovolji najviše potrebe i interese čoveka kao samosvesnog bića⁷.

U odeljku *Enciklopedije* koji se odnosi na religiju kao drugu formu apsolutnog duha Hegel još jednom iznosi svoju kritiku oblika koji je princip samosvesti dobio u ironiji romantičara – kao tobožnja beskonačna subjektivnost, ili kao samosvest koja sebe samu zna kao apsolutnu, koja se postavlja iznad svakog objektivnog sadržaja i ne smatra sebe vezanom za njega⁸. Uprkos tome, Hegel i ovde određuje stanovište religije upravo kao stanovište "samosvesti" duha⁹. Religija suštinski postoji kao svest, tj. kao odnos prema predmetnom suštastvu koje se razlikuje od svesnog sopstva. U području religije, razlika o kojoj je tu reč postavljena je, međutim, kao "*sopstvena razlika sopstva*". Jer, u religiji se svest ne odnosi prema nekom predmetu koji joj je stran, već prema sebi samoj. Zato religija nije naprosto svest, već

¹ Isto, str. 52 (par. 6, napomena)

² Isto, str. 55 (par. 7); za druga ukazivanja na Hegelove karakterizacije dvostruke negacije, upor. i D. Henrich, "Formen der Negation in Hegels Logik", str. 245 i dalje.

³ MM 20, str. 164 i sled.

⁴ MM 10, str. 367 (par. 556)

⁵ Isto, str. 371 (par. 562)

⁶ Isto, str. 368 (par. 557), 370 (par. 561)

⁷ MM 13, str. 23 i dalje

⁸ MM 10, str. 377 (par. 571)

⁹ MM 17, str. 44

isto tako samosvest duha. A upravo ukoliko je to slučaj, u njoj je "predmetno suštastvo" – bog – i samo postavljeno kao samosvest. Stoga se može reći da je čovekova svest o bogu istovremeno svest boga o sebi samome. To onda, još jedanput, znači da se samosvest duha ne može izjednačiti sa apstraktnom samosvešću, koja pretpostavlja čisti razumski identitet svesti sa samom sobom – i koja postoji i u oblicima povlačenja od sveta, koje ima za cilj održanje ove apstrakcije samosvesti¹; naprotiv, prava samosvest je, kao što Hegel ističe u svojoj polemici protiv Fihtea, ona koja određenje ili objektivnost sadrži u sebi kao svoj sopstveni, imanentni momenat.

Do potpune realizacije ovog oblika samosvesti dolazi, međutim, tek u filozofiji kojom se dovršava Hegelovo izlaganje formi apsolutnog duha. Filozofija prema Hegelu predstavlja "jedinstvo umetnosti i religije", utoliko što su u njoj spoljašnji ili objektivni momenat umetnosti, koja se u svom produciranju "raspada na mnoge samostalne delove", i totalitet religije, "sjedineni u prosto duhovno opažanje", i konačno "uzdignuti" upravo do *samosvesnog mišljenja*². U *Enciklopediji* Hegel, doduše, ne tvrdi i izričito – kao u jenskoj *Fenomenologiji duha* – da se prednost filozofije u odnosu na druge forme apsolutnog duha sastoji u tome što se priroda samosvesti otkriva upravo u mišljenju. Pa ipak, Hegelova rasprava sa stanovištem "metafizike supstance", koja je smeštena pri samom kraju *Enciklopedije*, indirektno pokazuje da upravo shvatanje filozofije kao "samosvesti apsolutnog duha" stoji u osnovi njegovog izlaganja.

Ova Hegelova kritika odnosi se na širok krug međusobno srodnih pozicija koje bi se mogle okarakterisati kao različite varijante jedne "ontologije svejedinstva". Prema Hegelu, u njih spadaju Šelingov sistem identiteta, Spinozina metafizika supstance, elejska teorija bića, ali i hinduistička kao i islamska mitološka i religijska shvatanja³. Rasprava o kojoj je ovde reč izložena je u okviru jedne duge napomene u kojoj Hegel razmatra odnos između filozofije i religije⁴. U tom kontekstu, Hegel ispituje uobičajeni prigovor koji se sa stanovišta religije i teologije upućuje filozofiji kao "panteizmu", koji je u novije vreme smenio kritiku filozofije zbog njenog "ateizma". Prema Hegelu, oni koji iznose ovakav prigovor protiv filozofije panteizam pogrešno shvataju kao tvrdnju o božanstvenosti "svega", pa prema tome i o božanstvenosti pojedinačnih konačnih stvari. Prema Hegelu, to je ne samo pogrešno, već i dijametralno suprotno izvornom smislu panteizma. Ono "Sve" panteizma (*das All, to pan*) ne označava sva bića (*dass Alles, ta panta*). "Jedno" monističkih ontologija nije svako i bilo koje biće, već upravo ono što je među bićima najizvršnije. U različitim pozicijama koje se mogu opisati kao varijante panteizma ne samo da se pojedinačne konačne stvari ne oglašavaju za božanstvo, već intuicija o svejedinstvu dovodi u pitanje i samo postojanje sveta konačnih stvari. Zbog toga Hegel smatra da je povodom ovih shvatanja umesnije govoriti o "akosmizmu" nego o "panteizmu"⁵.

Tako se rezultat Hegelovog izvođenja najpre sastoji u jednom prečišćenom pojmu panteizma. Pa ipak, to izvođenje nema za svoj cilj i pristajanje uz ovu orijentaciju u filozofiji. Filozofija doduše počinje spinozizmom; spinozistička supstanca je eter u koji se utapa svaka određenost, što prema Hegelu predstavlja neophodan preduslov filozofije. I pored toga, Hegel se distancira od panteizma: nedostatak različitih varijanti ontologije svejedinstva sastoji se prema Hegelu upravo u tome što je u njima subjektivnost negirana u prilog "beskonačne afirmacije" jedne jedinstvene supstance. Tako navedeni "načini predstavljanja i sistemi ne napreduju do

¹ Isto, str. 268

² MM 10, str. 378 (par. 572)

³ Upor. MM 20, str. 165, gde Hegel i izričito tvrdi da se kod Spinoze "istočnjački opažaj svejedinstva po prvi put pojavio na Zapadu"; s druge strane, spinozistička supstanca ipak je istovetna sa elejskim pojmom bića.

⁴ MM 10, str. 379-393 (napomena uz par. 573)

⁵ Isto, str. 387

određenja supstance kao *subjekta* i kao *duha*¹. Taj nedostatak povratno se odražava na pojam jedinstva kojim panteistički sistemi operišu. Pod Jednim se tu podrazumeva samo puki "apstraktni" i "neodređeni" identitet i prazni apsolut, ne i konkretno, u sebi raščlanjeno jedinstvo pojma².

U ovom kritičkom motivu lako se može prepoznati odjek ranije Hegelove kritike Šelinga, u kojoj je Hegel protiv njegove filozofije okrenuo prava samosvesne subjektivnosti i refleksije. U poglavlju o filozofiji iz *Enciklopedije filozofskih nauka* Šelingovo ime se, doduše, ne pojavljuje – ali višestruko pominjanje "sistema identiteta" jasno pokazuje da se Hegelova kritika odnosi upravo na Šelinga. Pravo jedinstvo, koje prevazilazi apstrakciju jedne i jedinstvene supstance ili tautološkog identiteta Hegel ne određuje i izričito u terminima samosvesti, već kao "pojam" i kao "apsolutni duh". Pa ipak – od pukog jedinstva supstance ova određenja razlikuju se upravo po tome što je u njih integrisan momenat samosvesti i refleksije. Tako se duh definiše preko strukture znajućeg samoodnošenja, koja je konstitutivna za princip samosvesti. U drugom kontekstu, Hegel se monističkim stanovištima suprotstavlja sa stavom da je upravo *samosvest* neslobodna u koncepcijama u kojima je apsolutno određeno naprosto kao Jedno³; superiornost hrišćanske religije u odnosu na indijska panteistička shvatanja zasniva se na tome što je u hrišćanstvu božanstvo shvaćeno kao totalitet koji je u sebi diferenciran. Tako se i Hegelovo shvatanje o superiornosti hrišćanske religije zasniva na tome što tek ona može da zadovolji zahteve samosvesne subjektivnosti.

3. Princip samosvesti u Hegelovoj istoriji filozofije

Zaključak da "principu samosvesti" i u okviru Hegelove filozofije pripada istaknuto mesto potvrđuje se sa posebnom uverljivošću na Hegelovim predavanjima o istoriji filozofije. Hegel je ne samo istoriju filozofije, već i "filozofsku istoriju" uopšte odredio upravo kao "proces samoga duha da se on razvije iz svoje prve nepostojane, skrivene svesti i dođe do (...) stanovišta svoje slobodne samosvesti", tek tako se može ostvariti "apsolutni nalog duha: 'Spoznavaj sebe samoga'⁴. Istorija kao takva kod Hegela je shvaćena kao izlaganje procesa kojim duh dospeva do svesti o sebi samome⁵. Takvo određenje istorije važi posebno za istoriju filozofije, čiji se položaj u Hegelovom sistemu ponajpre može vezati upravo za kategoriju "apsolutnog duha"⁶.

Najpoznatiji Hegelov iskaz o samosvesti iz predavanja o istoriji filozofije je onaj u kojem se istorijska pojava Dekartovog *Cogito*, kojim se sankcioniše moderni princip samosvesti, upoređuje sa trenutkom kada se na vidiku posade broda posle dugoga lutanja konačno pomalja domaće kopno⁷. Uzet izolovano, ovaj iskaz mogao bi dati povoda da se smatra da je doseg principa samosvesti Hegel ograničio na modernu filozofiju; ali to bi bilo pogrešno. Hegel, naprotiv, dovodi princip samosvesti u vezu već sa grčkim izvorom filozofije. Filozofija se javlja u Grčkoj upravo zbog toga što se sloboda samosvesti rađa tek na Zapadu⁸. Tako je već grčka filozofija – i pored toga što je nastala u kontekstu supstancijalne običajnosti – u načelu istakla važnost samosvesti i individualnosti i time predodredila slobodni duh zapadne filozofije; taj duh se prema Hegelu suštinski razlikuje od pravca istočnjačkog mišljenja, u kojem se

¹ Isto, str. 389

² Isto, str. 390

³ MM 17, str. 23

⁴ MM 19, str. 497

⁵ Isto, str. 498

⁶ To stanovište zastupa Fulda (*Das Problem einer Einleitung*, str. 225 i dalje). O problemima koje otvara određenje položaja "istorije filozofije" u Hegelovom sistemu, upor. i str. 179 i dalje, 191, 194 i dalje.

⁷ MM 20, str. 120

⁸ MM 18, str. 121

najvišim blaženstvom smatra uništenje individualnosti i utonulost u supstancu, i u kojem nesvesnost slovi kao najviše stanje¹. Istorija filozofije u Hegelovom smislu izlaže, naprotiv, dolaženje duha do sebe samoga; duh je, međutim, upravo "samosvest kao opšta" - a ne nešto što se razlikuje od samosvesti; on je i sam "supstancijalno jedinstvo", ali "nije spinozistička supstanca, već znajuća supstanca u samosvesti, koja se obeskonačuje i odnosi se prema opštosti"².

Prema Hegelovom tumačenju, Sokrat je prvi uzdigao do principa pravo samosvesnog mišljenja. Kod Sokrata se pojedinačna samosvest osamostaljuje u odnosu na supstancijalnu opštost običajnog života, koja je do tada važila samo "po sebi". Tako Sokratova filozofija prema Hegelu ističe apsolutno pravo duha koji ima izvesnost o sebi samome, princip subjektivne refleksije i unutrašnjosti svesti, odnosno "čovekove sopstvene samosvesti"³. Sokratova egzistencija u celini prema Hegelu predstavlja "jedan apsolutno suštinski momenat u razvitku svesti o samome sebi"⁴. Kod Sokrata se princip samosvesti pojavljuje u obliku *daimona*, tj. u ograničenoj formi pojedinačnog duha i kao svojina jednog pojedinca⁵. Sudeње Sokratu Hegel zato posmatra kao izraz sukoba ovog principa sa duhom supstancijalnosti grčkog polisa, koji u ovom procesu reprezentuju Sokratovi tužioci. U ovom sukobu, odstranjen je upravo "nepravilni oblik individualnosti" koji je princip samosvesti imao u Sokratovoj ličnosti, ali je sam taj princip pobedio.

Prema Hegelu, tek Platon je Sokratovo stanovište proširio u oblast nauke; on je proširio mišljenje u princip univerzuma i tako doveo do važenja stanovište prema kojem je čovekov duh izvor svesti o onome što je božansko⁶. Zato se kod Platona samosvest više ne pojavljuje, kao što je to bio slučaj kod Sokrata, samo u "fiziološkom" ili u "antropološkom obliku"; za Platona, svest je samo ono što ona postaje *za sebe*⁷. Hegel u tom smislu interpretira posebno Platonovo shvatanje saznanja kao anamneze ili sećanja (*Erinnerung*). Pri tom Hegel anamnezu tumači etimološki kao "pounutrašnjjenje", tj. kao refleksiju ili okretanje duše prema samoj sebi. Saznajni smisao tog učenja je u tome što u dušu ništa ne ulazi spolja. Suština duše sastoji se u njenom identitetu sa samom sobom, koji se takođe održava i u njenom odnosu prema predmetu ili drugosti. Na analogan način Hegel u pozadini Platonovog učenja o besmrtnosti duše vidi shvatanje da se duša zapravo ne razlikuje od mišljenja, tj. da jedino mišljenje sačinjava njenu supstancu⁸.

Najviši stepen razvoja principa samosvesti u grčkoj filozofiji prema Hegelu predstavlja, međutim, Aristotelova filozofija. Hegel smatra da je Aristotel "poznavao najtemeljniju spekulaciju, idealizam", i da on zbog toga "po spekulativnoj dubini prevazilazi Platona"⁹, kod kojeg su ideje shvaćene samo kao nepokretne i od stvarnosti odsečene suštine. Za razliku od Aristotela, Platon prema Hegelu upravo nije došao do svesti o odnosu pojma prema njegovoj realizaciji¹⁰; Hegel pristaje uz Aristotelov prigovor Platonu da mirujuće ideje, kao ni

¹ Isto, str. 119 i sled., upor. isto, str. 138 i dalje; za filozofiju kao takvu prema Hegelu je konstitutivan momenat predmetne svesti, tj. razlikovanje samosvesnog sopstva od njegovog predmeta, a ne uranjanje u njega (MM 18, str. 116 i sled.).

² Isto, str. 93

³ Isto, str. 503

⁴ Isto, str. 512

⁵ Isto

⁶ MM 19, str. 11, 42 i sled.

⁷ Isto, str. 43 i sled.

⁸ Isto, str. 47 i sled.

⁹ Isto, str. 133

¹⁰ Isto, str. 108 i sled.

pitagorejski brojevi, ništa ne pokreću i ne ostvaruju¹. Tako kod Platona kod još uvek nije postavljena samosvest kao delatnost ostvarivanja onoga opšteg. Naprotiv, Aristotel je prema Hegelu shvatio da ono opšte po sebi još nema nikakve stvarnosti bez principa samosvesne subjektivnosti. Aristotel je uspeo da istrgne Platonove ideje iz njihovog mirovanja, iz opštosti u kojoj mišljenje "još nije sebe saznalo kao samosvest"². Dakle, osnov za Hegelovo poređenje između dvojice najvećih filozofa antike može se pronaći upravo u doslednosti sa kojom je u njihovoj filozofiji mišljen princip samosvesti.

U tom svetlu Hegel tumači temeljni pojam Aristotelove metafizike, pojam *energeia*. *Energeia* nije identična sa Platonovom pojmom ideje kao suštine ili čiste opštosti; Hegel određuje Aristotelovu *energeia* na idealistički način: kao delatnost koja se odnosi na sebe samu³. Stoga Hegel smatra da se sa ovim pojmom Aristotel uzdigao iznad Platonove ideje shvaćene kao rod ili kao ono supstancijalno⁴. Prema objektivnosti čiste opštosti, koju Hegel vezuje za logičku kategoriju mogućnosti, *energeia* se odnosi kao stvarnost ili kao subjektivnost. Za razliku od Platona, kod koga preovlađuje ideja u značenju afirmativnog principa, Aristotelova *energeia* je prema Hegelu negativnost, i to upravo negacija koja se odnosi na sebe samu; ona uključuje promenu, razlikovanje i određivanje⁵. Hegel posmatra Aristotelov pojam *energeia* kao razdvajanje sebe od sebe samog i vezuje je za momenat suda ili deobe; prema tome, *energeia* ima formalnu strukturu samosvesne subjektivnosti. Kao i samosvesno sopstvo, *energeia* je tek u svom razlikovanju od sebe same istovremeno identična sa samom sobom; prema Hegelu, to znači da se ona ne svodi na formalni identitet bez razlike, koji Hegel još i u svojoj interpretaciji Aristotela dovodi u vezu sa "sistemom identiteta"⁶. Naprotiv, *energeia* je upravo "identitet identiteta i neidentiteta". Osnovni idealistički pravac Hegelovog tumačenja Aristotelove *energeia* pokazuje se i u okolnosti da Hegel odbija da u njoj vidi neko *švojtstvo* supstance; *energeia* je, naprotiv sama supstanca, ili čak njeno "postavljanje sebe same".

Za Hegelovu recepciju Aristotela pre svega je značajno njegovo tumačenje Aristotelovog pojma "mišljenja mišljenja" (*noesis tes noeseos*)⁷ kao najviše ili božanske delatnosti. Ovaj Aristotelov pojam Hegel razmatra u okviru svog tumačenja Aristotelove "metafizike" i njegove "filozofije duha"⁸. U Aristotelovoj metafizici, mišljenje mišljenja je čisti akt (*energeia*), koji za svoju pretpostavku nema nikakvu materiju, tj. u kome nema nikakve nerealizovane potencije. Takvo određenje mišljenja Hegel shvata, odstupajući od striktno aristotelovskog gledišta, i kao najviše jedinstvo ili kao identitet između akta i potencije.

U Aristotelovoj ideji "mišljenja mišljenja" Hegel prepoznaje onaj identitet između subjekta i objekta kojim se u njegovom sopstvenom sistemu odlikuje apsolutna ideja⁹. Svoje tumačenje ovog pojma Hegel najpre izvodi iz izlaganja lambda-knjige *Metafizike* o nepokretnom pokretaču. Ovde Aristotel nastoji da pokaže da je božansko "mišljenje mišljenja" – stanje koje se kod čoveka ostvaruje samo povremeno, ali mu je ipak dostupno u čistoj teoriji – najviši princip od kojeg zavisi čitav svet ("nebo") i priroda¹⁰. Stanja čiste delatnosti prema Aristotelu po vrednosti stoje iznad onih u kojima se delatnost ostvaruje u manjoj meri. Takvo

¹ Isto, str. 159; upor. Aristote, *La métaphysique*, tom II, Paris 1966, str. 667, 669 (1071 b 15 i dalje); Hegel na analogan način tumači i Aristotelovu kritiku Sokrata, prema kojoj čisti uvid nije dovoljan za ispravno delanje (isto, str. 474 i dalje).

² Isto, str. 337

³ Isto, str. 154 i sled.

⁴ MM 10, str. 363 (par. 552, napomena)

⁵ MM 19, str. 155

⁶ Isto, str. 163

⁷ Aristote, *La métaphysique*, str. 672 (1072 b 17) i dalje

⁸ MM 19, str. 158 i dalje

⁹ Upor. Düsing, *Das Problem der Subjektivität...*, str. 313

¹⁰ Aristote, isto, str. 680 (1072 b 14)

shvatanje Aristotel dokazuje na primerima u kojima podvlači vrednost stanja budnosti, osećanja i mišljenja u odnosu na sećanja i nade. Prema Aristotelu, superiornost ovih stanja očigledno se zasniva upravo na tome što je u njima ostvarena čista aktualnost ili delatnost. Ova delatnost može se shvatiti kao samodelatnost ili samoodnošenje – pa ipak, ona pretpostavlja odnos prema onome što je u aktu mišljenja mišljeno (*noeton*): prema Aristotelu, misleći ili "dodirujući" svoj predmet, um istovremeno misli sebe samoga, tako da se između uma (*nous*) i onoga mišljenog ili inteligibilnog uspostavlja odnos identiteta¹.

Aristotelovi primeri pokazuju, štaviše, da se dostojanstvo akta mišljenja zasniva na njegovom odnosu prema mišljenom predmetu (*noeton*). Upravo zbog toga što mišljenje poseduje ili sadrži svoj predmet, ono je prema Aristotelu "delatno"; a pošto je akt određenje koje je više od potencije, odatle sledi da i dostojanstvo "mišljenja mišljenja" prema Aristotelu potiče tako reći od predmetne strane ove relacije – ono dolazi od onoga što je u mišljenju mišljeno, ne od samog mišljenja koje se sa njim izjednačava. U svom tumačenju Aristotelove metafizike Hegel, međutim, u izvesnom smislu izokreće ovaj odnos²: odnos mišljenja prema predmetu nije njegovo sadržavanje ili posedovanje, već mišljenje svoj predmet proizvodi³. Tako u mišljenju mišljenja prema Hegelu nije najviše ono mišljeno, već sama delatnost ili "energija mišljenja"⁴.

Iste sistematske pretpostavke na delu su i u Hegelovoj interpretaciji Aristotelove "filozofije duha"⁵, tj. Aristotelovog spisa *O duši*. Taj spis sadrži izlaganje Aristotelovog shvatanja o različitim funkcijama, sposobnostima ili moćima duše – kakve su sposobnosti hranjenja, kretanja, opažanja ili mišljenja, koje pripadaju živim bićima⁶ – i o njihovim međusobnim odnosima. Prema Aristotelu, kod pojedinačnog živog organizma ove sposobnosti čine niz u kojem svaka naredna sposobnost pretpostavlja sve prethodne, dok obrnuto nije slučaj. Prema Aristotelu, najviša među ovim sposobnostima duše je mišljenje; um (*nous*) se može shvatiti kao neispisana ploča, koja u potenciji sadrži sve moguće predmete mišljenja (*noeta*)⁷. Aristotel smatra da se um od opažanja (*aisthesis*) razlikuje po tome što u opažanju ono što opaža uvek ostaje različito od onoga što je opaženo, dok se u mišljenju um sasvim poistovećuje sa predmetom mišljenja. Krajnji osnov mogućnosti tog poistovećivanja prema Aristotelu leži u okolnosti da predmeti mišljenja, za razliku od predmeta opažanja, nemaju nikakvu materiju. Tako se kod Aristotela izvrsnost uma zapravo zasniva na tome što mišljenje predstavlja delatnost koja se potpuno izjednačava sa svojim predmetom.

I ovom Aristotelovom učenju Hegel daje jedno idealističko tumačenje. Prema tom tumačenju, dostojanstvo mišljenja zasniva se na tome što njegov predmet, tj. ono mišljeno, nema nikakvo biće po sebi ili materiju koja bi postojala nezavisno od samog akta mišljenja (u

¹ Isto, str. 681(1072 b 21), upor. i str. 701 (1074 b 33).

² Upor. Gadamer, "Hegel und die antike Dialektik", str. 23.

³ MM 19, str. 163

⁴ Isto; Hegelovoj interpretaciji Aristotelove *Metafizike* išao je, kako izgleda, na ruku tekst Aristotelove metafizike koji mu je stajao na raspolaganju ("Erasmus-Ausgabe"). Način čitanja Aristotelovog teksta (1072 b 23) koji je u ovom izdanju usvojen (koji Hegel ispravno prevodi kao: "tako da je ono" /delovanje, delatnost/ "božanskije od onoga što misleći um /*nous*/ smatra da sadrži" /*noeton*/ - MM 19, str. 163) odgovara Hegelovom tumačenju, prema kojem je Aristotel samom mišljenju pridavao vrednost koja je viša od onog mišljenog. Međutim, noviji prevodi (Bonicov, Rosov i Trikoov) polaze od načina čitanja iz kojeg proizlazi upravo suprotan zaključak (Düsing, *Das Problem der Subjektivität...*, str. 310). Ovaj isti Aristotelov odeljak Hegel navodi i na kraju *Enciklopedije*; treba, međutim, primetiti da Bonicov prevod navedenog teksta koji se citira u belešci (MM 10, str. 395) ne odgovara grčkom tekstu koji sam Hegel navodi.

⁵ MM 19, str. 199 i dalje

⁶ Aristotel, *O duši; Nagovor na filozofiju*, Zagreb 1987, str. 33 (413 a) i dalje

⁷ Aristotel, isto, str. 79 (430 a)

mišljenju je predmetu "oduzeta forma onoga objektivnog"), odnosno na tome što mišljenje proizvodi svoj predmet¹.

Ovu poslednju konsekvencu svoje interpretacije Aristotela Hegel demonstrira i na Aristotelovom učenju o razlici između aktivnog i pasivnog uma². Prema Aristotelu, duša u sebi sadrži sve predmete mišljenja, ali, pošto ne misli uvek, samo "u potenciji". Da bi se mogao objasniti prelaz iz potencije u akt mora se, dakle, pretpostaviti – u skladu sa principom prema kojem se ovaj prelaz događa jedino pod uticajem jednog bića koje je već *in actu* – za razliku od pasivnog uma koji može sve da postane, jedan aktivni um koji "sve proizvodi". Ovakav um Aristotel upoređuje sa svetlom, koje boje u potenciji čini bojama u aktu. Aristotel nije i izričito odgovorio na pitanje da li je delatni um o kojem je ovde reč identičan sa "bogom" ili "nepokretnim pokretačem"³. U svojoj interpretaciji Aristotela, Hegel na ovo pitanje odgovara potvrdno⁴. Tako on prvo "mišljenje" u pojmu "mišljenja mišljenja" poistovećuje sa "delatnim", a "mišljeno mišljenje" sa "pasivnim" umom. Odatle proizlazi da se prema Hegelu razlika između aktivnog i pasivnog uma može razumeti kao "unutrašnja" razlika samoga mišljenja, koje sebe čini objektom ili predmetom, i da se, konačno, receptivnost Aristotelovog "pasivnog uma" može shvatiti kao proizvod delatnosti kojom um samoga sebe opredmećuje⁵. Tako je i "primanje" ovog receptivnog uma prema Hegelu delatnost koja "proizvodi ono što se pojavljuje na način onoga koje biva primljeno"; primajući u sebe ono mišljeno, *nous* misli jedino samoga sebe. Na ovoj osnovi Hegel i Aristotelovom poređenju duše sa neispisanom tablicom, koje je u tradiciji shvaćeno kao najjasniji dokaz Aristotelovog empirizma, može da pripiše idealistički smisao: u duši nema ničega što ona sama nije postavila u sebe.

"Idealistička" naddeterminisanost Hegelove interpretacije Aristotela pokazuje se i na načinu na koji Hegel tumači smisao identiteta među relativima u Aristotelovom pojmu "mišljenja mišljenja". Prema Hegelu, u ovoj Aristotelovoj koncepciji izražava se ono isto shvatanje o identitetu između subjekta i objekta koje je karakteristično i za moderna vremena⁶. Identitet o kojem je ovde reč nije, međutim, puki formalni i prazni identitet razumske refleksije, već identitet koji – kao i Aristotelov pojam *energeia* uopšte – istovremeno uključuje i diferenciju ili refleksiju, i to upravo tako da su u njemu "razdvajanje i stavljanje u odnos jedno i isto"⁷. To znači da se, konačno, Aristotelovo mišljenje mišljenja u Hegelovoj interpretaciji pojavljuje u obliku koji sasvim odgovara Hegelovom određenju samosvesti kao "netautološkog" identiteta, tj. kao identiteta koji u sebe uključuje razliku.

Idealistički pravac Hegelove interpretacije Aristotela u literaturi o Hegelu bio je često predmet kritike. Posebno uverljivo deluje protivargument prema kojem Hegel strukturu Aristotelovog mišljenja mišljenja, koja je neosporno refleksivna, tumači tako reći "s pogrešne strane", tj. s obzirom na metafizički prioritet akta mišljenja, umesto – u saglasnosti sa Aristotelovom namerom – da ga shvati s obzirom na dostojanstvo njegovog predmeta. U svakom slučaju, mora se prihvatiti primedba da Hegel interpretira ovo Aristotelovo učenje polazeći od kompleksa pitanja koja se vezuju za jednu teoriju subjektivnosti⁸. Sve to, međutim, još uvek ne znači da je idealistički pristup Aristotelu – pogotovo kada se usvaja u kritičkoj nameri – i *a priori* promašen. O tome svedoči okolnost da je Hegelu upravo idealističko usmerenje njegove interpretacije Aristotela dozvolilo da formuliše i jednu kritiku Aristotela čiji

¹ MM 19, str. 212, upor. str. 218

² Aristotel, isto

³ Upor. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tom I, Paris 1981, str. 210.

⁴ MM 19, str. 216 i dalje

⁵ Isto, str. 218

⁶ Isto

⁷ Isto

⁸ Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, str. 305

se sadržaj u velikoj meri podudara sa prigovorima izrečenim Aristotelu sa jednog nezavisnog stanovišta¹. Nedostatak Aristotelove filozofije sastoji se prema Hegelu u tome što je Aristotel mišljenje shvatio samo kao jedan predmet ili kao jednu vrstu stanja među drugima. Mišljenje je prema Aristotelu doduše najvrednije i najdostojnije poštovanja; pa ipak, pored njega postoje i drugi predmeti. Odatle proizlaze Hegelovi metodski prigovori Aristotelovoj filozofiji. Spekulativni princip Aristotelove filozofije "nije istaknut kao *jedan*" (princip), tj. kao pojam koji u sebi sadrži razvoj prirodnog i duhovnog univerzuma, ili kao logička opštost: "U Aristotelovoj nauci, ideja mišljenja koje misli samo sebe shvaćena je kao najviša istina; ali njena realizacija, svest o prirodnom i duhovnom univerzumu, čini, izvan one ideje, dugi niz posebnih pojmova koji se raspada"². Prema Hegelu, Aristotelovoj filozofiji nedostaje "ostvarenje" principa, koji je inače sasvim ispravno shvaćen, u "totalitetu" jednog filozofskog sistema, u kojem će iz tog principa biti i izvedeno sve što jeste³. S obzirom na ovu kritiku Aristotela, Hegel određuje specifičnost svog sopstvenog filozofskog stanovišta u tom smislu što se na njemu pokazuje da je mišljenje ili misao *sva* istina. Pa ipak – i ovo Hegelovo stanovište može se razumeti kao dalje izgrađivanje Aristotelove filozofije. Zaključujući svoje izlaganje enciklopedijskog sistema filozofije navodom o nepokretnom pokretaču iz Aristotelove *Metafizike*, Hegel je pokazao da samoga sebe u izvesnom smislu shvata upravo kao "savremenog Aristotela".

Prema Hegelu, istorijski razvojni put filozofije koji je doveo do ove "obnove aristotelizma" bio je dug i zaobilazan. Tako sledeći, "drugi period" antičke filozofije u Hegelovoj istoriji filozofije obuhvata prevlast dogmatičkih sistema, stoicizma, epikureizma, kao i skepticizma; treći period posvećen je izlaganju neoplatonizma, koji prema Hegelu predstavlja konačni rezultat antičke filozofije. Kako se ova razdeoba odnosi prema značaju "principa samosvesti" u Hegelovoj istoriji filozofije?

Hegel shvata stoicizam i epikureizam kao nazadovanje u odnosu na Platonovu i Aristotelovu filozofiju. Zajednički imenitelj ovih filozofija, kao i skepticizma koji im je sledio, Hegel vidi u nastojanju da se "putem mišljenja zadobije sloboda samosvesti"⁴; njihov princip je "unutrašnja sloboda subjekta u sebi"⁵, beskonačna subjektivnost samosvesti koja se iz sveta povlači u svoju unutrašnjost⁶. Prema Hegelu, ovaj zajednički cilj prevazilazi suprotnost između

¹ Klaus Eler, *Subjektivnost i samosvest u antici*, Beograd 2002, str. 47 i dalje. Može se primetiti da Eler opisuje strukturu mišljenja na način koji sasvim odgovara Hegelovoj karakterizaciji: "Razlika koja postoji u delatnosti mišljenja se ukida time što *Nous* misli samog sebe (...) Mišljenje i predmet mišljenja u ovom slučaju padaju ujedno: mišljenje postaje sopstveni predmet na koji se odnosi. I budući da božansko mišljenje misli samo sebe, ono je sobom i određeno. *Pri tom se ono od sebe razlikuje kao sopstveni predmet, sa kojim je istovremeno i identično.*" (str. 49; podvukao V.M.)

² MM 19, str. 247

³ I ova kritika može se tačku po tačku uporediti sa Elerovom: "Aristotelov pojam mišljenja koje samo sebe misli u čistoj formi božanskog duha predstavlja najvišu tačku njegove filozofije. On je ekstremni eksponent graničnog pojma sistema. On ostaje apstraktan, on *ne involvira nikakvu realnu filozofiju* i stoga u sebi ne sadrži ono što u njemu mnogi istraživači traže i ne nalaze ili nalaze samo ukoliko i upravo ono što sami u njega učitavaju. *Aristotel nije potpuno realizovao pojam samomišljenja boga.* Ovom pojmu nedostaje unutrašnja izgrađenost i principijelna povezanost. *Noesis noeseos* je svest sistematskog jedinstva i neizbežnog samoreflektovanja koja je istovremeno sadržana u svakom mišljenju. Aristotel je bio svestan da je organizaciji njegovog sistema neophodan sopstveni princip, ali se on *nije poduhvatio posla da takav princip razvije*: on je mogao da ga shvati kao konačnu svrhu celine kao opštosti, ali ta opštost nikada nije postala *realna* opštost čiji bi sadržaj određivalo mišljenje koje samo sebe misli." (str. 50 i sled., podvukao V.M.)

⁴ MM 19, str. 401

⁵ Isto, str. 254

⁶ Isto, str. 251, 293, 322 i sled.

dva dogmatička pravca – npr. razliku s obzirom na pitanje "kriterijuma istine", koji stoicizam polaže u opštost apstraktnog mišljenja, a epikurejci u određenost neposrednog osećaja.

Suprotno sopstvenom samorazumevanju, stoicizam i epikureizam su prema Hegelu komplementarni. Na istorijskom planu, ove dve filozofije ulivaju se u skepticizam¹. U skepticizmu se svest ili samosvest afirmiše kao nosilac jedne izvesnosti koja više nije vezana ni za kakvu predmetnu suštinu ili biće. Već u Novoj akademiji kao prethodnici skepticizma doveden je do važenja uvid prema kojem je svekoliko postojanje ili biće – biće za svest ili samosvesnu subjektivnost; time se u subjektu ukida čak i "forma bića" kao takva²; "biće" se svodi na subjektivno uverenje. Ovaj princip, koji stoicizam i epikureizam u načelu već sadrže u sebi, u skepticizmu samo postaje izričit³.

Krajnji cilj skepticizma Hegel vidi u postizanju slobode samosvesti, tj. jednostavnog identiteta samosvesti sa sobom, čiji je izraz duševni mir ili "ataraksija"⁴. Ovim krajnjim ciljem motivisano je skeptičko uzdržavanje od suđenja ili vezivanja samosvesti za bilo koju stranu predmetnost ili istinu. U predavanjima iz istorije filozofije Hegel ostaje pri svom ranijem stavu⁵ da je skepticizam kao takav integralni momenat filozofije, koja kao takva suštinski sadrži u sebi "negativni momenat" skepticizma⁶; Hegel takođe zadržava razlikovanje između starog i modernog skepticizma iz jenskog spisa o skepticizmu⁷, i dovodi u vezu, kao i ranije, skepticizam sa "logičkim" momentom filozofije⁸. Prema Hegelu, filozofija pretpostavlja skepticizam, tj. momenat ukidanja svake određenosti i konačnosti, u nestalnosti, promenljivosti i nemiru⁹, kao i slobodu samosvesti u odnosu na čitavu sferu bića. Skepticizam je, međutim, nemoćan protiv spekulativne filozofije – i to upravo zbog toga što ona već sadrži u sebi ovaj negativni ili skeptički momenat ukidanja svake određenosti¹⁰. Za razliku od prave spekulativne filozofije, skepticizam, međutim, ostaje samo pri onome što je negativno. Na logičkom planu, nedostatak antičkog skepticizma sastoji se prema Hegelu u tome što skepticizam previda afirmativni momenat svoje sopstvene negacije svakog predmetnog suštastva, i ostaje pri shvatanju rezultata kao čisto negativnog ukidanja. Prema Hegelu, to znači da se skepticizam ne probija do shvatanja negativnosti kao apsolutne samoodnosne negacije, ili negacije "protiv sebe same", koja sa svoje strane predstavlja pravu afirmaciju.

Ovaj Hegelov prigovor skeptičkoj poziciji može se definitivno razjasniti jedino kroz tumačenje Hegelove logike; on, međutim, stoji u neposrednoj vezi sa načinom na koji Hegel sagledava istorijski rezultat "drugog perioda" antičke filozofije. Taj rezultat sastoji se prema Hegelu u tome što se sa skepticizmom kao dovršenjem istorijskog razvoja dogmatičkih pozicija konačno afirmiše stanovište apsolutne slobode samosvesti. U ovom ishodu, za samosvest iščezava svaka predmetnost; "ponor samosvesti čistoga mišljenja progutao je sve i potpuno očistio tlo mišljenja"; "pozitivno izražen", taj rezultat se sastoji u tome što je sada "samosvest za samu sebe suštastvo" koje u sebi sadrži istinu svake predmetnosti¹¹. Prema Hegelu, nedovoljnost skepticizma leži u tome što on iz dijalektičkog ukidanja određenosti ne izvodi ovaj pozitivni rezultat. Taj nedostatak povratno se odražava i na princip skepticizma, na slobodu samosvesti. Zbog toga što skepticizam ostaje pri pukoj destrukciji svakog predmetnog suštastva ili sadržaja,

¹ Isto, str. 249

² Isto, str. 357 i sled.

³ Upor. MM 19, str. 249, i MM 3, str. 159.

⁴ Isto, str. 369 i dalje

⁵ V. gore, str. 87 i dalje.

⁶ MM 19, str. 359

⁷ Isto, str. 360

⁸ Isto, str. 395 i sled.

⁹ Isto, str. 369

¹⁰ Upor. isto, str. 372.

¹¹ Isto, str. 401

"skeptička samosvest" je pocepana, pojedinačna ili "slučajna" samosvest, koja stoji u protivrečnosti sa sobom. Takva samosvest i sama predstavlja "sveuništavajuće kretanje", koje ostaje izloženo slučajnosti i zbrkanosti svog sadržaja; ona je utoliko "protivrečnost koja samu sebe ukida", ali koja to ukidanje – tj. rezultat logičke operacije dvostruke negacije – još uvek nije u stanju da preokrene u pozitivno.

Prema Hegelu, ovaj afirmativni aspekt skeptičkog shvatanja negativnosti ostvaren je tek u neoplatonizmu. U neoplatonizmu ostaje na snazi uvid koji je postignut sa skepticizmom - da je samosvest jedino pravo suštastvo i da se istina svakog predmeta sastoji u njegovom uranjanju (*Zusammensinken*) u samosvest¹. Neoplatonizam se, međutim, od skepticizma razlikuje po tome što je u njemu predmet ili sadržaj istovremeno shvaćen i kao ono "ostajuće" ili "samostalno". Tome je razlog činjenica da u neoplatonizmu upravo sopstvena suština samosvesti postaje *predmet* za nju samu, tj. to što je negacija kao negacija negacije shvaćena s obzirom na svoj afirmativni rezultat. Time se prema Hegelu prevazilazi pojam "beskonačne subjektivnosti koja je lišena objektivnosti", koji je bio karakterističan za skepticizam²; sada mišljenje, koje je sebe ranije shvatalo samo kao subjektivno, postaje predmetno ili objektivno za sebe samo³. Zbog toga predmet za samosvest i dalje ima formu predmetnosti, bića ili opštosti, ali je upravo ta forma istovremeno shvaćena kao identična sa samosvešću; u svom "ostajućem" predmetu samosvest zna samo sebe samu, u njemu ima i nalazi jedino sebe⁴. Tako je u neoplatonizmu po prvi put realizovan pojam duha kao bića pri sebi samome u svojoj sopstvenoj drugosti.

Ovakav pojam duha predstavlja konačnu realizaciju samosvesti kao strukture koja se odlikuje jedinstvom identiteta i diferencije. U neoplatonizmu se prvi put tematski pojavljuje određenje apsolutnog duha; prema Hegelu, apsolutni duh je "večno, sa sobom samim jednako suštastvo, koje postaje Drugo od sebe samoga, i koje to drugo prepoznaje kao sebe samo". To znači da je apsolutni duh upravo "skeptičko kretanje svesti, ali tako da ono predmetno što iščezava istovremeno ostaje, ili u svom ostajanju ima značenje samosvesti"⁵. Tako se može reći da Hegel tumači neoplatonizam kao filozofsko stanovište koje je nastalo svojevrstom univerzalizacijom Aristotelovog principa "mišljenja mišljenja"⁶ – univerzalizacijom koja je za svoju pretpostavku imala istorijski razvojni tok koji je usledio nakon klasičnog perioda grčke filozofije: tek pošto je čitava sadržina sveta, priroda i duh, obuhvaćena u prostu, ali konačnu formu jednog jedinstvenog principa (do čega je prema Hegelu došlo u "dogmatičkim" sistemima stoicizma i epikureizma), i pošto je ova konačna forma kao takva uništena (skeptizam), otvorila se mogućnost da samosvest ili duh budu shvaćeni ne samo kao najviša, već i kao jedina istina⁷.

Plotinovu i Proklovu filozofiju Hegel posmatra kao afirmaciju uvida da je samosvest apsolutna i jedina suština. Prema Hegelu, kod Plotina nalazimo "višu obrazovanost", kojoj pripada "dublji princip da se apsolutno suštastvo mora shvatiti kao samosvest, i da je njegova suština upravo u tome da jeste samosvest, i da otuda jeste u pojedinačnoj svesti"⁸. Hegel smatra da se taj uvid u neoplatonizmu ostvaruje kroz izgradnju jednog "duhovnog" ili "intelektualnog"

¹ Isto, str. 402

² Isto, str. 404

³ Isto, str. 406

⁴ Isto, str. 403

⁵ Isto, str. 409

⁶ U predavanjima o istoriji filozofije, Hegel u više navrata s pravom ističe da se "neoplatonizam" s podjednakim pravom može shvatiti i kao "neoaristotelizam" (MM 19, str. 410 i sled.; upor. i str. 413, 451, 463).

⁷ Isto, str. 413 i sled.

⁸ Isto, str. 432

sveta – sveta koji je takav da je u njemu samosvest, bivstvujući pri svom predmetu, istovremeno jeste kod sebe same.

Postavlja se pitanje o istorijskoj primerenosti, a zatim i o motivima ovakve Hegelove interpretacije neoplatonizma. Ta interpretacija se izlaže ozbiljnim prigovorima. Oni se pre svega odnose na mogućnost da se neoplatonističkom najvišem principu, biću ili jednome, pripiše samosvest, a zatim i na karakter proizlaženja ili emanacije iz ovog prvog principa. Jer, Plotin se upravo distancira od Aristotelovog učenje da "mišljenje mišljenja" i, prema tome, samosvest, sačinjava biće boga¹; Plotinovo Jedno više je kako od bića tako i od mišljenja. Prema Plotinu, Jedno, pošto je prvo, nije mišljenje jer ne poseduje ono o čemu treba da misli, dok je mišljenje sa svoje strane mnoštveno; zato "nije besmisleno ni to da Ono sebe ne spozna, jer Ono u sebi nema šta da shvati, budući da je jedno"². S druge strane, Plotin smatra da je sve ono što misli "dvostruko, pa čak i da misli samo sebe, i nedostavno je zato što dobro poseduje u mišljenju a ne u postojanju"³. Pored toga, kao što mu ne pripada mišljenje sebe samoga, Plotinovo Jedno je takođe nesaznatljivo za nekoga drugog⁴; prema Plotinu, ono je dostupno samo u ekstazi, koju Hegel pokušava da protumači na intelektualistički način.

Iz ovih razloga, Hegelova interpretacija neoplatonizma bila je s pravom kritikovana⁵. Hegelu je, međutim, bilo poznato da Plotin svome Jednom nije pripisao samosvest⁶. Strukturu refleksije koju želi da eksplicira Hegel vezuje za um (*nous*), odnosno duh, tj. za Plotinovu drugu hipostazu. Um, međutim, nije samo identitet sa sobom Plotinovog Jednoga; on je "*dvas*, čisto Dva, on sam i njegov predmet", "razlikovanje, ali čisto razlikovanje. koje istovremeno ostaje jednako sa sobom samim". Ovaj pojam uma može se prema Hegelu shvatiti upravo kao samosvest, odnosno kao "nalaženje samoga sebe" (*Sich-selbst-Finden*)⁷. Prema tome, Hegel u izvesnom smislu Plotinov pojam uma tumači po analogiji sa Fihteovom delotvornom radnjom.

U delu u kojem se odnosi na Plotinov pojam uma, Hegelova interpretacija zapravo pogada jedan suštinski momenat neoplatonske filozofije. Poznato je da je Plotinova koncepcija uma šokirala njegove savremenike, npr. Porfirija po njegovom dolasku u Plotinovu školu⁸: za platonizam uopšte karakteristično je shvatanje prema kojem um ili mišljenje, kao drugi princip, pretpostavlja ono mišljeno kao prvi princip. Plotin, naprotiv, polazi od aristotelovskog načela da je u nauci stvar koja se saznaje identična sa saznajućim subjektom, i odatle izvlači konsekvencu – blisku onoj koju je i sam Hegel izveo u svojoj interpretaciji Aristotela – da je ono mišljeno imanentno umu: Jedno je, doduše, nadređeno umu; pa ipak, Jedno upravo nije ono što je u aktu mišljenja mišljeno. Takvo shvatanje dopušta da se izbegnu teškoće koje stoje u vezi sa objašnjenjem načina na koji se u aktu saznanja um povezuje sa svojim predmetom⁹: Plotinov um u samome sebi otkriva čitav inteligibilni svet. Hegelu je u njegovom tumačenju pre svega stalo do ove tačke. "Mišljenje sebe samoga" ne otkriva u sebi samo izvesnost o sopstvenoj egzistenciji, već i čitav svoj sadržaj¹⁰; ono je upravo samosvest koja se ne svodi samo na apstraktni identitet, već sadrži u sebi izvesnost o čitavom univerzumu.

¹ Plotin, *Eneade* (I-VI), Beograd 1984, *Eneada* V, 1, 9 (str. 16)

² *Eneada* V, 5 i 6 (str. 70-72)

³ *Eneada* III, 9, 7 (str. 132)

⁴ *Eneada* V, str. 71

⁵ Upor. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, str. 144 i dalje.

⁶ Kako Hegel navodi, Plotinovo Jedno "ne oseća sebe, ne misli sebe, nije svesno sebe; jer, u svemu tome leži neko razlikovanje" (MM 19, str. 446 i sled.).

⁷ Isto, str. 448

⁸ Upor. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, tom I, str. 403 i sled.

⁹ *Eneada* V, 5, 1 (str. 53)

¹⁰ Prema Bréhieru (isto, str. 404), Plotinov pojam uma upravo po tome se razlikuje od Avgustinovog i Dekartovog *Cogito*.

To, doduše, još uvek ne znači da je Hegelova interpretacija Plotina neosporna; jer, težište problema ovim se samo pomera sa pitanja o mogućnosti shvatanja prvog principa polazeći od refleksivne strukture "mišljenja mišljenja" na pitanje održivosti Hegelove interpretacije odnosa među hipostazama u Plotinovoj filozofiji. Prema Hegelovoj interpretaciji, um ili duh kao načelo mišljenja zapravo sadrži i "nešto više" od "apstraktnog" identiteta sa sobom nesaznatljivog Jednoga. Sa idealističkog stanovišta filozofije subjektivnosti koje je usvojeno u Hegelovoj interpretaciji neoplatonizma, sled hipostaza morao bi se u izvesnom smislu shvatiti kao kretanje kojim se apstraktni princip konkretizuje u sebi i obogaćuje. Na pozadini Hegelove sopstvene koncepcije, prvi princip, ukoliko predstavlja apstrakciju od svakog određenja, koja sa svoje strane implicira i negaciju, morao bi, konačno, biti shvaćen kao načelo za koje se naknadno ispostavlja da je već obuhvaćeno hipostazom duha, pošto *nous* u sebe uključuje kako diferenciju ili negaciju, tako i identitet te negacije sa sobom, i utoliko "prvobitno" Jedno. Takvo, tj. Hegelovo sopstveno viđenje odnosa između prvog principa (npr. bića) i anititetičkog drugog principa ili negacije nespojivo je, međutim, sa Plotinovom teorijom emanacije. Ta teorija pretpostavlja da je sve što iz Jednoga proizlazi njegovo sopstveno izlivanje, tj. da je već sadržano u Jednome. Stoga u hipostazama koje su niže po rangu nema nikakvog "viška" ili "pridolaženja" u odnosu na prvi princip. Tako se ni proizlaženje kod Plotina upravo ne može shvatiti kao konsekvencija sopstvene, imanentne deficijentnosti Jednoga, kao što je to kod Hegela slučaj.

Hegel, međutim, i nema nameru da Plotinu pripíše ovakvo shvatanje. Umesto toga on ističe "glavnu teškoću" Plotinove pozicije – koja sasvim odgovara osnovnom problemu idealizma u Jakobjevoj formulaciji: teškoću "da se shvati kako se Jedno odlučilo na to da se odredi"¹. Hegelova interpretacija ne dopušta da se sumnja da on smatra da Plotin na ovu teškoću nije uspeo da odgovori. Prema Hegelu, Plotin se naprosto zadovoljio "svakakvim načinima predstavljanja" kako bi sebi objasnio ovo proizlaženje; tako i "izlivanje" Jednoga (kojim ono ništa ne gubi) ostaje prema Hegelu puka "slika". Zbog toga se može reći da Hegel nije naprosto pogrešno interpretirao Plotinovu filozofiju; on se distancirao od onih aspekata te filozofije koji se nisu mogli integrisati u njegov sopstveni filozofski koncept.

Da Hegel neoplatonizam uopšte tumači polazeći od svoje sopstvene ideje dijalektičkog razvitka – u kojem "proizlaženje" ili "proizvođenje" ima smisao upotpunjavanja jednog isprva nedostatnog "principa" – pokazuju i stavovi kojima Hegel obrazlaže zbog čega Proklu kao "vrhuncu novoplatonske filozofije"² daje prednost u odnosu na Plotina. Proklo³ je prema Hegelu u svom izlaganju principa prvi dosledno primenio formu tripliciteta; kod njega je ono apsolutno "spoznato kao konkretno, ideja je u svojoj potpuno konkretnoj odredbu poznata kao trojedinstvo" i kao "trojstvo trojstava". Tako Proklo razlikuje tri momenta razvoja, ostajanje (*mone*) u načelu, beskonačno proizlaženje (*prohodos*) iz Jednoga, i na trećem mestu okretanje onoga što je proizašlo iz Jednoga prema tom načelu (*epistrophe*), njegovu kontemplaciju kroz koju proizašle hipostaze primaju od njega oblik i poredak. U ovakvom nizu Hegel je mogao da prepozna upravo anticipaciju svoje sopstvene dijalektičke metode⁴.

U sledu Proklovihi hipostaza Hegel, međutim, posebno ističe i vrednuje to što kod Prokla um (*nous*) ne dolazi neposredno nakon Jednoga kao njegova emanacija. U tome Hegel vidi odlučujuću Proklovu prednost u odnosu na Plotina: Hegel smatra Prokla "logičnijim";

¹ MM 19, str. 448

² Isto, str. 486

³ O redakciji neobično zbrkanog teksta o Proklu iz predavanja o istoriji filozofije upor. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, str. 154 i sled., bel. 2.

⁴ Upor. MM 19, str. 469, gde Hegel o Proklovoj filozofiji govori kao o "najoštroumnijoj i najdalekosežnijoj dijalektici Jednoga"; treba primetiti da sled jedno – beskonačno – granica kod Prokla u velikoj meri odgovara Hegelovoj jenskoj logici (GW 7 / Jenaer Systementwürfe II/, str. 3 i dalje).

prema Hegelu, kod Prokla je "sasvim ispravno to što on raspoznaje *nous* kao ono treće, kao ono što se vraća"; jer, ono što je "neposredno proizašlo iz jedinstva nije razvilo određenja"¹. – Ova Hegelova argumentacija zasniva se, međutim, na pretpostavci da proizlaženje iz Jednoga predstavlja razvoj i obogaćivanje principa, koja je podjednako nespojiva sa Proklovim kao i sa Plotinovim neoplatonizmom.

Zbog toga se, konačno, postavlja pitanje o motivima Hegelovog samosvojnog tumačenja neoplatonizma. Do odgovora na ovo pitanje može se doći ako se ima u vidu način na koji Hegel sagledava istorijski kontekst u kojem se Plotinova i Proklova filozofija pojavila. Za Hegela je od posebnog značaja to što je u neoplatonskoj filozofiji samosvest shvaćena tako da iz sebe same proizvodi jedan inteligibilni svet kao totalitet. Protiv kritika koje u neoplatonizmu vide samo zanesenjaštvo Hegel, između ostalog, ističe i to da intelektualni svet za neoplatoničare nije fikcija, već da predstavlja ne samo istinsku, već i jedinu stvarnost. Neoplatoničari nisu samo saznali apsolutno suštastvo kao takvo, već su otkrili i princip njegovog razvoja i realizacije – da "ista realna supstanca ponovo postavlja sebe samu pod sasvim suprotstavljena određenja, koja su po sebi samima realna"; pa ipak, "polazeći odatle, oni nisu pronašli formu, princip samosvesti". Prema Hegelu u tome se sastoji i osnovni nedostatak neoplatonizma: u njemu inteligibilni svet filozofije još uvek "nije izveo na sebi to da sebe isto tako učini stvarnim svetom – da u stvarnom svetu prepozna inteligibilni, a u inteligibilnom stvarni svet"². Kod neoplatoničara duh još uvek nije individualni duh koji egzistira u svetu³ ili stvarna, individualna samosvest.

Tako koncepcija individualne ili pojedinačne samosvesti kao principa sve stvarnosti predstavlja okosnicu Hegelove sopstvene kritike neoplatonizma kao poslednjeg oblika grčke filozofije. Prema Hegelu, ta koncepcija istorijski se po prvi put pojavila u hrišćanstvu. Neoplatonizam u Hegelovom tumačenju predstavlja, konačno, samo poslednju najavu hrišćanstva. U pojavljivanju hrišćanstva kao afirmaciji principa samosvesti Hegel zato vidi "drugo stvaranje sveta, do kojeg je došlo posle onog prvog"; u hrišćanstvu je "duh prvi put shvatio sebe kao Ja = Ja, kao samosvest"⁴. U hrišćanstvu se Bog, u liku Hrista, pojavljuje kao jedan pojedinačni čovek, tj. kao stvarna samosvest, stvarna telesna egzistencija, koja je istovremeno i apsolutno suštastvo⁵. Tako se može reći da sa hrišćanstvom dolazi upravo do preokretanja onostranog, inteligibilnog sveta u stvarni. Zato je hrišćanstvo, i pored toga što u ovom pojedincu još uvek ne saznaje i pojam samosvesti – tj. i pored toga što ne "poima" sebe samo – već u svom ishodištu "superiornije" u odnosu na neoplatonsku filozofiju, koja ipak predstavlja njegovu epohalno-istorijsku pretpostavku. Utoliko Hegel može da tvrdi da se zadatak čitave potonje istorije filozofije u potpunosti svodi na poimanje osnovne ideje hrišćanstva. Može se reći da Hegel istoriju antičke filozofije tumači u izvesnom smislu polazeći od njenog rezultata, tj. kao proces dolaženja do "principa samosvesti", koji istovremeno predstavlja ishodište moderne filozofije⁶.

Između istorijske pojave hrišćanstva i moderne filozofije u pravom smislu te reči leži, međutim, dugi period srednjega veka, preko čije je filozofije Hegelova istorija, poput svetskoga duha, i sama prešla "čizmama od sedam milja"⁷. U hrišćanstvu Hegel vidi izraz istine koja je viša od svake istine do koje je ikada došla grčka filozofija – postignutu svest o jedinstvu

¹ Isto, str. 475

² Isto, str. 511

³ Isto, str. 507

⁴ Isto, str. 510

⁵ Upor. isto, str. 408.

⁶ MM 20, str. 63

⁷ MM 19, str. 493 (upor. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, str. 164)

božanske i ljudske prirode¹. U Hristu, u kojem se Bog ovaplotio kao *Logos*, duh je spoznat u svojoj neposrednoj prisutnosti kao čovek i kao konkretna pojedinačna samosvest. Neposredni izraz ovog aspekta hrišćanstva Hegel vidi u polemikama koje su crkveni oci, čvrsto se pridržavajući stava o jedinstvu božanske i ljudske prirode u Hristu, i u nastojanju da odbrane formu Hristove "predmetnosti" i "stvarnosti"², vodili s jedne strane protiv gnostičara, kod kojih se "gubi određenje individuuma kao Ovoga", tj. kao konkretnog pojedinca, i Hristova neposredna egzistencija svodi na "formu duhovnog", a s druge strane protiv arijanske jeresi, koja priznaje Hristovu stvarnost, ali je "ne dovodi u vezu sa uposebljenjem u božanskoj ideji"³. Tako se kod crkvenih otaca prema Hegelu potvrđuje pravi spekulativni momenat. Ali i pored toga, njihova teologija još uvek se ne probija i do autentične filozofske spoznaje. U toj teologiji samosvest je spoznata samo na način predstave – kao konkretna istorijska Hristova egzistencija – još uvek ne i kao pojam koji je svojina *samosvesti*. I patristika, konačno, ostaje vezana za pretpostavke ranije grčke filozofije. Hegel i izričito kaže da su crkveni oci sve što u njihovu filozofiju ulazi od pojma preuzeli od ranijih filozofa, u stvari od neoplatoničara; to se odnosi posebno na učenje o trojedinstvu⁴. Kao ni neoplatonska filozofija, ni hrišćanska teologija nije učinila da se inteligibilni svet u sebi samome "preokrene" u stvarni. Konačno, može se reći da između stvarnog sadržaja hrišćanske religije i forme u kojoj je ona izražena – hrišćanske teologije ili hrišćanske filozofije – postoji rascep koji će biti prevladan tek nakon hiljadugodišnjih muka, koje je Hegel uporedio sa pasijom raspetog Hrista⁵.

Hegel je srednji vek, uključujući i njegovu sholastičku filozofiju, shvatio kao istorijski period čije je osnovno obeležje antitetika ili neizmireno podvajanje i rascepljenost. U Hegelovoj periodizaciji istorije, srednjem veku pripada mesto "drugog principa", koji odgovara Carstvu Sina. Ova antitetika izražava se na više ravni: na kulturnom planu, u unutrašnjoj rascepljenosti varvarskih naroda, koji su morali da pođu od obrazovanosti antičkog sveta, koja nije potekla iz njih samih, već im je bila suprotstavljena kao nešto tuđe; na jezičkoj ravni, u dvojstvu između latinskog koji pripada obrazovanima i narodnih ili vulgarnih germanskih jezika; na planu političke realnosti, kao sukob između duhovničke i svetovne vlasti; na metafizičkom planu, u dvojstvu između inteligibilnog sveta koji je obećan u zagrobnom životu, i stvarnosti koja je napuštena od Boga. Obeležje čitave srednjovekovne epohe tako ostaje unutrašnja rastrzanost i nedostatak svesti o sebi samome, koji je Hegel shvatio kao nemogućnost da se u svetu bude "kod sebe samoga".

Do odgovora na pitanje o filozofskom ulogu ove dijagnoze može se doći ako se ima u vidu Hegelov opis srednjovekovne filozofije. Prema Hegelu, njen duh se zasniva na prihvatanju jedne "apsolutne pretpostavke", koja se sastoji u božanskom otkrivenju. I ova pretpostavka ima spekulativni karakter; međutim, u srednjem veku ona je izražena i shvaćena u obliku određenog i istorijskog bića. Dugotrajni duhovni rad srednjega veka prema Hegelu jeste upravo rad na ukidanju ove "pretpostavke". Varvarski narodi, koji su bili suočeni sa stranom kulturom i izloženi procesu asimilacije, prikazali su na sebi samima "prirodu duhovnog procesa", koji se ne sastoji naprosto u afirmaciji "bespretpostavnog" identiteta, već upravo u postavljanju ove apsolutne pretpostavke i u njenom ukidanju⁶. Hegel shvata ovo kretanje kao pandan božanskog otkrivenja; ono se ne odnosi samo na jedno prvobitno jedinstvo (Otac), već izlaže tok postajanja Boga drugim ili njegovog predrugojačavanja (Sin) i, konačno, njegovo izmirenje sa sobom ili vraćanje u jedinstvo (Duh). U sklopu svog tumačenja Anselmovog ontološkog dokaza za

¹ Isto, str. 493

² Isto, str. 529

³ Isto, str. 506 i sled.

⁴ Isto, str. 510

⁵ Isto, str. 532

⁶ Isto, str. 531 i sled.

postojanje boga, Hegel je ovaj tok i neposredno doveo u vezu sa kretanjem koje sačinjava prirodu samosvesti. Anselmo je u ontološkom dokazu izrazio biće kao "realni predikat boga". Taj momenat u Anselmovoј teologiji Hegel shvata – u skladu sa svojom koncepcijom samosvesti – kao uvođenje diferencije u čistu božansku suštinu, odnosno "podvajanje" na suštinu i egzistenciju, ili kao "razlikovanje boga od sebe samoga". Ovaj uvid, kojim je predmetna forma boga shvaćena kao predikat, prema Hegelu predstavlja ranu anticipaciju konačnog cilja, koji se sastoji u uvidu da i samo "apsolutno suštastvo jeste Ja = Ja, misleća samosvest, i to ne kao predikat, već tako da Ja, svako ko misli, jeste momenat ove samosvesti"¹.

Tako se čitava Hegelova istorija filozofije može i u detaljima interpretirati upravo kao izlaganje procesa kojim duh dolazi do svesti o samome sebi. Ovakav opis posebno važi za Hegelovo tumačenje moderne filozofije, koja je kod svojih najznačajnijih predstavnika i izričito zasnovana na "principu samosvesti". "Glavni interes" filozofije novog veka prema Hegelu više "nije toliko da misli predmete u njihovoj istinitosti, koliko da misli mišljenje i poimanje predmeta i samo ono jedinstvo koje se sastoji u postajanju svesnim nekog pretpostavljenog objekta"². Dakle, moderna filozofija je načelno usmerena na utemeljujući pojam samosvesne subjektivnosti. Prema Hegelu, zadatak duha u moderno doba sastoji se u tome da se duhovni svet koji je izgrađen kao predmet u onostranosti "vrati u stvarnost i u samosvest"; do toga dolazi tako što "samosvest misli sebe samu, i što saznaje apsolutno suštastvo kao samosvest koja misli sebe samu"³.

Hegel smatra da se već sa renesansom duh uzdigao "do zahteva da samoga sebe kao stvarnu samosvest pronade i sazna kako u natčulnom svetu tako i u neposrednoj prirodi"⁴. Reformacija, koju Hegel shvata kao pandan renesanse kod nordijskih naroda, ističe najdublju samoizvesnost i princip subjektivne slobode samosvesti, koja više ne uvažava nikakav spoljašnji autoritet⁵. U reformaciji se, međutim, subjektivno religijski princip odvađa od filozofije⁶, da bi tek kasnije istinski "uskrsnuo" u njoj. To se najpre događa sa Dekartom, koji je samosvest kao izvesnost o sebi samome shvatio kao suštinski momenat predmetne istine; tako, prema Hegelu, iz Dekartove filozofije, posebno iz njegovog *Cogito*, proizlazi da biću pripada još samo značaj neposrednosti ili ukinutog posredovanja – i pored toga što sam Dekart nije bio svestan da biće predstavlja samo ovu "negativnost samosvesti"⁷. Kod Spinoze, naprotiv, momenat samosvesti nedostaje; prema Hegelu, samosvesna subjektivnost u Spinozinoj filozofiji shvaćena je samo kao iščezavajući momenat, koji se nikada ne uzdiže do apsolutnog identiteta⁸. Do obnove momenta samosvesti dolazi, naprotiv, u francuskoj filozofiji prosvetiteljstva, koja prema Hegelu sav realitet shvata kao "suštastvo samosvesti", tj. kao biće u kome je samosvesna subjektivnost kod sebe same⁹.

Prema Hegelu, potpuna realizacija principa samosvesti postignuta je u Kantovoj filozofiji i u nemačkom idealizmu koji iz nje proizlazi. Uprkos rezervama koje se odnose na Kantove pojedinačne formulacije, u predavanjima o istoriji filozofije Hegel i ovde posebno ističe Kantovo shvatanje transcendentalne apercepcije ili samosvesti kao najviše tačke teorijske filozofije¹⁰. Prema Hegelu, značaj principa samosvesti ne ograničava se, međutim, na Kantovu

¹ Isto, str. 560

² MM 20, str. 63

³ Isto, str. 458

⁴ Isto, str. 11

⁵ Isto, str. 49 i dalje

⁶ Upor. isto, str. 53 i sled.

⁷ Isto, str. 130-132, upor. str. 145.

⁸ Isto, str. 185, 189, 196

⁹ Isto, str. 287 i sled.

¹⁰ Isto, str. 343 i sled.

teorijsku filozofiju. U njoj je, štaviše, samosvest ograničena jednom raznolikošću, koja postoji nezavisno od čiste apercepcije, i na koju je ova upućena u svojim funkcijama sinteze. Prema Hegelu, to više nije slučaj u Kantovoj praktičkoj filozofiji. Prema Hegelovom tumačenju, "čovjek ima svoju apsolutnu samosvest"¹ upravo u kantovskom pojmu slobodne volje, tj. u principu autonomije čistog praktičkog uma. Razlog takvog stanja stvari leži u tome što u sferi Kantove praktičke filozofije "samosvest za sebe samu važi kao ono što jeste po sebi, nasuprot teorijskom umu, u kojem je ono što jeste po sebi neko predmetno suštastvo"².

Hegelova rasprava sa Kantovom praktičkom filozofijom, u kojoj se ponovo izlažu prigovori protiv njenog formalizma, protiv apstraktnog pojma dužnosti i učenja o postulatima, ima karakter imanentne kritike, koja i sama polazi od važenja principa autonomije³. Prema Hegelu, nedostaci Kantove praktičke filozofije proizlaze odatle što kantovskom pojmu praktičke samosvesti nedostaje "energija ostvarenja". Tako ni u praktičkoj kao ni u teorijskoj filozofiji Kant ne dolazi do toga da misli jedinstvo "pojma" i "realiteta". Hegel, ipak, smatra da je to jedinstvo nagovešteno u Kantovoj koncepciji moći suđenja. Ovde je Kant, posebno u učenju o teleologiji, razvio stanovište prema kojem se organski proizvodi prirode posmatraju kao neposredno jedinstvo pojma i realiteta⁴. Hegel, doduše, ističe da nedostatak ovog pojma teleologije leži u tome što Kant njene osnovne kategorije zatim opet shvata kao subjektivne načine posmatranja a ne i kao objektivna određenja. I pored toga, Kantova koncepcija o moći suđenja koja kao "ono treće" posreduje između razuma i uma nadilazi jednostranost Kantove teorijske filozofije, koja je obeležena nesvodivošću raznolikosti čulnog opažanja na princip samosvesti, kao i jednostranost njegove praktičke filozofije – u kojoj "samosvest jeste suština za sebe samu", ali joj pri tom nedostaje strana stvarnosti ili realiteta. U trećoj kritici Hegel vidi afirmaciju shvatanja prema kojem "za sebe bivstvujuća, samosvesna stvarnost jeste sva istinita stvarnost"; u ovu stvarnost vraćene su kako "predmetna" (tj. od svesti nezavisna ili teorijska) tako i "za sebe bivstvujuća" (tj. praktički-samosvesna) stvarnost⁵.

Hegel je i sam morao biti svestan koliko ova interpretacija odudara od Kantovog samorazumevanja. Od primerenosti njegove interpretacije Kanta, koja je mnogo kritikovana, ovde je, međutim, značajnija funkcija koja u kontekstu njegovog tumačenja pripada pojmu samosvesti. Ta funkcija pokazuje se kada se razmotri iskaz u kojem je Hegel najsažetije izrazio svoj sud o Kantovoj filozofiji: ona "zaista vraća suštastvenost (*Wesenheit*) u samosvest, ali ne može da toj suštini samosvesti ili toj čistoj samosvesti pribavi realitet, da u njemu pokaže biće"; Kantova filozofija "shvata jednostavno mišljenje kao ono što ima na samome sebi razliku, ali ne shvata da se sav realitet sastoji upravo u tom razlikovanju"⁶.

Ovo čitanje jasno pokazuje zašto je Hegel svoju sopstvenu poziciju mogao da razume kao radikalizaciju transcendentnog idealizma: u razlikovanju onoga Ja od samoga sebe – koje idealistički princip samosvesti sadrži u sebi isto tako kao i identitet onoga Ja sa sobom – mora se pronaći princip sveukupne realnosti, koja je samo prividno nezavisna od samosvesti⁷; tek pod tom pretpostavkom idealizam uopšte može pretendovati na status dosledno izgrađene teorijske pozicije. Samo po sebi, Ja nije ništa drugo do samorazlikovanje suprotnosti; ono što Ja od sebe razlikuje kao svoje drugo, isto je tako neposredno za njega i identično sa njim; tako je

¹ Isto, str. 365

² Isto, str. 372

³ Isto, str. 365 i dalje

⁴ Isto, str. 378

⁵ Isto, str. 385 i sled.

⁶ Isto, str. 332

⁷ Na analogan način Hegel tumači Kantovu koncepciju sintetičkih sudova *a priori*; u Hegelovoj interpretaciji, ta koncepcija odnosi se upravo na opštost koja je takva da u sebe već uključuje razliku (isto, str. 385).

samosvest prema Hegelu "pojam koji je neposredno stvarnost, i stvarnost koja je neposredno svoj pojam"¹.

Poslednji Hegelov stav izrečen je u okviru njegovog tumačenja Fihteove filozofije. Tu filozofiju Hegel takođe shvata – na tragu Jakobijevog tumačenja odnosa između Kanta i poslekantovskog idealizma – kao rezultat nastojanja da se Kantova pozicija učini konsekventnom. Prema Hegelu, najviše načelo Fihteove filozofije jeste upravo kantovski princip "transcendentalnog jedinstva samosvesti"², prema kojem "ne postoji uopšte ništa drugo sem Ja; i Ja postoji zato što postoji: ono što postoji jeste samo u onome Ja i za njega"³. U takvom Fihteovom shvatanju samosvesti Hegel prepoznaje upravo otkriće "pojma pojma"⁴. Fihte je odgovorio na zadatak da se raznolikost opažanja, koju Kantova filozofija apsolutizuje, vrati u jedinstvo samosvesti. Otuda je prema Hegelu Fihteova filozofija, koja je zasnovana "na najvišem načelu, iz kojeg su sva određenja izvedena sa nužnošću"⁵, i koja je s obzirom na zahtev sistematskog jedinstva superiorna u odnosu na Kantovu.

Ipak, "temeljna tendencija" Fihteove filozofije – da se čitava filozofija, uključujući i logiku, zasnuje na principu samosvesti – i prema Hegelu ostaje neostvarena; Fihte je samo izložio samosvest kao pojam pojma, ali nije svoje stanovište razvio u nauku⁶. Hegel još jedanput demonstrira taj stav na teoriji o načelima iz Fihteovog učenja o nauci. Njegovo tumačenje ne podudara se u potpunosti sa tumačenjem iz spisa o razlici i iz drugih jenskih kritičkih spisa. Glavno odstupanje od ranije interpretacije Fihtea tiče se Hegelovog viđenja odnosa između prvog ("Ja naprosto postavlja samo sebe, Ja = Ja") i drugog ("Ja sebi suprotstavlja Ne-Ja") načela učenja o nauci. U prvom načelu Hegel sada prepoznaje izraz samoodnošenja jastva u samosvesti; ono izražava identitet onoga Ja sa sobom. U Hegelovoj interpretaciji, već prvo načelo implicira odnos Ja prema samome sebi, a prema tome i razliku. Razlika o kojoj je ovde reč prema Hegelu nije, međutim, nikakva razlika; "Ja je identično sa svojom razlikom, ali tako da ono što je različito jeste neposredno jedno i isto, a ono što je identično jeste isto tako različito; to je razlika koja nije nikakva razlika"⁷. Ukoliko se i u prvom načelu pojavljuje razlika, ono, doduše, ne izražava samo nepokretni identitet. Pa ipak, razlika o kojoj je tu reč nije i stvarna razlika. Zbog toga je prvo načelo u formulaciji koju je Fihte dao prema Hegelu apstraktno i lišeno sadržaja; štaviše, razlika između subjekta i predikata stava "Ja = Ja" zapravo ne postoji za samo posmatrano Ja, već samo "za nas", koji reflektujemo o samosvesti⁸.

Kao i u *Filozofiji prava*, i u predavanjima iz istorije filozofije Hegel svoje prigovore usmerava pre svega protiv prvog načela. U Fihteovom Ja = Ja Hegel više ne vidi, kao ranije, pozitivni pojam apsoluta kao identiteta, već izraz čistog – tj. apstraktnog – samoodnošenja ili samosvesti, dok drugo načelo shvata kao izraz odnošenja prema drugome ili svesti. Hegel smatra da se nedovoljnost Fihteovog prvog načela sastoji u tome što ono izražava samo identitet bez određenja ili drugosti; prema Hegelu, međutim, samosvest ne uključuje samo prosti identitet ili samoodnošenje već i odnos prema drugome; jer, "samosvest je isto tako svest, i u njoj je za nju samu isto tako izvesno da postoje druge stvari – ona istupa naspram njih". Tako Hegel smatra da izvesnost samosvesti koju prvo načelo izražava nema nikakve predmetnosti⁹.

¹ Isto, str. 389

² Isto, str. 391

³ Isto, str. 390

⁴ Isto, str. 389

⁵ Isto, str. 390

⁶ Isto

⁷ Isto, str. 395

⁸ Isto

⁹ Isto

Hegelovo shvatanje drugog načela učenja o nauci, u kojem Ja suprotstavlja sebi Ne-Ja, očigledno se bazira na Hegelovoj sopstvenoj novoj koncepciji negacije, koja uključuje i novo vrednovanje ovog pojma. U drugom načelu izražava se apsolutni akt suprotstavljanja predmeta onome Ja, tj. apsolutna negacija. Zato Hegel smatra da drugom načelu odgovara karakter predmetne svesti. Tada se s obzirom na Fihteovu koncepciju postavlja pitanje kako se akti koje prvo i drugo načelo izražavaju uopšte mogu pomiriti, ili, kako Hegel – na način koji podseća na Jakobija – postavlja to pitanje: kako određenje, čiji je osnov negacija (drugo načelo), uopšte ulazi u apsolutni identitet (prvo načelo)?

Sukob između prvog i drugog načela Fihte je pokušao da prevaziđe u trećem načelu učenja o nauci, koje predstavlja sintezu prvog i drugog načela u formi "uzajamnog određivanja" između Ja i Ne-Ja: "Ja u onome Ja suprotstavlja deljivome Ja deljivo Ne-Ja". Iz trećeg načela, kojem na logičkom planu odgovara stav razloga, Fihte izvodi temeljne stavove za dva osnovna dela učenja o nauci – za njegov teorijski deo, u kojem se Ne-Ja pojavljuje kao odredbeni razlog onoga Ja, i za praktički deo, u kojem se Ja pojavljuje kao odredbeni razlog onoga Ne-Ja. Hegel, međutim, nastoji da pokaže da nijedan od ovih stavova ne daje zadovoljavajuće rešenje "protivrečnosti" između prvog i drugog načela. Fihteov cilj bi prema Hegelu morao biti da "dokaže vraćanje raznolikosti u apsolutnu samosvest", tj. u sadržaj prvog načela. Ali već način na koji je Fihte postavio suprotnost između apsolutnog samopostavljanja i suprotstavljanja čini nemogućim ispunjenje takvog zahteva. Tako u teorijskom učenju o nauci, u kojem Ja postavlja sebe kao ograničeno onim Ne-Ja, Fihte, doduše, ne pribegava tvrdnji o postojanju date raznolikosti opažaja koja je nezavisna od samosvesti, kao što je to činio Kant; prema Fihteu, naprotiv, sav realitet koji se pojavljuje u predmetu postoji samo za Ja. Ali, i pored toga Fihte pretpostavlja jednu "prepreku" (*Anstoss*) kao osnov *određenja* jastva, koje se ne može razrešiti u njegovoj delatnosti. S druge strane, ni praktičko učenje o nauci, u kojem se Ja potvrđuje kao odredbeni razlog onoga Ne-Ja, ipak ne dospeva, bez pretpostavke o postojanju toga Ne-Ja, ni do kakve određenosti. Oblast praktičkog zbog toga je kod Fihtea nužno skopčana sa polemičkim pravcem, tj. sa negativnim odnosom jastva prema njegovoj suprotnosti, koja se zbog toga uvek mora pretpostaviti kao bivstvujuća. Tako osnovni pojam Fihteove praktičke filozofije ostaje stremljenje ili težnja, koja ne može da dođe do svog konačnog ispunjenja a da pri tom ne ukine sebe samu¹. Učenje o nauci zbog toga ne uspeva da prevaziđe suprotnost između prvog i drugog načela; ono što ostaje kao rezultat Fihteove filozofije "jeste samo smenjivanje između samosvesti i svesti o nečemu drugome i beskonačno napredovanje tog smenjivanja, koje se nikada ne završava"². Prema Hegelu, to znači da je kod Fihtea jastvo "naprosto određeno samo u suprotnosti"; ono postoji "samo kao svest i samosvest" i iz te suprotnosti "nikada ne izlazi", "niti postaje duh"³.

U odeljku koji je u predavanjima o istoriji filozofije posvećen Fihteu Hegel je samo u naznakama izneo svoje sopstveno viđenje načina na koji se ova suprotnost može razrešiti. Alternativno rešenje u odnosu na ono koje je Fihte dao sastojalo bi se u tome da se "čista delatnost" samopostavljanja onoga Ja i "suprotstavljanje" Ne-Ja – tj. samosvest i svest, ili prvo i drugo načelo – "shvate kao jedno i isto"⁴, i da se jednakost samosvesti sa sobom, koju izražava prvo načelo, isto tako shvati i kao razdvajanje samosvesti od sebe same⁵. To znači da apsolutno samopostavljanje samosvesti ili jastva iz prvog načela učenja o nauci treba shvatiti kao akt koji je u svojoj unutrašnjoj strukturi već određen onom negativnošću o kojoj je kod Fihtea reč tek u

¹ Isto, str. 407

² Isto, str. 399

³ Isto, str. 408

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 459

drugom načelu. Upravo zbog toga što je Fihte princip samosvesti vezao samo za sadržaj prvog načela, koje je među načelima i jedino koje je "apsolutno neuslovljeno", samosvest u njegovoj filozofiji ostaje u odnosu nerazrešene suprotnosti prema svojoj drugosti. Zbog toga se Fihteova filozofija izlaže istim prigovorima kao i Kantova.

Pod beskonačnošću "duha" – koju suprotstavlja Fihteovom stanovištu konačne samosvesti – Hegel ni u predavanjima iz istorije filozofije ne podrazumeva neki princip koji bi bio stran u odnosu na princip samosvesti. Naprotiv, on određuje "duh" upravo kao jedinstvo samosvesti i svesti, ili kao jedinstvo samoodnošenja i odnosa prema drugome. Ovakvo određenje duha dopušta da se prevaziđe jednostranost Fihteove filozofije, u kojoj se prema Hegelu "ne može videti ništa sem momenta samosvesti i samosvesnog bića u sebi", ali i jednostranost engleskog empirizma, koji, obrnuto, usvaja isključivo orijentaciju na svest ili na "biće za drugo"¹. Tako Hegel određuje pojam duha i kao samosvest koja više nije suprotstavljena svesti, odnosno kao "ispunjenje samosvesti u njoj samoj"²: ispunjenje do kojeg dolazi time što samosvest drugost koja joj je suprotstavljena saznaje kao svoj sopstveni sadržaj.

Hegel smatra da se potreba za ovakvim pojmom duha najpre izrazila "u pesničkim i proročkim čežnjivim tendencijama, u izrođavanjima koja su proizašla iz Fihteove filozofije"³, tj. u filozofskim shvatanjima romantičara. U ovim "pojavama" Hegel vidi, uprkos kritici njihovog filozofskog domašaja, nužni stupanj u daljem razvoju Fihteove filozofije. Čak i Šelingovu filozofiju, čijim se razmatranjem predavanja iz istorije filozofije zaključuju, Hegel posmatra kao izraz nastojanja da Kantov i Fihteov "princip samosvesti" dobije smisao objektivnog, sadržajnog ili "konkretnog" ispunjenja, tj. da "izvesnost" Kantovog idealizma dobije svoju neophodnu dopunu u predmetnoj strani ili u "istini" – koja se pri svemu tome još uvek može shvatiti jedino kao interni momenat duha kao "samosvesti".

Prema Hegelu, u Šelingovoj filozofiji treba istaći upravo ideju da "ono istinito jeste konkretno, jedinstvo onoga objektivnog i onoga subjektivnog"⁴. U Šelingovom mišljenju Hegel vidi preokret čitave istorije filozofije; kod Šelinge se po prvi put ostvaruje identitet između "apsolutnog sadržaja" i "apsolutne forme", "supstance" i "saznanja"⁵. Kao i u spisu o razlici, Hegel i ovde u tom svetlu posmatra Šelingovu filozofiju prirode, ali pre svega Šelingov sistem identiteta⁶. Rezultat razvoja Šelingove filozofije sastoji se prema Hegelu u tome što je u sistemu identiteta spinozistička supstanca konačno integrisana sa principom samosvesti transcendentalnog idealizma; zato u Šelingovoj filozofiji "spinozistička suština" nije više ništa što bi bilo strano u odnosu na samosvesno mišljenje, već je "neposredno u sebi samoj apsolutna forma ili *apsolutno saznanje*, jedna *samosvesna suština*"⁷. U ovom jedinstvu prevazilazi se nedostatak Spinozine supstance koja je lišena samosvesti, a "transcendentalni idealizam" Kantove i Fihteove filozofije dobija smisao "apsolutnog idealizma".

I za Hegelov sopstveni filozofski koncept ostaje merodavna ideja identiteta subjektivnosti i objektivnosti, beskonačnoga i konačnoga, idealnoga i realnoga; model ovog identiteta još uvek predstavlja odnos između subjekta i objekta koji postoji u slučaju samosvesti⁸. Šelingovu filozofiju Hegel, međutim, kritikuje zbog toga što se u njoj ovaj identitet naprosto pretpostavlja kao neposredno istinito ishodište filozofiranja a da pri tom nije i naučno

¹ Isto, str. 414

² Isto, str. 415

³ Isto

⁴ Isto, str. 453

⁵ Isto, str. 458

⁶ Šelingov sistem identiteta Hegel ovde izlaže pre svega prema "Prikazu mog sistema filozofije", a uzima u obzir i "Dalje prikaze iz sistema filozofije".

⁷ MM 20, str. 438

⁸ Upor. isto, str. 428 i dalje.

dokazan i izveden u sistematskoj formi¹. Ovaj nedostatak Šelingovog filozofskog koncepta Hegel prepoznaje u funkciji koju kod Šelinga ima intelektualni opažaj. Kod Fihtea pojam intelektualnog opažaja stoji u uskoj vezi sa pojmom samosvesti. Da bi se pravac Hegelove kritike mogao ispravno razumeti, potrebno je imati u vidu okolnost da je kod Šelinga pojam intelektualnog opažaja uveliko oslobođen od vezanosti za samosvest, i da kod njega intelektualni opažaj figurira kao opšti "organ" saznanja ideja ili filozofije². Prema tome, Hegelova kritika Šelinga ne može se shvatiti kao osporavanje principa samosvesti. Štaviše, Hegelovi prigovori protiv intelektualnog opažaja ne pogađaju sadržinsku stranu ovog pojma već njegovu metodske funkcije: Hegelova kritika intelektualnog opažaja zapravo odgovara kritici koju je on formulisao u uvodu za *Fenomenologiju duha*. Hegelu nije stalo čak ni do toga da dovede u pitanje stanovište "intelektualnog opažaja", odnosno ideju identiteta između subjekta i objekta koja mu leži u osnovi, već da to stanovište, čije se važenje kod Šelinga samo pretpostavlja, dokaže na naučni način, ili da "prikaže njegovu nužnost"³.

Rešenje ovog zadatka Hegel je stavio u delokrug spekulativne logike; prema Hegelu, izostajanje logike u Šelingovom sistemu predstavlja jedan od glavnih nedostataka njegove filozofije⁴. Spekulativna logika ne treba da ostane samo na ukazivanju na apsolutni identitet između subjekta i objekta, već i da pokaže da ova suprotstavljena određenja u sebi samima upućuju na sopstvenu drugost, tj. da demonstrira postojanje prirode subjektom kao i svodenje subjektivnosti na objekat⁵. Tek tako se mogu eksplicirati pretpostavke na kojima počiva intelektualni opažaj kao tobožnje "neposredno" saznanje; još i neposrednost intelektualnog opažaja zapravo počiva na ukidanju posredovanja. To znači da bi se Hegelova sopstvena filozofija, i to pre svega hegelovska logika, mogla shvatiti kao poslednji korak refleksivnog utemeljenja pretpostavki Šelingovog filozofskog stanovišta. Prema Hegelu, ona je ta koja izlaže saznanje intelektualnog opažaja, koji kod Šelinga "i sam jeste saznanje, ali još uvek nije i spoznat"⁶, i koji se zbog toga u njegovoj filozofiji naprosto zahteva. I ovaj poslednji korak refleksivnog osvedočenja može se, prema tome, shvatiti u kontinuitetu sa principom samosvesti koji je idealistička filozofija inaugurisala.

Ovakvo tumačenje Hegelovog stanovišta stoji u saglasnosti sa Hegelovim shvatanjem istorije filozofije kao toka kojim duh dolazi do svesti o sebi samome. Na kraju svojih predavanja, Hegel je upravo u tom smislu sagledao dovršenje istorije filozofije. Svakako, samosvest apsolutnog duha, ili "opšta samosvest", ne može se bez ostatka izjednačiti sa samosvešću ličnosti, individualnog ljudskog bića ili pojedinca koji je određen u prostoru i vremenu. Utoliko, ona ne zadovoljava uslove pod kojima, po jednom uticajnom shvatanju, pojam samosvesti još jedino može imati neki konkretno određeni smisao⁷. Svoju koncepciju o

¹ Isto, str. 435

² Upor. Šelingova sopstvena razjašnjenja funkcije intelektualnog opažaja u njegovoj filozofiji u kontekstu njegove polemike protiv Hegela (*Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Leipzig 1901, str. 146 i dalje).

³ MM 20, str. 439 i sled.; karakteristično je da Hegel u svojoj kritici Šelingovu metodu intelektualnog opažanja dovodi u vezu sa "opažanjem ideja" kod Platona i neoplatoničara, dakle upravo sa određenjem ideje kao predmetnosti koja je nezavisna od mislećeg subjekta i njegove samosvesti. Prema Hegelu, čak je i Platonova dijalektika ispravnija od Šelingovog postupka, pošto Platon ne počinje onim apsolutnim, već kretanjem ukidanja konačnih određenja.

⁴ Isto, str. 435

⁵ Isto, str. 433

⁶ Isto, str. 439

⁷ Tu Strosnovu (P. Strawson, *Individuals*, London 1959, poglavlje 4) tezu, čijim se rodonačelnikom može smatrati Vitgenštajn, preuzima i Tugendhat (*Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, predavanje pod naslovom "Abstieg vom Ich zum 'ich'", str. 68 i dalje); za diskusiju njihove pozicije, upor. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, str. 32 i dalje, 40 i dalje, 417 i dalje. Ali i manje restriktivno gledanje na samosvest, kakvo je Henrihovo, u osnovi je suprotstavljeno hegelovskom shvatanju duha kao

samosvesti duha Hegel, doduše, shvata kao dovršenje kretanja poteklog iz impulsa Kantove i Fihteove filozofije, koja je, prema njegovom tumačenju, sebi postavila za cilj da isprva pojedinačnu, kartezijsku samosvest, sazna kao opštu i univerzalnu strukturu stvarnosti. Takvom tumačenju teško bi se mogla osporiti zasnovanost. Međutim, u transcendentnom idealizmu "univerzalnost" samosvesti nije shvaćena kao sveobuhvatnost apsolutne samosvesti duha koji u sebe obuhvata sve pojedinačne samosvesti. Zbog toga se može tvrditi da su Hegelovom shvatanju odnosa njegove sopstvene filozofije prema filozofijama njegovih prethodnika, posebno kada je reč o Kantu, potrebne korekcije.

Pa ipak, i pored ove rezerve, pojam samosvesti apsolutnog duha kod samog Hegela ne može se objasniti pukom homonimijom. Princip koji Hegel shvata kao "svest duha o sebi samome" odlikuje se istom formalnom strukturom koja je konstitutivna i za pojedinačnu samosvest: paradoksalnim jedinstvom identiteta i razlikovanja, koji su prema Hegelu podjednako neophodni da bi se samosvest uopšte mogla misliti. U tom smislu, može se reći da apsolutno znanje, koje Hegel na kraju predavanja o istoriji filozofije određuje kao samosvest apsolutnog duha, predstavlja upravo "realizaciju", tj. konsekventni opis onog akta sa kojim smo suočeni u slučaju samosvesti - akta koji se sastoji u tome da se "u jedinstvu zna suprotnost a u suprotnosti jedinstvo"¹. O tome da je Hegelova teorija duha kao apsoluta vodena upravo temeljnom problematikom razjašnjenja strukture samosvesti svedoči, konačno, i način na koji Hegel shvata odnos između egzistencije apsolutnog duha i njegovog znanja o sebi samome. Podjednako kao i Ja ili samosvest prema Fihteu², ni Hegelov "apsolutni duh" ne postoji pre akta kojim dolazi do svesti o sebi samome. Duh prema Hegelu dolazi do svoje samospoznaje, i prema tome do prave svesti o sebi samome, tek u nauci: "i jedino to znanje, taj duh jeste njegova prava egzistencija"³.

4. Aporetika Hegelovog pojma samosvesti

Hegelov pojam samosvesti iz enciklopedijskog sistema filozofije povlači za sobom, kao i pojam samosvesti u *Fenomenologiji duha*⁴, teškoće koje sasvim odgovaraju problemima sa kojima se suočio Fihte u svojoj razradi ranog učenja o nauci. To najpre važi za pojam samosvesti koji Hegel izlaže u granicama filozofije subjektivnog duha, zatim i za onaj pojam samosvesti koji se pojavljuje u Hegelovoj filozofiji duha uopšte, i, konačno, još i za sam pojam "duha" kao apsolutne subjektivnosti.

univerzalne samosvesti; tako Henrih očigledno ima Hegela u vidu kada piše da "ne postoji nikakva druga do čisto spekulativna mogućnost da se različiti slučajevi svesti međusobno povežu tako da iz njih nastane jedna svest višeg reda" (D. Henrich, "Selbstbewusstsein", str. 277).

¹ MM 20, str. 460

² Upor. "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre", str. 97, i "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre", isto (*Sämtliche Werke* I, 1.), str. 458 i sled.

³ MM 20, str. 460; samosvest apsolutnog duha dobija prema Hegelu svoj "prikaz" u nauci; međutim, nauka prema Hegelu postoji samo u medijumu stvarne, pojedinačne samosvesti. U tom smislu, Hegel u nauci kao samosvesti apsolutnog duha može da prepozna pomirenje između opšte i pojedinačne samosvesti, tj. prestanak borbe konačne samosvesti sa apsolutnom samosvešću, "koja se konačnoj samosvesti pojavljivala tako kao da stoji izvan nje"; na kraju istorije filozofije, konačna samosvest prestaje da bude konačna dok apsolutna samosvest upravo u konačnoj samosvesti zadobija stvarnost koje je ranije bila lišena (isto). Polazeći od ovog rezultata, Hegel svoju filozofiju vidi kao ispunjenje hrišćanstva – i to u terminima principa samosvesti, koji je u ovoj religiji prvi put dobio epohalno istorijsko značenje: u Hristu je predstavljajuća svest došla do saznanja o identitetu apsolutnog suštastva i stvarne samosvesti (upor. MM 19, str. 408); do znanja o svom sopstvenom identitetu, tj. o identitetu konačne samosvesti sa Hristom kao apsolutnom ili "beskonačnom" samosvešću, pojedinačna samosvest dolazi, međutim, tek u nauci.

⁴ V. gore, str. 269 i sled.

U Hegelovoj koncepciji samosvesti u užem smislu ovog termina (koji odgovara poglavlju "B.Samosvest" *Fenomenologije duha*, odnosno odeljku "B.b. Samosvest" filozofije subjektivnog duha iz *Enciklopedije filozofskih nauka*) samosvest je shvaćena kao "refleksija" iz predmetne svesti. Ključni problem koji proizlazi iz ovako postavljenog pojma samosvesti sastoji se u razjašnjenju njegovog odnosa prema samosvesnom subjektu kao "predmetu" ove refleksije. Odgovarajućom strukturom refleksije odlikuje se, međutim, i pojam duha, koji Hegel takođe misli kao refleksiju, ili kao "vraćanje" iz drugosti u identitet sa sobom. To znači da se povodom ovih pojmova postavlja pitanje: kako treba misliti njihov odnos prema "prerefleksivnom" identitetu?

Do potpunijeg razumevanja teškoća koje proizlaze iz Hegelovog pokušaja razjašnjenja strukture samosvesti može se doći ako se razmotre prigovori koje je Diter Henrih izneo protiv teorije samosvesti kao refleksije¹. Ovi prigovori izloženi su u sklopu Henrihove interpretacije filozofije nemačkog idealizma (pre svega, Fihteove filozofije), ali u nameri koja nije samo istorijska već i sistematska – u vezi sa Henrihovim sopstvenim nastojanjima na razradi jedne održive teorije samosvesti.

Prema Henrihovom shvatanju, teorija samosvesti kao refleksije suočena je sa nepremostivim teškoćama. Henrih je prigovore protiv te teorije – "paradoks teorije samosvesti kao refleksije" – u uzornom obliku formulisao u svom već citiranom spisu o Fihteu². Henrih smatra da aporija koja teoriju samosvesti kao refleksije čini neodrživom proizlazi iz nemogućnosti da se u okvirima te teorije dođe do zadovoljavajućeg razjašnjenja odnosa između samosvesti i njenog predmeta. Prema Henrihu, u okviru teorije ili modela samosvesti kao refleksije, samosvest se shvata kao znanje koje nastaje kroz čin kojim subjekt tog znanja apstrahuje od svih drugih predmeta svoje svesti, "okreće se" prema sebi samome i sebe čini objektom svoga znanja; ovakav čin "okretanja prema samome sebi" u filozofskoj tradiciji jeste upravo ono što se naziva "refleksijom".

Čini se da teorija samosvesti kao refleksije samo izričito formuliše pretpostavke na kojima se zasniva upotreba lične zamenice prvog lica jednine. Pa ipak, prema kritičarima refleksivnog modela, njena uverljivost je samo prividna. Jedan od pripadnika Henrihove "hajdelberške škole" ovako je izložio osnovnu teškoću teorije samosvesti kao refleksije³: Samosvest ima svoj predmet ili bez svesti o identitetu tog predmeta sa sobom samom, ili sa svešću o tom identitetu. Ova alternativa predstavlja, međutim, "dilemu" u grčkom smislu te reči, pošto nijedan od dva kraka ove alternative ne može da zadovolji. Jer, ako samosvest postoji bez svesti o znanju o identitetu svoga predmeta sa sobom – tj. ako ne postoji znanje o tome da sam u samosvesti svoj "predmet" upravo "Ja sâm" – onda to znači da se uopšte ne radi o "samosvesti", već o predmetnoj svesti. Ali, samosvest je isto tako nemoguća ako se pođe od druge alternative, prema kojoj u slučaju samosvesti postoji svest ili znanje o identitetu njenog predmeta sa njom samom. Jer, refleksivno osvedočenje o identitetu predmeta svesti sa njenim subjektom pretpostavlja da znanje o identitetu između ova dva člana relacije na strani subjekta već postoji. To znači da je neophodno, ako se želi da se samosvest objasni u okviru refleksivnog modela, pretpostaviti da se u subjektu već odigrao beskonačni niz akata identifikacije sa njegovim predmetom, što po pretpostavci nije moguće⁴. Zbog toga se teorija samosvesti kao refleksije u celini mora odbaciti.

¹ D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht; "Selbstbewusstsein"*

² *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 12 i dalje; prioritet u opisivanju paradoksa teorije samosvesti pripada, međutim, Hermanu Šmicu (H.Schmitz, *System der Philosophie I. Die Gegenwart*, Bonn 1964, str. 249-251)

³ U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main 1971, str. 19

⁴ Rešenje ovog problema koje predlaže Šmic ipak se kreće u pravcu ove, druge alternative. Šmicovo rešenje sastoji se u reviziji teorije raznolikosti (*Mannigfaltigkeit*). Šmic smatra da smo u slučaju

U citiranom tekstu o Fihteu Henrih je opisao teškoće teorije samosvesti kao refleksije i u razloženom obliku. Nedovoljnost te teorije Henrih demonstrira tako što joj postavlja "dva sasvim jednostavna pitanja"¹, na koja ta teorija ne može da pruži odgovor. Kao prvo, teorija refleksije govori o "Ja-subjektu" koji sebe saznaje tako što stupa u odnos prema sebi kao prema "Ja-objektu". Sada se nameće pitanje o načinu na koji treba definisati odnos ovih "komponenata" jastva ili samosvesti prema onome na šta se upućuje pri upotrebi lične zamenice prvog lica jednine. Naime, postavlja se pitanje: označava li "Ja" čitavu konstelaciju odnosa između Ja-subjekta i Ja-objekta ili samo jedan (prvi) od njenih članova?

Henrih pokušava da dokaže da nijedna od ove dve mogućnosti ne može da zadovolji. Ako, naime, subjekt refleksije ("Ja-subjekt") poistovetimo sa "čitavim" Ja, očigledno je da time na strani subjekta implicitno pretpostavljamo identitet između subjekta i objekta kojim se jastvo definiše. Tako ovo objašnjenje samosvesti zapravo pretpostavlja ono što treba da objasni. Pored toga, ovaj krug u objašnjenju vodi u beskonačni regres². Jer, na strani Ja-subjekta sada se ponovo može napraviti razlikovanje između Ja-subjekta i Ja-objekta, čime se ponovo uspostavlja dualitet između subjekta i objekta, zbog čega se početno pitanje još jedanput postavlja. – Alternativno rešenje ovog problema sastojalo bi se u tome da se nazivnik "jastva" rezerviša za čitavu relaciju između Ja-subjekta i Ja-objekta. To bi značilo da se samosvest može shvatiti upravo kao *rezultat* refleksije. Prema Henrihu, ni ova mogućnost ipak ne može da spase teoriju samosvesti kao refleksije. Teškoća koja proizlazi iz ovog alternativnog rešenja sastoji se upravo u tome što se ovde "Ja-subjekt" pojavljuje upravo kao nešto *drugo* od jastva, koje sačinjavaju tek oba člana relacije, Ja-subjekt i Ja-objekt u njihovom jedinstvu. Samosvest, međutim, pretpostavlja identitet između relata. Jer, ako "Ja-subjekt" nije "Ja", onda ni "Ja-objekt" ne može biti identičan sa njim³.

U drugom od pitanja koja Henrih postavlja teoriji samosvesti kao refleksije težište stoji na nemogućnosti da se objasni nastanak samosvesti kao *znanja* o sebi samome⁴. Subjekt-objekt relacija, u čijim terminima teorija refleksije opisuje ustrojstvo samosvesti, ne pruža, naime, nikakvo objašnjenje načina na koji ono Ja koje se nalazi na mestu subjekta stiče znanje o svom identitetu sa Ja-objektom – ako se ne pretpostavi da je ono već od ranije upoznato sa tim identitetom; ova pretpostavka, međutim, čini objašnjenje nastanka samosvesti iz akta refleksije izlišnim. Tako teorija samosvesti kao refleksije i ovde zakazuje, jer već pretpostavlja upravo ono što treba da objasni: postojanje jastva kao znanja o identitetu između subjekta i objekta refleksije. Prostim aktom refleksije ili "okretanja prema sebi samome" subjekt ne može postići nikakvo znanje *o sebi* kao objektu ako tim znanjem već ne raspolaže. Još jedan od Henrihových učenika pregnantno je izrazio centralnu misao kritike teorije refleksije: jastvo se "ne može

samosvesti suočeni smo sa raznolikošću koja ne uključuje i različitost; zahvaljujući tome, može se pretpostaviti da se u slučaju samosvesti beskrajni niz identifikacija koji se radi njenog objašnjenja mora pretpostaviti odvija u jednom jedinstvenom aktu (Schmitz, isto, str. 265, 276; Pothast, isto, str. 23); ovo rešenje Šmic je kasnije razvio i u tekstu "Bewusstsein als instabiles Mannigfaltiges" (S. Krämer, Hrg., *Bewusstsein*, Frankfurt am Main 1996, str. 167-183). Inače, interesantno je napomenuti da i Pothast, i pored toga što ne sledi Hegelovo razumevanje samosvesti, opisuje paradoks teorije samosvesti kao refleksije – slično mladom Hegelu – upravo kao "antinomičnu situaciju" (isto).

¹ *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 12 i sled.

² D. Sturma (*Kant über Selbstbewusstsein. Zum Zusammenhang von Erkenntnistheorie und Theorie des Selbstbewusstseins*, Hildesheim i dr., 1985, str. 118 i dalje) insistira na razlici između ova dva prigovora (upor. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, str. 253). Međutim, iz gornjeg rezimea proizlazi da se ova dva argumenta zapravo svode na jedan i isti: "beskonačni regres" zapravo je implikat "kruga u objašnjenju".

³ *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 13

⁴ Henrihov prigovor teoriji samosvesti ovde sasvim odgovara problemu koji je u prvom od navedenih tekstova formulisao Herman Šmic.

objasniti iz eksplicitnog okretanja svesti prema sebi samoj", tj. putem refleksije, jer "samo ono što pre svake refleksije već raspolaže kriterijumom svoga sopstva (*Selbstsein*) može sebe shvatiti kao sebe u aktu refleksije: refleksija može samo postaviti i učiniti eksplicitnim ono što je već od ranije bilo poznato prerefleksivnoj svesti"¹.

Prema Henrihu, istorijski posmatrano, kritikovani model samosvesti kao refleksije predstavlja zajednički imenitelj svih "teorija samosvesti" od Dekarta do Kanta. Henrih smatra da je prvi filozof koji je postao svestan aporija koje za sobom povlači teorija samosvesti kao refleksije bio Fihte: prema Henrihu, Fihte je postao svestan teškoća refleksivnog modela samosvesti na Kantovom učenju o transcendentalnoj apercepciji²; prema Henrihu, iz ovog uvida proizašla je Fihteova koncepcija o apsolutnom aktu kojim Ja postavlja samo sebe, tj. o delotvornoj radnji kao izvoru samosvesti. Štaviše, Henrih nastoji na objasniti i evoluciju Fihteove filozofije kao sled sve konsekvantnijih pokušaja da se teorija samosvesti oslobodi od ostataka modela refleksije, koji su još prisutni u Fihteovom prvom učenju o nauci, i od razumevanja samosvesti kao identifikujućeg samoodnošenja³. S tim stoji u vezi i Henrihovo vrednovanje različitih verzija učenja o nauci. Prema Henrihu, prvo učenje o nauci uspeva da objasni momenat znanja kojim se samosvest definiše, ali mu ne polazi za rukom da sa jastvom kao znanjem integriše momenat bića, koji je za samosvest takode konstitutivan; to je razlog zbog kojeg na kraju Fihteove evolucije više ne stoji izlaganje geneze jastva iz apsolutnog samopostavljanja, niti opis samosvesti kao delatnosti koja se vraća u sebe, već koncepcija o samosvesti kao delatnosti kojoj je umetnuto oko⁴. Ova Fihteova koncepcija, međutim, već nastoji da razjasni samosvest iz jednog nepredmislivog osnova.

U svojoj polemici protiv teorije samosvesti kao refleksije Henrih se izričito odredio i prema Hegelovoj poziciji. Prema njegovom shvatanju, Hegelovo stanovište predstavlja, bar kada je reč o zadatku izgradnje jedne teorije samosvesti, nazadovanje ili pad ispod problemskog nivoa koji je kod Fihtea već bio dostignut. Henrih smatra da se Hegel, za razliku od Fihtea, nikada nije oslobodio "teorije o samosvesti kao refleksiji". Kako Henrih kaže, Hegel "uporno opisuje samosvest kao dolaženje do sebe nečega što po sebi već jeste samoodnošenje – i tako prema modelu refleksije", koji "već pretpostavlja" sve što treba da objasni. Prema Henrihu, nedovoljnost Hegelove koncepcije samosvesti imala je za posledicu to da je "čitav hegelijanizam u teoriji svesti ostao dogmatičan i neproduktivan"⁵. U poređenju sa temeljnim nedostacima Hegelovog razjašnjenja strukture samoodnošenja samosvesnog subjekta, za Henriha su od sekundarnog značaja pozitivne crte Hegelove teorije samosvesti, na koje se recepcija Hegela – posebno u 20. veku – često nadovezivala: npr. činjenica da je Hegel svoj pojam samosvesti (kako Henrih smatra zajedno sa Habermasom) od početka postavio u

¹ M. Frank: "Selbstsein und Dankbarkeit", str. 337

² *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 14; "Selbstbewusstsein", str. 280

³ Upor. "Selbstbewusstsein", str. 281. Henrihovo shvatanje da je tzv. "paradoks refleksije" uopšte bio relevantan za Fihtea energično je kritikovao P. Ros. Prema njegovom shvatanju (P. Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt am Main 1991, str. 170), Fihteova teorija uopšte nije motivisana nastojanjem da se dođe do odgovarajućeg objašnjenja strukture samosvesti; naprotiv, osnovni cilj učenja o nauci je da pronade odgovor na pitanje o mogućnosti utemeljenja saznanja sopstva koje stoji s one strane sveta pojava. U prilog svojoj tezi Roz ističe da se kod Fihtea pitanje o mogućnosti refleksije s obzirom na empirijsku samosvest uopšte ne postavlja – što bi moralo biti slučaj kada bi Fihteova nastojanja zaista bila usmerena na razjašnjenje njene strukture. Slično je mišljenje H. Šmica. On smatra da problematika paradoksa refleksije u užem smislu te reči – koja se po njemu vezuje za propozicionalno, a ne za predmetnoteorijsko shvatanje samosvesti, kako to smatra Tugendhat – uopšte nije relevantna za nemačku klasičnu filozofiju u celini (Schmitz, "Bewusstsein als instabiles Mannigfaltiges", str. 169 i sled., posebno bel. 8).

⁴ Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, Leipzig 1922, str. 19, 38; upor. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 25 i dalje.

⁵ "Selbstbewusstsein", str. 281

perspektivu intersubjektivnog odnosa priznanja, koja njegovu koncepciju samosvesti čini posebno plodnom u perspektivi socijalne ili praktičke filozofije¹. Jer, kako bi se u produžetku ovog Henrihove iskaza moglo reći, da bi se uopšte mogao utemeljiti status refleksije kao refleksije *sebe samoga*², tj. kao akta čiji je subjekt suočen neposredno sa samim sobom kao svojim predmetom, u krajnjoj instanci neophodno je pozvati se na dimenziju neposredne upoznatosti sa sobom, koja više ne dopušta podvajanje između subjekta i objekta znanja o sebi samome³, i koja mora prethoditi intersubjektivnoj refleksiji.

Sada se postavlja pitanje o dõsegu Henrihove kritike Hegelove teorije samosvesti, kao i o mogućnostima da se na tu kritiku odgovori sa stanovišta Hegelove filozofije. Kada Henrih govori o Hegelovoj "teoriji samosvesti", on pri tom ima u vidu isključivo ona određenja ovog pojma koja pripadaju najužem tematskom krugu ovog pojma, tj. određenja samosvesti iz poglavlja o samosvesti *Fenomenologije duha* ("B. Samosvest"), odnosno iz istoimenog odeljka *Enciklopedije filozofskih nauka*. Kako će se pokazati, ova okolnost znatno ograničava domet Henrihove kritike Hegelove teorije samosvesti. Jer, pojam samosvesti kojim Hegel operiše izlazi izvan okvira fenomenologije ili filozofije subjektivnog duha. Ali, prigovor zbog "paradoksa refleksije" teško se može primeniti na Hegelovu teoriju samosvesti i kada je reč o užem značenju ovog termina.

Shvatanje da prema Hegelu samosvest bez daljnjeg "nastaje" neposredno kroz refleksiju iz predmetne svesti ili iz intersubjektivnih odnosa priznanja zapravo predstavlja simplifikaciju Hegelovog stanovišta⁴. To se može šematski pokazati na rezultatima do kojih je dovela interpretacija odgovarajućeg poglavlja *Fenomenologije duha* iz prethodnog dela ovog rada, koji se mogu primeniti još i na enciklopedijski pojam samosvesti⁵.

¹ Upor. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, str. 410 i dalje.

² U. Schlösser ("Hegel: Grundlegung der Kategorien für eine Theorie des Selbstbewusstseins", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/1996, str. 472 i sled.) takođe zaključuje da se kod Hegela ne može naći zadovoljavajući odgovor na problem identifikacije, tj. na pitanje kako Ja-subjekt zna za svoj identitet sa Ja-objektom.

³ Kao primeri za jednu takvu teoriju samosvesti mogu se navesti Sartrov prerefleksivni Cogito (Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943, str. 16 i dalje; upor. isti, "Conscience de soi et connaissance de soi", u: Frank, *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, str. 367 i dalje), kao i Pothastovo shvatanje svesti kao "objektivnog procesa", koji isključuje refleksiju (*Über einige Fragen...*, str. 76). Zajednički imenitelj ovih koncepcija može se prepoznati u odbacivanju pojma refleksije u objašnjenju samosvesti. Navedenom kriterijumu odgovaraju i shvatanja autora koji ne prihvataju pretpostavku da se u samosvesti radi o znanju o identitetu (između subjekta i objekta), kakvi su Tugendhat, Frank ili Roz (upor. P. Rohs, "Selbstbewusstsein und direkte Referenz im Anschluss an Fichte", u: S. Krämer, *Bewusstsein*, str. 91 i dalje). U navedenim radovima Henriha (*Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 49) i Pothasta (*Über einige Fragen...*, str. 23 i sled.), nešto pozitivnije je vrednovana Hegelova koncepcija o jastvu kao jedinstvu momenata pojedinačnosti i opštosti.

⁴ Ta simplifikacija Hegelovog stanovišta u najjasnijem obliku izražena je kod Pothasta, koji i inače u svom tumačenju Hegela sledi Henriha; prema Pothastu, u Hegelovoj *Fenomenologiji duha* subjekt samosvesti "dolazi do sebe time što naspram njega stoji jedna druga samosvest" (Pothast, *Über einige Fragen...*, str. 22).

⁵ Kada je reč o opisu fenomena, teorija samosvesti koju Hegel izlaže u *Enciklopediji filozofskih nauka* sasvim odgovara onoj iz poglavlja "B. Samosvest" iz *Fenomenologije duha*. U oba dela, samosvest predstavlja središnji pojam "fenomenologije". U enciklopedijskom izvođenju, fenomenologija je, međutim, redukovana na sadržaj prvih pet poglavlja jenske *Fenomenologije*, tako da ona sada više ne obuhvata određenja "duha", "religije" i "apsolutnog znanja". *Razlike* u obradi proizlaze, međutim, pre svega iz promene mesne vrednosti koju pojedini segmenti teorije imaju u dva slučaja. Najuočljivije je pomeranje u odeljku o svesti, na koje i sam Hegel upućuje: u enciklopedijskoj fenomenologiji prostor i vreme nisu tretirani kao forme "čulne izvesnosti", već kao oblici "zrenja" /*Anschauung*/ (MM 10, str. 206, par. 418). Kada je reč o odeljku o samosvesti, u *Enciklopediji* izvođenjima o "priznajućoj svesti" ne sledi, kao u *Fenomenologiji duha*, izlaganje o "slobodi samosvesti" i o njenim oblicima: stoicizmu, skepticizmu i nesrećnoj svesti. Umesto toga, u *Enciklopediji* se prelazi neposredno na "opštu svest", koja se zatim

U *Fenomenologiji duha* samosvest se najpre pojavljuje kao refleksija iz predmetne svesti, odnosno kao njena negacija – ali ne kao prosta, već kao *određena* negacija svesti. To znači da Hegel samosvest ne misli samo kao *rezultat* refleksije ili apstrakcije, ili kao rezultat "negacije" svesti – npr. negacije odnosa prema drugome u "čistom samoodnošenju" – već kao strukturu aktivnog razlikovanja ili isključenja drugoga i, ukoliko je upravo ovaj odnos prema drugosti konstitutivan za predmetnu svest, kao aktivno ukidanje predmetne svesti; hegelovska samosvest pre se može shvatiti kao "refleksija u sebi samoj"¹ nego kao gotov rezultat koji proističe iz "primene" refleksije na neko zatečeno stanje stvari.

To takođe znači da prema Hegelu samosvest nije naprosto identitet koji nastaje ukidanjem razlike već konstelacija odnosa između razlike i identiteta. Hegelova dijalektika samosvesti može se posmatrati kao sled koraka koji se moraju učiniti da bi se ovakva konstelacija odnosa mogla konsekventno misliti: jer, pod pretpostavkom shvatanja samosvesti kao aktivne negacije ili negiranja predmetne svesti, može se reći da samosvest ne postoji ako ne postoji svest, pošto inače negaciji upravo nedostaje "supstrat" na kojem bi se ona mogla vršiti.

Da Hegel ima u vidu ovaj kompleksni karakter pojma samosvesti i zahteve koje on povlači za sobom potvrđuje se kada se ima u vidu način na koji je Hegel izvršio prelaz sa "svesti" na "samosvest" u *Fenomenologiji duha*. Već kategorije zakona i objašnjenja po svojoj formi anticipiraju strukturu samosvesti – strukturu jedne "razlike koja nije nikakva razlika", i koja se zbog toga sama od sebe "ukida". Da bi se, međutim, samosvest kao takva realizovala potrebno je da se upravo ova "razlika koja to nije" isto tako uspostavi i kao stvarna razlika – i da *kao takva* istovremeno bude "negirana". Tako Hegel najpre misli samosvest kao žudnju, tj. kao odnos u kojem je razlika, tj. odnos prema predmetu kao prema drugome, podređena identitetu sa sobom. Pa ipak: u zadovoljenju žudnje, predmet kao stvarna razlika koja je pretpostavka samosvesti zapravo se ukida u identitetu sa sobom. Žudnja negira predmet u njegovoj samostalnosti; ali upravo zbog toga otpada i samosvest kao njegova negacija.

Tako se nedostatnost žudnje kao samosvesti izvodi iz zahteva da predmet ostane na snazi – što je neophodno upravo radi toga da bi on mogao biti "negiran". Da bi se samosvest mogla održati potrebno je da se predmet u svojoj negaciji održi, ili da u svojoj negaciji bude "samostalan". Takav predmet prema Hegelu jeste, međutim, upravo "druga samosvest". Još i razlika između asimetričnog odnosa gospodstva i služenja sa jedne, i odnosa uzajamnog priznanja sa druge strane, može se shvatiti jedino ako se kao kriterijum uzme stepen integracije odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, tj. *negacije* predmetnosti i *samostalnosti* negiranog predmeta. U prvom odnosu jednostranog priznanja momenti predmetnosti i identiteta sa sobom

pojavljuje kao medijum identiteta između subjektivnosti i objektivnosti (MM 10, str. 228, par. 438), u kojem se Hegelova "psihologija" po definiciji od početka kreće. Zato se za pojam priznanja u enciklopedijskoj fenomenologiji može reći da nije "državotvoran". Pa ipak – kada je reč o opisu unutrašnje strukture samosvesti, sličnosti *Fenomenologije duha* daleko pretežu u odnosu na razlike. Tako Hegel i u *Enciklopediji* opisuje samosvest kao "razliku koja to nije" (MM 10, 227); kao i u *Fenomenologiji*, upravo ova osobenost samosvesti – nepostojanje "stvarne razlike" – predstavlja pokretač njene dalje dijalektike (upor. MM 10, str. 213, par. 424: "Tako je ona bez realiteta, jer ona sama, koja je svoj *predmet*, nije svoj predmet, jer ne postoji nikakva razlika između nje i tog predmeta"). U *Enciklopediji* je, nadalje, samosvest takođe shvaćena kao "sukcesor" svesti. Odlučujući motivi iz *Fenomenologije duha* – kakvi su žudnja, borba za priznanje, dijalektika gospodara i sluge – i u *Enciklopediji* ostaju na snazi. Stoga se ne može reći da je uverljiv Kramerov pokušaj da protiv Henriha dokaže da par. 424 *Enciklopedije* uspeva da izbegne prigovor zbog paradoksa samosvesti kao refleksije (K. Cramer, "Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels im Par. 424 der Berliner Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften", u: D. Henrich, Hrsg., *Hegels philosophische Psychologie*, str. 215 i dalje); na enciklopedijski pojam samosvesti taj prigovor se ne primenjuje ništa manje – ali i ništa više – nego na pojam samosvesti iz *Fenomenologije duha*.

¹ Tome odgovara naslov prvog poglavlja "logike suštine" (upor. MM 6, str. 17).

"raspadaju" se na dve različite samosvesti; u odnosu uzajamnog priznanja, odnos prema predmetu i njegova negacija su, naprotiv, integrisani jedan u drugi: jer, samosvest koja prema drugoj samosvesti stoji u ovakvom odnosu *priznaje* tu drugu samosvest jedino u meri u kojoj je i sama *priznata* od nje. Hegelovo određenje duha, koji nastaje ovakvim odnosom uzajamnog priznanja, pretpostavlja da je ova mera integracije već postignuta. Kao ni samosvest, ni duh nije čisto samoodnošenje u kojem je drugost ukinuta, već identitet samoodnošenja i odnosa prema drugome, ili upravo "odnos prema drugome kao prema samome sebi".

Zbog toga se može zaključiti da osnovno obeležje Hegelove koncepcije samosvesti, kojim se u krajnjoj liniji može objasniti najveći deo Hegelovih konkretnih izvođenja koja se odnose na ovaj pojam, leži u tome što Hegel ne shvata samosvest kao instancu striktnog ili – u Hegelovoj terminologiji – "čistog" identiteta između "subjekta" i "objekta". Na tumačenju *Fenomenologije duha* pokazalo se, međutim, da je ovo odstupanje kojim se Hegelovo shvatanje samosvesti odlikuje motivisano upravo "transcendentalnofilozofskim" razlozima: razlika u unutrašnjoj strukturi pojma samosvesti neophodna je da bi se izbeglo da samosvest potone u "prerefleksivni" identitet o kojem se više ništa ne može reći, koji se više ne može dovesti do svesti, i koji se upravo zbog toga – o čemu se Hegel mogao osvedočiti na primeru Helderlinove koncepcije – više ne može misliti kao identitet *samosvesti*¹. Pri tom se mora imati u vidu da konsekvence koje proizlaze iz ovakvog stanja stvari daleko premašuju nemogućnost da se obezbedi konzistentan opis samosvesti kao jednog među fenomenima, za čime današnja teorija samosvesti jedino teži; one su pre svega delatne na ravni idealističke teorije principa, koja kod Hegela uključuje koncepciju samosvesnog apsoluta. Za onoga, naprotiv, ko želi da apsolut misli na niti vodilji "čistog" ili "prerefleksivnog" identiteta postavlja se, obrnuto, "Jakobijev problem": kako se polazeći od ovakvog pojma apsoluta uopšte može objasniti mogućnost refleksije.

Hegelov pokušaj da se u osnovu samosvesti sagleda jedinstvo identiteta i razlikovanja svakako vodi u teškoće drugačijeg karaktera. Protiv Henrihove kritičke interpretacije Hegelove teorije samosvesti treba, međutim, istaći da je ovih teškoća i sam Hegel bio sasvim svestan. Tako Hegel već u jenskom sistemu opisuje samosvest ili samosvesnu subjektivnost preko *otvoreno* paradoksalne fihteovske figure refleksije koja se ne "vraća" na neko pretpostavljeno stanje stvari, već proizvodi predmet na koji se odnosi²; u *Fenomenologiji duha*, Hegel takođe određuje samosvest kao paradoksalnu strukturu, kao "antinomiju" i "protivrečnost". U *Enciklopediji*, Hegel i izričito tvrdi da je samosvest *istovremeno* diferencija, tj. jedan član odnosa ili akt kojim "Ja subjekt" sebe razlikuje od "Ja-objekta", kao i čitav odnos između "Ja-subjekta" i "Ja-objekta", tj. ukidanje razlike ili identitet; tako je samosvest uopšte prema Hegelu istovremeno "jedna strana odnosa kao i čitav odnos; - svetlo, koje očituje sebe samo kao i ono drugo"³.

Henrihova strategija svođenja Hegelove teorije samosvesti *ad absurdum* ne pogađa svoj cilj između ostalog i zbog toga što Hegel u svom izlaganju samosvesti odbija da sledi logiku isključenja trećeg na kojoj se argumenti protiv teorije samosvesti kao refleksije zasnivaju. I pored toga, hermeneutički značaj ovih prigovora nikako nije zanemarljiv. Štaviše, može se reći da činjenica da Hegel samosvest određuje kao protivrečnost, antinomiju ili kao manifestaciju beskonačnosti umnog saznanja zapravo pokazuje da mu je pred očima ležala ona ista problematika ustrojstva samosvesti kao refleksivnog kruga, koju je Henrih eksplicirao na

¹ Činjenica da Henrihovi napori na području samosvesti još uvek nisu rezultirali izgradnjom jedne sistematske "teorije samosvesti" u izvesnom smislu predstavlja svedočanstvo o nemogućnosti izgradnje takve teorije bez pozivanja na pojam refleksije.

² Upor. čitavu jensku "metafiziku subjektivnosti" (GW 7, str. 154-178, posebno str. 174).

³ MM 10, str. 199 (par. 413), upor. i str. 201 (par. 414): "Svest je, kao i odnos (*Verhältnis*) uopšte, *protivrečnost* samostalnosti dveju strana i njihovog identiteta, u kojem su one ukinute."

Fihteovoj "teoriji samosvesti". To znači da se Hegelova koncepcija samosvesti može shvatiti kao pokušaj da se pronađe odgovor na ona pitanja kojima Henrih pokušava da satera u tesnac teoriju samosvesti kao refleksije. Unutar ovakve koncepcije, još i "paradoksima" teorije samosvesti kao refleksije pripada uloga dinamičkog momenta u eksplikaciji strukture samosvesti i samoodnošenja. Tako nesvodivost razlike između konstitutivnih momenata jastva (npr. subjekta i objekta, ili svesti i samosvesti) na prerefleksivni identitet, na kojoj se zasnivaju svi Henrihovi argumenti protiv teorije samosvesti kao refleksije, u Hegelovoj koncepciji ne povlači za sobom odbacivanje "modela refleksije", već njegovu reinterpretaciju kroz jednu pojmovnu formu koja odstupa od "običnog mišljenja" i njegovih pretpostavki. Tako se može reći da Hegelova "teorija samosvesti" uključuje reviziju upravo onih kategorija koje u jednoj "standardnoj" teoriji samosvesti igraju ulogu osnovnih operativnih pojmova, čiji se sadržaj u okvirima teorije ne dovodi u pitanje. U Hegelovoj "teoriji samosvesti" takvi su pojmovi "identiteta", "refleksije", "drugosti", "razlike", "egzistencije", "znanja" ili još – s obzirom na uži kontekst idealizma – pojmovi "postavljanja" ili "pretpostavke".

Reviziju pojmovnosti o kojoj je ovde reč Hegel, međutim, nije izvršio u *Fenomenologiji* niti u enciklopedijskoj filozofiji duha, već u svojoj *Nauci logike*. Zato su se najinspirativniji među pokušajima da se polazeći od Hegelove sopstvene pozicije pronađu odgovori na Henrihovu kritiku – uprkos međusobnim razlikama – pre svega fokusirali na Hegelovu logičku koncepciju¹. Na kraju drugog dela ovog rada, pokazalo se da se već nauka logike koja je planirana kao "drugi deo sistema", može u izvesnom smislu shvatiti kao eksplikacija strukture samosvesne subjektivnosti. Odgovarajući zaključak može se braniti i kada je reč o Hegelovoj "Velikoj logici", uprkos njenim odstupanjima od Hegelovog prvobitnog koncepta "nauke". Ako se pokaže da je ovaj zaključak ispravan, to onda znači da se hegelovska logika može shvatiti kao produbljivanje one iste problematike koju je Hegel izložio u *Fenomenologiji duha*. Od razumevanja odnosa između Hegelove teorije samosvesti i njegove nauke logike zavisiće i stav prema pojmu samosvesti u Hegelovoj filozofiji u celini; ako se Hegelova logika, koja je kao takva istovremeno i teorija apsoluta, može shvatiti i kao "utemeljenje" dimenzije svesnog samoodnošenja, postaće jasno kako je Hegel mogao da pripíše samosvesti tako istaknuto mesto u svom "sistemu" i pored toga što je nije odredio kao princip svoje filozofije.

¹ K. Cramer, "'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", u: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn ²1983, str. 537-603; M. Wetzel, *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1971; K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*.

Jedanaesto poglavlje
HEGELOVA LOGIKA I TEORIJA SUBJEKTIVNOSTI

Osnovna osobenost Hegelove koncepcije samosvesti leži u tome što je u njoj samosvest shvaćena kao struktura koja se ne svodi na "čisti" ili "tautološki" identitet, već u sebe isto tako uključuje i razliku. Prema Hegelu, samosvest je konfiguracija odnosa između identiteta i diferencije ili, kako bi se još moglo reći, konstelacija "odnosa prema sebi" i "odnosa prema drugome".

Ova Hegelova originalna koncepcija samosvesti, koja uveliko odstupa od svih rešenja koja su u teorijama samosvesti pokušana, može se, međutim, opravdati jedino ako se pokaže da momenat diferencije ili drugosti, koji je predstavljao teškoću drugih teorija, a koji je prema Hegelu upravo konstitutivan za nju, ne preti time da ugrozi njenu održivost. Jer, samosvest se takođe ne može misliti samo polazeći od nesvodivog momenta razlike, tj. kao diferencija koja stoji s one strane identiteta koji je za nju isto tako konstitutivan. To onda znači da hegelovska koncepcija samosvesti za sobom povlači zadatak da se u okviru jedne utemeljujuće teorije misao samoodnošenja i odnosa prema drugome, ili identitet i diferencija, integrišu u jedinstvo apsoluta; pojam apsoluta o kojem je ovde reč je takav da se identitet i diferencija u uobičajenom smislu te reči mogu posmatrati kao njegovi implikati. Ovde je bitno naglasiti da se ovaj hegelovski poduhvat ne može na zadovoljavajući način okvalifikovati kao nastojanje da se momenat diferencije naprosto nadvlada identitetom (od Adorna pa nadalje, ovo je najčešći motiv kritike Hegela); on, štaviše, zahteva upravo to da se demonstrira jedinstvo identiteta sa diferencijom *kao* diferencijom u njenoj nesvodivosti¹. Zapravo, tek pod pretpostavkom ove integracije samoodnošenja i odnosa prema drugome, može se očuvati Hegelov opis samosvesti kao refleksije ili kao "vraćanja" iz razlike ili drugosti u identitet sa sobom, kao i, šire, Hegelovo određenje subjektivnosti u smislu bića koje se i u svom odnosu prema drugome odnosi jedino prema samome sebi.

Teoriju o kojoj je ovde reč ne daje, međutim, niti *Fenomenologija duha* niti enciklopedijsko izlaganje sistema; teza ovog rada je da utemeljujuću teoriju u navedenom smislu te reči predstavlja jedino Hegelova logika. To znači da u Hegelovoj logici – pre svega *Nauci logike*, koja predstavlja njenu najmerodavniju elaboraciju – treba tragati za odgovorom na pitanje o utemeljenju strukture koja čini mogućim hegelovski pojam samosvesti. Samosvest svakako nije centralna tema Hegelove logike; pa ipak, problemi "realnofilozofskog" pojma samosvesti, kao i teorije subjektivnosti uopšte, u postavljaju se u najopštijem obliku upravo u logici kao fundamentalnom delu sistema. Štaviše, može se pokazati da su odlučujuće artikulacije Hegelove logike (kakve su logika refleksije, a zatim prelaz sa "objektivne" na "subjektivnu" logiku, kao i učenje o pojmu ili o ideji saznanja), pa čak i razrada njenih osnovnih makrostruktura, motivisani upravo problemima izgradnje jednog teorijskog modela koji će omogućiti da se samosvesna subjektivnost misli u svom osnovnom ustrojstvu. Ova motivacija se najuverljivije može demonstrirati na strukturama "subjektivne logike", pri čijoj je izgradnji Hegel ne samo "imao u vidu" problematiku samosvesti, već je u toku svog izvođenja neprestano i direktno upućivao na njene probleme.

Ovo poglavlje posvećeno je razmatranju struktura subjektivne logike; njegov zadatak je da pokaže u kom smislu hegelovska logika zaista predstavlja jednu implicitnu teoriju

¹ Na ovom aspektu Hegelove pozicije zasniva se i tvrdnja nekih među poststrukturalistima o "dubinskom afinitetu" njihovih sopstvenih nastojanja sa Hegelovim mišljenjem (upor. J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, str. 15).

samosvesti. Ono što u hegelovskoj filozofiji odgovara sadržaju ovog poglavlja još uvek ulazi u okvire hegelovskog "rešenja" problema samosvesti. Krajnje pretpostavke ovog rešenja – od kojih mora poći i svako eventualno razračunavanje sa hegelovskom teorijom subjektivnosti – najvećim delom leže u "objektivnoj" logici – pre svega u onom delu logike suštine koji je Hegel imenovao kao "logiku refleksije" – uključujući i način na koji je Hegel artikulisao odnos "objektivne" prema "subjektivnoj" logici. Odgovarajuća problematika predmet je poslednjeg poglavlja rada. Zaključci koji proizlaze iz ovog razmatranja dopuštaju, kako će se pokazati, da se čitava hegelovska logika u izvesnom smislu shvati kao teorija nastala iz nastojanja da se na problem opisa strukture samosvesti kao refleksije pruži konzistentan odgovor.

1. Formalna, transcendentalna i spekulativna logika

Hegelov sistem u svom konačnom obliku ima tročlanu strukturu. Njegov prvi deo čini jedna spekulativna logika; drugi i treći deo sistema – filozofiju prirode i filozofiju duha – Hegel je obuhvatio pod zajedničkim nazivnikom "realne filozofije".

Posmatrano na planu Hegelove filozofske evolucije, shvatanje o logici kao temeljnoj metafizičkoj disciplini odstupa od logičkih koncepcija koje je Hegel zastupao i razvijao tokom jenskog perioda. To važi još i za poslednji koncept logike koji je Hegel razvio u Jeni ("Logika, metafizika i filozofija prirode", 1804/05), koji pored logike (na koju se ovde ograničava i primena dijalektičke metode) poznaje i jednu izdvojenu metafiziku. Tek koncept sistema filozofije sa *Fenomenologijom duha* kao njegovim prvim, a naukom logike kao drugim delom - koncept koji stoji u osnovi jenske *Fenomenologije* – dopušta da se govori o identifikaciji logike sa metafizikom kao pozitivnom naukom o apsolutu. To novo shvatanje kod Hegela se prvi put može dokumentovati u spisima o filozofskoj propedeutici¹. Ono je, međutim, konačno oblikovano u Hegelovoj *Nauci logike* ("Velika logika"), i u izlaganju logike u okviru enciklopedijskog sistema filozofije².

Hegel je u enciklopedijskom prikazu filozofije odredio logiku kao "nauku o čistoj ideji", odnosno kao nauku o ideji "u apstraktnom elementu *mišljenja*"³. Prema tome, logika ovde više nije određena, kao u *Fenomenologiji duha*, neposredno kao "prava" nauka o *duhu*. U *Nauci logike* Hegel povremeno i definiše ideju upravo kao duh u "logičkoj formi"⁴; kao što je već pomenuto, u *Enciklopediji filozofskih nauka* Hegel takođe tvrdi da je "najviša definicija apsoluta" upravo ona prema kojoj je apsolut određen kao duh⁵. Pa ipak, od trenutka kada je "ideja" shvaćena kao predmet nauke logike, određenje "duha" vezuje se pre svega za predmetno područje "filozofije duha" kao realnofilozofske discipline. Svakako, između logike i realnofilozofskih delova sistema ne postoji oštro podvajanje. Kao i sama logika, filozofija prirode i filozofija duha su "metafizičke" discipline. Pa ipak, još i ovaj njihov "metafizički" karakter proizlazi odatle što se određenje njihovog predmetnog područja izvodi upravo iz shvatanja "ideje" koje je izloženo u logici⁶. Iz ovakvog stanja stvari jedan od istraživača

¹ MM 4, str. 11 i dalje, 162 i dalje.

² Upor. MM 5, str. 16; MM 8, str. 53 (par. 9), 81 (par. 24)

³ MM 8, str. 67 (par. 19)

⁴ MM 6, str. 494

⁵ MM 10, str. 29 (par. 384, napomena).

⁶ Tako je filozofija prirode nauka o "neposrednoj ideji", tj. o obliku koji ideja – onakva kako je shvaćena "u čistom elementu mišljenja" – slobodno "otpušta iz sebe" (na logičkom planu, njoj odgovara kategorija posebnosti); duh, koji prema Hegelu ima prirodu za svoju pretpostavku, sa svoje strane je takođe ideja koja je došla do svog bića za sebe, i do identiteta između subjekta i objekta (MM 8, str. 393, par. 244; MM 9, str. 24 i dalje, par. 247; MM 10, str. 17-32, par. 381-384).

Hegelovog mišljenja izveo je zaključak da je sa *Naukom logike* u Hegelovoj filozofiji na mesto pojma "duha" došao pojam ideje kao osnovni ili apsolutni princip filozofije¹.

Čini se da je ovaj zaključak previše radikaln. Hegelovo uzdizanje pojma "ideje" u rang predmeta logike svakako nije imalo za posledicu potiskivanje određenja apsoluta kao duha u drugi plan. Sasvim je legitimno smatrati da je pojam duha najviši pojam Hegelove filozofije i u njenom definitivnom obliku. Upravo pojam duha je taj koji omogućuje da se istakne suštinska sapripadnost filozofske istine i istine hrišćanske religije, koja je za Hegelovo stanovište, posebno u njegovom definitivnom obliku, imala temeljan značaj. Kako se onda odnos između pojmova ideje i duha u Hegelovoj filozofiji može razumeti?

U Hegelovom određenju predmeta nauke logike kao "ideje" ne izražava se nastojanje da se pojam apsoluta definiše na drugačiji način nego što je to ranije bio slučaj, pa čak ni pokušaj da se nauka logike razgraniči u odnosu na realnu filozofiju, već shvatanje da je koncepciju o apsolutu u osnovi moguće izložiti već u okviru temeljne metafizičke nauke koja se kreće samo u čistom elementu mišljenja. U tom smislu, zamena pojma duha pojmom ideje može se objasniti jednom formalnom osobenošću pojma duha po kojoj se on razlikuje od logičkih kategorija "ideje" ili "pojma".

Hegel, naime, opisuje pojam duha upravo kao biće pri sebi samome u svojoj drugosti. Ovakav pojam duha uključuje u sebe pojam apsolutne negativnosti ili apsolutnu refleksiju: pojam o drugosti ili negativnosti koja je kao apsolutna negativnost istovremeno negacija sebe same, i tek kao takva pravi identitet sa sobom. Upravo u tom smislu može se reći da Hegelov pojam duha istovremeno predstavlja "osnovu" Hegelovog pojma "samosvesti". Hegel, međutim, istovremeno opisuje duh i kao "subjekt" koji se iz apsolutne drugosti već vraća u identitet sa sobom; utoliko se može reći da Hegelov pojam duha već pretpostavlja strukturu apsolutne negativnosti; pa ipak, taj pojam još uvek ne dopušta i da se ova struktura objasni. To posebno važi za "realnofilozofski" pojam duha, koji već i prema svojoj definiciji predstavlja "refleksiju" iz pojma prirode kao njegove "drugosti". To znači da pojam duha kao takav ne dozvoljava da se odgovori na pitanje kako je uopšte moguće misliti identitet odnosa prema sebi i odnosa prema drugome. On ostavlja nerazrešenim pitanje o mogućnosti utemeljenja figure apsolutne refleksije ili apsolutne negativnosti. Konsekvenca takvog stanja stvari je da se polazeći neposredno od hegelovskog pojma duha afinitet u osnovnoj postavci problema između Hegelove filozofske pozicije i stanovišta transcendentnog idealizma ne može u punoj meri razotkriti; isključiva orijentacija na pojam duha u interpretaciji Hegelove filozofije nameće perspektivu u kojoj se njen odnos prema Kantovom i Fichteovom idealizmu može sagledati jedino u smislu heterogenosti njihovih osnovnih principa.

Naprotiv, nauka logike, i pored toga što Hegel njen osnovni pojam, "ideju", određuje kao "duh" u njegovoj "logičkoj formi", dozvoljava da se odgovori na osnovna pitanja teorije subjektivnosti, kao što je pitanje o mogućnosti jedinstva odnosa prema sebi i odnosa prema drugome; štaviše, na ta pitanja nauka logike može da odgovori upravo zbog toga što u njoj duh nije od početka shvaćen naprosto kao "princip", već se kao takav tek ispostavlja. Zato se za hegelovsku nauku logike može reći da predstavlja i izlaganje geneze duha kao principa. Ona sadrži jedno izvođenje na čijem se kraju pokazuje da se proces kojim se "ideja" konstituiše kao princip može shvatiti jedino kao proces njenog sopstvenog samokonstituisanja. Tek od trenutka kada je to dokazano, "ideja" se i sama može shvatiti kao "čisti" oblik duha, koji se otuđuje u prirodu, i koji se u realnofilozofskom pojmu duha samo "vraća" u samoga sebe. Hegelovska

¹ Fulda ("Dialektik in Konfrontation mit Hegel", u: D. Henrich, Hrsg., *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986, str. 331), skreće pažnju na to da je Hegel tek srazmerno kasno, naime u hajdelberškoj *Enciklopediji*, došao do pomenutog određenja logike kao nauke o ideji u apstraktnom elementu mišljenja.

logika predstavlja upravo demonstraciju ili dedukciju misli o "Jednome", koje je upravo svojoj drugosti "kod sebe samoga", i uključuje u sebe ne samo identitet sa sobom već i diferenciju od sebe samoga u tom identitetu. A upravo u ovoj misli može se prepoznati osnovni motiv Hegelove "teorije samosvesti". Ako se, prema tome, pokaže da hegelovska nauka logike ima ovakav karakter, onda se isto tako može smatrati dokazanim da i Hegelov pojam duha – uključujući još i one njegove momente po kojima "duh" prevazilazi pojedinačnu samosvest – ima svoje korene upravo u problemu eksplikacije strukture samosvesnog samoodnošenja.

Navedene karakteristike predmeta hegelovske nauke logike sugeriraju da se za razlozima "zamene" pojma duha pojmom ideje može tragati na još jednom planu. Naime, čini se da još ni logika kao "prava nauka o duhu" na koju se odnose Hegelovi iskazi iz *Fenomenologije duha*, kao i navedeno Rozenkrancovo svedočanstvo¹, nije sasvim identična sa koncepcijom koju je Hegel izložio u *Nauci logike*. Kako se pokazalo, rezultat izvođenja u *Fenomenologiji* sastojao se u dovodenju prirodne svesti na stanovište nauke čiji se pojmovi mogu shvatiti kao forme koje u sebi sadrže neposredno jedinstvo "samosvesti" i "pojma" kao njenog predmeta. Ova logika već od početka stoji na stanovištu na kojem je suprotnost svesti prevaziđena. Ona se kreće "u elementu" samosvesti, i zbog toga se može opisati kao izlaganje ili kao ekpozicija misaonih određenja u kojima samosvest i predmet u potpunosti pripadaju jedno drugom.

Kasnijoj *Nauci logike* takav opis odgovara samo delimično. Svakako, ni kategorije Hegelove *Nauke logike* ne polarizuju se više na suprotnost između mišljenja i njegovog predmeta, kao što je to u *Fenomenologiji duha* slučaj. Pa ipak, *Nauka logike* sadrži izlaganje jednog procesa koji tek treba da dovede, kao do svog rezultata, do kategorijalnih formi koji odgovaraju pojmu samosvesne subjektivnosti; u tom smislu se ne može reći da ona stoji "neposredno" u medijumu samosvesti. Kategorije koje odgovaraju pojmu samosvesti u njoj proizlaze tek iz ukidanja njenih početnih pojmova, do kojeg dolazi zbog njihovih sopstvenih ograničenja i nedostataka. To je razlog zbog čega se ova logika ne može primarno shvatiti, poput logike koju je Hegel imao u vidu u vreme nastanka *Fenomenologije duha*, kao prosta ekpozicija sadržaja koji je već položen u pojmu "samosvesti apsolutnog duha", već kao genetička ekpozicija ili dedukcija onih kategorija koje pojmu svesnog samoodnošenja stoje u osnovi. Još je potrebno pokazati u kom smislu se Hegelova nauka logike može shvatiti kao "genetička ekpozicija" pojma subjektivnosti. Pa ipak, već i iz onoga što je do sada izloženo proizlazi da takva logika u sebe bar delimično – a posebno u svojim početnim partijama – mora preuzeti i "kritičku" funkciju, koju je Hegel najpre stavljao pre svega u delokrug svoje "nauke o iskustvu svesti"². Ta njena kritička funkcija može se neposredno dovesti u vezu sa neophodnošću da se *umutar* logike "izvede" ili "demonstrira" struktura apsolutne refleksije koja stoji u osnovi Hegelovih pojmova duha i samosvesti.

Hegelova *Nauka logike* pokazuje odstupanja ne samo od Hegelovih ranijih koncepata logike kao "uvoda u metafiziku", već i, posebno, od tradicionalnog razumevanja logike kao formalne discipline, kao i od Kantove koncepcije o samosvojnoj "transcendentalnoj logici", koja se sa svoje strane takođe ne podudara sa formalnom. Tako se postavlja pitanje o odnosu Hegelove spekulativne logike prema ovim koncepcijama logike³.

¹ V. gore, str. 267 i sled.

² Tumačenje prema kojem Hegelova *Nauka logike* uključuje u sebe i ovaj kritički zadatak razvio je posebno M. Tojnisen (M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980). Tradicionalnu postavku o apsolutnoj autonomiji i samodovoljnosti hegelovske nauke logike dovodi u pitanje i R. Bubner ("Strukturprobleme dialektischer Logik", str. 38 i dalje).

³ Bez namere da se prati istorija različitih interpretacija Hegelove logike, može se reći da je rad na tumačenju Hegelove logike tokom čitavog 19. i na početku 20. veka bio obeležen pre svega ovom perspektivom, tj. pitanjem o odnosu spekulativne logike prema transcendentalnoj i formalnoj logici (upor. Düsing, *Das Problem der Subjektivität...*, str. 26 i dalje).

Logika se tradicionalno definiše kao formalna disciplina koja se bavi zakonima ispravnog mišljenja ili zaključivanja. U novijim određenjima logike, koja proizlaze iz usvajanja "jezičke paradigme" u filozofiji, izrazito je nastojanje da se iz određenja predmeta logike eliminiše upućivanje na pojmove mišljenja ili zaključivanja, koji, prema kritičarima, povlače za sobom "psihologističke" konotacije. Tako se, na primer, logika može odrediti, bez pribegavanja ovim "problematičnim" pojmovima¹, kao nauka o "validnosti argumenata", koja se bazira na proučavanju njihove logičke forme². Pa ipak, i za tradicionalnu, odnosno ranu modernu koncepciju logike, kao i za noviju formalnu logiku zajedničko je shvatanje da je logika disciplina koja se bavi istraživanjem zakona ili pravila (koja se tiču odnosa među pojmovima ili iskazima) čije je važenje nezavisno od predmeta na koje se ti pojmovi ili iskazi odnose. Tako se logika može pre svega odrediti kao "formalna" nauka.

U tom smislu je i Kant odredio logiku kao formalnu disciplinu – kao nauku "o pukoj formi mišljenja uopšte", koja je nezavisna od njegove "materije" i koja zato ne uzima u obzir "posebnu prirodu" različitih saznanja³. Pored toga, Kant je, međutim, razradio koncepciju transcendentalne logike, koju je strogo razgraničio u odnosu na formalnu. Dok opšta ili formalna logika apstrahuje od svakog sadržaja saznanja, tj. od svakog odnosa saznanja prema njegovom objektu i posmatra samo logičku formu mišljenja, transcendentalnu logiku Kant najpre koncipira "u očekivanju da bi možda ipak moglo biti pojmova koji se *a priori* odnose na predmete"⁴, i o kojima bi zato bila moguća jedna materijalna, pa ipak *a priori* važeća logika⁵. Kao takva, ova "transcendentalna" logika ne apstrahuje od svakog predmeta mišljenja uopšte, ali se isto tako ne bavi ni predmetima kako su oni dati u iskustvu; ona se odnosi na predmete *a priori*, i stoga se kreće u području koje odnos mišljenja prema predmetu uopšte čini mogućim.

Uprkos shvatanju koje još uvek preovlađuje, bilo bi pogrešno, odnosno jednostrano smatrati da se Hegelova zamisao spekulativne logike može na zadovoljavajući način shvatiti ako se ova logika razume kao antipod bilo formalne ili transcendentalne logike. Neadekvatnost ovakvog tumačenja najpre se može utvrditi kada je reč o odnosu spekulativne prema formalnoj logici. Spekulativna logika ne suprotstavlja se formalnoj kao neka "materijalna" logika. Nasuprot ovakvom tumačenju, može se reći da je Hegel bio bliži shvatanju da predmetno područje spekulativne logike u sebi obuhvata predmet tradicionalne, formalne logike. Naime, predmetnom području tradicionalne logike, koja sadrži učenje o pojmu, sudu i zaključku, odgovara onaj deo spekulativne logike koji Hegel, pod određenjem "Subjektivnosti", izlaže kao prvi deo "logike pojma"⁶. Pored toga, Hegelovi izričiti iskazi ne ostavljaju mesta da se sumnja u njegovo uverenje da spekulativna logika predstavlja dalji razvoj i transformaciju one iste logičke nauke koju je osnovao Aristotel, koja se u moderno vreme nalazi u nezadovoljavajućem stanju, i koju je upravo zbog toga potrebno reformisati⁷.

Najvažnije je, međutim, to što Hegel i izričito definiše spekulativnu logiku kao "*formalnu nauku*" (*formelle Wissenschaft*). Na takvom određenju Hegel insistira posebno kada je reč o tome da se utvrdi odnos nauke logike prema drugim, realnofilozofskim delovima sistema⁸. Za razliku od formalne logike u tradicionalnom smislu te reči, spekulativna logika je, međutim, prema Hegelu formalna disciplina kao nauka o "apsolutnoj formi". To prema Hegelu znači da ona nije nauka o formi koja se određuje u suprotnosti prema nekom po sebi postojećem

¹ Upor. E. Tugendhat/U. Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1986, str. 7-16.

² E.J. Lemmon, *Upoznavanje sa logikom*, Nikšić 1995, str. 14 i sled.

³ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 122 (B 78, A 54), 207 (B 170, A 131)

⁴ Isto, str. 125 (B 81, A 57)

⁵ Upor. O. Höffe, *Immanuel Kant*, str. 84 i sled.

⁶ Upor. uvodnu reč ("Vorbericht") za subjektivnu logiku, MM 6, str. 243.

⁷ Upor. MM 5, str. 13 i dalje, 22 i dalje; MM 6, str. 269.

⁸ MM 6, str. 264-268

ili zatečenom sadržaju, već nauka o formi koja sebi samoj daje ili iz sebe proizvodi svoj sadržaj. Jasno je da se ovakvo shvatanje formalnog karaktera logike razlikuje od uobičajenog razumevanja "logičke forme" kao prazne i neodređene¹. Uprkos tome, logika i prema Hegelu ostaje i dalje "formalna" nauka ili učenje o apsolutnoj formi, tj. o ideji, koja "u sebi predstavlja totalitet", i koja sadrži "čistu ideju same istine"².

Već je pomenuto da se područje formalne logike sadržinski poklapa se sa Hegelovim izvođenjem o pojmu, sudu i zaključku u poglavlju "Subjektivnost". Ideju ili apsolutnu formu koja je pravi predmet logike Hegel sa svoje strane određuje kao jedinstvo subjektivnosti i objektivnosti³. "Objektivnost" o kojoj je u logici pojma reč nije, međutim, nezavisna od "subjektivnosti" - na način koji bi odgovarao nezavisnosti formalne logike od materije na koju se njena određenja primenjuju. Neposredna "objektivnost" prema Hegelu predstavlja upravo rezultat ukidanja odnosa posredovanja čije je izvođenje dato u "formalnoj logici" u užem smislu te reči, i prema tome pretpostavlja - u smislu Hegelove koncepcije o određenoj negaciji - te odnose. Otuda Hegel opisuje "neposrednost" kategorije objektivnosti u terminima logike suštine - kao *postavljenu* neposrednost. Ova neposrednost ne može se bez daljeg identifikovati sa neodređenom neposrednošću bića⁴, pošto je ona tako reći *a priori* oblikovana subjektivnošću ili pojmom⁵. Zbog toga Hegel može da posmatra i ideju - određenu kao identitet subjektivnosti i objektivnosti - kao jedinstvo koje je proizvedeno iz samog pojma, i utoliko i kao apsolutnu formu koja u sebi samoj poseduje svoj realitet i sadržaj⁶. U *Enciklopediji filozofskih nauka* Hegel još izričitiše karakteriše pojam kao "beskonačnu, stvaralačku formu, koja u sebi obuhvata i istovremeno iz sebe otpušta puninu svakog sadržaja"⁷.

Ovaj pojam ideje kao apsolutne forme, preko kojeg Hegel definiše formalni karakter logike, ne može se, doduše, neposredno dovesti u vezu sa uobičajenim shvatanjem "formalnog" karaktera logike. I pored toga, bitno je napomenuti da se i prema Hegelovom razumevanju još i njegovo sopstveno izvođenje učenja o pojmu, sudu i zaključku, koje odgovara sadržajima tradicionalne logike, pojavljuje u prvom redu kao nosilac njenog "formalnog" karaktera. U ovom kontekstu određenje formalizma ima i kritičko značenje. Subjektivnost koja još nije realizovana u objektivnosti - subjektivnost uzeta naprosto "kao takva" - još uvek nije dovršena u jedinstvu apsolutne forme. Ali, ni ovaj uži pojam forme nema za Hegela čisto negativan smisao. To dolazi do izražaja u Hegelovoj kritici Kanta⁸. U toj kritici Hegel ističe da se još i onaj "formalni" momenat koji odgovara karakteru tradicionalne logike mora, nasuprot uobičajenom shvatanju, razumeti kao instanca koja je bogatija odredbama nego što je to čulna konkretnost⁹. Kant je, međutim, logičke forme bez njihovog izvođenja preuzeo na istorijski način; u kantovskoj perspektivi, forma je indiferentna u odnosu prema sadržini¹⁰. Ova kritika formalizma može se pomiriti sa shvatanjem o formalnom karakteru logike jedino ako se pokaže da potencijali "realizacije" apsolutne forme postoje već unutar one oblasti za koju se "formalna logika" tradicionalno vezuje. Apsolutna forma prema Hegelu već od početka stoji u jednoj oblasti u kojoj je podvajanje na formu i sadržinu, koje se pojavljuje u okviru logike suštine, prevaziđeno ili "vraćeno u svoj osnov". Ako je tako, to znači da se i za pojedinačna formalna

¹ Isto, str. 265, 267

² Isto, str. 265

³ Isto, str. 466

⁴ Isto, str. 401

⁵ U tom smislu Hegel razlikuje prethodnike kategorije "objektivnosti" u objektivnoj logici od objektivnosti u smislu logike pojma (MM 6, str. 406).

⁶ Upor. isto, str. 550 i sled.

⁷ MM 8, str. 307 (dodatak uz par. 160)

⁸ MM 6, str. 255 i dalje

⁹ MM 8, str. 308

¹⁰ Upor. MM 8, str. 310 (par. 162, napomena).

logička određenja neposredno može postaviti pitanje o njihovoj istini. Tako, na primer, Hegel nastoji da pokaže da forma afirmativnog suda – koja se u njegovoj rekonstrukciji svodi na tvrdnju o identitetu opšteg i pojedinačnoga – ne samo da nije pogodna da izrazi istinu, već da je uzeta za sebe takođe suštinski neistinita, jer joj nedostaje upravo ono što je za istinu neophodno, podudaranje pojma (predikata) sa njegovim predmetom (subjektom)¹, koje se u afirmativnom sudu i tvrdi. Prema Hegelu, forma suda je zbog toga suštinski "dijalektička"², tj. može se posmatrati kao ishodište daljeg dijalektičkog procesa, u kojem se njeni nedostaci ispravljaju; tako Hegel smatra da afirmativni sud ima svoju "istinu" u negativnom sudu, kojim se upravo poriče identitet pojedinačnoga i opšteg koji se u afirmativnom sudu tvrdi³. Dakle, Hegelova kritika formalne logike ne primenjuje se samo na druge koncepcije logike, već i na sve one logičke forme ili kategorije koje ne dolaze do određenja "apsolutne forme" – a posebno na niz "formalno-logičkih" kategorija iz poglavlja o "Subjektivnosti".

Hegelova spekulativna logika razlikuje se, međutim, od tradicionalne formalne logike pre svega po koncepciji pojma koja joj stoji u osnovi⁴. Štaviše, moglo bi se reći da čitavo logičko izvođenje koje u *Nauci logike* prethodi učenju o pojmu, sudu i zaključku – što znači, čitava "objektivna" logika bića i suštine – ima za cilj da opravda jednu koncepciju pojma koja je izgrađena u radikalnom otklonu od uobičajenog shvatanja pojma kao znaka, naziva za klasu ili zajedničkog obeležja koje je proizvoljno apstrahovano iz mnoštva pojedinačnih slučajeva i njihovog konkretnog sadržaja. U tom smislu, poslednji osnov formalnog karaktera tradicionalne logike sastoji se, konačno, u nominalizmu: u podvajanju između opšteg pojma i pojedinačnog predmeta koji se pod njega može podvesti, ali na način koji je za sam taj predmet indiferentan. Protiv tog preovlađujućeg viđenja pojma Hegel nastoji da odbrani shvatanje prema kojem je pojam "stvaralačka snaga", "osnov i izvor svake određenosti"⁵, odnosno konkretna i ispunjena opštost, koja je metafizički nadređena u odnosu na neposrednu stvarnost ili "egzistenciju". Prema Hegelu, u pojmu je, doduše, "ukinut" sav pojavni realitet u svojoj raznolikosti i svom prividnom bogatstvu ili "konkretnosti". Čitava ta sfera pojavnog realiteta je, međutim, isto tako sačuvana ili svedena na jedinstvo u pojmu u hegelovskom smislu te reči. Zbog toga se pojedinačne instance koje pojam obuhvata u sebi isto tako mogu ponovo izvesti iz njega⁶, i to kao snabdevene emfatičkom vrednošću istine, tj. emancipovane od značenja "privida" (*Schein*) koje im je na ranijim stupnjevima pripadalo. To ponovno uspostavljanje realiteta ili objektivnosti iz pojma može se shvatiti kao njegova "realizacija", koja vodi do eksplicitnog znanja o identitetu između pojma i objektivnosti, odnosno do određenja ideje kao apsolutne forme.

Za razumevanje značenja koje pripada pojmu pojma u Hegelovoj logici presudno je imati u vidu odnos spekulativne logike prema Kantovom konceptu transcendentalne logike i njenoj centralnoj kategoriji transcendentalne apercepcije.

Kao što je već pomenuto povodom Hegelove interpretacije Kanta u jenskim spisima, Kant je u "izvorno-sintetičkom jedinstvu transcendentalne apercepcije", odnosno u samosvesti, video "najvišu tačku" transcendentalne dedukcije kategorija, tj. sistematskog opravdanja primene apriornih pojmova razuma na sve predmete iskustva⁷. To što predstava o onome Ja "mora moći da prati" sve moje predstave predstavlja prema Kantu nezaobilazan uslov da bi se

¹ MM 6, str. 268

² Isto

³ Isto, str. 317

⁴ Hegelovo shvatanje pojma vrlo uverljivo je predstavio J.N. Findlay, "The Active Universal", u: D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel?* (Stuttgart 1983), str. 398-407.

⁵ MM 6, str. 261

⁶ Isto, str. 258 i dalje, 263

⁷ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 177 (B 133)

ove predstave mogle odrediti kao pripadne jednoj i istoj svesti, što sa svoje strane predstavlja uslov za oblikovanje iskustva kao sistematski povezanog sklopa različitih saznanja. Ova predstava, u kojoj se izražava "analitičko" jedinstvo samosvesti, prema Kantu pretpostavlja izvorno-sintetičko jedinstvo samosvesti, odnosno delatnosti sinteze kojom se različite predstave aktivno povezuju u jednoj svesti¹, i može se utemeljiti jedino na tom jedinstvu. Za utvrđivanje apriornog karaktera transcendentalne logike od presudne je važnosti Kantovo ukazivanje da se sinteza o kojoj je ovde reč pojavljuje kao veza koju sam razum unosi među predstave; ona se ne može zamisliti kao datost koja se naprosto preuzima iz iskustva. Tako se moć pojmova, mišljenje ili razum može odrediti kao "moć da *a priori* povezuje i da raznolikost datih predstava podvede pod jedinstvo apercepcije, što je načelo koje je najviše u čitavom ljudskom saznanju"².

Iz ove perspektive, "pojam" ili "pojmovi" mogu se odrediti tako reći kao objektivacije jedne funkcije sinteze čiji je nosilac razum. Da li, međutim, uopšte postoje pojmovi razuma koji bi bili nezavisni od svakog iskustva? Tradicionalna formalna logika, sa svojim "apriornim" karakterom, tj. sa svojom nezavisnošću od iskustva, pojavljuje se kod Kanta kao disciplina koja sugerira da bi takvi pojmovi mogli postojati i, istovremeno, kao "putokaz" ili "rukovodstvo" za njihovo otkrivanje. Naime, ako se pretpostavi da sudu, tj. uspostavljanju veze među pojmovima (Kant na Rusoovom tragu shvata sud kao vezu među pojmovima³), leži u osnovi ona ista funkcija sinteze koja dopušta da se predstave uopšte podvedu pod pojmove i da se povežu u jednoj svesti, ili podvedu pod jedinstvo apercepcije, nameće se zaključak da različitim tipovima odnosa koji se u sudovima uspostavljaju među pojmovima (prema logičkim kriterijumima klasifikacije sudova kakvi su njihov kvalitet, kvantitet, relacija i modalitet), moraju odgovarati pojmovi kojima se, upravo zbog nužnog važenja stavova formalne logike, mora pripisati karakter apriornih ili čistih pojmova razuma. Za razliku od logičkih formi suda, tj. tipova odnosa koji se uspostavljaju među pojmovima, koje su sasvim nezavisne od predmeta na koje se odnose pojmovi koje ti sudovi sadrže, čisti pojmovi razuma ipak u izvesnom smislu uključuju u sebe i predmetni odnos. Iako nezavisni od svakog konkretnog predmeta, oni prema Kantu otvaraju mogućnost odnosa prema predmetu ili predmetnosti uopšte, i utoliko imaju "transcendentalni" karakter. Tome je razlog to što prema Kantu objektivnost zapravo predstavlja funkciju jedinstva apercepcije pod koje razum, preko uobrazilje, svodi predstave o predmetu koje su mu date. U tom smislu, "predmet" se može posmatrati kao korelat objektivnog saznanja, koje je i samo zajemčeno jedinstvom svesti koja o predmetu postoji. Objektivni smisao saznanja Kant, doduše, dovodi u vezu sa logičkim karakterom suda, kojim se jedno stanje stvari opisuje kao objektivno postojeće. Pravo jemstvo objektivnosti sadržano je, međutim, tek u jedinstvu transcendentalne apercepcije. Ova se ne može posmatrati kao derivat logičke forme suda, već se pred njom, obrnuto, konačno legitimira i sama ta logička forma.

Važno je zapaziti da prema razdeobi izvedenoj iz tradicionalne opšte ili formalne logike transcendentalna dedukcija kategorija spada upravo u okvire jednog učenja o pojmu (kojem i kod Kanta odgovara naslov "Analitike pojmova"). Transcendentalno-logički pandan formalno-logičkog učenja o zaključku predstavlja, međutim, "transcendentalna dijalektika", kojoj je Kant odrekao konstitutivno značenje. Središnjem formalno-logičkom učenju o sudu u transcendentalnoj logici odgovara, međutim, "učenje o načelima". Za Kantovo shvatanje objektivnosti saznanja ono ima centralni karakter. Analitika pojmova najpre traga za načelom otkrivanja čistih pojmova razuma, i zatim se zadržava na pitanju načelne opravdanosti primene ovih pojmova na predmete iskustva. Tek učenje o načelima, koje Kant takođe izlaže polazeći od tablice kategorija, zapravo pruža "pravila objektivne primene" čistih pojmova razuma. Ova

¹ Isto, str. 175 (B 131) i dalje

² Isto, str. 177 i sled (B 135).

³ Upor. M. Frank, *Selbstbewusstseinstheorien*, str. 417.

"konkretizacija" učenja o pojmu kod Kanta je moguća tek pod pretpostavkom učenja o šematizmu, tj. o apriornoj sintezi kojom se sadržaj kategorija tako reći "projektuje" u vreme kao "čistu formu" unutrašnjeg čula, pod kojom stoji svako čulno opažanje uopšte¹. Tako se tek na terenu analitike pojmova konačno formira i "teorija objektivnosti" u pravom smislu te reči. Zbog toga Kantova koncepcija objektivnosti pretpostavlja učenje o apriornim formama čulnosti, koje nije izvedeno u okviru transcendentalne logike, već u sklopu transcendentalne estetike.

To znači da izvorno-sintetičko jedinstvo samosvesti, i pored toga što predstavlja osnov transcendentalne dedukcije kategorija i najvišu tačku logike uopšte, samo za sebe ne dozvoljava i izvođenje teorije objektivnosti. Raznolikost opažanja nije data već zajedno sa transcendentalnom apercipijom² i sa čistim pojmovima razuma; ona uopšte ne pripada moći spontaniteta već potiče iz drugog izvora. "Vreme" se onda pojavljuje kao srednji član koji posreduje između čistih pojmova razuma, pošto sa njima ima zajedničku apriornu formu, i čulnosti, pošto ova nužno stoji pod određenjem vremena kao forme unutrašnjeg čula kojoj pripadaju sve naše predstave. Tako je svaka čulna raznolikost koja nam je data otvorena za funkcije sinteze i za određivanje putem čistih pojmova razuma i, ukoliko iz nje treba da proizade saznanje, upućena na izvorno-sintetičko jedinstvo apercipije; pa ipak, njen sadržaj se ne može izvesti iz pojmova ili iz jedinstva samosvesti.

2. Pojam pojma kao logička infrastruktura samosvesti

Hegelov koncept spekulativne logike mogao bi se možda najprimerenije opisati kao pokušaj da se formalna logika integriše sa transcendentalnom³ u okviru jedinstvenog izvođenja koje će prevazići nedostatke ovih disciplina, odnosno nedostatke koji proizlaze upravo iz podvajanja među njima. Na to ukazuje Hegelovo izlaganje s početka logike pojma. Pažnju, međutim, pre svega zaslužuje okolnost da u ovom tekstu Hegel emfatički i sistematski određuje pojam upravo kao logičku formu "realnofilozofske" kategorije samosvesti⁴. Tako Hegel kaže da "pojam, ukoliko je uznapredovao do takve *egzistencije* koja je i sama slobodna nije ništa drugo do *Ja* ili čista samosvest"; u tom smislu, ono *Ja* razlikuje se kao čisti pojam ili pojam *kat'exochen* od svih drugih određenih pojmova koji se mogu imati⁵.

Dovođenje u vezu samosvesti sa strukturom pojma Hegel je potkrepio pre svega tumačenjem Kantovog učenja o transcendentalnoj apercipiji. U kontekstu ovog tumačenja, karakterizacija pojma kao logičke "infrastrukture" samosvesti približava se tvrdnji o njihovom identitetu. Hegel i u *Nauci logike*, kao već i u spisu o razlici, u Kantovom učenju o transcendentalnoj apercipiji prepoznaje Kantov "duboki, ispravni uvid" i "jedan od najdubljih principa za spekulativni razvoj"⁶. On pri tom posebnu važnost pripisuje Kantovom stavu da transcendentalna apercipija ima "objektivno" značenje, i da se po tome razlikuje od

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 213 (B 176, A 137) i dalje

² Isto, str. 178 (B 135)

³ Tako je Žan Ipolit Hegelovu spekulativnu logiku i izričito odredio kao produžetak transcendentalne logike (J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris 1953, str. 70 i dalje).

⁴ MM 6, str. 257; logičkoj formi pojma kod Hegela ne odgovara samo kategorija samosvesti, koja pripada filozofiji duha, već i prirodno-filozofska kategorija života; odatle ipak ne treba izvesti zaključak da je položaj života i samosvesti u sistemu sasvim simetričan. Jer, "život ili organska forma kao onaj stupanj prirode na kom se pojavljuje pojam" još uvek je upravo samo "slepi pojam koji sebe ne shvata, tj. koji ne misli"; samosvesni pojam naprotiv "pripada samo duhu" (isto). U tom smislu, i Gadamer je istakao razliku između antičke filozofije, koja biće misli polazeći od života, i Hegela, koji još i život misli polazeći od duha kao apsolutne subjektivnosti, odnosno polazeći od samosvesti kao apsolutne refleksije (Gadamer, "Hegel und die antike Dialektik", str. 24).

⁵ Isto, str. 253

⁶ Isto, str. 254 i 260

subjektivne ili empirijske samosvesti¹. U ovom kontekstu, Hegel se poziva na navedeni Kantov stav da jedinstvo svesti predstavlja jedino jemstvo predmetnog odnosa predstava, a prema tome i njihovog objektivnog važenja². Ovaj stav Hegel, međutim, zaoštrava u formulaciju prema kojoj se kod Kanta "principi (...) objektivnog određenja predstava *izvode jedino iz načela transcendentalnog jedinstva apercipije*"³.

Za ovo tumačenje objektivnosti kod Kanta svakako nema pokrića: jer, kako se pokazalo, jedinstvo apercipije uzeto samo za sebe nije dovoljno da bi se "principi" objektivnog određenja predstava mogli *izvesti*; za to je potrebno staviti u igru, pored formalno-logičkog pojma, i formalne uslove koji potiču iz drugog izvora, pod kojima jedino raznolikost uopšte može biti određena putem pojma: vreme kao formu unutrašnjeg čula, koja u samosvesti kao transcendentalmom jedinstvu apercipije nije sadržana. Još i te uslove Hegel, međutim, hoće da shvati kao momente samoga pojma, i prema tome, u krajnjoj instanci, kao momente samosvesti. Prema Hegelu, "objektivno" jedinstvo predmeta u krajnjoj liniji nije ništa drugo do "jedinstvo onoga Ja sa samim sobom". U tom smislu Hegel tumači i Kantovu karakterizaciju izvorno-sintetičkog jedinstva samosvesti kao "objektivnog"⁴; prema Hegelu, ona izražava to da u ovo jedinstvo momenat diferencije ulazi isto tako kao i identitet; *razlikovanje* je, "podjednako kao i jedinstvo, suštinski momenat pojma"⁵.

Kada se ima u vidu Hegelova identifikacija samosvesti sa strukturom pojma, može se, štaviše, reći da Hegelovo stanovište u poređenju sa Kantovim ima značenje radikalizacije "principa samosvesti". Kako se pokazalo, takva karakterizacija važila je još za tumačenje Kanta koje je Hegel predložio u jenskim spisima. Sada, međutim, Hegel odgovara na ovakav zadatak u okviru logike koja je istovremeno shvaćena kao utemeljujuća filozofska disciplina.

Hegel, doduše, čak ni "subjektivnu" logiku nije odredio kao teoriju samosvesti, pošto je po njegovom shvatanju samosvest realnofilozofski pojam koji pripada filozofiji subjektivnog duha. I pored toga, iza Hegelove razrade struktura spekulativne logike stoje problemi koje nameće eksplikacija unutrašnje strukture samosvesti. O radikalizaciji principa samosvesti kod Hegela može se govoriti u sledećem smislu: Hegel vidi pojam – za razliku od načina na koji Kant shvata izvorno sintetičko jedinstvo samosvesti – kao samodovoljno jedinstvo koje iz sebe "slobodno otpušta" ili "oslobađa" objektivnost; dakle, za utemeljenje "objektivnog važenja saznanja" u Kantovom smislu nije potrebno upućivanje na bilo koju instancu koja bi bila nezavisna od pojma. Prema Hegelu, "objektivnost" – tako glasi naslov drugog dela logike pojma – nastaje kroz ukidanje odnosa posredovanja koji su izloženi u poglavlju o "Subjektivnosti", tj. u učenju o pojmu, sudu i zaključku. Upravo zbog toga, čitav treći deo logike, koji obuhvata kategorije subjektivnosti, objektivnosti i ideju kao njihovo jedinstvo, može da nosi naslov "Logike pojma". Čitav tok izvođenja u logici koji sledi poglavlju o subjektivnosti predstavlja zapravo samo "realizaciju" unutrašnje strukture pojma⁶.

Sada se postavlja pitanje o razlozima zbog kojih Hegel u svojoj logici shvata "pojam pojma" kao logičku infrastrukturu realnofilozofskog pojma samosvesti. Kako se pokazalo, izvorno-sintetičko jedinstvo apercipije i sistem pojmova čistoga razuma – ukratko,

¹ Isto, str. 254

² *Kritik der reinen Vernunft*, str. 179 i sled. (B 137)

³ MM 6, str. 254 i sled. (reči "izvode jedino" podvukao V.M.)

⁴ Isto, str. 262

⁵ Isto, str. 260

⁶ To što je kod Hegela sama sama spekulativna logika zamišljena kao teorija subjektivnosti omogućava da se izbegnu teškoće koje se pojavljuju povodom pitanja o odnosu "uzajamnog pretpostavljanja" između logike i teorije subjektivnosti; te teškoće iskrsavaju od trenutka kada se teorija subjektivnosti ili samosvesti shvati i kao univerzalna, sveobuhvatna i utemeljujuća filozofija, kao što je to u nemačkom idealizmu prvi put slučaj u Fihteovom učenju o nauci.

"samosvest" i "pojam" – bliski su već kod Kanta kao temeljni pojmovi transcendentalne logike. Njihov zajednički imenitelj leži, međutim, jedino u tome što samosvest predstavlja izvor "spontaniteta" mišljenja, odnosno funkcije sinteze kojom se raznolikost čulnog opažanja svodi na jedinstvo. Uprkos slobodnom karakteru njegove interpretacije Kanta, Hegel je svestan da se njegovo sopstveno dovodenje u vezu strukture samosvesti sa pojmom ne može legitimisati samo kantovskim razlozima. Stoga se ovo jednačenje kod Hegela zasniva i na premisama koje su sasvim nezavisne od Kantove filozofije. Ono se takode – i pored Hegelovih uveravanja u suprotno – razilazi sa uobičajenim, poznatim "predstavama" o samosvesti i jastvu.

Samosvest prema Hegelu ima kompleksnu strukturu, koja se ne može redukovati na neposrednu, izvornu ili prerefleksivnu upoznatost sa sobom. Ona se ne svodi, kao kod Kanta, niti na prosti akt mišljenja Ja (logički pojam samosvesti) kojem se ne može pripisati nikakav sadržaj, niti na transcendentalnu apercepciju koja samo "prati sve moje predstave"¹; ona predstavlja privilegovani slučaj kategorije "konkretno opštega", koju Hegel razvija u svojoj logici. Samosvest je "jedinstvo koje se odnosi prema sebi, i to ne neposredno već time što apstrahuje od svakog sadržaja, i vraća se u slobodu bezgranične jednakosti sa sobom"². U identitetu ili jednakosti jastva ili samosvesti sa sobom Hegel prepoznaje logičku kategoriju opštosti. Za jastvo je, međutim, prema Hegelu takode konstitutivan momenat apsolutne pojedinačnosti. Nju Hegel shvata kao "negativnost koja se odnosi prema sebi (...), koja se suprotstavlja Drugome i isključuje ga", i utoliko kao "*individualnu personalnost*"³. Tako se jastvo ili samosvesna subjektivnost može shvatiti kao kompleksno jedinstvo apsolutne opštosti i apsolutne pojedinačnosti. A to je upravo način na koji Hegel određuje i "pojam pojma".

Hegel smatra da semantika lične zamenice prvog lica jednine potvrđuje ovakav njegov opis samosvesti. U običnom jeziku reč "ja" uvek upućuje, i to na isključujući način, na pojedinačnog, "ovog" konkretnog pojedinca u njegovoj apsolutnoj izdvojenosti i razlikovanju od svih drugih pojedinaca. Ali ona je isto tako i izraz kojim se *svaki* pojedinac služi da bi označio samoga sebe, tj. ona upućuje na bilo koga i prema tome na svakoga; u ovom aspektu značenja lične zamenice "ja" Hegel prepoznaje momenat opštosti, koji je za samosvest takode konstitutivan. Zbog toga se jastvo prema Hegelu može odrediti kao konstelacija odnosa između opštosti i pojedinačnosti. Takvo stanje stvari Hegel ne shvata kao jukstapoziciju dva različita načina upotrebe jednog termina; po njegovom shvatanju, tek oba aspekta uzeta u svom jedinstvu ili identitetu zapravo čine pravu prirodu jastva ili samosvesne subjektivnosti.

Ovaj identitet apsolutne pojedinačnosti i apsolutne opštosti može se prema Hegelu eksplicirati jedino sredstvima spekulativne logike. Sredstvima takve logike Hegel nastoji da pokaže da je "jednakost sa sobom", koja se pokazuje kao apstrakcija od svakog sadržaja koja je "u sebi razrešila svaku određenost", ili "opštost", zapravo identična sa apsolutnom određenošću ili pojedinačnošću koja iz sebe isključuje sve drugo, i koja sa svoje strane leži u osnovi "individualne personalnosti"⁴. Prema Hegelu, zajednički imenitelj za ove dve kategorije leži u tome što se obe odlikuju negativnim odnosom prema svakoj određenosti. Opštost prema Hegelu proizlazi iz upravo iz negacije određenosti. Prema Hegelovoj interpretaciji Spinoze, na izvoru svake određenosti već stoji negacija (*omnis determinatio negatio*). Ovaj Spinozin stav Hegel preuzima u svoju filozofiju. Kada se ova dva stava uzmu zajedno, iz njih proizlazi da se opštost može shvatiti upravo kao "negacija negacije". Pošto, međutim, iz negacije uopšte proizlazi određenost, negacija negacije se isto tako može razumeti i kao struktura kojom se ono već

¹ O ovom razlikovanju kod Kanta upor. P. Reisinger, "Reflexion und Ichbegriff", u: *Hegel-Studien* 6, 1971, str. 233 i dalje.

² MM 6, str. 253; očigledno je da i u ovim opisima strukture jastva Hegel zapravo izričito usvaja "model refleksije".

³ Isto, str. 253

⁴ MM 6, str. 253

određeno dalje određuje, i, prema tome, kao apsolutna određenost, ili kao pojedinačnost. – Do istog rezultata, tj. do identiteta pojedinačnosti i opštosti, dolazi se ako se, obrnuto, pođe od shvatanja pojedinačnosti kao apsolutne određenosti ili negacije. Apsolutna negacija, shvaćena kao negacija negacije, prema Hegelu ima značenje negacije koja je okrenuta protiv sebe same. Ova se, međutim, može shvatiti kao negacija *sebe same* jedino pod pretpostavkom da su u određenju negacije negacije prva i druga negacija identične jedna sa drugom. A ovaj identitet, koji za svoj rezultat ima otpadanje negacije ili određenosti uopšte, Hegel shvata upravo kao opštost. – Hegelovo shvatanje o identitetu opšteg i pojedinačnoga u samosvesti ili jastvu dodatno se razjašnjava ako se u njegovu eksplikaciju uvede i odnos ovih dvaju kategorija prema kategoriji posebnosti, koju Hegel ne pominje poimence u delu teksta koji se odnosi na strukturu samosvesti, ali koja je, uz opštost i pojedinačnost, jedna od osnovnih kategorija pojma ("Posebni pojam")¹. Hegel shvata posebnost kao određenost uopšte, koja kao takva proističe iz negacije prvobitne opštosti. "Pojedinačnost" sa svoje strane predstavlja prema Hegelu radikalizaciju "posebnosti" – ona je apsolutna određenost; upravo zbog toga, pojedinačnost je, međutim, negacija negacije, i prema tome "vraćanje" u apsolutnu opštost.

Ove naizgled sasvim spekulativne kategorije nalaze direktnu primenu u Hegelovom viđenju slobodne subjektivnosti u moralnoj i političkoj dimenziji. Na istorijskom planu, društvo jednakih ("opštost") i slobodnih ("apsolutna pojedinačnost") individua koje se uspostavlja sa francuskom revolucijom, koje je Hegel analizirao u *Fenomenologiji duha*, može se uzeti upravo kao primer ovog identiteta apsolutne opštosti i apsolutne pojedinačnosti. Isto važi i za motive iz Hegelovih ranijih jenskih spisa. Kako se pokazalo, već u članku o prirodnom pravu, negacija posebnosti, odnosno partikularnih interesa građanina u rizikovanju sopstvenog života za državu može se shvatiti ne samo kao vraćanje pojedinačnosti u opštost običajnog totaliteta, već upravo i kao krajnja afirmacija jedne individualnosti ili subjektivnosti koja je očišćena od svih empirijskih vezanosti. U borbi za priznanje iz Hegelove jenske realne filozofije i, pogotovo, *Fenomenologije duha*, negacija negacije – negacija prvobitne životne *određenosti* subjekta u stavljanju života na kocku – još izričitije je shvaćena kao afirmacija njegove individualnosti i opštosti. Tako se može reći da borba za priznanje istovremeno predstavlja radikalizaciju određenosti u apsolutnu određenost *kao i* negaciju određenosti. Logički posmatrano, takvo jedinstvo apsolutne opštosti i apsolutne pojedinačnosti prema Hegelu predstavlja upravo pojam u svojoj do kraja realizovanoj ili manifestovanoj formi².

Implikacije Hegelove asimilacije strukture samosvesne subjektivnosti sa pojmom pojma pokazuju se ako se, obrnuto, Hegelova koncepcija pojma analizira u svetlu karaktera koje Hegel pripisuje samosvesti ili subjektu; zaključci koji odatle proističu omogućuju da se razjasne razlozi odstupanja Hegelove koncepcije samosvesti u odnosu prema Kantovom učenju o apercipiji.

Temeljni problem hegelovske spekulativne logike mogao bi se u formalizovanom obliku odrediti preko zadatka da se eksplicira identitet "bića" i "određenosti" (pri čemu je izvor određenosti negacija). Pri tom Hegel shvata biće uopšte kao identitet ili jednakost sa sobom. Implikacije ovakvog pojma bića Hegel razvija posebno u logici suštine i u logici pojma; ali on isto tako važi i za logiku bića. Tako Hegel na samom početku logike opisuje biće, tj. "neodređenu neposrednost"³ u perspektivi pojma samoodnošenja, kao "sasvim apstraktni i neposredni odnos prema sebi"⁴. Pored toga, momenat određenosti takođe je implicitno sadržan u

¹ Upor. isto, str. 280 i dalje.

² Tako Hegel kaže da "apsolutna opštost, koja je isto tako neposredno apsolutno upojedinačenje" (*Vereinzelung*), predstavlja "podjednako prirodu onoga Ja kao i prirodu pojma" (isto, str. 253).

³ MM 5, str. 68, 82

⁴ Isto, str. 82, upor. MM 6, str. 404.

misli o biću – upravo u *određenju* bića kao neodređene neposrednosti; jer, biću karakter neodređenosti pripada upravo i jedino "u suprotnosti prema onome *određenom* ili kvalitativnom"¹. Kao neodređena neposrednost ili neodređenost (*Bestimmungslosigkeit*) o kojoj se ništa ne može reći, "biće" je prema Hegelu identično sa onim "ništa". Sledeća kategorija nauke logike – bivanje – prema Hegelu samo eksplicira to da je ništa već prešlo u biće i da je biće već prešlo u ništa². U "nestabilnoj" logičkoj kategoriji bivanja potvrđuje se kako različitost između bića i ništa, tako i njihov identitet, tj. upravo to da njihova razlika "prelazi" u identitet, kao i da njihov identitet "prelazi" u razliku. Nestabilnost o kojoj je ovde reč zatim se ukida u mirnom jedinstvu kategorije postojanja (*Dasein*), koja se kod Hegela može definisati upravo kao kvalitativno određeno biće, tj. kao elementarno jedinstvo bića ili identiteta sa sobom s jedne, i određenosti ili negacije sa druge strane. Za logiku bića u celini karakterističan ovaj tip jedinstva identiteta sa sobom i negacije. Takvo jedinstvo Hegel opisuje kao kvalitativnu određenost, što znači, kao "ravnodušnost" bića prema sopstvenoj određenosti, odnosno prema negaciji ili drugosti iz koje određenost potiče.

Hegelova "logika suštine" počinje, međutim, potpunom negacijom bića, odnosno svodenjem bića na privid. To znači da se "biće" u logici suštine pojavljuje još jedino kao rezultat primene apsolutne negacije na samu sebe. Apsolutna negativnost, međutim, isto tako u sebe uključuje i jednakost negacije sa sobom, koju Hegel sa svoje strane određuje kao biće³. Zbog toga što "biće" u logici suštine proističe iz apsolutne negativnosti, kategorije logike suštine, za razliku od kategorija logike bića, u sebi samima određene su negativnošću ili "odnosom prema drugome". To pre svega važi za početne pojmove logike suštine, tj. za refleksivna određenja, kakva su prema Hegelu upravo pojmovi identiteta, razlike, suprotnosti i protivrečnosti. Hegel smatra da je svaka od ovih kategorija konstituisana upravo svojim odnosom prema sopstvenoj drugosti koja se na njoj "priviđa". Zbog toga je za čitavu logiku suštine centralni pojam odnosa (*Verhältnis*). U logici refleksivnih određenja, odnos (*Beziehung*) se najpre pojavljuje kao autonomizirani pojam posredovanja; on ne povezuje, kao u logici bića, prethodno postojeće članove, već konstituše članove koji stoje u odnosu⁴. Metodski prioritet pojma odnosa proteže se međutim, ne samo na sferu refleksivnih određenja, već i na čitavu logiku suštine, čije se kategorije pojavljuju u obliku parova suprotnosti. Još i na kraju logike suštine reč je zapravo o "apsolutnom *odnosu*". Pod ovim naslovom Hegel razmatra skup kategorija koje odgovaraju Kantovim kategorijama modaliteta i relacije, koje su u svojoj strukturi dualne. Tako se, na primer, među određenostima supstancije i akcidencije, ili uzroka i posledice, nijedna od ovih kategorija ne može misliti nezavisno od svoje drugosti ili suprotnosti.

Sa logikom pojma otvara se, međutim, načelno sasvim nova perspektiva kada je reč o odnosu između identiteta sa sobom i određenosti ili negacije⁵. U području logike pojma ili subjektivne logike sama određenost, odnosno negacija, shvaćena je kao interni momenat identiteta sa sobom ili samoodnošenja. Kategorije logike pojma, kakve su "pojam" ili "ideja", takve su da se prema svojoj drugosti više ne odnose kao prema stranom, već kao prema samima sebi. Kod Hegela paradigmu ovog tipa samoodnošenja predstavlja pojam pojma. Pojam je

¹ MM 5, str. 82

² O teškoćama Hegelovog postupka, upor. D. Henrich, "Anfang und Methode der Logik" (u: D. Henrich, *Hegel im Kontext*, str. 75 i dalje).

³ O značaju negacije kod Hegela, upor. D. Henrich, "Hegels Grundoperation" (u: Guzzoni/Rang/Siep, Hrsg., *Der Idealismus und seine Gegenwart*, str. 208-230).

⁴ Upor. P. Reisinger, "Reflexion und Ichbegriff", str. 248 i sled.; upor. i MM 6, str. 81.

⁵ Radikalnom novinom strukture pojma može se onda braniti i Hegelova dvočlana razdeoba nauke logike u celini na "objektivnu" logiku bića i suštine i na "subjektivnu" logiku pojma - razdeoba koja se ne podudara sa tročlanom artikulacijom logike. O kritici Hegelove dvostruke razdeobe logike, upor. Hösl, *Hegels System*, str. 212 i dalje.

prema Hegelu "odnošenje sebe samoga" prema onome što je od njega različito "samo kao prema sebi samome"; otuda je u pojmu ono što je od njega različito zapravo samo "vraćeno u sebe"¹. Kako to Hegel i izričito kaže, razlike koje se postavljaju u pojmu i same su "ceo pojam" – to su razlike koje su "u svojoj određenosti opšte i identične sa svojom negacijom"²; "svaki od ovih momenata isto tako je *ceo pojam* kao što je i *određeni pojam*, i kao što je *jedno određenje pojma*"³. Tako je pojam prema Hegelu jedinstvo određenja opštosti, posebnosti i pojedinačnosti. Svako od ovih određenja ponaosob može se posmatrati kao određenost ili negacija, koja je, međutim, istovremeno preuzeta u jedinstvo pojma. Zbog toga se u svom razlikovanju na ova posebna određenja ili momente pojam zapravo odnosi jedino prema samome sebi. Jedino apstrakcija predstave, ne i spekulativno mišljenje kao takvo, može da fiksira i izoluje značenja opštosti, posebnosti i pojedinačnosti u sferi pojma⁴.

U svetlu Hegelovog programa integracije pojma bića ili identiteta sa sobom sa pojmom negacije kao izvorom određenja, to znači da se u logici pojma iz osnova menja odnos između identiteta sa sobom i određenosti. U sferi subjektivne logike, kvalitativna određenost kao ravnodušnost prema određenosti (logika bića), odnosno postavljanje određenosti putem drugoga (logika suštine), preobražava se u postavljanje određenosti "iz samoga sebe". Do postavljanja određenosti na pukoj stvari dolazi bez udela stvari na kojoj se ona postavlja. Pojam, naprotiv, iz sebe samoga postavlja određenja koja se na njemu zatiču, tj. u pojmu određenje putem drugoga postaje samoodređenje. Ova specifičnost strukture pojma odražava se i na metodskoj ravni. Tip napredovanja u području logike pojma razlikuje se od onoga koji je karakterističan za objektivnu logiku: logički proces ovde više nema karakter indiferentnog "prelaženja" u drugo, niti "postavljanja" odredaba na jednome putem drugoga (prividanja u drugome), već karakter "razvoja"⁵, u kojem ono što se razvija ostaje u nepodeljenom identitetu sa svojom negacijom. Tako, na primer, već pomenuti pojam "objektivnosti" kao kategorija subjektivne logike ne nastaje naprosto, poput kategorija koje joj odgovaraju u sferi logike suštine (kakve su egzistencija ili stvarnost), "ukidanjem" logičkih kategorija koje mu prethode, već time što se sam pojam određuje u objektivnost, i to ukidanjem svoje sopstvene apstrakcije i posredovanja⁶.

Sada se pokazuje da pod jedinstvom određenosti i njene negacije Hegel podrazumeva ništa manje do konkretni pojam slobode, odnosno slobodne subjektivnosti. Ova bi se prema Hegelu mogla opisati upravo kao određenost (po čemu se Hegelovo shvatanje razlikuje od "formalnog" ili "apstraktnog" shvatanja slobode kao neodređenosti) koja je takva da istovremeno načelno uključuje mogućnost apstrahovanja od svake određenosti i utoliko nadilazi svako stanovište koje slobodi postavlja supstancijalna određenja iza kojih se više ne može zaći⁷. Zbog toga Hegel može da kaže da se u pojmu, čiju sposobnost za samoodređenje on dovodi u vezu sa idealističkim pojmom jastva kao "uzroka sebe samoga", otvara carstvo slobode⁸; u pojmu, nužnost postaje sloboda kao "način odnošenja" pojma⁹.

Ova ista struktura pojma shvaćenog kao jedinstvo odnosa među podjednako izvornim određenjima opštega, posebnoga i pojedinačnoga pre svega omogućava Hegelu da misli samosvest kao netautološki, netrivialni identitet¹⁰, tj. kao identitet među momentima od kojih

¹ MM 6, str. 277

² Isto, str. 270

³ Isto, str. 273

⁴ Isto, str. 299

⁵ Upor. MM 8, str. 308 (par. 161).

⁶ MM 6, str. 406; upor. str. 264.

⁷ Ovde se mora ostaviti otvoreno pitanje u kojoj meri Hegel ostaje veran ovakvom shvatanju slobode u svim izvođenjima svoje "filozofije objektivnog duha".

⁸ MM 6, str. 251

⁹ Isto, str. 246

¹⁰ Upor. isto, str. 265.

svaki može biti shvaćen tako da u sebi samome sadrži odnos prema svojoj sopstvenoj drugosti. Ova struktura je suštinska za održivost Hegelovog modela samosvesti kao refleksije, i onog pojma samosvesti koji je ekspliciran u prethodnim poglavljima ovog rada. Tek pod pretpostavkom da je "subjekt-objekt" struktura u samosvesti shvaćena tako da svaki od ovih članova u sebe uključuje i odnos prema svome drugome, i samosvest se, konačno, može istovremeno misliti i kao *jedan član* u odnosu između subjekta i objekta, i kao *čitav* taj odnos. Tako se Hegelovo razjašnjenje strukture pojma može posmatrati kao pokušaj da se odgovori na aporetiku koju prema Henrihovom tumačenju model samosvesti kao refleksije povlači za sobom.

Već i mogućnost da se pojedinačne strukture hegelovske logike primene na razjašnjenje problema refleksije u naznačenom smislu svedoči o njenoj bliskosti sa teorijom samosvesti. Ali i više od toga: "pojam" kao infrastruktura "realnofilozofskog" pojma samosvesti nije naprosto jedna među kategorijama Hegelove logike. Pored činjenice da je subjektivnu logiku u celini Hegel izložio pod naslovom "logike pojma", na važnost kategorije pojma u arhitekturi Hegelove logike ukazuju i Hegelove sasvim izričite formulacije, u kojima je čitav raniji tok logike okarakterisan upravo kao "genetičko izlaganje" ili "dedukcija" pojma¹. Štaviše, može se reći da odlikovani položaj pojma u Hegelovoj logici proizlazi iz onih njegovih sadržinskih određenja koja ga dovode u vezu sa pojmom samosvesti. Tako Hegel određuje "pojam" kao jedinstvo bića i suštine, ili kao jedinstvo bića i refleksije². S obzirom na kompoziciju *Nauke logike*, to znači da logika pojma izlaže jedinstvo prethodna dva dela logike – logike bića i logike suštine. Međutim, ova karakterizacija pojma, i kada se uzme nezavisno od specifičnih pretpostavki hegelovskog sistema, upućuje na pojam samosvesti, i ukazuje na to da je Hegel svoj koncept logike u celini postavio s obzirom na probleme koje teorija samosvesti kao refleksije treba da reši. Jer, koncepcija o pojmu kao identitetu "bića" i "refleksije" može se shvatiti u kontinuitetu sa pojmom samosvesti i problemom teorijskog statusa refleksije u modernoj filozofiji od Dekartovog *Cogito* pa sve do Fihtea; u tradiciji evropske "filozofije subjektivnosti" samosvest je shvaćena kao privilegovani slučaj znanja upravo zbog toga što se u njoj znanje (kao refleksija) pojavljuje kao identično sa bićem na koje se ona kao znanje "odnosi".

U okviru logike suštine Hegel, doduše, razvija jedan pojam refleksije koji je naizgled razrešen od svojih veza sa pojmom subjektivnosti ili samosvesti. Refleksivna određenja, kategorije stvari i njenih svojstava, delova i celine, a zatim i pojmovi sile, supstancije i kauzaliteta prema Hegelu predstavljaju odredbe koje se više ne odnose naprosto na biće kao kvalitativnu određenost, već pripadaju ovakvom pojmu refleksije; pa ipak, one još uvek ne odgovaraju strukturi subjektivnosti ili pojma. Za razliku od ovih kategorija objektivne logike, pojam, kao prva kategorija koja pripada logici subjektivnosti, definiše se prema Hegelu upravo kao jedinstvo bića i refleksije. Tako Hegel određuje pojam kao potpuno prožimanje momenata identiteta sa sobom i negacije, bića po sebi ili određenog bića sa jedne, i postavljenosti ili refleksije sa druge strane³.

Ovakva karakterizacija pojma može se čitati tako reći u dva smera. Kao prvo, u sferi pojma, kvalitativno određeno biće ili biće po sebi u potpunosti se svodi na postavljenost, tj. na "vraćanje u sebe", i prema tome na refleksiju i apsolutnu negativnost – tj. na negaciju shvaćenu kao "negacija sebe same". S druge strane, upravo apsolutna negativnost istovremeno uključuje u sebe jednakost negacije sa sobom, u kojoj Hegel prepoznaje početnu neposrednost bića ili biće

¹ Upor. isto, str. 245.

² Isto, str. 246, 248

³ "Pojam je prožimanje ovih momenata, da ono kvalitativno i izvorno bivstvujuće jeste samo kao postavljanje i samo kao vraćanje u sebe, i da je ova čista refleksija u sebe naprosto postavljanje drugim ili određenost, koje je otuda isto tako beskonačna *određenost*, određenost koja se odnosi na sebe" (MM 6, str. 274).

po sebi. Neposrednost o kojoj je u području pojma reč više, međutim, nije, kao u sferi kvalitativno određenog bića, određenost koja proizlazi iz onoga stranog, već određenost koja se odnosi samo na sebe samu, beskonačna određenost, ili određenost koja proističe iz samoodređenja.

Prvi navedeni stav, prema kojem pojam predstavlja jedinstvo bića i refleksije u tom smislu što su u području pojma sva određenja bića prevedena u postavljenost, može se čitati neposredno u produžetku idealističke teze o samosvesti kao onoj instanci pred kojom se svako biće ili određenost pokazuje kao puka postavljenost od koje se može apstrahovati, pošto ona proističe iz radnje postavljanja putem samosvesne subjektivnosti i, u krajnjoj instanci, od njenog "postavljanja sebe same". Od tradicionalne idealističke teorije Hegelova koncepcija razlikuje se, međutim, po tome što Hegel još i "postavljanje sebe samoga" interpretira tako da ono uključuje u sebe i "odnos prema drugosti", koji Hegel shvata ontološki kao negaciju. Štaviše, "vraćanje u identitet sa sobom" u pojmu pojma, koje odgovara strukturi samosvesti, može se prema Hegelu shvatiti upravo i jedino kao "jednakost negacije ili refleksije sa sobom". U primeni na teoriju samosvesti, to bi značilo: Biće samosvesne subjektivnosti u potpunosti se izvodi iz refleksije. Ova refleksija ima smisao apstrakcije od svake određenosti ili njegove negacije. Takva negacija više nema nikakvog supstrata na koji bi se mogla primenjivati, i stoga se može shvatiti jedino kao negacija sebe same. Kao negacija sebe same ona se, međutim, može misliti jedino pod pretpostavkom jednakosti negacije sa sobom. Sa svoje strane, ova jednakost negacije sa sobom prema Hegelu ima upravo značenje obnavljanja bića po sebi ili početne neposrednosti. Ovim vraćanjem negacije u sebe samu dolazi, doduše, do promene karaktera "prvobitne određenosti" uopšte; ona više nije ravnodušna kvalitativna određenost, već određenost koja proističe iz samoodređenja. Tako se može reći da je u jedinstvu pojma logika bića ukinuta ali isto tako i očuvana; jer, biće se naknadno ispostavlja kao sopstveni momenat pojma.

Ova eksplikacija strukture samosvesti povlači za sobom probleme na koje tek treba da se odgovori. Pa ipak, izlaganje afiniteta samosvesti sa Hegelovim pojmom pojma upućuje na to da konačni odgovor na pitanja koja se postavljaju u vezi sa statusom samosvesti u izvesnom smislu pretpostavlja razračunavanje sa ukupnim konceptom nauke logike. Jer, jedinstvom "bića" i "refleksije" u navedenom značenju te reči nije određena samo jedna među logičkim kategorijama¹ koja bi dopuštala da se uopšte misli Hegelov "pojam samosvesti" (u smislu koji se ograničava na mesto koje ovaj pojam zauzima u Hegelovom sistemu), već kategorija od koje zavisi razumevanje jedinstva logike u njenim osnovnim makrostrukturama (logika bića, suštine i pojma). U tom se smislu samosvest, koju Hegel određuje kao pojam koji realno egzistira, ili čak kao pojam u emfatičkom smislu reči, i prema Hegelovom sopstvenom iskazu razlikuje od drugih pojmova koji se mogu imati; njime se ne označava jedna stvar, već temeljno ustrojstvo bića u celini. Zbog toga samosvest nije samo "specimen" na kojem se strukture u čijem izvođenju Hegel u *Nauci logike* direktno upućuje na ovaj pojam mogu proveriti ili kontrolisati², već je hegelovska "nauka logike" načelno i u celini koncipirana tako da može da odgovori na zadatke objašnjenja mogućnosti svesnog samoodnošenja.

Hegelov opis objektivne logike kao izlaganja geneze pojma ne treba shvatiti tako kao da je tu reč o izvođenju ustrojstva samosvesne subjektivnosti iz nekog stanja u kojem samosvest ne postoji. Ona bi se pre mogla razumeti kao program dijalektičkog izvođenja dokaza o tome da tipovi odnošenja koji su karakteristični za "ne-subjektivnu" predmetnost "vode" ka onima koji se mogu eksplicirati kao načini odnošenja samosvesne subjektivnosti, ili se u njima "ukidaju" – npr. na način kako se početna kategorija bića kao neodređene neposrednosti preuzima u

¹ Upor. MM 8, str. 310 (par. 162, napomena).

² Tako je odnos Hegelove logike prema problematici samosvesti sagledao K. Cramer ("Erlebnis", str. 603)

strukturu pojma i istpostavlja kao jedan od konstitutivnih momenata samoodređenja. U tom pogledu Hegelovo izlaganje objektivne logike predstavlja implicitnu kritiku metafizike¹. Kao kriterijum uspešnosti jednog ovakvog izvođenja može se predložiti mogućnost da se upravo one "misaone odredbe" ili kategorije koje su u tom izvođenju nadmašene ili ukinute, sa svim modalitetima odnosa koji su za njih karakteristični, naknadno izvedu iz onih koje su više od njih; u tom smislu Hegel nastoji da pokaže da se početno određenje nauke logike, biće, na njenom kraju pokazuje kao rezultat ukidanja apsolutnog posredovanja na njenom kraju, u apsolutnoj ideji, ili da je sadržaj kategorije supstance potpuno preuzet u pojam subjekta. U prilog ovakvoj formulaciji kriterijuma spekulativne logike govori i to što Hegel svoju logiku shvata istovremeno i kao teoriju subjektivnosti – i pored toga što se ova poslednja ne svodi u potpunosti na prvu. Jer, kao utemeljujuća disciplina filozofije i kao teorija koja je lišena pretpostavki, logika ne može doći do smisla apsolutne subjektivnosti tako što će ga preuzeti izvana. Ako se, međutim, do pojma apsolutne subjektivnosti, kao u Hegelovoj logici, dolazi kroz imanentni razvoj koji polazi od najelementarnijih logičkih kategorija, onda se kao akutno postavlja pitanje o odnosu tog pojma prema kategorijama koje mu prethode. To znači da se logika mora shvatiti kao izlaganje procesa u kojem se apsolutna subjektivnost formira². Odgovarajući odnos postoji i između pojma i kategorija koje mu prethode. Zbog toga izvođenje koje Hegel opisuje kao "genezu pojma" istovremeno predstavlja "regresivno utemeljenje" kategorija objektivne logike *na* pojmu kao njihovom principu. Jer, pojam pojma se pokazuje u svojoj funkciji principa upravo time što proizlazi iz "propadanja" kategorija kao njihov osnov³. Kao "istina" bića i suštine, pojam se suštinski pojavljuje kao rezultat njihovog ukidanja; Hegel je u tom smislu izričito razlikovao prirodni početak ili princip (u logici, kategorije bića ili suštine) od pravoga principa, tj. onoga istinitog kao "prvoga" u suštinskom smislu te reči⁴. U *Enciklopediji filozofskih nauka*, on se takođe osetio obaveznim da izričito postavi pitanje zbog čega logika ne može da započne kategorijom pojma. Razlozi ovakvog stanja stvari moraju se prema Hegelu tražiti na ravni metode: logika koja bi počela izlaganjem pojma - koji bi bio, iako sadržinski ispravno, definisan kao "jedinstvo bića i suštine" – polazila bi od pukog uveravanja istinitost sopstvenog stanovišta umesto da tu istinu dedukuje; tako bi se odmah postavilo pitanje šta u takvoj logici "biće" i "suština" zapravo jesu. Naprotiv, tamo gde se radi o zaista "misaonom saznanju", ne sme se naprosto početi od "istine", već se ona mora i demonstrirati⁵. Ovaj argument sasvim odgovara Hegelovoj argumentaciji protiv samosvesti, odnosno intelektualnog opažanja, kao metodskog ishodišta ili "principa" filozofije; utoliko i on posredno potvrđuje tumačenje da Hegelov "pojam pojma" predstavlja upravo logičku infrastrukturu samosvesti.

¹ U toj vizuri Hegelovu logiku bića i suštine vidi pogotovo M. Theunissen (*Sein und Schein*, str. 25 i dalje, 38 i sled., i drugde; Tojnisen kritikuje logiku pojma upravo zbog toga što smatra da se u njoj može konstatovati opadanje ove kritičke funkcije u prilog jedne afirmativne metafizike – isto, str. 42). I pored toga što Hegelova "Velika logika" u celini predstavlja izlaganje apsoluta, tumačenje prema kojem logici pripada i kritički zadatak teško je dovesti u pitanje. Posebno je Hegelova "objektivna logika" u izvesnom smislu zadržala "uvodni karakter" kojim se odlikovala Hegelova prva zamisao logike. Na primer, na kraju objektivne logike takođe se pojavljuje kategorija apsolutne protivrečnosti (MM 6, str. 239), kojom je motivisan prelaz na logiku pojma kao eksplikaciju apsolutne subjektivnosti. Pored toga, shvatanje hegelovske *Nauke logike* kao kritičkog poduhvata približava ovu knjigu *Fenomenologiji duha* (Theunissen, isto, str. 79 i dalje).

² Upor. D. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion", str. 207.

³ MM 6, str. 259

⁴ Isto, str. 259 i sled.

⁵ MM 8, str. 306 (dodatak uz par. 159)

3. "Neposredna geneza pojma"

Pored toga što čitavu objektivnu logiku shvata kao genetičku ekspoziciju pojma, Hegel govori i o "genezi pojma" u jednom užem smislu tog izraza, ili o "neposrednoj *genezi pojma*"¹. Pod neposrednom genezom pojma Hegel podrazumeva izvođenje strukture pojma iz kategorija "apsolutnog odnosa", tj. iz odnosa supstancijalnosti, kauzaliteta, i uzajamnog delovanja (kategorija relacije u Kantovom smislu te reči), koje u sledu logičkih kategorija neposredno prethode prelazu na logiku pojma ili "subjektivnu" logiku. "Neposredna geneza pojma" tako predstavlja logičku elaboraciju Hegelovog programa o "postajanju supstance subjektom" u najužem i najpreciznijem smislu te reči. Njen cilj je da pokaže da pojam pojma, shvaćen kao jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome², ili kao samoodnošenje koje u sebe uključuje razliku i određenost, nužno proizlazi iz najkompleksnijih kategorija objektivne logike i iz njihovog ukidanja. Čitavo poglavlje logike suštine koje nosi naslov "Stvarnost" zapravo predstavlja izvođenje ovog jedinstva.

Pojam apsoluta. Prelaz sa objektivne na subjektivnu logiku može se shvatiti kao izvođenje pojma subjekta iz supstance. Na to ukazuje i okolnost da Hegel u širem kontekstu neposredne geneze pojma, u okviru poslednjeg poglavlja logike suštine (Stvarnost, *Wirklichkeit*³) ne samo direktno polemizuje sa Spinozinom pozicijom, već joj posvećuje i jedan posebni odeljak ili kategoriju ("Apsolut"), kojim pomenuto poglavlje o "Stvarnosti" počinje. Ovo izlaganje izostavljeno je, doduše, iz enciklopedijske logike. U njoj se u odgovarajućem poglavlju izlažu samo kategorije kauzaliteta, relacije i uzajamnog delovanja, dok je izvođenje kategorija modaliteta, koje je u *Nauci logike* umetnuto između odeljaka o apsolutu i o apsolutnom odnosu, pomereno u uvodne paragrafe poglavlja. Tako određenje apsoluta u enciklopedijskoj logici uopšte ne figurira. Zbog toga su neki među Hegelovim interpretatorima, usvajajući stanovište *Enciklopedije*, smatrali da je izlaganje o apsolutu trebalo izostaviti i iz *Nauke logike*⁴. Okolnost da je Hegel u *Enciklopediji* odstupio od toka izlaganja koji je usvojen u *Nauci logike* ne treba, međutim, videti nužno kao rezultat revizije Hegelovog stanovišta; ona se može objasniti i potrebom za sažetošću od koje se ne može odustati u jednom univerzitetskom udžbeniku koji sadrži samo "pregled čitavog opsega filozofije", i u kojem stoga "izvođenje" i "dokaz" mogu imati samo ograničeno mesto⁵. Upućivanja na Spinozu u *Enciklopediji* pojavljuju se, međutim, ne samo u dodacima uz paragrafe o "odnosu supstancijalnosti"⁶ već i u osnovnom tekstu⁷.

Hegelovo izlaganje o apsolutu nema, međutim, za svoj jedini cilj razračunavanje sa spinozističkom pozicijom, u kojoj se apsolut pojavljuje samo u obliku nesamosvesne supstance, već i nadmašivanje nedostataka idealističke *kritike* Spinoze. Fihte je predstavio alternativu između svoje sopstvene filozofije, utemeljene na principu samosvesti, i "dogmatizma"

¹ MM 6, str. 246

² Hegel određuje pojam onoga Ja kao jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, i prema tome kao identitet ovih "protivrečnih određenja" (MM 8, str. 283, već navedeno mesto).

³ Ovaj izraz najpre bi se mogao prevesti – posebno s obzirom na aristotelovsku filijaciju Hegelovog učenja o modalitetu – terminom "aktualnost".

⁴ Već prema Rozenkrancu, izvođenje o stvarnosti u *Nauci logike* jako je patilo od "konfuzije sa spinozističkim kategorijama" (*Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie*, str. 34); Mc Taggart (*A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge 1931, str. 156 i dalje) smatra da je "čitav sadržaj" prva dva odeljka ovog poglavlja "pogrešan" i da ga treba korigovati izlaganjem iz *Enciklopedije filozofskih nauka*; Hibben (*Hegel's Logic. An Essay in Interpretation*, Kitchener 2000, str. 97 i dalje) se u svojoj interpretaciji ovog poglavlja bez daljih obrazloženja takođe stavlja na stanovište enciklopedijske logike.

⁵ MM 8, str. 11

⁶ Isto, str. 295 i sled. (par. 151)

⁷ Isto, str. 298 (par. 153, dodatak)

spinozističkog sistema, utemeljenog na jedinstvu supstance, kao stvar u kojoj je opredeljenje na osnovu čisto teorijskih razloga nemoguće, i koja se zato u krajnjoj instanci mora razrešiti putem opredeljenja na osnovu principa primata praktičkog uma¹. Za Hegela, naprotiv, prava i konsekventna kritika spinozizma ima za zadatak da pokaže da stanovište Spinozine filozofije samo po sebi vodi ka njenom prevazilaženju; prema Hegelu, takvim tumačenjem spinozizma treba da bude prevladana alternativa između idealizma i spinozizma. Hegelov kritika usmerena je na to da demonstrira kako se odnos supstancijalnosti, posmatran "sasvim sam *po sebi i za sebe*, preobražava (*überführt sich*) u svoju suprotnost, u pojam"², i da pokaže da spinozistička supstanca u suštini već jeste po sebi ono što je pojam kao "manifestovan"³. Ukidanje, odnosno "ispunjenje" kategorije supstance u "subjektivnosti"⁴ Hegel zato predstavlja – aludirajući na Jakobija – kao pravo "raskrivanje supstance", koja je sa svoje strane, takođe na tragu Jakobijeve interpretacije Spinoze, već shvaćena kao "biće u svem biću"⁵. "Postajanje supstance subjektom", tj. izvođenje ili genezu subjekta ili samosvesti iz spinozističke supstance, prema tome treba shvatiti striktno u skladu sa trostrukim značenjem hegelovske *Aufhebung*: uzdizanje supstance do subjekta ne znači samo njeno poništenje već i njeno očuvanje ili "manifestovanje".

Koje je pravo značenje Hegelove obrade spinozističke pozicije? Ako se ima u vidu da se Hegelov pojam pojma iz *Nauke logike* može shvatiti upravo kao logička kategorija kojom je određeno temeljno ustrojstvo samosvesti, iz poređenja načina na koji se pojam pojma uvodi u *Nauci logike* sa načinom na koji se priprema izvođenje samosvesti u Hegelovom ranijem delu mogu se izvesti zanimljivi zaključci. Kako se pokazalo u drugom delu ovog rada, prelaz na pojam samosvesti u *Fenomenologiji duha* pripremljen je demonstracijom da se već i sam predmet "svesti" – posebno u liku "izokrenutog sveta" – odlikuje strukturom "razlikovanja koje to nije", koje se zbog toga ukida u "identitetu" samosvesti. Logičke kategorije koje odgovaraju ovim određenjima predmeta svesti iz *Fenomenologije duha* (pojava, izokrenuti svet) u *Nauci logike* smeštene su u poglavlje o pojavi (*Erscheinung*), koje se takođe zaključuje ukidanjem razlike – doduše, ne više razlike između pravog i izokrenutog sveta, već između "unutrašnjeg" i "spoljašnjeg"⁶. Od postupka u *Fenomenologiji duha* Hegelovo izvođenje u *Nauci logike* razlikuje se, međutim, po tome što u njemu iz ovih kategorija ne proizlazi neposredno i jedna teorija pojma ili (samosvesne) subjektivnosti; u *Nauci logike*, do učenja o pojmu dolazi se tek preko kategorija koje su predmet poglavlja o "Stvarnosti", među kojima, kao što je već pomenuto, na prvom mestu stoji upravo pojam apsoluta. Ova razlika u toku izvođenja između *Fenomenologije duha* i *Nauke logike* može se objasniti Hegelovom namerom da "pojam pojma", koji predstavlja osnovnu kategoriju subjektivne logike u celini, ne samo legitimise kao kategoriju koja proizlazi iz onih koje imaju "predmetno" značenje, već i da pokaže da se pojam pojavljuje kao "sukcesor" kategorija predmetnog odnosa upravo s obzirom na pretenziju da se ove kategorije stave u položaj prvog ontološkog principa ili "apsoluta" (u *Fenomenologiji duha*, takav dokaz zapravo nije dat).

Mogućnost da se u Hegelovom izvođenju ili dedukciji pojma ili samosvesti krene ovim zaobilaznim putem proističe, u krajnjoj instanci, iz okolnosti da se i osnovna određenja Spinozine filozofije konačno podaju tumačenju u terminima jedne filozofije svesti i samosvesti.

¹ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 101; upor. i "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre", str. 426 i dalje.

² MM 6, str. 250

³ Isto, str. 246

⁴ Isto, str. 249

⁵ Isto, str. 251, 219; ovde Hegel očigledno preuzima i varira Jakobijeve izraze: pravi zadatak istraživača je upravo "da raskriva postojanje" (*Dasein zu enthüllen*); spinozističkog boga Jakobi opisuje kao "biće u svem postojanju" ("*Sein in allem Dasein*"; *Über die Lehre des Spinoza*, str. 90, 101).

⁶ MM 6, str. 164 i dalje

Jer, i spinozistička definicija "apsoluta" kao supstance može se interpretirati polazeći od motiva jedne "razlike koja to nije", i utoliko shvatiti upravo kao anticipacija pojma kao strukture samosvesne subjektivnosti. Prema Hegelovom tumačenju, u Spinozinoj supstanci ukinuta su sva konačna određenja refleksije i bića (na stanovištu spinozističke supstance svaka određenost predstavlja samo privid); to se odnosi i na suprotnost između samih ovih najopštijih određenja. Tako pojam supstance, kao i kategorijalna određenja koja mu u Hegelovoj logici slede, "po sebi" već sadrži jedinstvo bića i refleksije¹.

Hegelovo određenje Spinozinog "apsoluta" kao jedinstva bića i refleksije oslanja se na Spinozino shvatanje prema kojem suština supstance uključuje u sebe postojanje². I pored toga, Hegelova interpretacija razilazi se sa Spinozom zbog toga što kod Hegela supstanca nije shvaćena, kao u Spinozinoj filozofiji, kao "beskonačna afirmacija" sebe same, tj. kao izvorno jedinstvo iz kojeg proizlaze atributi i modusi, već upravo kao rezultat ukidanja odredaba refleksije i egzistencije. Prema Hegelu, Spinozina supstanca, apsolutna praznina³ u kojoj se gube sve razlike i određenosti, jeste samo na način "osnova" (*Grund*) u koji su propala sva određenja; ona je rezultat negacije svih predikata.

Ovakva interpretacija spinozizma daje Hegelu nit-vodilju njegove kritike. To što Hegel spinozističku supstancu prema njenom nastanku posmatra kao negativno jedinstvo odredaba koje su u njoj ukinute – tj. kao negativnu stranu svake refleksije i određenja⁴ – omogućuje Hegelu da u spinozističkom shvatanju supstance koja je fiksirana naspram refleksije, u "nepokretnom" ili "nereflektovanom" apsolutu⁵, prepozna nedovoljnost spinozizma. Jer, prema Hegelu, poreklo Spinozine supstance iz ukidanja odredaba refleksije nije i postavljeno na toj supstanci. Hegel smatra da se ovaj nedostatak spinozističke supstance – isključujući odnos spinozističkog apsoluta prema "refleksiji" iz koje on sam ipak potiče – pokazuje u teškoćama koje za sobom povlači pokušaj da se utvrde odnosi između supstance i izvedenih ontoloških određenja modusa i atributa. U Hegelovom tumačenju, ovi odnosi zapravo podležu dijalektizaciji, u kojoj dolazi do izokretanja ontološkog primata pojma supstance u odnosu na moduse i attribute. Prema Hegelu, ova dijalektika nije samo stvar spoljašnje refleksije ili kritike, već – ukoliko ni sam spinozistički apsolut u stvari nije ništa drugo do naličje te refleksije – izlaganje (*Auslegung*) samoga apsoluta i njegov sopstveni razvoj⁶.

Apsolut koji je fiksiran naspram refleksije i izuzet iz njenog kretanja – spinozistička supstanca shvaćena samo kao beskonačna afirmacija sebe samoga, za koju je svaka negacija samo spoljašnja – nije, prema Hegelu, pravi ili "apsolutni apsolut" (*das Absolut-Absolute*), već apsolut koji ostaje u jednom formalnom *određenju* – identitet samo u određenju identiteta – i, prema tome, protivrečnost određenog, odnosno relativnog apsoluta⁷. Upravo kao relativan, apsolut, međutim, više nije Spinozina supstanca već atribut. Tako se prema Hegelu na spinozističkom određenju apsoluta kao supstance već "privida" određenje apsolutnog atributa, uprkos Spinozinom nastojanju da supstancu strogo razlikuje od atributa. U ovom protivrečnom pojmu apsolutnog atributa Hegel vidi "sredinu" između apsoluta kao čistog identiteta i negacije. Međutim, prema Hegelovom tumačenju, negacija u Spinozinoj ontologiji zaista dolazi do svoga prava tek u određenju modusa. Za razliku od Spinoze, Hegel u modusu ne vidi samo prostu negaciju apsoluta, već ništavost ili privid koji je i postavljen kao takav; u ovom pojmu Hegel

¹ Isto, str. 187 i dalje, 200

² Upor. Spinoza, *Etika*, str. 3; upor. MM 6, str. 196.

³ MM 6, str. 187 i sled.

⁴ Upor. isto, str. 190, 192.

⁵ Isto, str. 194

⁶ Isto, str. 187, 193, 197

⁷ Isto, str. 190 i sled.

prepoznaje negaciju koja se odnosi na sebe samu¹. Shvaćen kao negacija negacije, i sam modus je apsolutan, i to u dvostrukom smislu te reči: kao *identitet* negacije sa sobom, modus *jeste* (tj. jeste biće ili sam apsolut); pored toga, kao negacija koja *samu sebe ukida*, on je identičan sa apsolutom, koji prema Hegelu nije ništa drugo do kretanje kojim se konačne stvari same po sebi ukidaju. U tom se smislu može reći da je modus samo sopstveno reflektujuće kretanje apsoluta². Ovakav pojam modusa dozvoljava Hegelu da Spinozinu ontološku strukturu supstanca-atribut-modus misli na način koji pretpostavlja dalekosežnu transformaciju spinozističke pozicije – kao apsolutnu refleksiju koja se vraća u sebe; ova se ne svodi na "istočnjačko" otpadanje od prvobitnog apsoluta kao čistog identiteta, koje Hegel prepoznaje u Spinozinoj metafizici. Konačno, apsolut koji u sebe uključuje refleksiju sposoban je i za postavljanje određenja konačnosti, ne samo za njihovo ukidanje.

Pod pretpostavkom ove korekcije spinozističke pozicije, koja se bazira na reinterpretaciji pojma negacije u Spinozinoj ontologiji, "samoizlaganje" ili "manifestovanje" apsoluta dobija smisao njegovog "samoostvarenja". U tome se može videti potvrda teze da je Hegelova interpretacija Spinoze motivisana problemima teorije subjektivnosti. Već kategorija apsoluta se u svojoj manifestaciji uključuje samoodređenje; određenje apsoluta proističe iz njegovog samoodnošenja, ne iz "prelaženja u drugo" ili "priviđanja u drugome". Dijalektika apsoluta kod Hegel ima za cilj da pokaže upravo to da se on sam određuje u stvarnost kao jedinstvo refleksije i egzistencije. Isti zaključak nameće se kada se ima u vidu bliskost kategorije stvarnosti (*Wirklichkeit*), do koje dijalektika spinozističkog apsoluta prema Hegelu dovodi, sa pojmom samosvesti. Kako se pokazalo, ta bliskost dolazi do izražaja već u *Fenomenologiji duha*, u kojoj Hegel u momentu pojedinačne samosvesti u načelu prepoznaje upravo nosioca funkcije ostvarenja opštosti. U *Nauci logike*, međutim, uloga koju će u subjektivnoj logici preuzeti pojam pojma fundirana je u jednom pojmu "stvarnosti" koji ne pripada neposredno teoriji subjektivnosti u užem smislu te reči, ali koji je i pored toga koncipiran kao jedinstvo bića i suštine.

Kada se u vidu ima ovaj rezultat Hegelovog tumačenja spinozističkog stanovišta, može se, štaviše, reći da su već u polazištu Hegelovog suočavanja sa Spinozinom filozofijom prisutni motivi razračunavanja sa pojmom samosvesti fihteovskog idealizma; Hegelova interpretacija Spinoze zapravo predstavlja implicitnu intervenciju u osnove Fihteove pozicije i ima za svoj cilj transformaciju idealističkog stanovišta. Tako Hegel određuje apsolut na način koji bi se isto tako mogao primeniti na pojam samosvesti: kao apsolutnu formu koja je kao "udvajanje sebe same" naprosto identična sa sobom, koja se u svojim određenjima spaja jedino sa sobom samom i koja upravo zbog toga jeste apsolutni identitet koji je ravnodušan prema svojim razlikovanjima³. Ovaj pojam apsoluta – identitet sa sobom koji isključuje svaku razliku – pogađa pojam "apstraktne samosvesti", odnosno Fihteovo apsolutno Ja (koje je takođe zamišljeno kao "čista afirmacija" sebe samoga). Zbog toga se, konačno, može utvrditi da Fihteovu i Spinozinu poziciju zapravo pogađa identična kritika. Kada spinozistička supstanca ne bi u sebe uključivala refleksiju, ona ne bi bila *stvarna*; kada identitet samosvesti u sebi takođe ne bi uključivao diferenciju, samosvest ne bi sebe mogla *znati* kao takvu, i prema tome ne bi bila samosvest. Na ovom momentu diferencije u samosvesti zasniva se mogućnost da se ona održi kao refleksivna struktura. Prema tome, udeo refleksije u principu filozofije – bilo da je on shvaćen kao spinozistička supstanca ili kao Fihteovo apsolutno Ja – može se utemeljiti samo ako se princip shvati kao jedinstvo identiteta i diferencije ili negacije.

¹ Isto, str. 193

² Isto, str. 194

³ Isto

Kategorije modaliteta.- Hegelovo izlaganje koje se odnosi na kantovske kategorije modaliteta i relacije može se shvatiti upravo kao izvođenje daljih razvojnih stupnjeva pojma stvarnosti kao jedinstva identiteta i refleksije. Na to ukazuje već i redosled izvođenja ovih kategorija. Kategorije modaliteta – stvarnost, mogućnost i nužnost – već prema Kantu zauzimaju poseban položaj u odnosu na druge kategorije ili čiste pojmove razuma, jer ne pripadaju objektu u strogom smislu te reči, već se tiču njegovog odnosa prema moćima saznanja¹. U Hegelovoj terminologiji, može se reći da kategorije modaliteta zbog toga još uvek stoje za korak bliže stanovištu "spoljašnje refleksije" od kategorija relacije koje im u Hegelovom izvođenju slede. Pa ipak, već u njima je zapravo "postavljeno" jedinstvo neposrednosti sa refleksijom, koja je bila sasvim potisnuta iz pojma jednog i jedinstvenog apsoluta². U kategorijama modaliteta refleksija se pokazuje kao sopstveno ustrojstvo egzistencije, ne kao spoljašnja refleksija koja je ukinuta u apsolutu; u tom smislu kategorije modaliteta prelaze jedna u drugu, i jedino u tom prelaženju imaju svoje biće. Tako je "stvarnost" u užem smislu, osnovna kategorija modaliteta, prema Hegelu upravo "reflektovana apsolutnost" ili "realna refleksija"³.

Jedinstvo između bića i refleksije Hegel ne demonstrira na nekom pretpostavljenom supstratu kategorija modaliteta, već na odnosima identiteta i negacije koji se uspostavljaju među samim kategorijama mogućnosti, stvarnosti i nužnosti. Kategorije modaliteta prema Hegelu prevazilaze određenje egzistencije koja se rasipa u pojavi, jer predstavljaju jedinstvo bića i refleksije, tj. egzistenciju koja se održava i u svojoj drugosti, jer se u toj drugosti odnosi samo prema sebi samoj⁴. Ovo određenje važi, međutim, samo za najviši stepen do kog Hegel dolazi u svom izvođenju kategorija modaliteta. Shvaćene kao puko formalna, apstraktna određenja, kategorije modaliteta su međusobno suprotstavljene; tako, na primer, čisto formalna mogućnost jeste ona "mogućnost" koja je suprotstavljena stvarnosti, i koja je nešto drugo od nje⁵. Suprotnost između mogućnosti i stvarnosti ukida se, međutim, kada se mogućnost i stvarnost shvate kao realno određene kategorije modaliteta: tako je ono što je "realno moguće", tj. ono što stupa u egzistenciju ako su dati određeni uslovi za njegovo nastupanje, istovremeno i stvarno kada su ovi uslovi ispunjeni; pored ovako određenog stvarnoga nema nikakve druge realne mogućnosti, što znači da je ovako shvaćena stvarnost istovremeno i nužna.

U ovom učenju o identitetu realne mogućnosti sa stvarnošću, tj. o stvarnosti koja u sebi već sadrži mogućnost, Hegel sledi Aristotelovu koncepciju o nadređenosti stvarnosti u odnosu na mogućnost, koja takođe stoji u osnovi Aristotelove kritike Platonove teorije ideja⁶. Tako se pokazuje da je ovaj pojam stvarnosti mišljen po uzoru na aristotelovsku *energeia*, tj. da joj u osnovi stoji pojam delatnosti, koji je prisutan i u etimologiji nemačke reči za stvarnost: stvarno (*wirklich*) je ono što može da deluje (*wirken*)⁷. Za Hegela su, međutim, od primarnog značaja odnosi identiteta i diferencije između mogućnosti i stvarnosti. Realna, određena mogućnost je identična sa stvarnošću i nužnošću samo na relativan način, tj. s obzirom na navedeni sklop određenih kontingentnih, "početnih" okolnosti ili uslova. Kada se, međutim, kategorije modaliteta prošire tako da obuhvataju u sebe celinu egzistencije⁸, otpada i razlikovanje kontingentnih uslova od ograničenog područja na kome su realna mogućnost i stvarnost identične jedna sa drugom; tada se čitava stvarnost može shvatiti još jedino kao manifestacija

¹ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 296 (A 219, B 266); upor. MM 8, str. 281, i MM 5, str. 387 i sled.

² Upor. MM 6, str. 201.

³ Isto

⁴ Isto, str. 208

⁵ Upor. MM 8, str. 284 i dalje (par. 144 i dalje).

⁶ Isto, str. 281 (par. 142, dodatak)

⁷ Upor. MM 6, str. 224

⁸ Upor. McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, str. 167

jedne i jedinstvene apsolutne nužnosti, u kojoj se kategorije modaliteta potpuno prožimaju. Ono što je apsolutno nužno posredovano je, naime, "pretpostavkama" iz kojih proizlazi, ali su ove pretpostavke "postavljene" upravo njim samim, tako da je u njima ono apsolutno nužno posredovano jedino sa samim sobom. Ovakav pojam nužnosti ne isključuje, prema tome, slučajnost već je sadrži u sebi kao svoj sopstveni momenat; u tom smislu, apsolutno nužnim bićem moglo bi se nazvati upravo ono biće čija egzistencija proizlazi iz bilo kog skupa slučajnih okolnosti¹.

Tako Hegel shvata apsolutnu nužnost kao biće ili egzistenciju koje je reflektovano, ali koje je u svojoj refleksiji zapravo povezano jedino sa samim sobom. Kao pravi izraz nužnosti Hegel vidi stav prema kojem ono što je apsolutno nužno *jeste*, naprosto zato što *jeste*; upravo tim stavom Fihte opisuje apsolutno Ja². U ovom stavu Hegel ne vidi, međutim, samo neposredni odnos jedino prema samome sebi u kojem je ukinut svaki odnos prema drugosti, već isto tako i momenat posredovanja, refleksije i odnošenja prema drugosti, tj. identitet između bića (ono što je apsolutno nužno "*jeste*") i suštine ("*zato što*" *jeste*), između čistog odnosa prema sebi i refleksije; u tom smislu, u onome što je apsolutno nužno, biće i suština su jedno i isto: jer, "kao *spajanje* bića sa samim sobom", ono apsolutno nužno je suština; "ali, zato što je ono jednostavno isto tako neposredna jednostavnost, ono je biće"³.

Apsolutni odnos. Apsolutna nužnost prema Hegelu konačno "slama" početnu samostalnost ili određenost sa kojom kategorije modaliteta, mogućnost i stvarnost, istupaju jedna u odnosu prema drugoj. Njihova samostalnost, neposrednost ili biće – odnos jedino prema sebi koji isključuje svaki privid drugosti – pokazuje se u apsolutnoj nužnosti kao sama apsolutna negativnost. U apsolutnoj nužnosti ispostavlja se temeljni identitet svake od ovih kategorija sa njenom sopstvenom suprotnošću. Ukoliko svaka od ovih suprotnosti *kao* samostalna stvarnost propada u njoj, apsolutna nužnost je "slepa"⁴. Ovo propadanje sadrži, međutim, i jedan pozitivni rezultat; on se sastoji u dokazu da je samo biće stvarnosti i mogućnosti upravo identično sa njihovim prelaženjem u drugost, odnosno sa negacijom koju na njima vrši apsolutna nužnost; stoga se u svojoj negaciji ili refleksiji u drugo svaka od ovih suprotstavljenih kategorija modaliteta "spaja" jedino sa samom sobom.

Čini se da ova struktura neposredno odgovara upravo samosvesnoj subjektivnosti. To se pokazuje posebno kada se pojam apsolutnog odnosa uporedi sa kategorijama modaliteta. Već apsolutna nužnost je, doduše, jedinstvo bića i refleksije. Kategorije modaliteta – koje se i kod Kanta pojavljuju kao parovi suprotnosti – predstavljaju, prema Hegelu, odnos između dva člana od kojih je svaki u svom biću konstituisan svojim odnosom prema drugome ili negacijom samoga sebe u drugome ("priviđanjem"); zbog toga se one i u svojoj negaciji spajaju jedino sa sobom. Pa ipak, njihova refleksija u jedinstvo apsolutne nužnosti ima smisao njihovog propadanja, tj. ukidanja njihove samostalnosti. Kategorije koje je Hegel obuhvatio pojmom "apsolutnog odnosa" – kantovske "kategorije relacije": supstancijalnost, kauzalitet i uzajamno delovanje – razlikuju se od kategorija modaliteta po tome što one nisu naprosto reflektovane u jedinstvo u kojem gube svoju samostalnost, već se svaka od njih uzeta za sebe može posmatrati kao jedinstvo identiteta i negacije. Tako ove kategorije već u sebi samima sadrže ono jedinstvo koje se u krugu kategorija modaliteta pojavljuje jedino u apsolutnoj nužnosti. Zato se kategorija apsolutnog odnosa ne ulivaju bez ostatka u apsolutnu nužnost, i pored toga što je ona njihova

¹ U tom smislu, pojam nužnoga bića je pojam o biću koje svoje sopstvene uslove "postavlja" kao slučajne (upor. Henrich, "Hegels Theorie über den Zufall", u: *Hegel im Kontext*, str. 163); prema tome, ovakav pojam nužnosti sadrži u sebi slučajnost kao svoj sopstveni momenat (McTaggart, isto, str. 167), odnosno kao momenat svog sopstvenog "postajanja" (MM 6, str. 213).

² *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, str. 98

³ MM 6, str. 215

⁴ Isto, str. 215 i sled.

"izlagateljka" (*Auslegerin*): njihovo "tumačenje" ili "izlaganje" preko pojma apsolutne nužnosti je njihovo sopstveno samoizlaganje¹. Tako Hegelov apsolutni odnos predstavlja najbližu anticipaciju strukture pojma s početka subjektivne logike. Apsolutni odnos je jedinstvo refleksije i bića u tom smislu što se njegovo izlaganje u potpunosti svodi na "postavljanje samoga sebe"².

Zbog toga se pojmovi apsolutnog odnosa razlikuju po logičkom tipu od prethodnih kategorija. Dok se za kategorije modaliteta, mogućnost i stvarnost, tek naknadno ispostavlja da se i u svojoj negaciji, u apsolutnoj nužnosti u kojoj propadaju, spajaju jedino sa samima sobom, kategorije apsolutnog odnosa taj odnos prema svojoj drugosti i izričito sadrže kao "postavljen" na sebi. Ovde se, naime, radi o pojmovima koji su ne samo artikulisani kao parovi suprotstavljenih određenja – supstancija i akcidencija, uzrok i učinak – već je i svaki od članova koji se pojavljuju unutar ovih parova suprotnosti takav da u sebi sadrži odnos prema svojoj sopstvenoj suprotnosti. Upravo zbog toga, za svaki od ovih članova može se reći ne samo da je identičan sa sobom, već da se u svojoj suprotnosti ili drugosti isto tako i "održava". Zbog toga se u kategorijama apsolutnog odnosa prema Hegelu izražava upravo identitet bića sa sobom kao moć održanja u svojoj negaciji³. A ovakvim odnosom prema svojoj suprotnosti ili negaciji odlikuje se prema Hegelu pojam subjektivnosti uopšte.

Za konačno doseganje samoodnošenja kojim se subjektivnost karakteriše nije, međutim, dovoljno samo da se pokaže da se samoodnošenje i odnos prema drugome, ili identitet i negacija eventualno odnose kao implikati kompleksnih kategorijalnih struktura; radi toga je potrebno i da se njihov identitet u striktnom smislu te reči i "demonstrira". Zadatak da se takav dokaz obezbedi leži u osnovi dijalektike razvoja odredaba apsolutnog odnosa. U terminima Fihteovog učenja o nauci, može se reći da ova dijalektika treba da dovede do toga da se odnos prema sebi i odnos prema drugome, "postavljanje" i "suprotstavljanje" konačno shvate kao odredbe jedne i iste strukture, i to u jednom smislu te reči, ili da se to dvoje misle u jednoj jedinjoj misli; tako ova dijalektika predstavlja srž onoga što Hegel naziva "neposrednom genezom pojma".

Na zahtev da se demonstrira jedinstvo identiteta sa sobom i negacije može se odgovoriti ako se pokaže da je jedan od ova dva člana moguće izvesti iz drugoga. Kako su to ranija razmatranja pokazala na primeru Hegelovog odnosa prema Spinozi, Jakobiju i Šellingu, Hegelova filozofija izgrađena je, međutim, na uvidu da se polazeći od "čistog" identiteta sa sobom ne može zadobiti momenat negacije, refleksije ili razlike, koji je konstitutivan za samosvesnu subjektivnost. Odatle proizlazi da se identitet mora zadobiti iz pojma negacije. Na ovaj zadatak može se odgovoriti jedino polazeći od pojma dvostruke negacije ili negacije negacije⁴ koji je karakterističan za Hegelovu filozofiju.

"Negacija negacije" najpre se može razumeti kao jedan "slučaj" negacije; ona prema tome uključuje u sebe smisao negacije uopšte. Pored toga, primenom negacije na sebe samu može se doći do drugog momenta, tj. do identiteta sa sobom, za koji se najpre čini da leži izvan negacije. Jer, iz negacije negacije identitet već u formalno-logičkom smislu neposredno proizlazi – pod pretpostavkom da je negacija shvaćena upravo kao negacija identiteta. Ali i više od toga: negacija negacije, kao negacija koja se odnosi "prema sebi samoj", uključuje u sebe i misao o *identitetu* negacije sa sobom. Pri svemu tome, ovaj identitet postoji samo pod pretpostavkom postojanja negacije (negacije), i prema tome onoga što je različito od "prostog" identiteta sa sobom.

¹ Isto, str. 216

² Isto, str. 218

³ Isto, str. 217

⁴ Upor. o tome jednu izričitu formulaciju u MM 6, str. 482.

Sada se može pokazati Hegelovo izlaganje osnovnih kategorija apsolutnog odnosa predstavlja upravo izvođenje implikacija određenja "negacije negacije": ovom poslednjem pojmu pripada odlučujuća uloga u "neposrednoj genezi pojma"¹.

(a) *Identitet negacije sa sobom: odnos supstancijalnosti*. - Odnos supstancijalnosti obuhvata u sebi suprotstavljena pojmovna određenja "supstance" i "akcidencije". Prema Hegelu, svako od ovih određenja već predstavlja jedinstvo bića i refleksije; kao takvo jedinstvo, svaki od članova koji stoje u odnosu supstancijalnosti u sebi obuhvata i određenje koje mu je suprotstavljeno.

Hegel interpretira odnos supstancijalnosti upravo u svetlu pojma dvostruke negacije. Odnos između supstance i njenih akcidencija on shvata kao odnos između implikata "negacije negacije": "negacije koja je okrenuta protiv sebe", i "identiteta negacije sa sobom". Tako Hegel akcidentalnost vidi kao identitet "privida" ili "postavljenosti", tj. kao identitet negacije sa sobom. Ova ista negacija negacije, shvaćena kao negacija koja se odnosi na sebe samu, prema Hegelu je upravo supstanca, koja akcidencijama "leži u osnovi". Odatle proizlazi da u odnosu supstancijalnosti akcidencije ne propadaju u jedinstvu supstance kao nečemu trećem, poput kategorija mogućnosti i stvarnosti koje se ukidaju u apsolutnoj nužnosti; supstanca koja predstavlja jedan od momenata odnosa i koja stoji "naspram" akcidencija nije prosti identitet bića sa sobom koji bi bio suprotstavljen smenjivanju akcidencija², već proizlazi iz dvostruke negacije i, prema tome, predstavlja rezultat posredovanja. To znači da u svojoj refleksiji u jedinstvu supstance akcidencije nisu povezane sa nekim čvrstim jezgrom bića koje bi bilo suprotstavljeno prividnom biću ili akcidentalnosti, već sa bićem koje proizlazi iz identiteta privida sa sobom, čiji smisao potpuno odgovara akcidentalnosti. Tako se može reći da su u svojoj supstanci akcidencije povezane samo sa samima sobom. Kretanje akcidentalnosti zato se svodi na proizlaženje iz supstance, koje nema "suprotnosti"³.

U ovakvom nerazlikovanom identitetu akcidencije i supstance sastoji se prema Hegelu i nepotpunost kategorije supstancijalnosti. Može se reći da nepotpunost o kojoj je ovde reč proizlazi odatle što u odnosu supstancijalnosti smisao negacije negacije kao "negacije koja je okrenuta protiv sebe" nije doveden do svojih krajnjih konsekvenci⁴. Prema Hegelu, to znači da je u ovom odnosu supstanca shvaćena jedino kao mirno jedinstvo iz kojeg akcidencije proizlaze, ali ne i kao "negativna moć" koja ih postavlja. Na pojmu supstance nedostaje upravo "realna razlika", koju Hegel shvata kao negativnost ili moć određivanja. Zbog toga se između supstance kao bića po sebi i totaliteta njenih akcidencija umeće treći član, koji među njima posreduje, i koji kao "negativna moć" postavlja akcidencije; prema Hegelu, takvu funkciju ima pojam uzroka. Tako se odnos supstancijalnosti ukida u odnosu kauzaliteta.

¹ Kao što je pomenuto već u uvodu ovog rada, D. Henrih je u svojim tekstovima ("Die Formen der Negation in Hegels Logik"; "Hegels Grundoperation") osvetlio temeljnu ulogu pojma negacije – uključujući posebno samoodnosnu "negaciju negacije" – u Hegelovoj logičkoj koncepciji; izlaganje koje sledi predstavlja primenu ovog Hegelovog pojma na dijalektiku "apsolutnog odnosa" kao genetičku ekspoziciju Hegelovog pojma subjektivnosti. Čini se da autori koji kritikuju shvatanje o temeljnom značaju negativnosti kao dvostruke ili kao samoodnosne negacije kod Hegela, i koji Henrihovo interpretaciji zameraju to što ne vrednuje u dovoljnoj meri "afirmativni" aspekt samoodnošenja, previdaju da upravo i "afirmativni" momenti u Hegelovim pojmovnim određenjima predstavljaju rezultat primene negacije na sebe samu (W. Beierwaltes, "Differenz, Negation, Identität. Die reflexive Bewegung der Hegelschen Dialektik", u: isti, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980, str. 264 i sled., bel. 100; V. Höhle, *Hegels System*, str. 207, sa sličnom argumentacijom pobija Keselringovu interpretaciju Hegela).

² MM 6, str. 220

³ Isto

⁴ Isto, str. 222

(b) *Negacija negacije kao negacija sebe same: kauzalitet* – U ovako shvaćenom odnosu kauzaliteta supstanca je i "postavljena" kao negativna moć određivanja akcidenција. Hegelovo shvatanje kauzaliteta objašnjava se ako se pođe od druge implikacije misli o negaciji negacije: dvostruka negacija ne može se misliti kao prosti identitet negacije sa sobom, već kao identitet koji proizlazi iz negacije koja je okrenuta protiv sebe same. "Uzrok" je upravo ona "supstanca" u kojoj je momenat negacije "reflektovan u sebe"; tek zahvaljujući toj refleksiji, uzrok je moć koja postavlja određenja, i koja ih istovremeno aktivno razlikuje od sebe¹. Zbog toga se kauzalitet prema Hegelu može shvatiti i kao dalja eksplikacija odnosa supstancijalnosti: ono što zavisi od uzroka, njegov učinak, nije na njemu samo "postavljeno" poput akcidencije na supstanci, već je putem njega takođe postavljeno *kao* postavljeno, ili postavljeno kao ono što postavljeno (tj. akcidenција ili negacija) po sebi već jeste. Time je, sa svoje strane, i uzrok ne samo shvaćen kao supstanca – kao biće po sebi svoga učinka – već je i postavljen kao takav.

Odnos uzroka prema njegovom učinku uzet u celini zasniva se, međutim, na nerazdvojnem jedinstvu implikata pojma dvostruke negacije: negacije koja je okrenuta protiv sebe i identiteta negacije sa sobom. Ukoliko se uzrok prema svome učinku odnosi tako što ga određuje, on uključuje negaciju. Ali, učinak jednog uzroka postavljen je upravo njim samim. Prema tome, odnoseći se prema svom učinku na negativan način, uzrok se odnosi na negativan način prema sebi samome, odnosno ukida samoga sebe. Kauzalitet kao prirodni proces može se shvatiti upravo kao prikaz ovakvog logičkog stanja stvari. Delovanje ili stvarnost uzroka sastoji se u njegovom učinku; ali u učinku, njegov uzrok je poništen; time što je uzrok poništen, poništen je i učinak koji od njega zavisi. Tako se kauzalitet prema Hegelu može razumeti upravo kao proces kojim se negativnost kao samoodnosna negativnost (uzrok) ukida u negativnosti koja je jednaka sa sobom (učinak). Ili – u logički svedenoj formi – negacija negacije nije samo negacija koja je jednaka sa sobom, već i negacija koja se okreće protiv sebe i ukida sebe samu. Pa ipak: ona se ukida upravo u jednakosti negacije sa sobom, koja je ekvivalentna ranije definisanoj supstancijalnosti. Utoliko negacija koja se odnosi na sebe ne samo pretpostavlja jednakost negacije sa sobom (što je i inače nužno upravo da bi se negacija mogla odnositi na sebe samu), već time što samu sebe ukida, "uzrokuje" jednakost negacije sa sobom ili supstancijalnost u kojoj se ona ukida. U odnosu kauzaliteta, negacija koja je okrenuta protiv sebe nije, prema tome, samo suprotstavljena negaciji negacije kao jednakosti negacije sa sobom; proces kauzaliteta "u sebi samome" predstavlja upravo izlaganje jedinstva negacije koja je okrenuta *protiv* sebe sa *jednakošću* negacije sa sobom.

Tako iz negacije negacije logički ne proizlazi naprosto stanje u kojem negacija ne postoji, već stanje koje se može shvatiti kao obnavljanje kategorije supstancijalnosti na višem stupnju: u njemu je negacija koja je okrenuta protiv sebe ukinuta u svom identitetu sa sobom. Naime, "ukidanje" negacije u identitetu sa sobom ima prema Hegelu za rezultat neposrednost jednog sadržaja, stvari ili supstrata, koji je indiferentan prema formalnim određenjima uzroka i učinka², koja tako imaju još samo subjektivno značenje; kategorija supstancijalnosti, kao jednakost negacije sa sobom, kao i učinak u kome je uzrok ukinut, može se shvatiti upravo u smislu ove indiferencije prema kauzalitetu.

Na ovakvom supstratu koji je indiferentan prema odnosu kauzaliteta otvara se i perspektiva razrade jednog koncepta u kojem se odnos Jednoga prema sebi samome i njegov odnos prema drugome mogu shvatiti kao identični. Jer, upravo to što je supstrat indiferentan prema određenjima uzroka i učinka, koja se na njemu pojavljuju kao puka formalna određenja, znači da se on sam može shvatiti i kao identitet negacije sa sobom (kao postavljeno, učinak ili supstancija), i kao negacija koja je aktivno usmerena protiv sebe same (kao uzrok koji se ukida

¹ Isto, str. 222 i dalje

² Isto, str. 225

u svome učinku). Tako na indiferentnom supstratu određenja negacije sebe same i identiteta negacije sa sobom postoje u izvesnom smislu jedno pored drugog. Stoga se indiferentni supstrat pojavljuje u kauzalnom nizu, čiji svaki član istovremeno predstavlja "uzrok" onog člana koji je njime postavljen i u kojem se on sam ukida (ili učinka koji iz njega proizlazi), i učinak ili "jednakost sa sobom" prethodnog člana kojim je on postavljen i koji je ukinut u njemu¹.

O "jedinstvu" samoodnošenja i odnosa prema drugome može se ovde govoriti utoliko što se jednakost negacije sa sobom i njena usmerenost protiv sebe same međusobno ne poništavaju. Pa ipak, potpuno jedinstvo samoodnošenja i odnosa prema drugome ni ovde nije postignuto: na ravnodušnom supstratu identitet negacije sa sobom i negacija sebe samoga postoje samo jedno pored drugog; oni još uvek nisu u identični u strogom smislu te reči. Tako jedna stvar, posmatrana kao član u beskonačnom kauzalnom nizu jeste istovremeno "uzrok" i "učinak"; ali, ona nije uzrok i učinak "u jednom i istom smislu"; ona je tako reći uzrok svoga učinka i učinak svoga uzroka, ali se uzrok čiji je ona učinak i učinak čiji je ona uzrok još uvek međusobno razlikuju. Takvo stanje stvari Hegel ima u vidu kada kaže da u odnosu kauzaliteta stvar shvaćena kao uzrok nije reflektovana u sebe samu u svome učinku².

Još i iz ovog stanja stvari može se, međutim, izvesti pozitivan zaključak. Do toga dolazi ako se beskonačno produžavanje kauzalnog lanca *a parte priori* – loša beskonačnost u Hegelovom smislu – shvati upravo kao razvijanje samog pojma kauzaliteta. Prema Hegelu, loša beskonačnost koju odnos kauzaliteta povlači za sobom – beskonačni regres – proizlazi iz konačnosti ili određenosti stvari koje su članovi kauzalnog niza; u tom smislu Hegel tvrdi da stvari uopšte imaju uzrok upravo u tom smislu što su "konačne"³. Još i to viđenje može se shvatiti neposredno kao implikacija misli o negaciji negacije. Jer, određenost ili konačnost uopšte, pa i određenost stvari koja je supstrat kauzalnog odnosa, prema kojoj je stvar ravnodušna, i sama proističe iz negacije. Tako se sam kauzalni niz sveden na svoj čisto pojmovni oblik može posmatrati kao "interakcija", koja je oslobođena hipotetičkog supstrata, između dva navedena značenja koja "negacija negacije" može imati: negacije koja je usmerena protiv sebe i identiteta negacije sa sobom. Tada i okolnost da se svaki uzrok u kauzalnom nizu istovremeno može shvatiti kao učinak nekog drugog uzroka koji se u njemu ukida dobija sledeće objašnjenje: identitet negacije sa sobom koji se kod Hegela pojavljuje kao "učinak" pretpostavlja ukidanje negacije, koje je sa svoje strane rezultat primene negacije na sebe samu. U ovako interpretiranom odnosu kauzaliteta dostignut je stupanj na kojem se "postavljanje" jednog određenja može shvatiti kao ekvivalentno sa njegovim "ukidanjem". U tom smislu Hegel tvrdi da je odnos učinka prema njegovom uzroku jedinstvo postavljanja i ukidanja, ili pojam "pretpostavljanja". Tako se sam odnos kauzaliteta – kada je mišljen nezavisno od predmetnog supstrata ili od "članova" koji u tom odnosu stoje – može razumeti upravo kao "pretpostavljanje sebe samoga"⁴.

(c) *Jedinstvo negacije koja je usmerena protiv sebe sa negacijom koja je identična sa sobom: uzajamno delovanje* – To što kauzalitet "pretpostavlja sebe samoga" prema Hegelu znači da negacija koja je usmerena protiv sebe same pretpostavlja negaciju koja je identična sa sobom. Sa sobom identična negacija nije, međutim, ništa drugo do učinak, supstanca, ili ravnodušni supstrat određenja. Upravo kao pretpostavljena negacijom koja je okrenuta protiv sebe ona je i sama, međutim, određena kao negacija, drugost ili suprotnost te negacije. Otuda ona nije, poput supstrata ili učinka, naprosto ne-delatnost u kojoj je kauzalitet (negacija protiv sebe) ukinut, već ne-delatna ili pasivna supstanca. U ovako određenoj supstanci ukinuta je,

¹ Isto, str. 231 i dalje

² Isto, str. 229 i dalje

³ Isto, str. 231, upor. str. 225

⁴ Isto, str. 233

prema tome, upravo ravnodušnost ili indiferencija supstance – identiteta negacije sa sobom – prema negaciji koja je okrenuta protiv sebe, ili prema kauzalitetu.

Pasivnu supstancu Hegel određuje upravo kao "apstraktni identitet sa sobom", naspram kojeg stoji aktivna ili delatna supstanca "koja se prema sebi odnosi negativno"¹. Shvaćene kao identitet negacije sa sobom i kao negacija koja je okrenuta protiv sebe, te dve supstance su međusobno suprotstavljene; one se jedna prema drugoj odnose na negativan način. Ali, kako se pokazalo, negacija koja je okrenuta protiv sebe istovremeno (pozitivno) "pretpostavlja" identitet sa sobom. Tako se odnos između ova dva aspekta negacije može shvatiti kao jedinstvo negacije i postavljanja. Otuda je odnos između aktivne i pasivne supstance nestabilan i prelazi u svoju suprotnost, a time i u jedinstvo sa svojom suprotnošću. Takvo jedinstvo prema Hegelu predstavlja kategorija uzajamnog delovanja.

Aktivna supstanca istovremeno *postavlja* pasivnu supstancu – tj. u njoj se spaja samo sa samom sobom – i *pretpostavlja* je. U registru kauzalnog odnosa, to znači da aktivna supstanca postavlja određenja na pasivnoj supstanci ili da se prema njoj odnosi negativno; pa ipak, ona se prema pasivnoj supstanci istovremeno odnosi kao prema stvarnosti koja je zatečena, i na kojoj ona postavlja samo neka od njenih određenja². Ukoliko je upravo aktivna supstanca ta koja "postavlja određenja" na pasivnoj supstanci, ona se u svom odnosu prema njoj zapravo odnosi prema samoj sebi; ukoliko se, međutim, aktivna supstanca prema pasivnoj odnosi na način "pretpostavljanja", ona se prema njoj odnosi kao prema samostalnoj i nezavisnoj stvarnosti. Zbog toga je pasivna supstanca "razbijena u sebi samoj"³; prema Hegelu, ona izražava u sebi protivrečni pojam samostalnosti, koja je istovremeno samo "postavljena" samostalnost.

Identitet ovih načina odnošenja ispostavlja se, međutim, kada se termini kauzaliteta – aktivno i pasivno delovanje – interpretiraju u smislu Hegelovog pojma negacije negacije. Negacija koja je okrenuta protiv sebe (aktivna supstanca) odnosi se prema negaciji koja je sa sobom jednaka (pasivnoj supstanci) kao prema svojoj drugosti, tj. na negativan način; jer, tu svoju negaciju ona ujedno pretpostavlja kao samostalnu. Ali negacija koja je usmerena protiv sebe već kao takva nije ništa drugo do negativan odnos prema samoj sebi, ili svoja sopstvena drugost. Stoga se aktivna supstanca, negacija koja je usmerena protiv sebe, u svom odnosu prema svojoj pretpostavljenoj drugosti – pasivnoj supstanci kao jednakosti negacije sa sobom – zapravo odnosi jedino prema sebi samoj kao prema svojoj drugosti. Prema tome, u svojoj "pretpostavljenoj" drugosti, ili u stvarnosti koja je samostalna i nezavisna od nje, aktivna supstanca je reflektovana jedino u sebe samu.

Do identiteta između aktivne i pasivne supstance isto tako se dolazi ako se u rekonstrukciji Hegelovog argumenta pođe od pasivne supstance. Ova je najpre određena u smislu "identiteta negacije sa sobom". U svom odnosu prema aktivnoj supstanci, pasivna supstanca je, međutim, istovremeno određena kao samostalna; kao takva, ona se može shvatiti kao negacija one negacije koja je okrenuta protiv sebe same, ili kao negacija ili isključivanje negativnosti aktivne supstance. Ali već aktivna supstanca nije ništa drugo do upravo negativni odnos negacije prema sebi samoj. Prema tome, u svom negativnom odnosu prema aktivnoj supstanci, pasivna supstanca više ne može da se shvati naprosto kao identitet negacije sa sobom, već upravo kao negacija koja se negativno odnosi prema negaciji, što znači, kao negacija koja je okrenuta protiv sebe. Odatle, međutim, proizlazi da je pasivna supstanca identična sa aktivnom supstancom, koja je već određena kao "negacija sebe same". Zato se u negativnom delovanju aktivne supstance na pasivnu – u određivanju pasivne supstance od strane aktivne – i pasivna supstanca "spaja" jedino sa sobom ili "vraća" u sebe samu. U ovoj refleksiji može se videti

¹ Isto, str. 234

² Isto, str. 235

³ Isto

kretanje kojim se negacija koja je identična sa sobom i sama identifikuje sa negacijom koja je okrenuta protiv sebe, i to upravo zbog toga što je okrenuta protiv ove. Prema tome, biće po sebi ili supstancijalnost pasivne supstance preokreće se u sebi samome u negativno biće za sebe aktivne supstance. Međutim, još i u ovoj negativnosti, pasivna supstanca nije "spojena" ni sa čim drugim do sa onim što ona po sebi već jeste; jer, negacija koja je okrenuta protiv sebe takođe se može shvatiti kao implikat negacije koja je identična sa sobom. Delovanje koje pasivna supstanca "trpi" nije, prema tome, ništa drugo do njeno sopstveno delovanje. Kroz to delovanje, pasivna supstanca se oslobađa "apstrakcije" identiteta sa sobom kao od onoga što joj je strano¹; njime se pasivna supstanca *sama* postavlja kao ono što ona prvobitno jeste – tj. kao postavljenost putem aktivne supstance.

Delovanje kojim se ranije pasivna supstanca ispostavlja kao aktivna i uzrokujuća, okrenuto je protiv delovanja supstance koja je u odnosu kauzaliteta bila određena kao aktivna, i utoliko se određuje kao protiv-delovanje. Njime se pasivna supstanca preokreće u aktivnu, a aktivna u pasivnu. Pa ipak, pasivna supstanca određuje se kao aktivna jedino putem delovanja prve aktivne supstance na nju; tako se obe supstance u svojoj suprotnosti spajaju jedino sa samima sobom. To znači da se u ovom odnosu napredovanje u beskonačnost kauzalnog niza – "loša beskonačnost" u Hegelovom smislu te reči – ukida u obostranom uzajamnom delovanju. Ova kategorija predstavlja krajnju konsekvencu Hegelovog pojma kauzaliteta, koji Hegel ne shvata naprosto kao odnos uzroka prema njegovom učinku, već kao odnos uzroka prema učinku kao prema samome sebi². U pojmu uzajamnog delovanja pokazuje se da je pasivnost učinka u odnosu prema njegovom uzroku u krajnjoj liniji postavljena njegovim sopstvenim delovanjem. Zbog toga se, prema Hegelu, u uzajamnom delovanju ukida pojam kauzaliteta i mehanizma, i otvara područje slobode i samoodređenja ili pojma, tj. samoodnošenja, koje se može shvatiti upravo kao odnos prema drugome kao prema samome sebi. Ovaj pojam samoodnošenja ne negira drugost ili posredovanje, već ga uključuje u sebe; u njemu je odnos prema drugome koji postoji na stupnju prethodnih logičkih kategorija integrisan u odnos prema samome sebi. Stoga Hegel može da shvati slobodu i pojam kao manifestaciju i otkrivanje unutrašnje suštine kauzaliteta i nužnosti umesto kao njegovu prostu negaciju.

Ovakav tip samoodnošenja leži u osnovi Hegelove koncepcije pojma; izlaganje njegovog nastanka istovremeno predstavlja "genetičku ekspoziciju" samosvesti ili jastva. Kako se pokazalo, samoodnošenje u Hegelovom pojmu samosvesti ne zasniva se na prostom identitetu već na odnosu između suprotstavljenih članova od kojih svaki sadrži u sebi samome svoju suprotnost. U svakom od članova ovog odnosa ukinuta je svaka nezavisna supstancijalnost³. Pa ipak, to ne znači da ovaj tip odnos predstavlja nediferencirano jedinstvo; njime se, naprotiv, u Hegelovoj logici po prvi put eksplicira jedna struktura koja se od prethodnih razlikuje po tome što njeno raščlanjavanje proizlazi iz razlikovanja sebe samoga a ne iz prelaženja u drugost ili iz spoljašnje refleksije⁴.

Hegelov pojam pojma – jedinstvo momenata opšteg i pojedinačnog – može se, dakle, shvatiti kao rezultat razvoja u kojem je konačno zadovoljen zahtev da se određenost ili negacija i identitet sa sobom misle u njihovom jedinstvu; kako se pokazalo, osnov tog jedinstva leži u pojmu dvostruke negacije. Tako Hegel određuje opštost pojma kao kategoriju koja dolazi na mesto "pasivne" supstance, tj. kao postavljenost (i prema tome negaciju) koja je identična sa sobom, – ali kao postavljenost koja je istovremeno postavljena kao takva, i koja zbog toga nije samo izvorna postavljenost jednog određenja već upravo "refleksija određenosti u sebe". Za

¹ Isto

² Isto, str. 237 i dalje

³ Isto, str. 238

⁴ Isto, str. 240

razliku od postavljenosti uzroka, opštost pojma predstavlja jednakost sa sobom koja je reflektovana u sebe, i koja se zbog toga sa svoje strane mora misliti kao negacija koja je okrenuta protiv sebe. Drugo logičko određenje pojma, pojedinačnost, koja u oblasti pojma dolazi na mesto koje je u odnosu kauzaliteta imala aktivna ili uzrokujuća supstanca, Hegel takođe shvata kao refleksiju "iz određenosti u sebi u negativnu određenost", koja je "kao sa sobom identična određenost" postavljena kao "sa sobom identična negativnost"¹, i prema tome kao opštost.

Ove Hegelove formulacije mogu se prevesti u jednostavniji oblik: "opštost" pojma je određenost kao negativnost koja je identična sa sobom i koja je reflektovana u sebe; zbog toga se ona može odrediti kao negacija koja je okrenuta protiv sebe same, koja je identična sa pojedinačnošću; jer, pojedinačnost je sa svoje strane upravo negacija koja je okrenuta protiv sebe same, koja je istovremeno i identitet negacije ili određenosti sa sobom, i kao takva identična sa opštošću². U jedinstvu pojma ova dva aspekta "negacije negacije" – identitet negacije sa sobom i negacija koja je okrenuta protiv sebe – povezani tako da svaki od njih svoju suprotnost ima na sebi samome. Zbog toga svako od njih, pojedinačnost kao i opštost, nije samo jedan član u odnosu suprotnosti već, prema Hegelovoj formulaciji, "celina" ili "totalitet" samog odnosa³; pojedinačnost i opštost su istovremeno celina one relacije u kojoj je svako od njih ipak samo jedan deo. Tek ovako određena relacija ili "odnos", koja se uspostavlja na ravni pojma, u potpunosti opravdava naslov koji je Hegel dao poslednjem odeljku objektivne logike: "Apsolutni odnos".

Izvođenje koje je Hegel označio kao neposrednu genezu pojma dozvoljava da se Hegelova asimilacija strukture samosvesti sa pojmom preciznije sagleda. Genetička ekspozicija pojma dopušta da se struktura samosvesti ne samo fundira u jedinstvu samoodnošenja i odnosa prema drugome, već i da se formulišu odgovori na kritike Hegelove teorije samosvesti kao refleksije.

Kako se pokazalo, jedan od ključnih argumenata protiv ove teorije zasniva se upravo na aporiji odnosa između "celine i delova" koju ta teorija povlači za sobom⁴; u Henrihovoju kritici, taj argument je, doduše, formulisan u terminologiji filozofije svesti, koja nije podesna za izlaganje Hegelove filozofije; osnovna pretpostavka filozofije svesti – da se samosvest može shvatiti naprosto kao specijalni slučaj odnosa između subjekta saznanja i njegovog predmeta – teško se može dovesti u sklad sa kompleksnošću Hegelove filozofske pozicije. Pa ipak, iz Henrihovich prigovora mogu se izvući zaključci koji su od značaja za razumevanje Hegelove filozofije – uprkos tome što su suprotni Henrihovom sopstvenom shvatanju i vrednovanju Hegelovog doprinosa u stvari "teorije samosvesti".

Kao što je već navedeno, teorija refleksije prema Henrihu tvrdi da samosvest ili jastvo nastaje kroz akt kojim subjekt saznanja apstrahuje od svakog predmeta i okreće se prema samome sebi kao jedinom objektu koji nakon te apstrakcije preostaje; da bi se, međutim,

¹ Isto

² Upor. i rezime "apsolutnog odnosa" koji Hegel daje na početku subjektivne logike, MM 6, str. 246-248, kao i str. 252 i sled.

³ Isto, str. 240

⁴ Pored navedene Henrihove formulacije, pažnju zaslužuje i verzija ovog argumenta koju je izložio U. Schlösser ("Hegel: Grundlegung der Kategorien für eine Theorie des Selbstbewusstseins", str. 447 i dalje), na koju se ovde takođe oslanjamo; u ovom tekstu je problem teorije samosvesti kao refleksije izložen u terminima aporije: kako se odnos u kojem stoje strukturni momenti samosvesti ("celina") može istovremeno pojaviti kao elemenat ("deo") tih momenata? Ovaj problem stoji u pozadini već citiranog Kjerkegorovog određenja "vlastitog Ja" kao "odnosa koji se odnosi prema samome sebi", ali i Hegelovog shvatanja samosvesti kao "odnosa prema samome sebi koji sebe samoga ima za predmet" (MM 6, str. 491).

"objekt" o kojem je u slučaju samosvesti reč ("Ja-objekt" u Henrihovoju terminologiji) uopšte mogao shvatiti kao objekt *samosvesti*, odnosno kao predmet koji je identičan sa jastvom koje stavljeno u položaj subjekta – mora se pretpostaviti da je on već kao takav, i nezavisno od tematskog akta refleksije koji mu pridolazi, u sebi samome konstituisan ne naprosto kao "objekt", već tako da u sebi uključuje "čitav odnos" subjekta prema objektu. Prema Henrihu, to znači da se samosvest ne može objasniti naprosto pridolaženjem akta "refleksije", koja je delatnost čistoga Ja-subjekta. Ali i više od toga: i kada bi se načelno dopustila validnost ovakvog objašnjenja samosvesti, akt refleksije bio bi nemoguć iz logičkih razloga, jer bi pretpostavljao da se celina odnosa između Ja-subjekta i Ja-objekta, kojim se samosvest definiše, ponovo pojavljuje kao jedan svoj deo (tj. kao Ja-objekt); odatle proizlazi da se samosvest pojavljuje u paradoksalnom određenju celine koja sadrži sebe samu kao jedan od svojih elemenata. Iz takvog stanja stvari proizlazi i paradoks beskonačne iteracije: da bi se samosvest mogla objasniti, čini se da je neophodno postulirati novi akt refleksije, koji je ovaj put usmeren na to da objasni jedinstvo subjekta i objekta koje fungira u okviru samoga Ja-objekta; ali i ovaj akt može se misliti jedino ako je jedinstvo subjekta i objekta već pretpostavljeno. Tako teorija samosvesti kao refleksije prema Henrihu nikada ne može da dođe do jastva koje već ne bi pretpostavljalo neposredno jedinstvo samosvesti "pre svake refleksije".

Samo Henrihovo osnovno saznanoteorijsko usmerenje, sa za njega karakterističnim kantovskim pojmom "čistog" subjekta saznanja, koji postoji pre svake objektivacije, odgovorno je za to što on ne primećuje da se analogni paradoks isto tako može formulisati i na strani onog člana strukture samosvesti koji je definisan kao "Ja-subjekt". Jer, u samosvesti shvaćenoj kao jedinstvo odnosa između subjekta i objekta ni ono Ja koje je stavljeno na mesto subjekta ne može se shvatiti kao subjekt koji već nije stavljen u položaj objekta, niti kao subjekt "uopšte", već kao subjekt upravo onog objekta koji se pojavljuje u relaciji prema jednom određenom objektu¹; prema tome, da bi se status Ja-subjekta uopšte mogao definisati, isto tako je neophodno pretpostaviti "objekat" kao momenat njegove unutrašnje strukture. Ako se, međutim, samosvest shvati u Hegelovom smislu, tj. kao odnos između dva člana od koji je svaki i eksplicitno definisan tako da u samome sebi sadrži odnos prema svojoj suprotnosti – i prema tome kao čitav odnos suprotnosti – razrešava se i problematika paradoksa teorije samosvesti kao refleksije. Jer, "refleksija" tada ne znači ništa drugo do udvajanje jedne strukture koja je već kao takva mišljena kao samodovoljna celina. Time se istovremeno razrešava i paradoks beskonačne iteracije – koji predstavlja samo naličje gore navedenog problema odnosa "celine" i "delova". Zato što svaki od pretpostavljenih članova u sebi samome predstavlja odnos prema drugome, on se u drugom članu neposredno reflektuje u sebe samoga. Kako se pokazalo, Hegel je ovako shvaćenu strukturu refleksije i shvatio upravo kao prevazilaženje "beskonačnog regresa" (ili "beskonačnog progressa"²), čije su granice, prema njegovom shvatanju, određene odnosom kauzaliteta i mehanizmom.

Značaj hegelovskog pojma samosvesti prevazilazi granice "saznanoteorijskog" problema samosvesti. Može se pretpostaviti da i prevashodno logički pojam negacije koja se

¹ Može se pretpostaviti da je saznanoteorijsko usmerenje takođe odgovorno za to što Henrih previda transcendentalnofilozofski značaj Hegelovog argumenta koji se prvi put pojavljuje u *Fenomenologiji duha*, prema kojem je za samosvest neophodan ne samo "identitet" već upravo i momenat "realne razlike".

² Hegel ne sledi kantovsko sistematsko razlikovanje između "beskonačnog regresa", koji se zasniva na neophodnosti da se za pojave koje su u iskustvu date pretpostave njihovi stvarni uslovi ili uzroci (*a parte priori*), od "beskonačnog progressa" u kauzalnom nizu, koji je samo potencijalno otvoren i na strani učinaka ili onoga uslovljenog (*Kritik der reinen Vernunft*, str. 414 /A 336, B 393 i sled./), odnosno kantovsku distinkciju između regresivne i progresivne sinteze (isto, str. 454 /A 410, B 437 i sled./).

odnosi prema samoj sebi ima svoje poreklo u drugoj oblasti – u etičkim i političkim iskustvima Hegelovog vremena; ta iskustva Hegel je sažeo u shvatanju da se autentični pojam subjektivnosti koja ima opšte važenje može misliti jedino kao rezultat radikalizacije momenta pojedinačnosti i, prema tome, najpre u "ambivalentnom" pojmu pojedinačnosti ili subjektivnosti koja "negira sebe samu". Pa ipak, Hegelova razrada ove koncepcije isto tako je bila motivisana teškoćama koje za sobom povlači razjašnjenje strukture samosvesti kao refleksije i pitanje mogućnosti njenog održanja.

4. Samosvest kao izvorna deoba pojma u strukturama subjektivne logike

Do poslednje eksplikacije i vrednovanja pretpostavki na kojima Hegelovo rešenje problema samosvesti – pre svega pojma negacije koji tom rešenju stoji u osnovi - može se doći tek kroz preispitivanje logike refleksije i njenog mesta u Hegelovoj logici. Da je, međutim, sa svojim glavnim spisom Hegel hteo da pruži upravo adekvatnu osnovu za odgovore na teškoće koje rezultiraju iz zadatka da se konsekventno misli jedan pojam svesnog samoodnošenja, to se potvrđuje na razmatranju Hegelovih izvođenja u subjektivnoj logici.

Hegel je samosvest predstavio neposredno kao realnofilozofski pandan logičke kategorije "pojma", i prema tome kao strukturu koja se odlikuje identitetom samoodnošenja i odnosa prema drugome. Po svojoj kompleksnosti, ova struktura odgovara na zahtev koji je Hegel prvi put formulisao u *Fenomenologiji duha*: da se samosvest u svom osnovnom ustrojstvu misli kao jedinstvo koje uključuje u sebe momenat realne ili stvarne razlike. Podvajanjem izvornog jedinstva pojma na odgovarajuće kategorije ili momente nije, međutim, dovedeno u pitanje određenje pojma kao identiteta bića i suštine (ili refleksije); tako se prema Hegelu u čitavom području objektivne logike pojam ne podvaja u ova određenja¹. I ovaj Hegelov stav može se shvatiti kao dokaz da je njegova subjektivna logika zamišljena kao ekspozicija strukture samosvesti; jer, upravo "jedinstvo bića i refleksije", koje subjektivna logika eksplicira, može se smatrati centralnim određenjem teorije samosvesti kao refleksije.

Prvobitno ili izvorno jedinstvo u čijoj deobi leži poreklo kategorija subjektivne logike nije prerefleksivni ili neposredni identitet, već identitet pojma koji je već u sebi samome shvaćen kao kompleksna struktura samoodnošenja i odnosa prema drugome. Štaviše, kategorije ili sekvence kategorija koje se mogu shvatiti kao afirmacija momenta suprotstavljanja ili "realnog razlikovanja na pojmu" – koji je neophodan da bi se status samosvesti kao znanja o sebi mogao utemeljiti – isto tako se ukidaju upravo zbog toga što razlika koja je u njima postavljena još uvek predstavlja interni momenat pojma. Zbog toga Hegel može da misli suprotstavljanje ili podvajanje u pojmu u izvesnom smislu kao akt koji u sebi samome sadrži pretpostavke svog sopstvenog ukidanja², tj. upravo na način kako samosvest shvaćena još u spisu o razlici: kao postavljanje podvajanja i njegovo ukidanje.

Od Hegelovog jenskog koncepta *Velika logika* se, doduše, razlikuje po tome što u njoj stanje koje rezultira iz ukidanja podvajanja nije naprosto identično sa stanjem koje postoji pre njega: ponovno uspostavljanje jedinstva vodi nastanku novih kategorija, u kojima postaju tematske upravo "pretpostavke" koje su sadržane u stanju koje je prethodilo podvajanju. Štaviše, upravo ova potreba za eksplikacijom ili tematizacijom predstavlja osnovni pokretač evolucije kategorija u logici pojma. I pored toga, pojam pojma u osnovi već sadrži sve pretpostavke ovog razvoja: kao što je sud samo "deoba pojma"³, tako i stanje koje proizlazi iz ukidanja podvajanja

¹ MM 6, str. 269

² Ovakvo stanje stvari – koje nalazi svoje opravdanje u Hegelovoj logici – u stvari stoji u osnovi Henrihovog prigovora prema kojem Hegel opisuje samosvest kao Jedno koje o sebi "već zna" da jeste samosvest (D. Henrich, "Selbstbewusstsein", str. 281).

³ MM 6, str. 274, 279, 307

nije ništa drugo do "manifestacija" jedinstva koje pojam već jeste po sebi – jedinstva samoodnošenja i odnosa prema drugome. U tom svetlu treba shvatiti i Hegelov stav da strukture subjektivne logike predstavljaju samo "realizaciju" pojma.

Hegelova subjektivna logika u celini može se shvatiti kao niz sekvenci kroz koje dolazi do podvajanja ili razlikovanja prvobitnog jedinstva pojma i do ukidanja tog podvajanja. Primarni nosilac funkcije razlikovanja u "formalno-logičkom" delu subjektivne logike je sud; u okviru ukupne strukture logike pojma, odgovarajuća funkcija pripada kategoriji objektivnosti; konačno, još i u sklopu učenja o ideji, izlaganje ideje saznanja – u kojem Hegel još jednom izričito stavlja u prvi plan problematiku samosvesti – takođe se može posmatrati kao momenat deobe ili polarizacije "nepodeljene" ideje života na odnos između predmeta saznanja i samosvesti.

Uprkos tome što je sadržan već u jednostavnom određenju pojma, momenat razlike kao suštinski momenat pojma u njegovoj "čistoj opštosti" još uvek nije i postavljen kao takav¹. U okviru formalne logike, razlika kao suštinski momenat pojma prema Hegelu na izvestan način "dolazi do svoga prava" već u kategoriji posebnog (*Besonderes*). Određujuću ulogu razlika, međutim, ima tek u logičkoj formi suda, koji Hegel, sledeći i dalje Fihtea, tumači prvenstveno kao "deobu" ili "razdvajanje". Kako se pokazalo, na Fihtevom i Helderlinovom tragu, Hegel isto tako dovodi u vezu formu suda uopšte sa ustrojstvom samosvesti kao refleksije. Za razliku od svojih prethodnika, Hegel, međutim, ne shvata sud kao deobu "izvornog" ili "prvobitnog" jedinstva; Hegelovo shvatanje suda kao logičke forme u kojoj se potvrđuje momenat stvarne razlike zasniva se na njegovom određenju pojma, koji prema Hegelu već kao takav jeste jedinstvo suprotstavljenih određenja ili momenata, od kojih svaki u svojoj unutrašnjoj strukturi već predstavlja jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome.

Zbog toga se, kako Hegel smatra, odnos među suprotstavljenim članovima u sudu – odnos između subjekta i predikata – ne može fiksirati kao odnos pojedinačnog prema opštem, već se svaki od ovih suprotstavljenih momenata pojma, opštost kao i pojedinačnost, u odnosu prema svom "drugome" može naći kako na mestu subjekta, tako i na mestu predikata. Tako je odnos između pojmova u sudu podložan spekulativnoj inverziji ili preokretanju u odnosu na uobičajeno shvatanje prema kojem subjekat suda reprezentuje pojedinačnost, a njegov predikat opštost. To preokretanje stoji u osnovi Hegelovog shvatanja "spekulativnog stava"². U sudu se samo postavlja momenat razlike koji već postoji unutar samoga pojma, tj. razlika se pojavljuje u obliku odnosa između samostalnih članova. Dijalektika odnosa među pojmovima koja se uspostavlja u "sudu" predstavlja samo realizaciju onih odnosa koji su već položeni u strukturi pojma³.

Sud prema Hegelu predstavlja još uvek neadekvatnu realizaciju pojma. Njegova nedovoljnost proizlazi iz činjenice da se momenat jedinstva, koji je za pojam konstitutivan kao i razlika, u sudu izražava samo na nepotpun način. Logička forma suda, prema Hegelovom shvatanju, odgovara deobi pojma na subjekt i predikat kao samostalne momente koji su ravnodušni jedan prema drugome, i među kojima postoji puko spoljašnje i formalno jedinstvo –

¹ Isto, str. 288

² G. Wohlfahrt je autor najiscrpnije studije o ovoj temi (*Der spekulative Satz*, Berlin/New York 1981). Hegelova teorija spekulativnog stava u potpunosti se zasniva na Hegelovoj koncepciji pojma i na njegovom shvatanju tipa odnosa među suprotnostima koji je za pojam karakterističan. Teorija spekulativnog stava suprotstavlja se "fiksiranju" odnosa među pojmovima u sudu; iz perspektive Hegelove koncepcije logike pojma, takvo fiksiranje može se okarakterisati kao pad na nivo objektivne logike.

³ Detaljnu interpretaciju formalnog dela logike (tj. poglavlja "Subjektivnost"), u koju se ovde ne možemo upuštati, daje K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität*, str. 244-288.

jedinstvo u formi neodređenog identiteta bića¹; takvo jedinstvo izražava se samo u kopuli, koja subjekt suda povezuje sa njegovim predikatom. Prema Hegelu, do "ispunjenja" kopule kao momenta jedinstva pojma dolazi u zaključku, u čijem su srednjem terminu subjekat i predikat suda istinski sjedinjeni². Nedovoljnost forme zaključka proizlazi, međutim, iz činjenice da su u njemu sami momenti identiteta i razlike još uvek nepotpuno integrisani. Naime, u zaključku jedinstvo pojma najpre istupa kao srednji član naspram razlike ili ekstrema, koji imaju samostalnu i nezavisnu stvarnost; prema Hegelu, to znači da se forma zaključka uopšte sastoji u razlici ili suprotnosti između ekstrema i sredine koja ih povezuje³. Dijalektika zaključka sastoji se u ukidanju ove razlike ili suprotnosti između posredujućeg člana (sredine) i onoga što je njime posredovano (ekstrema). To ukidanje ostvareno je u disjunktivnom zaključku, čiji srednji termin u sebi sadrži ekstreme, koji više nemaju nikakvo nezavisno ili samostalno postojanje; sa ovim ukidanjem samostalnosti ekstrema, ukida se, međutim, i posredujući karakter srednjeg termina.

Tako se ishod dijalektike zaključka sastoji u ukidanju posredovanja, kojim se izlazi izvan čitave formalno-logičke sfere, u kojoj svaki član postoji samo u svojoj "postavljenosti", tj. u svojim odnosima uzajamne zavisnosti sa drugim članovima. Iz tog ukidanja prema Hegelu proizlazi nova neposrednost, kategorija objektivnosti ili bića koje jeste po sebi i za sebe. Hegelovska "objektivnost", koja u subjektivnoj logici dolazi na mesto ranijih kategorija bića, postojanja ili egzistencije, u potpunosti se svodi na rezultat ukidanja odnosa posredovanja koji postoje u sferi formalno-logičkog dela subjektivne logike. Zato se ova kategorija objektivnosti može shvatiti kao samorealizacija pojma; pojam "se određuje" u objektivnost, koja sa svoje strane nije ništa drugo do totalitet pojma koji se vratio u sebe⁴. Iz ove perspektive Hegel može da posmatra još i početnu kategoriju logike, biće, kao rezultat jednog apstraktnog suda kojim se sam pojam suprotstavlja sebi samome⁵.

U ukupnoj strukturi logike pojma, kategorija objektivnosti ima položaj koji se može uporediti sa onim koji u formalnoj logici pripada sudu. Objektivnost prema Hegelu predstavlja ostvarenje ili radikalizaciju momenta razlikovanja⁶, kojim se sud karakteriše u odnosu prema jedinstvu pojma⁷. U kategoriji objektivnosti razlika se pojavljuje upravo kao stvarna razlika, dakle u vidu "realiteta"; zato se u ovoj kategoriji momenti suda ili razdvajanja pojavljuju kao samostalni, postojeći "objekti". U svom identitetu sa sobom, ovi objekti su najpre indiferentni prema svojoj drugosti, tj. prema drugim objektima iste vrste. I pored toga, oni stoje u odnosu međusobne zavisnosti; Hegel smatra da takvu međuzavisnost izražava Njutnov zakon opšte gravitacije⁸. Upravo ta međuzavisnost svakog pojedinačnog objekta od totaliteta objekata prema Hegelu predstavlja potvrdu shvatanja da je i područje mehaničkog determinizma u potpunosti određeno pojmom.

Samostalnost fizičkog objekta ukida se u interakciji, kojom se odnos objekta prema totalitetu fizičkog sveta postavlja na samom objektu kao njegova sopstvena određenost; u tom smislu Hegel tumači hemijski fenomen "srodnosti po izboru". U hemijskom procesu, na samom objektu ispoljava se totalitet pojma⁹. Do hemijske reakcije dolazi, doduše, samo na spoljašnji

¹ MM 6, str. 309

² Isto, str. 351

³ Isto, str. 400

⁴ Isto, str. 409

⁵ Isto, str. 404

⁶ Isto; prema Hegelu, logička kategorija objektivnosti ispravlja deficit "apstraktnog idealizma", u kojem se suprotnost svodi samo na identitet $Ja = Ja$ (isto, str. 407).

⁷ U okviru poglavlja o objektivnosti, funkcija suda ili razdvajanja posebno odgovara pojmu "hemizma" (isto, str. 428 i dalje).

⁸ Isto, str. 423 i dalje

⁹ Isto, str. 429

podsticaj, tako da ova određenost objekta ne znači još uvek i samoodređenje; "hemizam" je još uvek vezan "neposrednom samostalnošću predmeta"¹. I pored toga, Hegel nastoji da interpretira hemijski proces – u njegovom dvoјstvu neutralizacije i redukcije (analize) – kao tok čija druga faza predstavlja povratak u stanje koje prethodi prvoj, tj. kao refleksiju u svojoj sopstveni početak; u tom smislu, hemizam je takođe manifestacija samoodređenja pojma, koji se postepeno oslobađa od svojih spoljašnjih pretpostavki.

Hegel posmatra poslednju kategoriju poglavlja o objektivnosti, teleologiju, kao ostvarenje ovakvog pojma hemizma. U kategoriji svrhe, koju nastoji da odbrani od kritika u filozofiji i nauci modernog doba, Hegel vidi subjektivni pojam koji potpuno određuje objektivnost, odnosno prelazi u nju². Zbog toga se svrha može shvatiti ne samo kao sud ili kao podvajanje između subjektivnog pojma i objektivnosti, već i kao zaključak u kojem se subjektivni pojam "spaja" sa samim sobom. Svrha se, doduše, najpre pojavljuje kao pojam koji pretpostavlja postojeći svet spoljašnje objektivnosti u kojem se realizuje³. Ipak, ova pretpostavka prema Hegelu predstavlja samo naličje ograničenosti svake određene subjektivne svrhe koja ima konačni sadržaj; od takve svrhe Hegel razlikuje pojam kao "beskonačnu formu". Jedностранost konačne svrhe ukida se zajedno sa pretpostavkom spoljašnje objektivnosti kroz sam proces njenog ostvarenja. Prema Hegelu, sama svrha, kao subjektivni pojam, umeće sredstvo između sebe i spoljašnjeg sveta u kojem treba da se ostvari.

Hegel najpre posmatra sredstvo kao srednji član "zaključka" koji povezuje subjektivni pojam sa objektivnošću⁴. Ovako shvaćen odnos između svrhe, sredstva i spoljašnjeg sveta vodi, međutim, u beskonačni regres. Jer, i samo sredstvo je, poput proizvoda svrhovite delatnosti u spoljašnjem svetu, deo tog sveta, koji je indiferentan prema subjektivnoj svrsi; da bi se ovaj deo spoljašnjeg sveta mogao odrediti kao sredstvo za neku svrhu i tako ukinuti kao samostalna objektivnost, potrebno je da se između njega i subjektivne svrhe umetne jedno novo sredstvo; time se, međutim, u pojam teleologije uvodi beskonačni regres. Zbog toga se odnos između svrhe i sredstva mora redefinisati. Upravo na pojmu *ostvarene* svrhe pokazuje se da svrhovitost ili teleologija već pretpostavlja određenje pojma u objektivnost. To znači da se sama svrha ili subjektivni pojam moraju shvatiti kao "sredina" koja povezuje sredstvo i ostvarenu svrhu kao momente spoljašnje objektivnosti⁵. Zato ostvarenje pojma ili "subjektivne" svrhe prema Hegelu konačno ne znači spoljašnju intervenciju u području nezavisne objektivnosti; naprotiv, u ovom procesu samo se manifestuje to da je spoljašnja objektivnost već sama po sebi određena pojmom. Ostvarenje svrhe putem sredstva samo izričito negira privid "spoljašnjosti" koja je nezavisna od pojma. Takva spoljašnjost je, međutim, već sama u sebi konstituisana negacijom, tako da se u negaciji koju na njoj vrši subjektivni pojam samo spaja sa samom sobom. Kroz teleologiju sama objektivnost biva negirana u svom samostalnom biću i prelazi u pojam⁶. U ostvarenoj svrsi istovremeno se ukida i nezavisnost spoljašnjeg sveta kao pretpostavke od koje zavisi "subjektivna" svrhovitost. Pokazuje se da svrhovitost, pretpostavljajući spoljašnju objektivnost, zapravo pretpostavlja jedino sebe samu.

Izlaganje o svrhovitosti u *Nauci logike* ne treba shvatiti, kako to na prvi pogled sugerira kritika Kanta koju Hegel iznosi u kontekstu tog izlaganja, kao pokušaj obnove tradicionalnog učenja o entelehiji – bilo da se pri tom misli na Aristotelovu filozofiju ili na Lajbnica. Hegelova rehabilitacija teleologije može se razumeti jedino ako se ima u vidu njena motivacija u problemima teorije subjektivnosti. Na to ukazuje i Hegelovo shvatanje svrhe kao pojma koji se

¹ Isto, str. 434

² Isto, str. 443-445

³ Isto, str. 446 i sled.

⁴ Isto, str. 448 i dalje

⁵ Isto, str. 452

⁶ Isto, str. 452, 454

određuje u objektivnost. Jer, upravo u sferi teleologije, u kojoj se "kraj" jednog procesa ispostavlja kao njegov "princip" ili "početak", a "učinak" kao "uzrok", pokazuje se da se "pojam" kao osnovna struktura samosvesne subjektivnosti ne može izložiti u terminima refleksivnih određenja ili preko kategorija relacije: u određenjima identiteta i razlike, unutrašnjeg i spoljašnjeg, celine i njenih delova, osnova i onoga što je njime postavljeno. U području pojma shvaćenog kao energija svog sopstvenog ostvarenja, primena ovih određenja neizbežno dovodi do paradoksa; prema Hegelu, pokušaji da se preko ovih pojmova izraze kategorije subjektivnosti i slobode vode do poništenja samih tih pojmova¹. Tako se svrha u terminima refleksije može odrediti jedino kao sila koja sebe samu sollicitira na ispoljavanje, kao uzrok sebe same, ili kao onaj uzrok čiji je učinak neposredno sam uzrok². U sferi subjektivne logike, ove suprotstavljene kategorije u svom uzajamnom odnosu više nemaju smisao drugosti, već su "postavljene kao identične sa prostim pojmom"³. Iz ove perspektive, pokazuje se ne samo da se Hegelova koncepcija samosvesti može odbraniti od prigovora zbog paradoksa, već i da je Hegelovu logiku u celini moguće shvatiti upravo kao rezultat nastojanja da se teorija samosvesti kao refleksije odbrani od prigovora razradom jedne ontologije koja odstupa od "običnog mišljenja". U tome se može prepoznati i motivacija Hegelovog raskida sa "konačnim mišljenjem". To što unutar logike pojma refleksivna određenja konačno ne dolaze do primene ne znači, međutim, da je iz hegelovskog apsoluta isključena refleksija uopšte. Štaviše, može se reći da je do razrade onog specifičnog tipa refleksije, kojim se odlikuje pojam pojma, i koji se u najkraćem može definisati kao "odnos prema drugome kao prema samome sebi", Hegel bio doveden upravo s obzirom na teškoće koje proizlaze iz pokušaja da se ograničenja konačnog mišljenja prevaziđu na način koji neće za sobom povući, poput Spinozinog sistema, odricanje od principa slobodne i samosvesne subjektivnosti, ili nemogućnost razjašnjenja njene strukture.

To se isto tako pokazuje na Hegelovom učenju o ideji. Hegel shvata ideju kao jedinstvo pojma i objektivnosti, ili kao pojam koji postoji po sebi i za sebe. Po ovom drugom aspektu, određenje ideje prevazilazi Hegelovo određenje objektivnosti kao pojma koji je samo neposredno identičan sa svojim bićem, ili bića koje je samo neposredno identično sa pojmom⁴. To znači da se i Hegelovo učenje o ideji može razumeti kao rezultat nastojanja da se *za* samu strukturu pojma – tj. za samosvesnu subjektivnost – eksplicitno artikuliše znanje o njenom sopstvenom identitetu sa objektivnošću.

Ovim zahtevom za utemeljenjem dimenzije poslednje samorefleksije objašnjava se, nadalje, zbog čega se učenje o ideji ne može svesti na kategoriju života, koja predstavlja prvi oblik pojavljivanja ideje. "Život" prema Hegelu predstavlja upravo "jedinstvo pojma i objektivnosti". Živi individuum se može shvatiti – u produžetku Hegelovog izvođenja teleologije – kao "realizovana svrha", koja na samoj sebi ima svoje sredstvo, koje joj je imanentno, i koja zato nadmašuje odnos spoljašnje svrhovitosti uopšte⁵. Ono što se na živom individuumu razlikuje prema spoljašnjoj refleksiji ima u sebi ceo pojam; zbog toga je pojam života protivrečnost za refleksiju⁶. Hegel, međutim, shvata "život" kao jedinstvo pojma i objektivnosti koje je samo neposredno, i u kojem pojam još uvek ne postoji za sebe kao takav⁷. U kategoriji života ostvarena je primerenost objektivnog realiteta pojmu, ali on još uvek nije i oslobođen do pojma. Već u kategoriji života postoji, doduše, direncija, razdvajanje ili "sud" – prvobitna deoba života – na "subjektivni" pojam (koji Hegel određuje kao "centralitet"

¹ Isto, str. 445

² Isto

³ Isto, str. 455

⁴ Isto, str. 408

⁵ Isto, str. 468, 472, 476 i sled.

⁶ Isto, str. 472

⁷ Isto, str. 468

pojedinačnog živog organizma) i "objektivnost" spoljašnjeg sveta kao "anorganske" prirode, kojoj se živi individuum suprotstavlja, ali koja ništa manje predstavlja njegovu pretpostavku¹. "Životni proces" individuum može se shvatiti upravo kao proces ukidanja ove pretpostavke koja se odnosi na jednu nezavisnu spoljašnju objektivnost. Do ukidanja pretpostavke spoljašnjosti dolazi u momentu reprodukcije, kojim živi individuum "postavlja" u objektivnost drugo biće koje je sa njim identično, i odnosi se prema sebi samome kao prema drugom biću². Utoliko ova refleksija znači nastanak roda, kojim se dovršava povratak u početnu, sa sobom identičnu opštost života. Živi individuum je po sebi identičan sa ovom opštošću roda; pa ipak, on to još uvek nije i za samoga sebe³. Tako se život roda može shvatiti upravo kao "loša beskonačnost"; u njemu se opštost roda ostvaruje samo preko smrti i ponovnog rađanja pojedinačnih živih individuum koji mu pripadaju; zbog toga se u pojmu života pojam ili subjektivnost ne vraćaju u identitet sa sobom.

Ovaj "nedostatak" kategorije života razrešava se na ravni drugog oblika u kom se ideja pojavljuje u Hegelovoj logici, u okviru "ideje saznanja". Upravo Hegelov navedeni opis života u terminima identiteta i diferencije između pojedinačnog i opšteg dopušta mu da kategorije života i saznanja dovede u blisku vezu, nasuprot uobičajenom razumevanju ovih pojmova. Za razliku od ideje života u kojoj se momenti pojedinačnog i opšteg pojavljuju kao nerazdvojno povezani, ali se nikada ne stapaju potpuno jedan sa drugim, Hegel vidi "saznanje" kao objektivnost ili opštost koja je kao takva potpuno "identična" sa subjektivnošću ili pojedinačnošću. "Identitet" o kojem je ovde reč ne sme se razumeti kao ukidanje momenta razlike u jedinstvu ili jednakosti sa sobom. Hegelovo određenje ideje saznanja kao "suda" ideje⁴, nasuprot ideji života kao neposrednom jedinstvu pojma i objektivnosti, pokazuje da Hegel shvata saznanje upravo kao afirmaciju momenta diferencije ili refleksije, ili kao "najtvrdi suprotnost"⁵, koju još i najviše jedinstvo apsolutne ideje mora sadržati u sebi. Pa ipak - u ideji saznanja, momenat objektivne razlike, koji je ranije bio suprotstavljen živom individuumu kao "subjektivnosti", ne pojavljuje se više kao spoljašnja objektivnost ili kao neorganska priroda, već kao interni momenat samog pojma.

U tom smislu Hegel može da tvrdi da "ideja saznanja" nije ništa drugo do razlikovanje ideje od sebe same. Ono što se od saznanja razlikuje ne predstavlja nezavisnu objektivnost već njegov unutrašnji momenat; u ideji saznanja "ono različito (više) nije *objektivnost*, već je isto tako oslobođeno u subjektivnost ili u formu proste jednakosti sa sobom"; zato je spoljašnjost ovde određena kao identična sa pojmom. Drugim rečima: u ideji saznanja odnos između subjektivnosti i objektivnosti artikulisan je kao odnos između samosvesti i njenog pojmljenog predmeta – tj. predmeta u "formi pojma koja je oslobođena u opštost"⁶; sa takvim određenjem predmeta, on gubi svoj raniji karakter objektivnosti koja je nezavisna od samosvesti.

"Samosvest" ili ono "Ja" Hegel sada shvata kao refleksiju iz ovakvog jedinstva između subjektivnosti i objektivnosti. Samosvest, koja se u svojoj "logičkoj formi" pojavljuje upravo u sklopu izlaganja o ideji saznanja, ispostavlja se kao "slobodni pojam koji je u svom sudu samome sebi predmet, *pojam kao svoja ideja*"⁷. Ali, upravo u tome što je Ja – ili pojam – samome sebi predmet, tj. u njegovom udvajanju u sebi, sastoji se, prema Hegelu, priroda onoga

¹ Isto, str. 473

² Isto, str. 484

³ Isto, str. 485

⁴ Isto, str. 487

⁵ Upor. isto, str. 549; tu Hegel i izričito određuje ideju saznanja, odnosno samosvest, kao "najvišu suprotnost" – za razliku od života, koji predstavlja neposredno jedinstvo ideje.

⁶ Isto, str. 487

⁷ Isto, str. 496

Ja ili samosvesti¹. Tako Hegel u ovom kontekstu i izričito preuzima, i to kao osnovno određenje samosvesti ili jastva, upravo "paradoks" kruga koji za sobom povlači "shvatanje samosvesti kao refleksije".

Cirkularnu strukturu samosvesti ili jastva Hegel eksplicira u okviru jednog izvođenja koje predstavlja kritiku Kantovog učenja o paralogizmu². U ovom tekstu Kant osporava koncept racionalne psihologije, koja se prema njegovom tumačenju u potpunosti zasniva na izvođenju zaključaka o prirodi jastva iz jedinog "osnovnog stava": "Ja mislim"³. Prema Kantu, međutim, ovaj stav ne izražava nikakvo stvarno saznanje o jastvu kao subjektu predstava, pa čak ni bilo kakav određeni pojam o njemu, već samo praznu predstavu ili svest koja prati sve pojmove: "transcendentalni subjekt misli = X"⁴, o kojem ne možemo imati nikakvog pojma upravo zbog toga što se on u svesti javlja samo na mestu subjekta, a nikada i na mestu predikata. Pa ipak, ovu predstavu o transcendentalnom subjektu Kant istovremeno shvata kao nužni uslov svakog saznanja. Odatle proizlazi jedna dalja teškoća: u svakom pokušaju da odredimo transcendentalni subjekt, tj. da ga stavimo na mesto objekta jednog saznanja, mi se krećemo u začaranom krugu, jer se uvek već moramo poslužiti predstavom transcendentalnog subjekta da bismo nešto saznali o njemu⁵.

Nasuprot Kantu, Hegel tvrdi da se "prava priroda" jastva ili samosvesti sastoji upravo u ovom aktu udvajanja, kojim samosvest "pretpostavlja" sebe samu. Tako Hegel piše: "Čudnovata je misao – ako se ona uopšte može nazvati mišlju – da se ja već moram poslužiti onim Ja da bih sudio o Ja; ono Ja koje se samosvešću *služi* kao nekim sredstvom da bi sudilo jeste, zaista, neko x, o kojem se, kao ni o odnosu toga služenja, ne može imati ni najmanji pojam. Ali zaista je smešno da se ta priroda samosvesti – to što Ja misli sebe samo, što Ja ne može biti mišljeno a da to što misli nije Ja – naziva *neprilikom* i *krugom* kao nečim pogrešnim – jedan odnos kojim se u neposrednoj empirijskoj samosvesti apsolutna, večna priroda samosvesti i pojma otkriva zato što samosvest jeste upravo *postojeći*, dakle *empirijski opažljivi*, čisti *pojam*, apsolutni odnos prema sebi, koji kao sud koji deli sebe čini predmetom i jeste samo to što time od sebe čini krug. – Neki kamen nije u takvoj *neprilici*; kada on treba da bude mišljen ili kada o njemu treba da bude suđeno, on pri tom ne stoji na putu samome sebi; on je oslobođen teškoće da se radi tog posla posluži samim sobom; izvan njega postoji nešto Drugo, što na sebe mora da preuzme taj trud"⁶.

Ovo mesto iz *Nauke logike* moralo je biti navedeno u celini, jer se tu pokazuje da Hegel, nasuprot Kantu ili kritičarima teorije samosvesti kao refleksije, "krug" u opisu samosvesti smatra manifestacijom njene sopstvene strukture i da mu pripisuje pozitivno značenje⁷. U ovom kontekstu, posebnu pažnju zaslužuje činjenica da Hegel, štaviše, smatra da se priroda jastva ili samosvesti sastoji *jedino* u ovom krugu refleksije, koja na mestu svog sopstvenog objekta već pretpostavlja sebe samu kao subjekt. Tako Hegelov opis samosvesti ili jastva kao čistog samoodnošenja – tj. kao empirijske manifestacije apsolutnog odnosa prema sebi kojim se odlikuje pojam – ne ostavlja mesta za "nepredmisliivi" ili "nedokučivi" ostatak bića ili egzistencije, koji bi bio uskraćen refleksiji, bilo u onome "Ja" ili u samosvesti bilo izvan njega⁸.

¹ Zato u čistoj samosvesti ili pojmu ne postoji nikakvo biće ili objektivnost koja nije obuhvaćena refleksijom.

² Henrihova formulacija "paradoksa teorije samosvesti kao refleksije" oslanja se upravo na ovo mesto iz *Kritike čistoga uma* (upor. *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 11).

³ *Kritik der reinen Vernunft*, str. 422 (A 343, B 401)

⁴ *Isto*, str. 424 (A 346, B 404)

⁵ *Isto*

⁶ MM 6, str. 490

⁷ Za tumačenje ovog mesta, upor. i K. Cramer, "Erlebnis", str. 594 i dalje.

⁸ Zbog Hegelovog nastojanja da na cirkularnom ustrojstvu samosvesti utemelji dimenziju poslednje samorefleksije jedne apsolutne subjektivnosti, njegovo pozitivno vrednovanje kruga refleksije ne samo da

Shvaćena u svojoj logičkoj infrastrukturi, samosvest nije ništa drugo do čisto znanje sebe same; to znanje Hegel shvata istovremeno kao udvajanje i kao vraćanje iz udvajanja u identitet sa sobom.

Ni Hegelovu polemiku protiv Kantove kritike racionalne psihologije ne treba shvatiti kao poziv na obnovu ove discipline¹. Hegelova metakritika Kanta vođena je namerom da se prevaziđe razdvajanje između subjekta i objekta, kojim je, prema Hegelu, i Kantov opis samosvesti obeležen. Osnovna linija razgraničenja između Kantove i Hegelove koncepcije samosvesti može se prepoznati u tome što Hegel, za razliku od Kanta, koji "Ja mislim" shvata kao jedinstvo čistog subjekta koji stoji izvan svake mogućnosti objektivacije², nastoji da razume samosvest kao subjekt-objekt identitet. Krajnje razloge Hegelove koncepcije samosvesti ne treba, međutim, tražiti u eventualnom usvajanju nezavisnog "metafizičkog" načela subjekt-objekt identiteta, uz koje bi se moralo pristati samo zbog toga što ono izražava jedinstvo koje je "više" od "čiste" subjektivnosti kantovske apercepcije; samosvest se mora shvatiti kao identitet između subjekta i objekta već iz strukturnih razloga: prema Hegelu, ona je moguća tek pod pretpostavkom svog sopstvenog opredmećenja³.

Ideja saznanja, koju Hegel određuje kao ideju "u njenom sudu", još uvek ne predstavlja i najviši oblik ideje ili potpuno realizovanu ideju⁴. Pa ipak, svi pojedinačni koraci u Hegelovom daljem izvođenju o ideji – uključujući i određenje apsolutne ideje – proističu iz početnog određenja samosvesti kao samoodnosnosti pojma, koja u sebe uključuje i momenat objektivnosti. Tako u *Nauci logike* u kontekstu učenja o ideji saznanja Hegel ponovo pribegava transcendentnom argumentu koji je prvi put formulisao u *Fenomenologiji duha*. Ideja saznanja shvaćena kao "čista" samoodnosnost ili refleksija izražava pojam koji protvrdi samome sebi: ona se prema sebi odnosi kao prema predmetu a da taj predmet u odnosu prema njoj nije određen kao samostalno, nezavisno postojanje ili stvarna razlika; otuda Hegel ideji saznanja pripisuje nagon (*Trieb*) da bude ispunjena sadržajem nezavisnog, pretpostavljenog sveta, kojim će njen "apstraktni realitet" – njeno razlikovanje sebe "samo od sebe same" – biti upotpunjen momentom nezavisne razlike⁵.

U svom ispunjenju sadržajem spoljašnjeg sveta, subjektivna ideja ili samosvest *a priori* stoji u izvesnosti da se u svom pretpostavljenom sadržaju odnosi upravo jedino prema sebi samoj; ona se u njemu se osvedočava samo o svom sopstvenom identitetu sa sobom. Utoliko se u ispunjenju saznanja ukida spoljašnjost njegovog objekta ili sadržaja. Pa ipak, za ideju saznanja u užem smislu te reči, koju Hegel određuje i kao ideju istinitoga⁶, subjektivno i dalje ostaje

se – uprkos formalnim afinitetima – ne može shvatiti kao anticipacija Hajdegerovog ili Gadamerovog "hermeneutičkog kruga", već zapravo predstavlja njegov antipod.

¹ Hegelovo pozivanje na Aristotelovo učenje o duši u ovom kontekstu (MM 6, str. 491 i sled.) takođe treba vrednovati s obzirom na činjenicu da je tu reč o Aristotelu pretumačenom polazeći od Hegelove sopstvene spekulativne koncepcije "mišljenja mišljenja".

² Žorž Kangilem je u tom smislu Kantovu transcendentnu apercepciju uporedio sa svetlosnim izvorom koji osvetljava sve što se nalazi pred nama, ali koji se nalazi iza naših leđa, i prema kojem ne možemo da se okrenemo (G. Canguilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?", u: *Critique* 242, 1967, str. 614 i sled.).

³ U ovom radu moralo se odustati od razmatranja jednog pitanja koje se tim povodom nameće: ne približava li se Kantovo sopstveno shvatanje samosvesti kao samopostavljanja (*Selbstsetzung*) u njegovoj poslednjoj filozofiji koncepciji o samosvesti kao identitetu između subjekta i objekta? – Pozitivan odgovor na ovo pitanje predlaže So-In Choi (*Selbstbewusstsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekt in Kants Opus Postumum*, Berlin/New York 1996); ovde se promene u Kantovoj poslednjoj teoriji samosvesti postavljaju u perspektivu razvoja u kasnijim idealističkim koncepcijama.

⁴ MM 6, str. 496 i sled.

⁵ Isto, str. 498

⁶ U širem smislu, u ideju saznanja pored "ideje istinitoga" spada i "ideja dobroga".

merodavna pretpostavka objekta koji je nezavisan od subjektivnosti; ono što na predmetu zapravo predstavlja sopstveno određenje saznanja za samo saznanje istovremeno ima značenje spoljašnjeg postojanja¹. Tako subjektivnost u teorijskom odnosu shvata istinu kao nešto što postoji nezavisno od nje i "traga za istinom" izvan sebe same.

Prema Hegelu, ovakav stav prema objektu izražava se posebno u "analitičkom saznanju", koje polazi od jednog pretpostavljenog objekta kao od neposredne datosti. U ovom tipu saznanja (čiji je pravi primer prema Hegelu aritmetika, kao što je za njega geometrija model sintetičkog saznanja²), koje samo eksplicira određenja koja već pripadaju predmetu, udeo subjektivnog prividno je sveden na najmanju moguću meru. Hegel se, međutim, podjednako suprotstavlja realizmu, koji subjektivni pojam vidi samo kao "prazni identitet" u koji se odredbe predmeta postavljaju spolja, kao i idealizmu, koji svako znanje shvata kao rezultat čisto subjektivnog postavljanja. Zato Hegel u analitičkom saznanju vidi upravo "postavljanje" predmeta koje sebe samo određuje u "pretpostavljanje"³. Prema Hegelu, "sintetičko" saznanje predstavlja prvu izričitu negaciju nezavisnosti ili pretpostavke objekta; u njemu se veza među određenjima objekata, tj. obuhvatanje tih odredaba u jedinstvo ili "poimanje"⁴, uspostavlja sa jednog "subjektivnog" stanovišta. Ova veza, kojom se definiše sintetičko saznanje, najpre proizlazi iz refleksije koja je spoljašnja u odnosu na predmet. Tako sintetičko saznanje u odnosu prema analitičkom znači pomak sa apstraktnog identiteta u sferu refleksije⁵ – još uvek ne i u ono područje u kojem za sam pojam postaje transparentno njegovo sopstveno ustrojstvo.

Upućenost ideje saznanja na pretpostavku spoljašnjosti koja je od nje nezavisna najistaknutija je kada je reč o njegovoj prvoj kategoriji, definiciji. Njome se objektivnost jednog datog predmeta i njegovih mnogostrukih određenja samo svodi na jedinstvo pojma i njegovih momenata (opštosti, posebnosti i pojedinačnosti). Definicija polazi od neposredne određenosti predmeta kao od svoje pretpostavke; ova određenost predmeta ne proističe iz samoodređenja pojma⁶. Zbog toga se definicija svodi na formalno određenje pojma na jednom zatečenom sadržaju, "bez refleksije pojma u sebe, tj. *bez njegovog bića za sebe*"⁷. Pretpostavljena neposrednost objekta i sama se, međutim, ispostavlja kao rezultat posredovanja. Za razliku od definicije koja počinje od posebnoga, u "podeli" se kao ishodišni momenat pojavljuje opštost, koja se dalje disjunktivno deli⁸. Ovu opštost Hegel shvata kao osnov posebnoga koje je predmet definicije. Konačno, teorema, kao poslednja kategorija saznanja, prema Hegelu označava prelaz posebnog pojma u pojedinačnost. U teoremi se sam predmet "razdvaja u sebi", ili razlaže na svoja prosta određenja. Sastavni delovi teoreme nemaju karakter čistih pojmovnih određenja već realnih predmetnih sadržaja; zato Hegel u teoremi vidi genezu načina na koji za samu subjektivnost u njenom refleksivnom samoosvedočenju jedinstvo pojma i realiteta postaje tematsko. Pa ipak, još ni u teoremi, odnosno njenom dokazu, subjektivnost ili pojam ne dolazi do istinskog znanja o svom identitetu sa predmetom, tj. do shvatanja sebe samoga *kao* pojma. Tome je razlog to što se u dokazu teoreme izriče samo utemeljenost odnosa među različitim određenjima predmeta u "nužnosti" kao pukom unutrašnjem identitetu. Utoliko još i teorema, kako Hegel pokazuje posebno na primeru prirodne nauke, pripada području spoljašnje refleksije. Preuzimajući Jakobijevu kritiku saznanja, Hegel tvrdi da teorema doseže samo do

¹ MM 6, str. 501

² Upor, isto, str. 530, 535.

³ Isto, str. 503 i sled.

⁴ Isto, str. 511

⁵ Isto

⁶ Isto, str. 512 i sled.

⁷ Isto, str. 519

⁸ Isto, str. 519 i dalje

relativnog identiteta onoga što je uslovljeno i zavisno¹. Prema Hegelu, tome je razlog to što faktori kojima teorema operiše predstavljaju samo konačna određenja. Zato se iznad sfere "konačnog saznanja", koje samo shvata predmetnost koja je od njega nezavisna, uprkos Jakobijevoj kritici, može uzdići pravo filozofsko saznanje, čiji je princip "*beskonačni slobodni pojam*"², koji kao takav postoji i za sebe.

Prema Hegelu, do ostvarenja beskonačnog slobodnog pojma, tj. do ukidanja pretpostavke o samostalnoj stvarnosti koja je od pojma nezavisna, dolazi tek u praktičkoj ideji. Proces kojim se obrazuje praktička samorefleksija pojma prema Hegelu zapravo predstavlja ponavljanje toka "geneze pojma" sa kraja objektivne logike. Ovde je, međutim, reč o samorefleksiji, zbog toga što se proces geneze pojma sada više ne razmatra samo po sebi, već ukoliko on predstavlja predmet samoga pojma ili samosvesti³. U rezultatu ovog procesa, subjektivnost se osvedočava o svom identitetu sa svojim predmetom. Stoga Hegel i izričito određuje praktičku ideju ili ideju dobroga kao samosvešćenje pojma o sebi, tj. kao dolaženje do uvida o tome da je pojam u samome sebi već jedinstvo pojma i objektiviteta⁴.

Ideja dobroga je "praktička" jer predstavlja *delatno* ukidanje pretpostavke neposredne spoljašnje stvarnosti ili realiteta. U njoj pojam više nema, kao što je to bio slučaj u ideji saznanja, značenje čiste ravnodušne opštosti koja je suprotstavljena spoljašnjem svetu, već prave pojedinačnosti; kao takva pojedinačnost, pojam prisvaja za sebe onu objektivnost ili biće koje je ranije tražio izvan sebe. Za praktičku delatnost koja svoj cilj nastoji da sprovede u objektivnom svetu i da se u njemu ostvari, spoljašnja objektivnost, koja je "po pretpostavci" nezavisna od pojma, ukida se u izvesnosti o sopstvenoj stvarnosti (*Wirklichkeit*) i u uvidu u nestvarnost ili ništavnost sveta.

Praktičku ideju ili ideju dobroga Hegel zato ne shvata kao pojam koji je suprotstavljen objektivnosti, nego kao subjektivnost koja u sebe već uključuje pravu objektivnost, ili kao biće za sebe koje je kao takvo već biće po sebi. Objektivnost praktičke ideje manifestuje se prema Hegelu u apsolutnom važenju ili obavezujućoj snazi koja pripada ideji dobroga, i po kojoj se ona razlikuje od proizvoljnih i subjektivnih svrha. To znači da ideja dobroga svoju suprotnost nema na objektivnosti kao takvoj, već jedino na neposrednoj spoljašnjoj egzistenciji ili realitetu⁵. Pa ipak, upravo ova suprotnost pojavljuje se kao pokretač svojevrstne dijalektike praktičke ideje. Jer, zbog ništavnosti spoljašnjeg realiteta, ostvarenje dobroga u tom realitetu ništa ne doprinosi ideji dobroga kao takvoj; ovakav zaključak protivreči, međutim, samom smislu ideje dobroga, koja svoje ostvarenje upravo nalaže.

Na ideji dobroga, ova protivrečnost izražava se u različitim formama: kao suprotnost između forme bezuslovne zapovesti i njenog određenog i, prema tome, konačnog sadržaja; kao kolizija između različitih sadržaja dobra; i, konačno, kao nemogućnost ostvarenja dobroga u medijumu spoljašnje egzistencije uopšte. Sve protivrečnosti moralnog pogleda na svet, kojima je prema Hegelu pre svega obeležena Kantova filozofija morala⁶ – u kojoj se postojanje dobroga shvata kao zahtev koji je istovremeno apsolutan i neostvariv – konačno se svode na odnos ideje dobroga prema njegovom ostvarenju. Ideja dobroga sama po sebi već uključuje stvarnost kojom je subjektivnost ovladala. Za pravo ostvarenje dobroga neophodno je, međutim, i ono što Hegel određuje kao "drugu premisu" zaključka delanja: da stvarnost koja je već određena idejom bude

¹ Isto, str. 540

² Isto

³ Isto, str. 541

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 542

⁶ Isto, str. 545; Hegel na ovom mestu upućuje na odgovarajuće izlaganje iz *Fenomenologije duha* (MM 3, str. 453 i dalje).

okrenuta protiv spoljašnje stvarnosti i realiteta *i* kao spoljašnje sredstvo, i da taj realitet njome bude transformisan¹.

Tako ostvarenje dobrog ili konkluzija zaključka delanja ne znači samo prevođenje praktičke ideje u spoljašnju, nezavisnu ali još uvek ništavnu stvarnost, već istovremeno i uzdizanje ove stvarnosti – realiteta ili neposredne egzistencije – do prave objektivnosti. Stvarnost je prepreka za ostvarenje subjektivne ideje jedino ukoliko ta stvarnost za samu ideju važi samo kao neposredna egzistencija, a ne kao "objektivnost u smislu bića po sebi i za sebe"². Pošto je, međutim, za ostvarenu ideju dobrog konstitutivan i momenat po sebi postojećeg bića ili egzistencije, i to kao istine koja postoji takođe "nezavisno od subjektivnog postavljanja"³ – na primer, u obliku države kao osnovnog oblika objektivnog duha, koja je prisutna ne samo kao subjektivna ideja već i kao neposredna egzistencija – Hegel može da posmatra ostvarenje dobrog kao eksplicaciju *teorijskog momenta* ili momenta *saznanja*, koji u praktičkoj ideji već postoji po sebi. Moralfilozofske pozicije kakva je Kantova, koje istrajavaju na perenirajućoj suprotnosti između spoljašnje egzistencije i "ideje dobrog", ne uspevaju, prema Hegelu, da ovu praktičku ideju integrišu sa teorijskim momentom saznanja bića koje je istinito po sebi i za sebe; u tom smislu Hegel tvrdi da kod Kanta, konačno, "sama volja stoji na putu dostizanju svoga cilja time što spoljašnja stvarnost za nju ne dobija oblik istinski bivstvujućeg"⁴.

Dopuna prve premise zaključka delanja – u kojoj se izriče objektivnost koju ideja morala već sadrži u sebi – njegovom drugom premisom, koja ima ovaj teorijski karakter, neophodna je prema Hegelu upravo zbog toga da bi ona objektivnost koju pojam sadrži u sebi mogla biti postavljena i "za njega"; do toga, međutim, prema Hegelu može doći samo putem posredovanja pojma u medijumu neposredne egzistencije, koja je u kantovskoj koncepciji morala obezvređena. Prema Hegelu, međutim, pojam ili svrha može se reflektovati iz odnosa suprotnosti prema drugome u potpuni identitet sa sobom tek u ovoj neposrednoj egzistenciji ili u spoljašnjem realitetu. Tako Hegel smatra da "tek kroz neposredno ostvarenje svrhe", odnosno kroz *neposredno* ukidanje drugosti kojoj je pojam izručen u medijumu spoljašnje egzistencije, "nastaje stvarnost dobrog", i to ne samo kao ravnodušne spoljašnje objektivnosti već upravo "kao za sebe postojećeg pojma" – "utoliko što je on u tome identičan sa samim sobom, ne sa nekim Drugim, i time postavljen kao slobodan"⁵. To znači da je realizacija dobrog neophodna da bi se mogućnost poslednje samorefleksije pojma uopšte mogla utemeljiti; ostvarenje dobrog, tj. njegovo prelaženje u momenat spoljašnje egzistencije, i njegova refleksija iz nje u identitet sa sobom, predstavlja neophodan uslov ne samo za "stvarnu" realizaciju ideje dobrog, već upravo za osvešćenje pojma o sebi samome. Drugim rečima: ovaj "teorijski" momenat ideje dobrog neophodan je da bi se i u sferi praktičke filozofije mogla utemeljiti funkcija principa koju "transcendentalna apercepcija" shvaćena na kantovski način ne uspeva da iznese do kraja, a koja pripada i hegelovskom "pojmu".

Smisao ove Hegelove korekcije moralfilozofskog stanovišta koje proizlazi iz bezrezervne afirmacije "primata praktičkog uma" može se pratiti i dalje. Poslednju refleksiju pojma, tj. apsolutnu ideju, Hegel i eksplicitno određuje kao jedinstvo teorijske i praktičke ideje, od kojih je svaka uzeta za sebe još uvek jednostrana i nepotpuna⁶. U terminima Hegelove "logike refleksije", apsolutna ideja mogla bi se odrediti kao integracija "pretpostavljajuće refleksije", koja polazi od bića kao zatečene datosti, i "postavljajuće refleksije", čiji predmet

¹ Isto, str. 545 i sled.

² Isto, str. 546

³ Isto, str. 545

⁴ Isto

⁵ Isto, str. 546

⁶ Isto, str. 548 i sled.

nastaje tek kroz akt kojim se refleksija vraća u sebe samu¹. Već i iz učenja o praktičkoj ideji proizlazi da sve biće ili sva pretpostavljena i zatečena "drugost" pojma predstavlja samo rezultat akta njegovog postavljanja ili "postavljajuće refleksije"; da bi se, međutim, ovaj uvid mogao artikulirati i za pojam u njegovoj poslednjoj samorefleksiji, neophodno je da se samopostavljanje pojma shvati tako da uključuje i "pretpostavljajuću refleksiju", kojoj odgovara momenat "teorijskog" saznanja. Jer, kada bi ideja u celini bila svedena samo na momenat postavljanja sebe same, ne bi bilo mogućnosti za njeno sopstveno osvešćenje o sebi samoj ili za njenu poslednju samorefleksiju. Time bi bilo dovedeno u pitanje i Hegelovo određenje metode kao "čistoga pojma koji se odnosi samo prema sebi", i koji je isto tako "svestan" da se odnosi prema sebi – ili, u terminima Hegelove logike, određenje metode kao "samo-poimajućeg" pojma².

Sa stanovišta teorije samosvesti, u tome se može prepoznati Hegelov ustupak koncepciji ranoga idealizma, prema kojoj se samosvest može misliti jedino uz pretpostavku ograničenja delatnosti onoga Ja koja ide u beskonačno. Upravo iz ove koncepcije Helderlin je izvukao konsekvencu da se samosvest ne može misliti kao princip najvišeg sjedinjenja. Hegelova logika mogla bi se, naprotiv, opisati kao rezultat nastojanja da se za stanovište samosvesti kao pojma odbrani status najvišeg principa filozofije u celini.

Tom zadatku može se, međutim, udovoljiti jedino ako se pokaže da "pretpostavljanje", koje je neophodno za utemeljenje samosvesti kao teorijskog odnosa, može integrisati sa "postavljanjem" u smislu praktičkog idealizma, kao aktom apsolutnoga Ja. Učenje o praktičkoj ideji pokazuje da pretpostavka ideje – shvaćena kao biće ili spoljašnja stvarnost, koja je nezavisna od pojma – u stvari predstavlja njen sopstveni momenat, odnosno rezultat njenog akta postavljanja; prema tome, ideja se u svom *pretpostavljanju* drugoga koje njeno refleksivno osvedočenje o sebi zahteva odnosi upravo samo prema onome što je njom samom *postavljeno*, i utoliko jedino prema sebi samoj. Tako se na kraju nauke logike ispostavlja da njen početak, biće, nije ništa drugo do momenat pojma, tj. identitet se sobom pojma kao znanja o sebi samome³. Da bi se, međutim, status refleksije mogao utemeljiti, potrebno je još i to da se pokaže da i pretpostavljanje sa svoje strane čini integralni momenat akta postavljanja, ili da se ono mora shvatiti kao implikat ovog akta.

Hegelova koncepcija o kružnoj strukturi nauke logike, kao i filozofskog sistema u celini, može se shvatiti upravo kao odgovor na ovaj zahtev. Dovođenje logike u učenje o apsolutnoj ideji predstavlja, kao što je poznato, "vraćanje" u njen početak. Iz ove perspektive pokazuje se da svaki pojedinačni korak na putu eksplikacije početka nema smisao udaljavanja od početka već približavanja prema njemu ili "vraćanja" u početak⁴. Vraćanje u početak ne može se, međutim, shvatiti kao pretpostavljajuća, već kao postavljajuća refleksija, tj. refleksija koja tek postavlja ono što čini njen predmet. Utoliko kraj logike nije ništa drugo do postavljanje-pretpostavke početka, od kojeg zavisi čitav već izvedeni sled logičkih kategorija; taj kraj se prema tome može shvatiti kao rezultat prvobitnog samopostavljanja ili ideje. Cirkularnost Hegelove nauke logike odgovara, prema tome, na dvostruki zadatak. Kao prvo, ona omogućuje da se pronađe oslonac za funkciju drugosti koja je neophodna za utemeljenje teorijskog momenta znanja pojma o sebi samome ili ideje. Pored toga, ona dopušta da se još i ova "pretpostavljena" drugost sagleda kao rezultat samopostavljanja ideje, tj. kao rezultat njenog samoodređenja.

¹ Isto, str. 24 i dalje

² Isto, str. 572

³ Isto

⁴ Isto, str. 570

Dvanaesto poglavlje
PROBLEM SAMOSVESTI I LOGIKA REFLEKSIJE

U prethodnim poglavljima ovog rada pokazalo se da je osnovna struktura samoodnošenja kojom se prema Hegelu odlikuje samosvest utemeljena u učenju o pojmu iz Hegelove *Nauke logike*. Tako subjektivna logika ostaje osnovni model za shvatanje pojmova subjektivnosti i samosvesti u Hegelovom sistemu. I pored toga, pitanje o pretpostavkama hegelovskog rešenja problema samosvesti – pitanje o jedinstvu odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, kojim se karakteriše pojam pojma u Hegelovom smislu – zapravo vodi izvan granica subjektivne logike ili logike pojma.

Temeljni zadatak koji se postavlja pred teoriju samosvesti kao refleksije, koji je od presudnog značaja i za Hegelovu koncepciju samosvesti, sastoji se u konzistentnoj eksplikaciji, odnosno razjašnjenju mogućnosti strukturnog jedinstva momenata bića i znanja o sebi samome kojim se samosvest definiše¹. Ako se problem samosvesti sagleda iz ovog ugla, može se reći da se osnovna crta i originalnost Hegelove koncepcije samosvesti – posebno s obzirom na alternativna rešenja kakva su formulisali Kant, Fichte, Helderlin ili Šeling – sastoji u tome što se u njoj momenat "bića", koje je po pretpostavci nezavisno od refleksije, konačno u potpunosti razrešava u znanju samosvesne subjektivnosti o sebi samoj². Tako se krajnji rezultat izvođenja u *Nauki logike* sastoji u dokazu da je njena polazna tačka, biće, zapravo integralni momenat apsolutne refleksije ili posredovanja, i da proizlazi iz njegovog ukidanja³. Kako se pokazalo, ova cirkularnost logičkog izvođenja, koje se na svom kraju vraća u svoj početak, prema Hegelu istovremeno predstavlja jedini kriterijum njegove istinitosti. Pored toga, potpuna cirkularnost logičkog izvođenja prema Hegelu istovremeno predstavlja jemstvo za to da *Nauka logike* ne zapada u "lošu beskonačnost" naizmeničnog postavljanja jednog određenja i njegovog ukidanja⁴. Hegel ne shvata apsolutnu ideju – koja predstavlja i krajnji rezultat logičkog izvođenja, i koja se na kraju tog izvođenja ispostavlja kao njegov subjekat – kao supstrat koji stoji u pozadini logičkog procesa. Paradoksalno, ovaj subjekt nastaje upravo kroz proces svoga osvedočavanja o sebi samome, tj. kroz eliminaciju pretpostavke o biću koje je nezavisno od njegovog znanja. U tom smislu, čitava nauka logike može se shvatiti kao odgovor na pitanje o "jedinstvu bića i refleksije".

Već i iz ovoga proizlazi da se problem samosvesti u Hegelovoj logici ne može u potpunosti zahvatiti na ravni logike pojma. Polazište tumačenja u prethodnom poglavlju ovoga rada bilo je u Hegelovom izlaganju kategorija stvarnosti, odnosno o apsolutnom odnosu, koje neposredno prethodi subjektivnoj logici i prema sopstvenoj Hegelovoj karakterizaciji sadrži neposrednu genetičku ekspoziciju pojma. Već i kategorije koje pripadaju izvođenju o stvarnosti, koje su analizirane u prethodnom poglavlju, u sebi samima su oblikovane kao jedinstvo između dva momenata o kojima se u teoriji samosvesti zapravo radi: pojma refleksije koji je – i nezavisno od sistematskih pretpostavki Hegelove filozofije – od ključnog značaja za utemeljenje mogućnosti znanja o sebi samosvesne subjektivnosti sa jedne, i bića ili "egzistencije" sa druge strane.

¹ Upor. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, str. 13 i dalje, i str. 22 i dalje.

² Po tom svom aspektu Hegelova teorija subjektivnosti predstavlja antipod ne samo koncepcije koja stoji u osnovi rane Helderlinove kritike Fichtea, već i Fichteove i Šelingove pozne filozofije.

³ MM 6, str. 567-569

⁴ Isto, str. 569

Tako Hegel na početku odeljka o stvarnosti polazi od određenja ove kategorije kao "jedinstva suštine i egzistencije"¹ – što znači: jedinstva refleksije, kao jedine kategorije logike suštine koja je u prehodnom izvođenju eksplicirana, i egzistencije, odnosno bića koje u celini "dolazi iz refleksije", tj. koje je postavljeno ukidanjem ili propadanjem refleksivnih određenja u njihov osnov. Pojam apsolutne nužnosti, koji čini prelaz ka "apsolutnom odnosu" – koji Hegel zahvata upravo u terminima idealističke teorije samosvesti kao "samopostavljanje"² – zatim je i izričito određen kao jedinstvo bića i refleksije, tačnije kao "biće" koje je "naprosto (*schlechthin*) refleksija"³. Jedanput dostignuto određenje jedinstva bića i refleksije ostaje zatim merodavno za logiku pojma ili subjektivnu logiku u celini. Kao što je već pomenuto, Hegel na početku subjektivne logike definiše pojam upravo kao jedinstvo bića i suštine, ili refleksije i egzistencije, koja još uvek pripada objektivnoj logici – i pri tom podvlači da se ovo jedinstvo više nikada "ne razdvaja" na ova dva određenja⁴. Neposredna geneza pojma i subjektivna logika u celini, u koju se ona prva uliva, predstavljaju izlaganje ili eksplikaciju pojma subjektivnosti kao jedinstva samoodnošenja i odnosa prema drugome; one, međutim, već od početka stoje unutar dimenzije jedinstva bića i refleksije, koja je rezultat ranijeg toka logičkog izvođenja. Odatle proizlazi da "eksplikacija" ovog jedinstva u subjektivnoj logici, pa čak ni potencijali kategorija logike pojma za rešenje problema ili aporija koje opis samosvesne subjektivnosti povlači za sobom, sami za sebe ne dozvoljavaju da se dođe i do potpunog odgovora na pitanja utemeljenja koja se postavljaju povodom Hegelove "teorije samosvesti".

Da bi se na ova pitanja moglo odgovoriti – što je preduslov za puno vrednovanje Hegelovog rešenja problema samosvesti – potrebno je učiniti jedan "korak unazad" u odnosu na Hegelovu logiku subjektivnosti u užem smislu te reči. Zbog toga se težište razmatranja u ovom poglavlju konačno mora pomeriti sa logike pojma na onaj deo objektivne logike u kojem se Hegel po prvi put razračunava sa problemom jedinstva bića i refleksije. Njegov osnovni tekstualni "predložak" je prvo poglavlje logike suštine, pod naslovom "Suština kao refleksija u njoj samoj"⁵.

Pa ipak, postavlja se pitanje: da li se uopšte može tvrditi da je izlaganje iz ovog poglavlja relevantno za problematiku samosvesti? Jer, kao što je poznato, Hegel je još u ranim frankfurtskim spisima razvio jedan "ontološki" pojam refleksije kao "moći podvajanja", koji izlazi izvan okvira transcendentalne filozofije ili čak teorije subjektivnosti uopšte. Shvatanje refleksije kojim Hegel operiše u *Nauci logike* odgovara i ovom ranijem modelu refleksije; ni u *Nauci logike* refleksija nije primarno shvaćena kao "akt svesti", već kao temeljna struktura same stvarnosti; na to ukazuje već i okolnost da je obrada pojma refleksije smeštena u "objektivnu" logiku.

Interpretacije iz prvog dela ovog rada imale su, međutim, za cilj da pokažu da je već Hegelov rani pojam refleksije koncipiran s obzirom na tematiku samosvesne subjektivnosti i probleme koji se postavljaju povodom opisa njenog ustrojstva. Pored toga, pojam refleksije koji Hegel razvija u *Nauci logike*, koji se zasniva na Hegelovoj novoj interpretaciji negacije i negativnosti, razlikuje se i u funkcionalnom pogledu od ranijeg pojma refleksije, koji je imao prvenstveno kritičko značenje: naime, sada se refleksija pojavljuje kao integralni momenat samoodnošenja kojim se prema Hegelu odlikuje još i "ideja" ili "apsolutna subjektivnost". Ovaj odgovor na navedenu zamerku dopušta da se odnos između osnovnih struktura logike sagleda na nov način: specifičnost logike pojma u odnosu na objektivnu logiku sastoji se u tome što

¹ Isto, str. 186

² Isto, str. 218

³ Isto, str. 217

⁴ Isto, str. 269

⁵ Isto, str. 17-123

jedinstvo bića i refleksije, koje je dostignuto već u logici suštine, još uvek nije i "postavljeno" kao takvo za onu strukturu koja se upravo može opisati u terminima ovog jedinstva, tj. za pojam ili samosvesnu subjektivnost.

Ova razmatranja imaju jedan značajan rezultat kada je reč o tumačenju Hegelove nauke logike u celini: iz njih proizlazi da upravo odgovor na pitanje o mogućnosti Hegelovog pojma "samosvesti" – ukoliko se pod tim podrazumeva pitanje o jedinstvu bića i refleksije – dopušta da se razume sistematsko jedinstvo Hegelove logike u njenim osnovnim artikulacijama (biće, suština, pojam). Ovaj zaključak dobija na uverljivosti kada se, pored Hegelovog izlaganja "neposredne geneze pojma" iz "apsolutnog odnosa", koja je razmatrana u prethodnom poglavlju, ima u vidu i Hegelova karakterizacija *čitavog* toka objektivne logike kao genetičke ekspozicije pojma¹. Ova karakterizacija upućuje na to da se objektivna logika u celini može shvatiti kao eksplikacija ili kao genetička ekspozicija mogućnosti jedinstva bića i refleksije koje je konstitutivno za samosvest.

I pored toga što logika refleksije nije u celini preuzeta i u Hegelovo izlaganje enciklopedijskog sistema, ne može se sporiti da u *Nauci logike* upravo ovom Hegelovom učenju pripada ključna funkcija. Logika refleksije smeštena je na sam početak logike suštine; ona stoji na prelazu sa prvog glavnog dela objektivne logike na njen drugi glavni deo. Značaj logike refleksije ne proizlazi, međutim, samo iz ovog njenog centralnog položaja. Sistematski posmatrano, logika refleksije predstavlja prvu razradu Hegelovog pojma suštine kao *negacije* čitave sfere bića. Tako se odmah može reći da smisao logike refleksije leži upravo u ukidanju pojma bića koji je nezavisan u odnosu na refleksiju, odnosno u opravdanju teze prema kojoj je pojam bića integralni momenat same refleksije. Tako je jasan ulog Hegelovog pojma refleksije u okviru problematike teorije subjektivnosti: ukidanje sfere bića, o kojem je na početku logike suštine reč, ima za cilj prevladavanje dvojstva između bića i refleksije – i to na terenu koji "prethodi" elaboraciji učenja o pojmu, odnosno "teoriji subjektivnosti" u užem smislu. Zato se ponajpre na ovom delu Hegelovog učenja može pokazati da je Hegelova koncepcija logike i u celini koncipirana s obzirom na načelne zadatke jedne teorije subjektivnosti. U potvrdu ovog zaključka može se ukazati na okolnost da u poglavlju o "Suštini kao refleksiji u njoj samoj", i pored toga što ono ne tematizuje neposredno problematiku svesti ili samosvesti, Hegel izlaže, pod naslovom "refleksivnih određenja", upravo centralne pojmove "teorije samosvesti kao refleksije"; takvi su pojmovi identiteta, razlike, suprotnosti i protivrečnosti.

1. Biće, privid i suština

Nauka logike počinje logikom "bića", koje Hegel definiše kao indiferenciju prema drugome i – utoliko što načelo svake određenosti leži u negaciji ili u odnosu prema drugome – indiferenciju prema svojoj sopstvenoj određenosti; ovako shvaćeno biće može se onda razumeti i kao neposredni "identitet sa sobom", koji postoji "pre" svake refleksije. U logici suštine, koja se u arhitekturi logike pojavljuje kao srednji član između logike bića i logike pojma kao samosvesne subjektivnosti – i koja već pretpostavlja Hegelov specifični pojam refleksije – Hegel daje razradu jedne logike čistog odnosa ili čiste relacionalnosti; ona obuhvata pojmovna određenja ili kategorije čije "biće" nije nikakvo postojanje (*Dasein*), već se sastoji jedino u odnosu prema njihovoj drugosti.

Logiku suštine bilo bi ipak pogrešno shvatiti kao posredujući član između logike "bezodnosnog" bića, i logike pojma kao potpunog i realizovanog samoodnošenja. Logika suštine uopšte ne počinje izlaganjem neke kategorijalne strukture koja bi bila uvedena "povrh" oblasti logike, bića ili koja bi svoje područje imala izvan nje. Hegelovo uvođenje pojma suštine predstavlja pokušaj da se smisao ove kategorije naspram logike bića izvede iz prostog određenja

¹ Isto, str. 245 i sled., 274

suštine kao "negacije bića". U tom smislu Hegel nastoji da pokaže da je smisao suštine kao negacije bića implicitno prisutan već i u svakom gledanju na stvarnost koje nastoji da zađe iza "neposrednosti"¹, što je pojam preko kojeg Hegel definiše kategoriju bića. Hegelova koncepcija suštine ne ograničava se, međutim, na pojam suštine koja stoji iza neposrednosti bića – koji može proizlaziti i iz spoljašnje refleksije; nasuprot takvom shvatanju ovog pojma, Hegel nastoji da odbrani stav da prelaz sa "bića" na "suštinu", koji uključuje negaciju bića, predstavlja rezultat "beskonačnog kretanja bića"², tj. dijalektike koja je samom biću imanentna. Prema Hegelu, to znači da pojam suštine nije nastao "kroz neku negativnost koja bi mu bila strana". Tako prelaz sa logike bića na logiku suštine zapravo predstavlja demonstraciju stava prema kojem je samo biće identično sa suštinom. U tom smislu Hegel tvrdi da se prelaz iz bića u suštinu o kojem je ovde reč može primerenije opisati kao ulaženje (*Hineingehen*) ili udubljanje (*Erinnerung*) u biće nego kao izlaženje (*Hinausgehen*) iz njega³.

Sled kategorija *logike bića* može se shvatiti kao tok koji vodi do ukidanja ili negacije bića kao neposredne jednakosti sa sobom ili neposrednog jedinstva bića i određenosti. Tako se, na primer, u pojmovnim određenjima koja potpadaju pod opštu kategoriju kvantiteta, koju Hegel određuje kao biće koje je ravnodušno prema određenju ili granici⁴, razdvajaju momenti bića i njegove spoljašnje određenosti, koji u kategorijama kvaliteta, kojima logika bića počinje, predstavljaju neposredno i nerazlikovano jedinstvo.

Poslednju opštu kategoriju logike bića, pojam mere, Hegel shvata kao jedinstvo kvantiteta i kvaliteta; kao takva, mera je spoljašnja, i prema tome kvantitativna određenost koja je reflektovana na samom biću kao kvalitativnoj jednakosti sa sobom. Zbog toga se u pojmu mere određeni kvantum, tj. kvantitativna određenost, ispostavlja neposredno kao momenat same stvari. Pa ipak, pojam mere kao jedinstva kategorije kvaliteta i kategorije kvantiteta ima samo ograničen doseg: promena kvantitativne određenosti jedne stvari povlači za sobom upravo ukidanje njene jednakosti sa sobom i prelazak njene "specifične egzistencije" u jedno biće koje ima drugačiju kvalitativnu određenost⁵. Tako se može reći da prema Hegelu sa kategorijom mere pojam kvantiteta konačno odnosi prevagu nad kvalitetom; kvalitativna promena pokazuje se kao irelevantna; u njenoj osnovi stoji biće koje je shvaćeno još samo kao supstrat na kojem se izmenju različite kvalitativne određenosti, koje su same po sebi ništavne, tj. biće kao "indiferencija" prema određenosti.

Zbog toga se prema Hegelu mera ukida u pojmu apsoluta kao indiferencije na kojem se svaka kvalitativna određenost i razlika razrešava u kvantitativnoj. I ovu poziciju Hegel vezuje za Spinozinu metafiziku, ali pre svega za Šelingovu filozofiju identiteta. Prema Hegelovom tumačenju, i Spinoza i Šeling vide apsolut kao jedinstvo u kojem se utapa svaka kvalitativna određenost; svaka razlika na ovako shvaćenom apsolutu samo je kvantitativna ili spoljašnja⁶.

Pojam apsoluta kao indiferencije prema kvalitativnoj određenosti Hegel nastoji da zaoštri u pravcu svog sopstvenog shvatanja apsolutne negativnosti. Hegel ne shvata Šelingov pojam indiferencije naprosto kao supstrat koji ostaje netaknut kvalitativnom određenosti čiji je on osnov, već kao aktivnu *negaciju* bića kao kvalitativne određenosti ili neposredne jednakosti sa sobom. Tako Hegel već u šelingovskom pojmu indiferencije prepoznaje svojevrsnu negaciju čitave sfere bića. Odatle preostaje samo jedan korak do Hegelovog sopstvenog pojma suštine, koji Hegel definiše upravo kao ukidanje svake kvalitativne određenosti. Tome pridolazi još jedan značajan momenat. Prema Hegelu, naime, već i neposredna kvalitativna određenost

¹ Isto, str. 13

² Isto, str. 13 i sled.

³ Isto

⁴ MM 5, str. 210

⁵ Isto, str. 443

⁶ Isto, str. 455

proističe iz negacije¹. To znači da je indiferencija – negacija kvalitativne određenosti – samo negacija jedne negacije prvoga reda; zato se može reći da se kvalitativna određenost u svojoj negaciji spaja jedino sa samom sobom, tj. sa negacijom iz koje ona proističe.

U tom smislu treba shvatiti prvi stav logike suštine, prema kojem je suština "*istina bića*"². Suština je biće koje je, pošto već jeste negacija u sebi samome, putem svoje negacije spojeno samo sa samim sobom; njegova "izvorna samostalnost i identitet sa sobom" ispostavlja se kao "*beskonačno spajanje sa sobom*". Zato Hegel određuje suštinu kao prosti odnos prema sebi. Za razliku od bića, suština, međutim, nije neposredna jednakost sa sobom, već jednakost koja nastaje upravo ukidanjem bića kao pretpostavljenog totaliteta³. Na kraju logike bića pokazuje se, prema tome, da se prvobitna određenost bića može shvatiti jedino kao rezultat posredovanja suštine sa sobom samom.

Ovako postavljenim pojmom suštine Hegel nastoji da nadmaši Šelingovu poziciju; prema Hegelu, nedovoljnost te pozicije sastoji se u tome što u njoj "suština" (u Šelingovom sopstvenom smislu te reči, koji se vezuje za njegov pojam indiferencije) i "postojanje" ili određeno biće padaju na dve različite strane. Hegelovski pojam suštine zasniva se, naprotiv, na shvatanju da su "indiferencija" kao supstrat kvalitativne određenosti i sama kvalitativna određenost mnogo bliže povezane nego što je to slučaj kod Šelinga: kao što se smisao neposrednih određenosti bića sastoji u njihovom ukidanju u indiferenciji, naspram koje one nemaju nikakve samostalnosti, tako se indiferencija u samoj svojoj suštini mora shvatiti kao svoja sopstvena "nepodnošljivost prema sebi samoj" i kao "odbijanje od sebe same"⁴. Prema tome, apsolutna indiferencija već je i sama posredovana negacijom bića. To znači da je potrebno, da bi se nedostatak Šelingove pozicije otklonio, da se momenti suštine kao bića po sebi ili indiferencije i određenog bića misle u jednoj jedinjoj misli. Kako se pokazalo, na taj zahtev odgovara upravo Hegelov pojam suštine kao "negacije negacije".

Neophodnost da se suština shvati kao negacija negacije, pokazuje se, međutim, i ako se pođe od prvobitnog određenja suštine kao ukidanja ili negacije čitave sfere bića. Ako se, naime, suština shvati kao prosta negacija bića, specifičnost dimenzije logike suštine u odnosu na logiku bića uopšte se ne može održati. Tome je razlog upravo činjenica da, kako je već pomenuto, kategorije logike bića u sebe već uključuju "negaciju". Tako je već jedna od prvih kategorija logike bića, postojanje (*Dasein*), određena upravo kao "biće sa negacijom" ili kao "negirano biće"⁵. Dakle, pokušaj da se suština shvati kao prosta negacija bića imao bi za posledicu nemogućnost da se sama razlika između suštine i bića shvati drugačije nego u kategorijama logike bića; time bi logika suštine u celini ponovo zapala u područje logike bića. Hegel i izričito razmatra ovu mogućnost: pod pretpostavkama određenja suštine kao proste negacije bića, razlika između bića i suštine mogla bi se održati još jedino kao razlika između suštinskog i nesuštinskog postojanja⁶ – tj. između suštinskog i nesuštinskog "bića sa negacijom". Prema tome, određenje suštine kao *proste* negacije bića uopšte ne ispunjava uslove da se suština shvati kao *negacija* bića. Da bi se došlo do pojma suštine kao negacije bića koji će kao pojam istovremeno biti autonoman u odnosu na čitavu sferu bića, suština se, naprotiv, mora razumeti kao "negacija negacije" ili kao apsolutna negativnost. Pošto je biće već u logici bića

¹ To važi još i za biće kao prvu kategoriju logike; na početku logike suštine, ispostavlja se da "neodređena neposrednost" i sama jeste određenost; stav da pojam bića proističe upravo iz negacije svih određenosti bića, koji na početku logike bića predstavlja pretpostavku spoljašnje refleksije, i izričito je utemeljen na početku logike suštine (MM 6, str. 13. i sled.).

² MM 6, str. 13

³ MM 5, str. 457

⁴ Isto, str. 456 i sled.

⁵ Upor. isto, str. 116 i dalje.

⁶ MM 6, str. 18 i sled.

snabedevano negacijom, to znači da se ovakav pojam apsolutne negativnosti mora misliti ne samo kao negacija neposrednosti ili bića, već isto tako i kao negacija one negacije koja u bilo kom vidu (u elementarnom slučaju, u kategoriji postojanja kao negiranog bića) u sferi bića već postoji, dakle, upravo kao dvostruka negacija.

Čini se da te uslove najpre zadovoljava pojam privida. Prema Hegelu, upravo "biće" privida sastoji se jedino u njegovoj ništavnosti ili ukinutosti. To znači da privid nije samo negirano biće, već biće koje je shvaćeno upravo kao negacija, ili kao negativnost koja je i "postavljena" kao takva¹. Privid je upravo negacija bića kao negacija jedne prvobitne negacije; tako se on može razumeti kao prvi oblik u kojem se suština uopšte pojavljuje. Pa ipak - nedovoljnost privida kao "negacije negacije" sastoji se prema Hegelu u tome što on još uvek predstavlja samo neposrednu negaciju bića. Ovaj nedostatak pojma privida pokazuje se u tome što se i u sferi privida, i pored toga što je u njoj biće u celini shvaćeno kao obeleženo indeksom ništavnosti ili negativnosti suštine, još uvek sadržinski razlikuju "neposredne određenosti", koje u potpunosti odgovaraju upravo načinu na koji se "određenost" pojavljuje u sferi logike bića. Kao istorijske primere za ovakav karakter pojma privida Hegel navodi antički skepticizam, Kantovu filozofiju sa njenim razlikovanjem pojave od stvari po sebi, kao i Fihteovu koncepciju o beskonačnom podsticaju²; njima bi se mogao pribrojati još i Huserlov stav transcendentalne redukcije, u kojoj transcendentalno Ja, i pored suspenzije ili neutralizacije prirodnog stava, prema Huserlovom izričitom iskazu, takođe preuzima u sebe čitav sadržaj pojavnog sveta kao svoj noematski korelat³. Ovim je pozicijama zajedničko to što istrajavaju na momentu neposredne određenosti bića, i pored toga što pomeraju biće u jedno područje koje je u celini "negirano" ili "stavljeno u zgrade"⁴.

Postavlja se pitanje odakle ova nedovoljnost pojma privida potiče? U najkraćem, ona bi se mogla objasniti time što privid, i pored toga što predstavlja "negaciju negacije" a ne prostu negaciju bića, upravo ne dozvoljava da se "negacija negacije" shvati kao negacija koja se odnosi na sebe samu ili kao apsolutna negativnost: to znači da u kategoriji privida "negacija negacije" još uvek nema smisao refleksije negacije u sebe⁵. Zbog toga privid zadržava jedan momenat samostalnosti ili neposrednosti u odnosu na suštinu kao apsolutnu negativnost. Time se može objasniti i Hegelova kritika navedenih filozofskih stanovišta: na prividu se određenosti ne postavljaju iz apsolutne negativnosti već su preuzete iz sfere bića kao neposredne ili pretpostavljene; tako se smisao privida svodi samo na negaciju jedne negacije koja je i sama "pretpostavljena" (tj. neposredne određenosti bića).

Hegelov pojam suštine kao apsolutne negativnosti omogućava, međutim, da se još i ovaj momenat neposredne određenosti ili samostalnosti bića koji u kategoriji privida preostaje, konačno ispostavi kao integralni momenat samog pojma suštine. Stoga je ovde potrebno još jednom izložiti implikacije pojma negacije negacije na kojem se Hegelovo shvatanje apsolutne negativnosti zasniva: Logika bića dovršava se u suštini kao potpunoj negaciji sfere bića; prema tome, ona rezultira stanjem stvari u kojem se suština može misliti još jedino kao negacija sebe

¹ Isto, str. 19

² Isto, str. 20 i sled.

³ Upor. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1928, str. 142 i sled.

⁴ Doduše, treba primetiti da Husserl upravo razgraničava *epoché* kao suspenziju prirodnog stava od njegove "negacije" (isto, str. 54 i dalje).

⁵ Hegel i sam ističe da je potrebno praviti razliku između samoodnosne "negacije negacije" ("druge" negacije) ili apsolutne negativnosti s jedne, i negacije uopšte, proste ili "apstraktne" negativnosti (MM 5, str. 124). Za Hegelovu kategoriju privida moglo bi se reći da po svojim osnovnim karakteristikama stoji između ova dva smisla negacije; u izvesnom smislu, privid je negacija koja je "postavljena" kao takva, ali on još uvek nije i "samoodnosna" negacija.

same, jer izvan same negacije ne postoji ništa što bi negacija mogla negirati¹. Ovakvu negaciju koja je okrenuta protiv sebe same Hegel određuje kao "apsolutnu negativnost". Kao negacija koja je usmerena protiv sebe, apsolutna negativnost implicira, međutim, jednakost negacije sa sobom. Ali ova jednakost (negacije) sa sobom – kako to proizlazi iz Hegelovog određenja bića na početku *Nauke logike* – nije ništa drugo do upravo samo "biće". Tako se pokazuje da se i pojam bića – kao i "opštost" kao određenje pojma u subjektivnoj logici – može zadobiti iz pojma potpune samoodnosne negacije. U "jednakosti negacije sa sobom", sama suština *jeste*; ona se ispostavlja kao određenje koje u sebe apsorbira pojam bića, koje je na početku logike bilo naprosto "pretpostavljeno" ili shvaćeno kao nezavisno od negacije². To, međutim, takođe znači da se upravo još i ona strana privida kojoj se može pripisati okolnost da se uopšte "činilo" ili "prividalo" da je privid nezavisan od suštine i da ne doseže do potpune negacije bića – njegova "neposredna određenost" – može zadobiti isključivo iz određenja suštine kao "negacije negacije". Biće, ukoliko je očuvano u području suštine, može se u celini shvatiti kao sopstveno "prividanje suštine u njoj samoj". Upravo tim izrazom Hegel određuje svoj pojam refleksije.

2. Tipovi refleksije i njihovo jedinstvo

I pored toga što Hegelova koncepcija refleksije sama po sebi nije i jedna "teorija samosvesti", iz nje proizlaze konsekvence koje su za problematiku samosvesti od neposrednog značaja.

Kako se pokazalo, suština ili apsolutna negativnost, shvaćena kao jednakost negacije sa sobom, preuzima u sebe značenje bića ili neposredne određenosti, dakle upravo onaj aspekt

¹ Upor. MM 6, str. 25

² Za kritiku ove Hegelove argumentacije, upor. D. Henrich, "Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung", str. 229 i dalje, 242 i dalje. U ovoj kritici Henrich je odnos između dva značenja "bića" u Hegelovoj logici – kao neodređene neposrednosti na početku logike bića, i kao jednakosti negacije sa sobom na početku logike suštine – video kao rezultat "pomeranja u značenju" (*Bedeutungsverschiebung*) u pojmu bića, koje se ne može deduktivno opravdati. U tom kontekstu, Henrich je posegnuo za kategorijom pojmovasukcesora, koju je, u području filozofije nauke, uveo V. Selars. Pomeranje u značenju o kojem je kod Hegela reč prema Henrihu s jedne strane pokazuje odlike "radikalnog pomeranja" u značenju, kojim upravo oni objekti koji su suprotstavljeni klasi objekata koja sadrži referente jednog pojma nakon pomeranja u značenju postaju jedini referenti pojma sukcesora; s druge strane, ono se prema Henrihu može videti i kao "teorijsko" pomeranje u značenju, koje je karakteristično za evoluciju naučnih teorija (kao primer za ovaj tip pomeranja u značenju Henrich navodi odnos između njutnovskog i relativističkog pojma materije); u ovom drugom slučaju, pojam-sukcesor poseduje slična formalna svojstva kao i njegov prethodnik, i dozvoljava, u okviru nove teorije kojoj on pripada, objašnjenje istih onih slučajeva koji su u okviru ranije teorije potpadali pod ovaj pojam pre pomeranja u značenju; pa ipak, samo pomeranje u značenju ne može se u potpunosti izvesti jedino iz prvobitne teorije. Uz izvesna odstupanja, koja Henrich opisuje, ovakav opis stanja stvari prema Henrihu može se primeniti i na odnos između Hegelove logike bića i logike suštine. – U interpretaciji Hegelove logike, semantički način posmatranja je i šire posmatrano ustupio mesto pokušajima formalizacije hegelovske logike (upor. H.-F. Fulda, "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", u: Heede/Ritter, Hrsg., *Hegel-Bilanz*, str. 231-262; R.-P. Horstmann, *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russel und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein 1984). Pa ipak, neuspeh poduhvata formalizacije ne mora imati za konsekvencu i stav da izvođenju u Hegelovoj logici nedostaje strogost izvođenja, kako to Henrich ističe. Tako se postavlja pitanje da li se uopšte može tvrditi da se odnos između dva pomenuta aspekta pojma bića kod Hegela može na zadovoljavajući način opisati kao "pomeranje u značenju". Jer, "pomeranje" o kojem je ovde reč može se shvatiti i kao *eksplikacija* upravo onog smisla pojma "bića" koji on ima već na početku Hegelove logike. Hegelova izlaganja s početka logike bića ukazuju na to da biće predstavlja proizvod apstrakcije, odnosno refleksije; prema Hegelu, međutim upravo "apstrakcija" o kojoj je ovde reč može se utemeljiti jedino putem negacije negacije. Tako se na početku logike suštine ispostavlja da je smisao bića kao neodređene neposrednosti zapravo zadobijen refleksijom, odnosno putem primene negacije na sebe samu. To znači da se logika refleksije može videti i kao regresivno ili kvazi-transcendentalno utemeljenje početne kategorije bića.

pojma privida koji je nezavisan od suštine. Na toj osnovi, Hegel sada može da sagleda odnos apsolutne negativnosti prema pojmu privida u celokupnosti njegovih momenata: apsolutna negativnost istovremeno u sebi sadrži biće ili neposrednu određenost, *kao i* negaciju bića. Ova dvostrukost – istovremenost postavljanja jednog određenja i njegovog ukidanja – odgovara upravo pojmu "postavljenosti" (*Gesetzsein*) koji je karakterističan za Hegelovu logiku suštine u celini, koja je kod Hegela shvaćena upravo kao biće i negacija u jednome. Pri svemu tome, ovaj pojam postavljenosti samo *eksplicira* prvobitno značenje pojma privida kao određenosti koja svoje biće ima samo u svojoj negaciji¹.

Kategorija privida na početku logike suštine nema, međutim, za svoju funkciju samo da pokaže da se pojam bića može "preuzeti" u pojam suštine. Pored toga, iz nje proizlazi i "dinamizacija" sfere suštine; upravo to je smisao Hegelovog iskaza prema kojem se suština "privida" u sebi samoj. Uloga privida u tom pogledu strukturno odgovara onoj koju na početku logike bića igra kategorija bivanja. Za razliku od bivanja, koje Hegel određuje kao kretanje prelaženja u drugo privid je, međutim, kod Hegela shvaćen kao kretanje suštine koje "ostaje u sebi samome".

Razlozi takvog stanja stvari mogu se takođe objasniti polazeći od Hegelove koncepcije negacije. Već kategorije bića uključuju u sebe negaciju, koju Hegel, sledeći Platona, interpretira kao posredovanje, ili kao odnos prema drugosti². "Privid" je upravo negacija ove prvobitne negacije, odnosno dvostruka negacija u smislu koji je ranije ekspliciran. Prema Hegelu, međutim, kretanje od privida do privida, ili od jednog *negiranog* ili ukinutog određenja do drugog, koje je karakteristično za logiku suštine, nije, poput kretanja prelaženja (*Übergehen*) u području logike bića, samo napredovanje iz jednog određenja u drugo, već isto tako kretanje "od ničega do ničega"; upravo zbog toga, ovo kretanje se ne samo "ukida" u svome rezultatu (kao što je to u logici bića slučaj), već se istovremeno i reflektuje u sebe. Jer, u kretanju "od ničega do ničega", koje je karakteristično za sferu logike suštine, sama *negacija* je spojena jedino sa samom sobom. To znači: u negaciji koja su negira određenja privida, koji je *već* negacija koja je i postavljena kao takva, negacija ostaje pri sebi samoj; u apsolutnoj negativnosti koja ukida određenja privida, negacija kao takva "vraćena" je nazad u sebe samu.

Tako Hegel uvodi pojam refleksije određujući refleksiju kao "posredovani privid"; refleksija uopšte prema Hegelu je izraz za privid koji je "vraćen u sebe" ili "otuđen od svoje

¹ MM 6, str. 24

² Izvori shvatanja negacije kao drugosti leže u Platonovoj filozofiji. Koncepciju o nebiću kao "drugosti" Platon uvodi kako bi nasuprot sofistici utemeljio mogućnost razlikovanja između istinitog i lažnog – a da pri tom ipak ne dođe u otvoren sukob sa Parmenidovim načelom, prema kojem se nebiću ne može pripisati biće. U tom kontekstu Platon uvodi "oslabljeni" pojam nebića, koji nema značenje onoga što je biću suprotno, već predstavlja nešto što je samo "različito" ili "drugačije" od bića (Platon, *Protagora. Sofist*, str. 141 /237 a/ i dalje; 170 /255 c/ i dalje; upor. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, str. 115 i sled.). Hegel preuzima od Platona ovu vezu između pojmova negacije i drugosti, i pored toga što ne sledi i filozofske pretpostavke na kojima ta veza kod Platona počiva. Tako Hegel ne definiše negaciju kao drugost, već, obrnuto, shvata drugost, posebno u logici bića (upor. MM 5, str. 125 i dalje) samo kao jedan od oblika suprotnosti, odnosno negacije. – Problem odnosa između negacije i drugosti oživeo je u polemici između Kronera i Rikerta; u toj polemici, Rikert je stajao na stanovištu "heterološkog" mišljenja (*heterothesis*), koje odnos između "nečega" i "drugog" tumači u smislu čiste drugosti, koja ne uključuje i "suprotnost"; nasuprot Rikertu, Kroner je zastupao stav koji je bliži Hegelu (*antithesis*): da se u spekulativnom mišljenju, za razliku od empirijskog, drugost nužno artikuliše kao suprotnost; pored toga, Kroner smatra da u spekulativnom mišljenju negacija jednog određenja istovremeno ima karakter postavljanja određenja koje mu je suprotstavljeno (upor. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität...*, str. 16). U novije vreme, Ž. Derida je uzeo za osnovni motiv svoje polemike protiv Hegelovog "spekulativnog mišljenja" upravo Hegelovu identifikaciju "drugosti" sa suprotnošću i protivrečnošću (upor. npr. J. Derrida, *Positions*, Paris 1972, str. 59 i sled.).

neposrednosti"¹. Osnov mogućnosti ovako postavljenog pojma refleksije leži u određenju privida, koji je u sebi samome već negacija; odnoseći se prema svom "drugome", tj. prema svojoj negaciji, ova negacija odnosi se samo prema sebi samoj². Štaviše, za ovaj pojam refleksije kao apsolutne negativnosti može se reći da upravo "proizvodi" privid ili negaciju "kao takvu" (koja još uvek nije postavljena kao negacija sebe same): jer, negacija negacije istovremeno je ekvivalentna biću (kao što je formalno-logički negacija negacije jednog stava ekvivalentna njegovoj afirmaciji, tako i prema Hegelu iz negacije koja je okrenuta protiv sebe proizlazi kao rezultat otpadanje negacije, i prema tome upravo "biće"³) i – kao apsolutna negativnost – ukidanju svakog bića: tako ona proizvodi određenja kao ukinuta određenja, ili upravo kao određenja "privida". Zbog toga određenja u sferi logike suštine, kako se Hegel izražava, imaju smisao "da jesu i da nisu ona sama", i to u jednom jedinstvu⁴.

Tako se pokazuje da se u odnosu između apsolutne negativnosti i negacije po sebi (ili "privida") ukida logika odnosa između "bića" i negacije kao njegove proste "drugosti". U sferi suštine – tj. u području u kojem svaka drugost dolazi u obzir još jedino kao određenje koje proizlazi iz apsolutne negativnosti – drugost jednog određenja ne dolazi "nakon" tog određenja, već ona predstavlja njegov sopstveni momenat; zato se može reći da u sferi suštine jedno određenje ne stoji naprosto "naspram" drugog određenja, nego da je ono konstituisano upravo polazeći od svoje negacije, tj. polazeći od drugosti kao apsolutne negativnosti, i da je zato i u svojoj drugosti reflektovano jedino u sebe samo.

Kada se iz ovih stavova izvuku konsekvence s obzirom na probleme teorije samosvesti, to bi značilo: "refleksija" koja je konstitutivna za subjektivnost ili samosvest ne može se shvatiti kao dovodenje do svesti nekog stanja koje prethodi refleksiji, već kao njegova apsolutna negacija; međutim, ova apsolutna negacija samo eksplicira momenat negativnosti koji je za biće ili određenost kao takvu već i inače konstitutivan. "Biće" prema kojem se subjektivnost u refleksiji odnosi ne prethodi refleksiji već je njome "postavljeno" ili proizvedeno, tj. ono je postavljeno upravo kao ukinuto određenje. Tako ni "subjektivnost", "Ja" ili "samosvest" (u ne-hegelovskom smislu tih termina) zapravo ne prethode refleksiji kao prerefleksivno biće ili egzistencija, već se mogu shvatiti jedino kao implikat refleksije shvaćene kao apsolutna negativnost, ili kao implikat beskonačnog samoodnošenja negacije. Tek u Hegelovoj logici refleksije dobija svoje ontološko utemeljenje aporetična misao, koju je Hegel mnogo ranije formulisao u kontekstu praktičke i realne filozofije, o subjektivnosti koja nastaje kroz akt svoje sopstvene negacije.

Upravo pojam negacije negacije dopušta, štaviše, da se legitimiše problematični pojam "apstrakcije" od drugosti kojim operiše kritikovana teorija refleksije. Moglo bi se reći da ovoj apstrakciji kroz koju se uspostavlja samosvest ne prethodi neko stanje stvari od kojeg se može apstrahovati; shvaćena u smislu hegelovske negacije negacije, tj. kao autonomna struktura, apstrakcija je isto tako apstrakcija od sebe same; kao takva, ona ima strukturu hegelovske apsolutne negativnosti, i zbog toga joj se može pripisati "generativni karakter", koji je imanentan apsolutnoj negativnosti. Sa refleksijom shvaćenom kao samoodnosna negacija, tj. kao apsolutna negativnost, Hegel zapravo dovodi do kraja potpunu emancipaciju strukture refleksije od bića, koja je neophodna da bi se ustrojstvo subjektivnosti u okviru modela samosvesti kao refleksije moglo razjasniti. U krajnjoj konsekvenci, to znači da se refleksija ne

¹ MM 6, str. 24

² U logičkom smislu, hegelovsko "biće" moglo bi se shvatiti kao implicitna negacija, "privid" kao dvostruka negacija, a "refleksija" kao negacija koja je okrenuta protiv sebe same, tj. upravo kao "apsolutna negativnost".

³ Upor. MM 6, str. 25, gde Hegel određuje biće upravo kao "negaciju jednoga Ništa" (*Negation eines Nichts*).

⁴ Isto

odnosi na prethodno postojeće ili pretpostavljeno biće, već se još i *ovako* shvaćeno, tj. *pretpostavljeno* biće može shvatiti kao njen sopstveni momenat.

Na to da je Hegelova razrada logike refleksije motivisana upravo nastojanjem da se dođe do rešenja temeljnog ustrojstva samosvesne subjektivnosti ukazuje i okolnost da se polazeći od ovako postavljenog pojma refleksije može odgovoriti na osnovne teškoće ili aporije "refleksivnog modela" samosvesti. Pojam refleksije koji je ovako artikulisan dopušta, naime, da se izbegne paradoks identifikacije, tj. legitimacije tvrdjenja o identitetu "subjekta" samosvesti sa njenim pretpostavljenim "objektom", koji je u standardnom obliku teorije samosvesti kao refleksije shvaćen kao neko "pretpostavljeno" bivstvjuće koje refleksija zatiče. Ovakav pojam refleksije takođe dopušta da se izbegne i paradoks beskonačnog regresa ili beskonačne iteracije, koji proizlazi iz nemogućnosti da se formuliše rešenje problema identifikacije.

Hegel razlikuje "postavljajuću", "spoljašnju" i "određujuću" refleksiju. Smisao postavljajuće refleksije Hegel izvodi neposredno iz određenja apsolutne negativnosti; prema Hegelu, apsolutna negativnost je kretanje od jednog negiranog određenja do drugog negiranog određenja, tj. "kretanje od ničega do ničega"; ali upravo zbog toga, apsolutna negativnost je refleksija "u sebe samu", i kao takva jednakost sa sobom, i prema tome neposrednost. "Neposrednost" o kojoj je ovde reč nije, međutim, proizvod prelaženja negacije u jednakost sa sobom kao nešto drugo ili različito od nje, već predstavlja sopstveni momenat apsolutne negativnosti, tj. jednakost sa sobom onoga negativnog. Zbog toga je ova neposrednost istovremeno negacija koja je okrenuta protiv sebe, tj. "jednakost sa sobom koja negira sebe"¹. Tako se ona može shvatiti neposrednost koja postoji samo kroz ukidanje neposrednosti, i prema tome kao "privid". Prema Hegelu, međutim, ovako shvaćen pojam privida nije nešto što postoji "pre" vraćanja negacije u samu sebe, već predstavlja njen sopstveni proizvod. Refleksija kao osnovni pojam logike suštine prema tome ne "počinje" od privida u pravom smislu te reči: naprotiv, u logici refleksije ispostavlja se da privid, koji je prva kategorija logike suštine, *jeste* upravo samo kao vraćanje refleksije u sebe samu. Dakle, refleksija je, kako to Hegel i izričito kaže, kretanje vraćanja u sebe samu, koje ne polazi od nekog zatečenog stanja stvari; to kretanje tek *postavlja* ono od čega refleksija polazi i u šta se ona "vraća"². Kao takva, refleksija je upravo "postavljajuća" refleksija, tj. refleksija koja postavlja biće, koje zbog toga za nju samu ima jedino značenje "postavljenosti".

Pa ipak – postavljajuća refleksija prema Hegelu još uvek ne ispunjava u potpunosti pojam refleksije; tome je razlog što određenje koje postavljajuća refleksija postavlja jeste samo "postavljeno" određenje, još uvek ne i određenje u smislu bića po sebi i za sebe³. Refleksiju koja taj uslov zadovoljava Hegel definiše kao "određujuću refleksiju"; određujuću refleksiju Hegel, međutim, shvata kao jedinstvo "postavljajuće" i "spoljašnje" refleksije. Da bi se Hegelov pojam određujuće refleksije mogao razumeti, potrebno je, prema tome, razjasniti pojam spoljašnje refleksije i njen odnos prema postavljajućoj refleksiji.

Za razliku od postavljajuće refleksije, koja "polazi od ničega", spoljašnja refleksija prema Hegelu polazi od "pretpostavljenog" bića koje postoji "nezavisno od nje"; ona ga *zatiče* kao biće od kojeg ona počinje, i polazeći od kojeg ona tek jeste vraćanje u sebe"⁴. Prema tome, spoljašnja refleksija, za razliku od postavljajuće, "pretpostavlja" biće⁵.

Sada se postavlja pitanje: ne čini li upravo ovaj udeo "spoljašnje" refleksije u određujućoj ili "potpunoj" refleksiji nužnim odustajanje od interpretacije prema kojoj

¹ Isto, str. 26

² Isto

³ Isto, str. 32

⁴ Isto, str. 29

⁵ Isto, str. 28

hegelovska refleksija u načelu "polazi od ničega" – i, prema tome, odustajanje od tumačenja da se predmet refleksije prema Hegelu uspostavlja tek aktom kojim se refleksija "vraća" u sebe samu? Kada bi bilo tako, gore izloženi zaključci o temeljnom značaju Hegelovog pojma refleksije za problematiku subjektivnosti i samosvesti izgubili bi mnogo od svoje uverljivosti. Međutim, može se pokazati da to nije slučaj. Na to ukazuje već i činjenica da pojam spoljašnje refleksije Hegel ne uvodi neposredno s obzirom na "pretpostavljenu" logiku bića; zapravo, Hegel shvata "spoljašnju refleksiju" kao svojevrsnu radikalizaciju "pretpostavljajuće refleksije"; može se pokazati da ovaj poslednji pojam ne predstavlja suprotnost "postavljajuće" refleksije, već da ima značenje njenog unutrašnjeg momenta. Pojam pretpostavljajuće refleksije Hegel uvodi još u odeljku o postavljajućoj refleksiji; tako se može reći da se odeljak o "postavljajućoj refleksiji" u stvari ne bavi postavljajućom refleksijom koja bi se mogla suprotstaviti pretpostavljajućoj, već jedinstvom postavljajuće i pretpostavljajuće refleksije.

Jedinstvo postavljajuće i pretpostavljajuće refleksije Hegel, međutim, eksplicira neposredno u nastavku misaonog toka kojim je uveden pojam postavljajuće refleksije. Postavljajuća je refleksija ona koja u svom kretanju vraćanja na jedno stanje stvari tek proizvodi to stanje stvari; u tom smislu, kako se pokazalo, o ovom tipu refleksije može se reći da "polazi od ničega". Iz postavljajuće refleksije proizlazi neposrednost kao rezultat. Neposrednost o kojoj je ovde reč može se, međutim, shvatiti ne samo kao "pozitivni" rezultat refleksije negacije u samu sebe koji smisao negacije ostavlja netaknutim, već isto tako kao *ukidanje* same negacije. To doslovno znači da primenjivanje negacije na sebe samu takođe ima značenje ukidanja negacije kao takve. U negaciji negacije kao takvoj, negacija se ne spaja samo sa sobom samom, već isto tako negira sebe samu; samim tim ona ukida i negaciju kao takvu. Utoliko njena refleksija istovremeno ima smisao ukidanja sebe same. Odatle proizlazi da u svom postavljanju refleksija isto tako ukida to postavljanje¹. A upravo kao takva, i tek kao takva, ona je "pretpostavljajuća" refleksija. "Pretpostavljanje" o kojem je u njoj reč ima prema tome sledeći smisao: postavljajuća refleksija *negira svoje sopstveno postavljanje*, i stoga jeste pretpostavljajuća. Tako pretpostavljajuća refleksija u celini proizlazi iz samoukidanja postavljajuće refleksije – i to bez potrebe da se radi njenog ukidanja uvede neki eksterni momenat kojim bi ona bila ograničena (kakav bi, na primer, bio fihteovski "podsticaj", kojim se ograničava delatnost koja ide u beskonačno): prema Hegelu, "biće" prema kojem se pretpostavljajuća refleksija odnosi kao prema zatečenom momentu koji je od nje nezavisan nije ništa drugo do rezultat "odbijanja refleksije od sebe same"², koje takođe uključuje njeno sopstveno ukidanje. Još i to ukidanje predstavlja, međutim, samo implikaciju ili konsekvencu iz pojma apsolutne negativnosti i u potpunosti proizlazi iz nje; apsolutna negativnost omogućuje da se još i "pretpostavljanje" bića misli kao implikat ili kao nužni strukturni momenat apsolutnog akta "postavljanja". To znači da se još i onaj momenat u samosvesti koji "prividno" ili "po pretpostavci" vodi s one strane refleksije – ka pre-refleksivnom biću – u potpunosti izvodi iz ustrojstva same refleksije.

To se potvrđuje na Hegelovom razmatranju unutrašnjeg ustrojstva onog "bića" u kojem se refleksija, shvaćena kao pretpostavljajuća refleksija, ukida. Biće o kojem je u pretpostavljajućoj refleksiji reč suštinski je određeno upravo time što je pret-postavljeno; već utoliko, ono nije naprosto prerefleksivno biće, već sopstveni momenat same refleksije. Upravo zbog toga Hegel može da govori o postavljajućoj i pretpostavljajućoj refleksiji kao o jedinstvu *jednog* kretanja: "postavljajuća refleksija je pretpostavljajuća"; jer, postavljajuća negacija negacije suštinski ukida svoje postavljanje. Ali upravo "kao pretpostavljajuća refleksija, ona je

¹ Upor. isto, str. 27

² O ovom pojmu upor. i H. Radermacher, "Zum Problem des Begriffs 'Voraussetzung' in Hegels Logik", *Hegel-Studien*, Beiheft 4, Bonn 1969, str. 125 i dalje.

naprosto *postavljajuća*¹; jer, još i to ukidanje može se misliti jedino kao rezultat njenog sopstvenog postavljanja.

Ovo tumačenje potvrđuje se i na Hegelovom izlaganju o pojmu "spoljašnje" refleksije, koja polazi od zatečenog predmeta². "Spoljašnja" refleksija u stvari proizlazi iz osamostaljenja pretpostavljajuće refleksije u odnosu na postavljajuću. Zato Hegel opisuje ovaj tip refleksije kao akt koji već uključuje u sebe apstrakciju: u tom aktu, refleksija upravo "apstrahuje" od svog sopstvenog postavljanja. Jer, ono što spoljašnja refleksija pretpostavlja zapravo nije neposredno biće već njena sopstvena negativnost; ali "to što je njeno pretpostavljeno nešto negativno ili postavljeno nje se ništa ne tiče"³. Tako spoljašnja refleksija *apstrahuje* od momenta negativnosti kojim je biće u refleksiji od početka obeleženo; ali posmatrano "po sebi", to "biće" nastaje samo ukidanjem postavljajuće refleksije.

Štaviše, izbliza posmatrano, "deficit" postavljajuće refleksije prema Hegelu uopšte se ne sastoji, kako bi se to najpre moglo misliti, u tome što ona u sebe ne uključuje odnos prema nekom biću koje bi bilo nezavisno od nje; Hegel, naprotiv, smatra da se taj deficit sastoji u tome što se biće koje je u postavljajućoj refleksiji "postavljeno" još uvek razlikuje od *same refleksije* i od njenog kretanja; po tome se vidi da Hegel nedostatke postavljajuće refleksije shvata upravo s obzirom na zadatke jedne teorije subjektivnosti. Tako on i izričito kaže da nedovoljnost postavljajuće refleksije proizlazi odatle što su određenja koja ona "postavlja" samo "postavljena" određenja, što znači da su to određenja čiji se smisao iscrpljuje u njihovoj ukinutosti ili negaciji, odnosno u njihovom karakteru "privida". Dakle, takvim određenjima odgovara samo ona "strana" apsolutne negativnosti ili "negacije negacije" koja se sastoji u negaciji svakog određenja. Na određenjima postavljajuće refleksije izostaje, međutim, njihova "jednakost sa samima sobom", tj. ona njihova strana koja odgovara negaciji negacije koja je shvaćena ne samo kao "negacija koja je okrenuta protiv sebe", već upravo kao "refleksija negacije u identitet sa sobom". A upravo ovaj nedostatak čini određenja postavljajuće refleksije, uprkos njihovoj zavisnosti od te refleksije, "različitim od nje same": "biće" koje postavljajuća refleksija postavlja "stoji u apsolutnom odnosu prema refleksiji u sebe" ili apsolutnoj negativnosti; ono "jeste samo u refleksiji u sebe" – pa ipak: ono još uvek "nije sama ta refleksija"⁴.

Neophodnost da se biće ili određenje prema kojem se refleksija odnosi misli ne samo kao korelat apsolutne negativnosti ili negacije koja je usmerena protiv sebe, već i kao biće ili određenje koje je jednako sa sobom, tj. polazeći od refleksije koja se "odbija od sebe" i tako pret-postavlja biće koje je nezavisno od nje, nameće se, dakle, s obzirom na zahtev da se uspostavi identitet refleksije u njenoj unutrašnjoj strukturi sa određenjem same refleksije kao celine reflektirajućeg kretanja. Tako spoljašnja refleksija kao takva prema Hegelu nije ništa drugo do "postavljanje određenosti *kao sebe same*"⁵. Prema tome, pretpostavljanje bića može se shvatiti kao objektivacija same (postavljajuće) refleksije ili apsolutne negativnosti. To znači da refleksija kao postavljajuća, pretpostavljajuća i određujuća zapravo stoji u interakciji jedino sa sobom samom. U tom smislu, umesto o postavljajućoj, pretpostavljajućoj i određujućoj refleksiji može se s pravom govoriti – u okviru jednog slobodnijeg tumačenja – i o refleksiji koja postavlja, pretpostavlja i određuje *sebe samu*⁶. Još i upućivanje na biće koje je nezavisno

¹ MM 6, str. 28

² Isto, str. 28 i dalje

³ Isto, str. 29

⁴ Isto, str. 32

⁵ Isto, str. 33

⁶ Tako Hegelovu logiku refleksije interpretira posebno M. Wetzel (*Reflexion und Bestimmtheit*, str. 50 i dalje).

od refleksije, od kojeg "počinje" spoljašnja refleksija, izvodi se iz neophodnosti da se refleksija konsekventno misli kao negacija bića, i time kao negacija negacije.

3. Operativni pojmovi teorije samosvesti kao određenja same refleksije

Neposredno u produžetku izvođenja o pojmu refleksije Hegel izlaže svoju koncepciju refleksivnih određenja – pojmova identiteta, razlike, protivrečnosti i osnova¹. U izvesnom smislu, ova koncepcija predstavlja pandan Kantovoj obradi "pojmovi refleksije" iz odeljka o amfiboliji *Kritike čistoga uma*². Od Kantovog shvatanja refleksivnih pojmova Hegelovo izlaganje u *Nauci logike* razlikuje se, međutim, već i u spoljašnjem pogledu – pre svega po tome što odnos između "unutrašnjeg" i "spoljašnjeg", koji Kant smešta u odeljak o amfiboliji refleksivnih pojmova, kod Hegela spada pod određenja "suštinskog odnosa" a ne u refleksivna određenja; pored toga, pojmovi koji pripadaju "odnosu osnova" (*Grundbeziehung*), koje Hegel takode obrađuje u odeljku o refleksivnim određenjima, kod Kanta nisu shvaćeni kao pojmovi refleksije.

Pre svega je, međutim, značajno primetiti da su pojmovi koje Hegel izlaže pod naslovom "refleksivnih određenja" zapravo centralni operativni pojmove teorije samosvesti kao refleksije. To posebno važi, i nezavisno od hegelovskih pretpostavki, za pojmove identiteta i diferencije, a zatim, i s obzirom na sistematske pretpostavke koje su specifične za Hegela – na primer, s obzirom na funkciju koju pojam antinomije još kod mladoga Hegela ima u opisu samosvesti – i za pojmove "suprotnosti", "protivrečnosti" ili "osnova". Ove kategorije, međutim, Hegel ne shvata, kao što je to slučaj u standardnom obliku "teorije samosvesti kao refleksije" kao pojmove koji su nezavisni od pojma refleksije već, kako će se pokazati, kao "momente" ovog pojma, odnosno kao pojmove koji predstavljaju rezultat sopstvene eksplicacije pojma refleksije. To onda znači da se status ovih pojmova ne može utvrditi nezavisno od pojma refleksije; to je razlog zbog kojeg teorija samosvesti kao refleksije u hegelovskom obliku ne može biti konkluzivno potvrđena ili odbačena samo na osnovu razmatranja njene sposobnosti da odgovori na pitanja ili zahteve u kojima se pretpostavlja uobičajeno razumevanje ovih pojmova.

Ista ova specifičnost Hegelove koncepcije, koja je u izvesnom smislu čini imunom na prigovore koji se upućuju na račun teorije samosvesti kao refleksije, pokazuje se i u drugom obliku kada se ima u vidu zahtev teorije samosvesti da se objasni jedinstvo bića i refleksije koje je konstitutivno za samosvesnu subjektivnost: Hegel ne polazi od pretpostavljenog i utvrđenog pojma bića, već nastoji da eksplicira način na koji se biće, koje je "po pretpostavci" od refleksije nezavisno, može shvatiti kao sopstveni momenat refleksije. Hegel je u tom smislu shvatio čitav tok poglavlja o suštini kao "refleksiji u njoj samoj" – u opoziciji prema logici bića, koja izlaže tok od "bića" do "suštine" kao njegove negacije – kao izvođenje stava "Suština je biće"; prema tome, to izlaganje vodi od "suštine" nazad do bića koje je već oblikovano refleksijom (do pojma "egzistencije")³.

Jedinstvo postavljajuće i spoljašnje refleksije Hegel definiše kao određujuću refleksiju. Kako se pokazalo, pretpostavljeno biće o kojem je u spoljašnjoj refleksiji reč nije, međutim, biće koje je nezavisno od refleksije, već biće shvaćeno upravo kao rezultat akta kojim refleksija *negira sebe samu*. Tako se određujuća refleksija u celini može misliti polazeći od pojma negacije negacije u dvojstvu njenih momenata. Ovi momenti negacije negacije su s jedne strane "negacija kao takva" (za koju je svako biće samo "postavljeno biće"), koja odgovara pojmu "postavljajuće refleksije" i, s druge strane, negacija koja je okrenuta protiv sebe, koja za svoj rezultat ima biće, koje se, ipak, svodi samo na "jednakost negacije sa samom sobom". Shvaćena

¹ MM 6, str. 35 i dalje

² *Kritik der reinen Vernunft*, str. 346 (A 260, B 316) i dalje.

³ MM 6, str. 124

u svom jedinstvu, ova dva momenta "negacije negacije" omogućuju da se misle upravo "refleksivna određenja" – parovi pojmova koji su prema Hegelu takvi da i u svojoj negaciji zadržavaju svoju jednakost sa sobom.

Pojmovi refleksije prema Hegelu proizlaze upravo iz fiksiranja ovako shvaćenog pojma refleksije u pojmovna *određenja* (*Bestimmungen*); prema Hegelu, mogućnost takvog "fiksiranja" refleksije zasniva se na drugom navedenom implikatu pojma negacije negacije: činjenica da se negacija negacije mora misliti ne samo kao ukidanje svakog bića ili apsolutna negativnost, već i kao jednakost negacije sa sobom ili kao njena "refleksija u sebe"¹. "Određenost" koja proizlazi iz ovakvog shvatanja apsolutne negativnosti iz osnova se razlikuje od "kvaliteta" kao određenosti u sferi bića; jer, određenje ili jednakost negacije sa sobom za svoj supstrat nema nikakvo pretpostavljeno ili neposredno biće, već samo negaciju ili, kako se Hegel izražava, njenu "reflektovanost u sebe samu". Stoga se određenost shvaćena kao negacija, kakva ona i u sferi bića jeste, i u *svojoj* negaciji ili drugosti, za razliku od određenosti u sferi bića, "spaja" jedino sa samom sobom, odnosno – iz obrnute perspektive – tu drugost već sadrži u sebi.

Ovakav karakter refleksivnih određenja Hegel najpre demonstrira na pojmu identiteta. Hegel, naime, ne shvata identitet kao relaciju koja postoji između dva pretpostavljena člana, niti čak kao odnos jednog entiteta "jedino prema sebi samome", već kao čisto pojmovno određenje, ili kao momenat same refleksije. Prema Hegelu, identitet nema "prerefleksivni" karakter, već i sam proizlazi iz ukidanja posredovanja ili razlike. Kako se pokazalo već i u navedenoj raspravi sa stanovištem sistema identiteta na kraju logike bića, Hegel smatra da identitet uključuje u sebe upravo ovaj momenat negativnosti. Tako Hegel smatra da je identitet "jednakost sa samim sobom" – ali upravo "u apsolutnoj negativnosti, u kojoj je drugost i odnos prema drugome naprosto po sebi samome iščezao u čistu jednakost sa sobom"². Otuda pojam identiteta prema Hegelu bitno pripada području logike suštine; on proističe iz apsolutne negativnosti, koja predstavlja potpunu negaciju bića. Kako Hegel pokazuje u svojoj interpretaciji "stava identiteta", identitet nije bez odnosa prema razlici i drugosti; naprotiv, identitet je prema Hegelu "čisto kretanje refleksije u kojem se Drugo pojavljuje samo kao privid i kao nestajanje": u identitetu se postavlja jedna razlika koja se odmah zatim ukida. Takvo određenje pojma identiteta čini ga zavisnim od refleksije kao kretanja koje se vraća u sebe i u kojem iščezava svaka drugost.

Hegelov pojam identiteta je kompleksan; on uključuje u sebe kako razliku tako i njenu negaciju. Naprotiv, kategorija "formalnog" ili "apstraktnog" identiteta, koja pripada samo "spoljašnjoj" refleksiji, i koja je *suprotstavljena* razlici, proizlazi, prema Hegelu, iz apstrakcije i jednostranog fiksiranja momenta jednakosti (negacije) sa sobom u odnosu na momenat apsolutne negativnosti; ovakvo shvatanje identiteta previđa da je tlo na kome ovaj pojam jedino može da postoji upravo sama apsolutna negativnost, tj. da negacija koja je okrenuta protiv sebe čini biće identiteta³. Hegel smatra da se ograničenost stanovišta apstraktnog identiteta izražava posebno u tome što ono predstavlja identitet upravo kao nešto što je od razlike *različito*⁴. Prema Hegelu, upravo u ovoj konsekvenci apstraktnog pojma identiteta potvrđuje se da razlika zapravo nije ništa što je identitetu strano već da identitet "u sebi samome, u svojoj prirodi jeste to da bude različit"⁵; uobičajeno shvatanje, koje polazi od toga da je identitet nešto odvojeno od

¹ Isto, str. 33

² Isto, str. 38 i sled.

³ Isto

⁴ S tim u vezi, upor. i Platonov argument o pojmu kretanja kao "različitom od različitosti", *Sofist*, str. 172 (256 c).

⁵ MM 6, str. 41

razlike, i samo shvata identitet kao "*momenat odvajanja*"¹. Tako Hegel nastoji da pokaže da i u iskustvu obične svesti, koja se upravo ne zadovoljava izricanjem tautologija (kakve su "Drvo je drvo" ili "Bog je bog"), već zahteva da u svakom iskazu o nečemu subjekt tog iskaza bude povezan sa nekim sadržajem koji se razlikuje od subjekta, izražava se to da se istina kao ono konkretno ne sastoji u samom identitetu već u jedinstvu identiteta i razlike². To znači da se do pravog pojma identiteta koji u sebi sadrži razliku i njeno ukidanje (jedinstvo razlike i identiteta pod određenjem identiteta) može doći već i eksplikacijom i radikalizacijom pretpostavki na kojima se pojam "apstraktnog" identiteta zasniva.

Demonstracija stava prema kojem identitet ne samo da uključuje razliku, već prema kojem, on, striktno govoreći, upravo jeste razlika, može se pružiti i na planu Hegelove logike negacije. Jer, identitet je jednakost negacije sa sobom samo kao negacija koja negira sebe samu, tj. kao apsolutna negativnost ili apsolutna razlika; to znači da se kroz identitet koji je shvaćen dinamički kao ukidanje razlike ili drugosti ne ukida samo ono što je od identiteta *različito*, već – ukoliko su razlika i drugost u identitetu apsolutno ukinuti – i sama *razlika* između identiteta i razlike. Kao negacija koja je usmerena protiv sebe same, identitet je, prema tome, upravo "čista" ili "*apsolutna razlika*"³.

Tako Hegel pojam razlike uvodi kao rezultat pojma apsolutnog identiteta koji je mišljen u svojim poslednjim konsekvencama. Identitet se može misliti samo kao kretanje ukidanja razlike; ali, kao razlikovanje koje samo sebe ukida, identitet je isto tako apsolutna razlika. Kao ni identitet, ni apsolutna razlika nije, poput razlike u uobičajenom smislu te reči, razlika između pretpostavljenih entiteta, već upravo razlika "po sebi i za sebe". Kao takva, međutim, apsolutna razlika je samo *svoja sopstvena drugost*, ili "drugo sebe same". Ono što je "drugo od razlike", jeste, međutim, upravo identitet⁴. Tako i apsolutna razlika istovremeno obuhvata u sebi samu razliku kao i njenu sopstvenu drugost: identitet i razlika su momenti same razlike, i isto tako, kao što se prethodno pokazalo, momenti identiteta. To znači da su identitet i razlika u svojoj prirodi prelaženje jedno u drugo; svako od njih je u svojoj unutrašnjoj strukturi "suprotnost sebe samoga".

Uprkos tome što mesto koje u *Nauci logike* pripada refleksivnim određenjima formalno ne korespondira sa položajem realnofilozofskog pojma samosvesti u sistemu, i uprkos tome što se pojam "samosvest" u navedenom odeljku ne pojavljuje poimence, ne može se sumnjati u to da upravo ovako shvaćeni pojmovi apsolutne razlike i identiteta dopuštaju da se misli pojam samosvesti kao strukture "istovremenosti identiteta i razlike" – strukture u kojoj je Jedno identično sa samim sobom jedino time što postavlja jednu razliku koju istovremeno ukida, i u kojoj se ono, obrnuto, apsolutno razlikuje od sebe upravo tako što postavlja svoj identitet sa sobom. Jer, kako se pokazalo u prethodnim poglavljima ovoga rada, samosvest se bazira upravo na strukturi u kojoj se pojmovi apsolutnog identiteta sa sobom i apsolutnog razlikovanja od sebe samoga podudaraju kao implikacije pojma dvostruke negacije.

Ovaj zaključak može se potkrepiti kroz razmatranje daljeg toka Hegelovog izvođenja refleksivnih određenja, koji se odnosi na pojmove "jednakosti" i "nejednakosti" (pod naslovom "Različitost"), "pozitivnog" i "negativnog" ("Suprotnost"), "protivrečnosti" i "osnova". Sve pojmove iz ovog niza, izuzev poslednjeg među njima, Hegel svrstava pod opšte određenje "razlike". Prvi član u ovoj sekvenci pojmova, "različitost", uključujući i odnos jednakosti i nejednakosti koji Hegel razmatra pod ovim naslovom, prema Hegelu zapravo predstavlja degradiranu formu apsolutne razlike. Apsolutna razlika u sebe uključuje kako identitet tako i

¹ Isto, str. 42

² Isto, str. 42 - 44

³ Isto, str. 40

⁴ Isto, str. 47

razliku; o njenom "degradiranom" obliku može se govoriti zbog toga što identitet i razlika, koji se u apsolutnoj negativnosti apsolutne razlike podudaraju, u pojmu puke "različitosti" istupaju iz svog apsolutnog jedinstva, i uzajamno se odnose na način "ravnodušnih" određenja. Prema Hegelu, u pojmu različitosti dolazi do razilaženja momenata odnosa prema sebi i odnosa prema drugome; tako je jedna stvar identična jedino sa sobom samom i različita od svake druge stvari.

Pojam različitosti kao oblik odnosa između identiteta i diferencije stoji bliže uobičajenom razumevanju ovih pojmova, za koje je karakteristično upravo njihovo razdvajanje, nego kategorija apsolutne razlike koja u sebe "uključuje" identitet. Pa ipak, već i u pojmu različitosti bar implicitno je sadržan jedan momenat koji omogućuje prevazilaženje stanovišta koje istinu vidi u prostoj suprotnosti između pojmova identiteta i razlike. Kako se Hegel izražava, u pojmu različitosti, u kojem misli o identitetu svake stvari jedino sa njom samom strogo odgovara shvatanje o njenoj različitosti od svake druge stvari, zapravo je ukinuto određenje identiteta i razlike da budu *samo* identitet ili *samo* razlika¹. Utoliko se može reći da su u čistom pojmu različitosti identitet i razlika upravo *kao* ravnodušni jedno prema drugome istovremeno mišljeni i u svom jedinstvu, ili u svojoj refleksiji u sebe. U apsolutnoj negativnosti ove refleksije ukinuto je, međutim, svako određenje. Tako različitost ma koje stvari od svake druge stvari zapravo ne znači nikakvu određenu razliku i nikakav određeni identitet. Stoga se upravo određenost ili postavljenost razlike i identiteta, tj. njihovo međusobno razdvajanje u kojem se svako od njih odnosi prema svome drugome na ravnodušan način, mora misliti ne kao apsolutna negativnost, apsolutna refleksija u sebe ili "čista" različitost, već kao "negacija kao takva", tj. kao prosta postavljenost razlike i identiteta, koja nije reflektovana u svoje negativno jedinstvo sa sobom.

Ovoj "postavljenoj" različitosti, koja još uvek nije mišljena kao "negacija sebe same", prema Hegelu odgovaraju pojmovi jednakosti i nejednakosti među stvarima – dakle, pojmovi o odnosima između stvari ukoliko se one posmatraju upravo sa stanovišta jedne "spoljašnje" refleksije. U ovim pojmovima potencirana je uzajamna ravnodušnost između identiteta i razlike, kojom je, kako se pokazalo, obeležen već i pojam čiste različitosti. Uostalom, kategorije jednakosti i nejednakosti upravo pretpostavljaju različitost, pošto se odnose upravo na stvari od kojih je svaka ponaosob identična jedino sa sobom i različita od svake druge. Pa ipak, čista različitost se još uvek može shvatiti upravo kao apsolutna refleksija u sebe pojmova jednakosti i nejednakosti.

Zašto je tako pokazuje se kada se ima u vidu da kategorije čiste različitosti sa jedne, i jednakosti i nejednakosti sa druge strane, kod Hegela zapravo odgovaraju pojmovima numeričkog identiteta, odnosno vrsnog ili "kvalitativnog" identiteta (u ne-hegelovskom smislu ovih termina) s druge strane. Pojam numeričkog identiteta, prema kojem je svaka stvar identična jedino sa samom sobom, istovremeno uključuje u sebe razliku svake stvari od bilo koje druge; s druge strane, pojam vrsnog ili kvalitativnog identiteta i razlike, tj. jednakost i nejednakost, izražava to da i stvari koje su numerički različite mogu biti identične u nekima od svojih obeležja. Odnos između ova dva tipa identiteta i razlike Hegel shvata kao odnos između "refleksije identiteta i razlike u sebe" (numerički identitet, "različitost" u Hegelovom smislu te reči) i "spoljašnje refleksije" (vrsni ili kvalitativni identitet, ili "spoljašnji" identitet i razlika u Hegelovoj terminologiji)². Mogućnost ovog približavanja zasniva se na tome što pojam vrsnog ili kvalitativnog identiteta pretpostavlja određenost – tj. identitet stvari sa nekom drugom stvari ili razliku od nje u nekom *određenom* pogledu. Određenost uopšte Hegel, međutim, shvata kao negaciju. To onda znači da se vrsni ili kvalitativni identitet može interpretirati kao kategorija koja odgovara smislu negacije koja još uvek nije reflektovana u sebe; kao takav, on se razlikuje

¹ Isto, str. 48 i sled.

² Isto, str. 49 i sled.

od apsolutne negacije svake određenosti koja se izražava u Hegelovom pojmu čiste različitosti, odnosno u numeričkom identitetu.

Tako se pokazuje da Hegelovo viđenje odnosa između čiste različitosti i spoljašnjeg identiteta i razlike uključuje svojevrstu recepciju i reinterpretaciju *principium identitatis indiscernibilium* Lajbnicove metafizike¹. Sveden na svoj najjednostavniji oblik, ovaj princip tvrdi da numerička različitost za sobom uvek povlači i razliku u određenosti jedne stvari; tako prema Lajbnicu ne mogu postojati dve stvari koje su identične u svim svojim obeležjima ili određenjima². Može se reći da se ovim Lajbnicovim principom upravo potvrđuje prioritet numeričkog identiteta (čiste različitosti u Hegelovoj terminologiji) u odnosu na jednakost i nejednakost ili na identitet i neidentitet određenosti, koje Hegel definiše kao "spoljašnji" identitet i razliku. U tom smislu Hegel sledi Lajbnica, i pored toga što svojoj verziji navedenog principa daje drugačije obrazloženje: primat numeričkog identiteta ili čiste različitosti u odnosu na identitet i različitost određenosti ili "postavljenosti" sastoji se u tome što je ovaj poslednji tip identiteta u samom sebi već konstituisan negacijom, koja je u čistoj različitosti – negaciji negacije u dvostrukom smislu negativnosti koja je okrenuta protiv sebe i jednakosti negacije sa sobom – upravo "reflektovana u sebe". Dokaz o tome da se ova dva tipa identiteta svode na jedan jedinstveni pojam identiteta tada se sastoji u demonstraciji da spoljašnji identitet i razlika, jednakost i nejednakost, u sebi samima već predstavljaju negativnost koja se u čistoj razlici spaja jedino sa samom sobom. A ova demonstracija svodi se sa svoje strane na to da se pokaže da je spoljašnja refleksija, koja polazi od zatečenog bića, koje posmatra prema odnosima jednakosti i nejednakosti, zapravo refleksija same stvari ili onoga što je različito – ali što upravo zbog toga više nije samo pasivni supstrat vanjskog poređenja, već svoj odnos prema onome što je od njega različito suštinski sadrži u samome sebi.

Ovim poslednjim korakom Hegelov pojam puke različitosti (jednakosti i nejednakosti) prelazi u odnos "suprotnosti"³. Pomak od različitosti do suprotnosti ne treba, međutim, shvatiti kao kretanje u kojem je spoljašnjost stanovišta refleksije prevladana u korist neposrednosti ili bića koje je nezavisno od refleksije. Tim pomakom se, štaviše, upravo eliminiše poslednji privid samostalnog određenog bića na koje se "spoljašnja refleksija" primenjuje; tako se refleksija ispostavlja kao interno ustrojstvo samog bića. Na odnosu suprotnosti, koji Hegel shvata kao odnos između pozitivnog i negativnog, sama "stvar" se pokazuje kao u sebi samoj konstituisana refleksijom ili kao u samoj sebi "suprotna". Utoliko pojam suprotnosti predstavlja dovršenje Hegelovog izvođenja refleksivnih određenja; "ono pozitivno i ono negativno su refleksivna određenja po sebi i za sebe"⁴. Hegelovi pojmovi suprotnosti, "pozitivno" i "negativno", su pojmovi o onome čije se samo "biće po sebi" sastoji upravo u "odnosu", i utoliko u refleksiji⁵.

Hegel definiše pojam suprotnosti između pozitivnog i negativnog uzimajući za polazišnu tačku nedovoljnost osnovnih pojmova spoljašnje refleksije, jednakosti i nejednakosti. Kao pojmovi spoljašnje refleksije, oni se primenjuju na pretpostavljeno biće, koje je prema njima "ravnodušno". Ipak, ravnodušnost o kojoj je ovde reč isto tako predstavlja osnovno obeležje uzajamnog odnosa između samih pojmova jednakosti i nejednakosti kao takvih. Spoljašnja refleksija – ili, kako je Hegel takođe određuje, refleksija koja je "otuđena od sebe same" – pojmove jednakosti i nejednakosti razdvaja putem "ograničenja" i "obzira" koji su utvrđeni na spoljašnji način, tako da se jednakost i nejednakost pojavljuju kao međusobno nepovezani momenti od kojih se svaki odnosi jedino prema sebi samome⁶. Prema Hegelu,

¹ Upor. isto, str. 52 i dalje.

² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris 1990, str. 179

³ Isto, str. 52, 55 i dalje

⁴ Isto, str. 58

⁵ Upor. str. 59.

⁶ Isto, str. 50

upravo ovo razdvajanje predstavlja pokretački momenat dijalektike u kojoj se pojmovi jednakosti i nejednakosti ukidaju i prevazilaze. Jer, pojmovi jednakosti i nejednakosti stoje u odnosu uzajamne zavisnosti, tj. isključivanja: njihov *identitet* sa sobom sastoji se u tome što je svaki od ovih pojmova upravo ono što drugi nije: "jednako nije nejednako, a nejednako nije jednako, i to dvoje suštinski stoje u ovom odnosu, i izvan njega nemaju nikakvog značenja"¹. Uzajamni odnos isključivanja među pojmovima jednakosti i nejednakosti još uvek, međutim, nije i ekspliciran kao takav na njima samima. A upravo to je slučaj kada je reč o pojmovima "odnosa suprotnosti", pozitivnom i negativnom. Ovde je odnos prema svojoj sopstvenoj drugosti ili suprotnosti "postavljen" na svakome dva suprotstavljena člana kao njegovo sopstveno određenje. Zbog toga se prema Hegelu pojmovi pozitivnog i negativnog pojavljuju i kao "samostalna" refleksivna određenja².

Utoliko što pojmovi pozitivnog i negativnog samo ekspliciraju sadržaj pojmova jednakosti i nejednakosti, Hegel može da ih posmatra kao rezultat "refleksije" ovih pojmova u sebe. Tako Hegel određuje ono pozitivno kao u sebe reflektovanu jednakost, a ono negativno kao u sebe reflektovanu nejednakost. Pri tom izraz "refleksija u sebe" ovde upućuje upravo na to da svaki od ovih suprotstavljenih članova uključuje u sebe svoju suprotnost. Tako, prema Hegelovim rečima, "jednakost postoji samo u refleksiji koja upoređuje prema nejednakosti, i prema tome samo kao posredovana svojim drugim, ravnodušnim momentom; isto tako, nejednakost postoji samo u onom istom reflektirajućem odnosu u kojem postoji jednakost"³.

4. Protivrečnost i njeno razrešenje

Poslednje ontološke konsekvence iz stanja stvari koje odgovara Hegelovom izlaganju "odnosa suprotnosti" mogu se izvesti tek kada se pojmovi pozitivnog i negativnog shvate kao "refleksija u sebe" ranijih pojmova jednakosti i nejednakosti u njihovom *jedinstvu*, tj. kao refleksija u sebe onih određenja čije se *zajedničko* obeležje sastoji upravo u tome što pripadaju *spoljašnjoj* refleksiji. Kako se pokazalo, spoljašnja refleksija pretpostavlja biće, u odnosu na koje pojmovne odredbe više ne važe kao neposredna, već kao proizvoljna određenost, tj. kao "postavljenost" u Hegelovom smislu tog termina. Kada se jednakost i nejednakost shvate tako, tj. kao dva određenja pojma "postavljenosti" uopšte, i njihova refleksija u sebe može se razumeti, s one strane suprotnosti između ovih pojmova, naprosto kao refleksija određenosti ili refleksija postavljenosti u sebe samu.

Do stanovišta na kojem se jednakost i nejednakost mogu zaista posmatrati kao posebni slučajevi jedne jedinstvene strukture dovodi, doduše, tek njihova sopstvena refleksija u sebe u pojmovima pozitivnog i negativnog; tek ona rezultira pojmom o jednom članu suprotnosti koji je takav da u sebi samome sadrži svoju suprotnost i, prema tome, do stanovišta na kojem se pojmovi jednakosti i nejednakosti mogu posmatrati kao sasvim ekvivalentni u strukturnom pogledu. U jednom slabijem smislu, ova strukturna ekvivalencija anticipirana je, međutim, opisom jednakosti i nejednakosti kao "spoljašnjih" ili "postavljenih" *određenja* uopšte. Ova anticipacija, pored toga, istovremeno pokazuje pravac u kojem treba tragati za odgovorom na pitanje o smislu refleksije ovih određenja u sebe: postavljenost, kao i određenost uopšte, dolazi od negacije; prema tome, "refleksija" ovako shvaćene postavljenosti u sebe može se shvatiti jedino kao refleksija negacije u sebe, i prema tome kao negacija negacije.

Polazeći od ove tačke, Hegelovi pojmovi pozitivnog i negativnog mogu se interpretirati naprosto kao refleksija same *postavljenosti* u jednakost (pojam "pozitivnoga"), odnosno u nejednakost (pojam "negativnoga") sa sobom; tako se može reći da svaki od njih sadrži svoju

¹ Isto, str. 50 i sled.

² Isto, str. 64

³ Isto, str. 56

negaciju u samome sebi. Jer, refleksija *postavljenosti* u jednakost sa sobom, koja za rezultat ima pojam pozitivnoga, jeste upravo refleksija negacije, drugosti, ili nejednakosti u jednakost sa sobom. S druge strane, refleksija postavljenosti u *nejednakost* sa sobom je isto tako refleksija same negacije, odnosno nejednakosti u nejednakost sa sobom, i kao takva upravo jednakost sa sobom same nejednakosti¹. Tako svaki od članova odnosa suprotnosti, shvaćen kao refleksija negacije u sebe, implicira ili sadrži u sebi samome svoju suprotnost, drugost ili negaciju. Istovremeno, mišljen kao instanca negacije koja još uvek nije reflektovana u sebe, ili kao puka postavljenost, svaki od ovih članova svoju suprotnost isto tako isključuje. Pa ipak, dve ravni "postavljenosti" i "refleksije u sebe" ne mogu se razdvojiti jedna od druge: jer, smisao koji svaki od članova ima kada je reflektovan u sebe predstavlja upravo direktnu suprotnost njegovog primarnog smisla kao puke "postavljenosti". Utoliko svaki od ova dva člana predstavlja *u sebi samome* prosto prelaženje u svoju suprotnost, koju istovremeno isključuje iz sebe. A pošto Hegel ovaj odnos svakog suprotstavljenog člana prema njegovoj suprotnosti shvata i kao odnos prema njegovom nebiću, može se reći da su pojmovi pozitivnog i negativnog u sebi samima konstituisani odnosom prema sopstvenom nebiću; kao takvi, oni, međutim, samo ekspliciraju smisao postavljenosti kao određenosti koja proističe iz negacije, odnosno predstavljaju "refleksiju postavljenosti u sebe".

Kako se pokazalo, zbog toga što u sebe uključuju odnos prema svojoj sopstvenoj suprotnosti, pojmovi pozitivnog i negativnog pojavljuju se, za razliku od ranijih određenja refleksije, kao samostalni; svaki od njih je istovremeno refleksija postavljenosti u sebe, tj. "ceo odnos suprotnosti", kao i postavljenost "kao takva", ili jedan "momenat" tog odnosa. Pa ipak, svaki od ovih pojmova u isti mah jeste to što jeste jedino putem isključujućeg odnosa prema svojoj suprotnosti. Zato se prema Hegelu pojmovi pozitivnog i negativnog kao "samostalna refleksivna određenja" istovremeno pokazuju kao *protivrečni u sebi samima*. Prema Hegelu, to znači da oni predstavljaju instance jedne samostalnosti koja ukida sebe samu time što isključuje svoju drugost, koja je ipak njena sopstvena pretpostavka. Tako iz refleksije odnosa suprotnosti u sebe prema Hegelu konačno rezultira kategorija "protivrečnosti".

Sa transformacijom odnosa suprotnosti u protivrečnost pojmovi pozitivnog i negativnog najpre gube svaku određenost jedan naspram drugoga; sami ti pojmovi formalno se podudaraju u paradoksalnom pojmu identiteta sa sobom koji je to samo kroz svoj isključujući odnos prema drugome². Na planu Hegelove teorije o dvostrukoj negaciji, ova nemogućnost razgraničenja između članova koji stoje u odnosu suprotnosti izražava se u međusobnoj nerazlučivosti njenih momenata – negacije negacije koja je shvaćena kao identitet sa sobom (pojam pozitivnog), i ove iste negacije u smislu negacije koja je okrenuta protiv sebe same (pojam negativnog). Sada se pokazuje da ova dva pojma nisu samo međusobno ravnodušni implikati jedne i iste misli, već da stoje u odnosu koji je takav da svaki od njih implicira svoju suprotnost. Tako Hegel pokazuje da ono pozitivno, shvaćeno kao refleksija postavljenosti u jednakost sa sobom i kao isključujući odnos prema drugome, postoji samo kao negacija same postavljenosti, i prema tome kao "*odnos prema jednom nebiću*" ili negaciji, a utoliko upravo kao "postavljenost". Ovom istom protivrečnošću obeležen je, međutim, i pojam negativnog, koji kao refleksija postavljenosti u nejednakost sa sobom ili negaciju, jeste refleksija same negacije kao postavljenosti u negaciju i, prema tome, upravo "jednakost negacije sa sobom". Tako se ovi pojmovi podudaraju u protivrečnom pojmu "postavljenosti" ili negacije koja je samo "odnos prema sebi samoj"³.

Ovaj protivrečni ili paradoksalni pojam identiteta sa sobom koji se konstituiše kroz isključenje ili ukidanje drugosti, koja je ipak samo njegov sopstveni momenat, predstavlja

¹ Upor. isto (str. 56).

² Isto, str. 58 i sled.

³ Isto, str. 66

logičku osnovu na kojoj je moguće misliti Hegelov "aporetični" pojam samosvesti. Jer, Hegelov pojam samosvesti može se shvatiti upravo kao slučaj ovako određenog pojma protivrečnosti. Kao i Hegelov pojam protivrečnosti, i hegelovski shvaćena samosvest implicira identitet između identiteta i razlike, koji se konačno ispostavlja kao jedinstvo odnosa prema sebi i odnosa prema drugome, i prema tome kao "isključujuća refleksija", i to ne samo u odnosu prema drugome već isto tako i prema sebi samoj, dakle kao negacija ili ukidanje sebe same. Kao i logički pojam protivrečnosti, i samosvest se prema Hegelu može misliti jedino kao negacija jedne prvobitne ili "prirodne" određenosti, negacije ili "postavljenosti", dakle kao refleksija postavljenosti ili negacije u sebe; ona je upravo negacija negacije, koja je tek kao negacija sebe same identitet sa sobom. Nadalje, ovaj identitet sa sobom, koji predstavlja rezultat refleksije negacije u sebe, ni u slučaju samosvesti kao ni u pojmu protivrečnosti nema smisao prostog ukidanja negacije, kojim bi određenost uopšte bila poništena, niti restitucije bića kao *prvobitne* neposrednosti; on ima značenje ukidanja proizvoljnosti jednog prvobitno "postavljenog" određenja, ili poništenja "postavljenosti" bića. U tom smislu, može se tvrditi da Hegelovo učenje o protivrečnosti, u kojem logika refleksije dostiže svoj vrhunac, predstavlja integralni i suštinski deo Hegelove "teorije samosvesti".

Medusobno približavanje između ove dve Hegelove teorije može se osnažiti ako se uzmu u obzir rezultati Hegelovog izlaganja pojma protivrečnosti. Ti rezultati zapravo dobijaju svoj smisao u odnosu na dalje zahteve koji se postavljaju pred teoriju samosvesti. Zadatak te teorije nije samo da legitimiše pojmove identiteta i razlike koji se u opisu samosvesti "pretpostavljaju". Kada bi to bio slučaj, moglo bi se smatrati da je Hegelov pojam "razlike koja u sebe uključuje identitet" konstruisan upravo sa ciljem da se prigovori koje za sobom povlače teškoće koncepcije samosvesti kao refleksije naprosto eskiviraju, i to kroz pribegavanje jednoj logičkoj teoriji, koja je već kao takva de jure "nezavisna" od problematike samosvesti. Ovakav zaključak¹ onda bi se bez teškoća mogao pomiriti sa shvatanjem da problematika opisa strukture samosvesnog samoodnošenja kod Hegela zapravo ne igra nikakvu suštinsku ulogu koja bi se mogla uporediti sa onom koja joj pripada u transcendentalnom idealizmu. Upravo na Hegelovoj logici refleksije može se, međutim, pokazati da Hegelova nauka logike stoji u neposrednoj vezi sa teorijom samosvesti, i to ne samo zato što tek ona dopušta da se razjasne kategorije kojima ta teorija operiše – što ona takođe čini – već i zbog toga što i neposredno odgovara na teškoće pred koje nas ova teorija postavlja.

Kako se pokazalo, jedan od zadataka teorije samosvesti kao refleksije – na čijim se teškoćama bazira i znatan deo prigovora koji se upućuju na račun te teorije – sastoji se u tome da se pruži konzistentno objašnjenje načina na koji se samosvest kao "znanje subjekta o sebi" odnosi prema "biću" tog subjekta. Mogući odgovori na ovo pitanje mogu se razvrstati u dve grupe. Preovlađujući je onaj u kojem se polazi od pretpostavke da se samosvest kao znanje odnosi na biće onoga o čijem se znanju u sebi u slučaju samosvesti radi. U navedenim radovima o Fihteu, Diter Henrich je pokazao da je tek ovaj filozof postao svestan u posebno akutnoj formi teškoća koje proizlaze iz ove pretpostavke. Teškoće teorije samosvesti kao refleksije – paradoks identifikacije, paradoks beskonačne iteracije – proizlaze iz nemogućnosti da se polazeći od refleksije razjasni samosvest kao znanje subjekta o sebi, tj. epistemički status samosvesti: kako bi došao do identifikacije sa samim sobom, subjekt već mora znati pod kojim uslovima on može ono sa čim je upoznat da pripiše samome sebi. Ovi prigovori mogu se rezimirati tvrdnjom da se samosvest kao znanje o sebi ne može izvesti iz nekog stanja u kojem samosvest ne postoji, pa prema tome ni iz pretpostavljenog bića nekog "nesamosvesnog" subjekta. Iz ovih razloga, Fihte je, prema Henrihu, ostajući, doduše, i dalje u vlasti izvesnih ograničenja modela refleksije – svoju prvu koncepciju samosvesti okrenuo u direktno suprotnom pravcu: subjekt ili "biće" na

¹ Upor. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, str. 293-319.

koje se samosvest odnosi u striktnom smislu ne postoji pre samosvesti shvaćene kao znanje o sebi. Akt kroz koji znanje o sebi nastaje, delotvorna radnja, može se utoliko shvatiti kao uspostavljanje bića na koje se samosvest odnosi. U tom smislu, Fihteova pozicija može se shvatiti kao načelno odbijanje svake "ontologije"¹.

Hegelova logika refleksije predstavlja alternativno rešenje ovako postavljenog problema, koje ima mnogo dodirnih tačaka sa Fihteovim prvim učenjem o nauci. Kao što je već pomenuto, pojam refleksije koji Hegel tu razrađuje ne spada neposredno u okvire učenja o subjektivnosti; pa ipak, problem na koji taj pojam treba da odgovori – eksplikacija jedinstva bića i refleksije – ima smisla jedino ako se shvati upravo kao pitanje jedne teorije samosvesne subjektivnosti.

To se konkretnije pokazuje kada se razmotri rezultat Hegelovog izlaganja protivrečnosti i njenog "razrešenja"². U pojmu protivrečnosti, "samostalnost" članova odnosa suprotnosti (između "pozitivnog" i "negativnog") ispostavlja se kao samostalnost koja ima smisao negacije usmerene protiv sebe same. Svaki od suprotstavljenih članova u ovom odnosu podjednako predstavlja negaciju drugog člana kao i negaciju sebe samoga. Razrešenje protivrečnosti tada je ekvivalentno ukidanju samostalnosti ovih članova, i ukidanju suprotnosti među njima; "pozitivno" i "negativno" pokazuju se "naprosto kao prelaženje, ili, štaviše, kao prevođenje sebe samoga (*das sich Übersetzen seiner*) u svoju suprotnost (*Gegenteil*)"³. Time ono pozitivno i ono negativno nestaju kao samostalni članovi; prema tome, prvi rezultat ukidanja protivrečnosti je "nula"⁴.

Ipak, rezultat procesa ukidanja protivrečnosti ne svodi se prema Hegelu na nulu kao "tačku indiferencije" onoga pozitivnog i onoga negativnog ili na "ništa". Do "afirmativnog" smisla ukidanja protivrečnosti dolazi se kada se ima u vidu da to ukidanje nije samo negacija samostalnosti članova odnosa suprotnosti uzetih ponaosob, već upravo i negacija *postavljenosti* ovih članova kao *samostalnih* u celini⁵. Postavljenost kao takva, međutim, već ima smisao negacije. Prema tome, ukidanje protivrečnosti je negacija negacije, koja se sa svoje strane može shvatiti kao refleksija negacije u sebe. Refleksija negacije u sebe implicira, međutim, jednakost između dve negacije koje ulaze u pojam "negacije negacije". Prema tome, proces ukidanja protivrečnosti vodi upravo do pojma "pozitivnog jedinstva negacije sa sobom"⁶.

Ovako artikulisan pojam dvostruke negacije, koji dopušta da se određenost, tj. postavljenost kao negacija misli ujedno sa negacijom ove negacije, i tek tako kao jednakost sa sobom, neposredno je relevantan za teoriju subjektivnosti: tim pojmom se utemeljuje upravo dimenzija jedinstva bića i refleksije, koje je konstitutivno za samosvesnu subjektivnost⁷. Tako se može reći da je "ukidanje protivrečnosti" u pojmu dvostruke negacije zapravo ekvivalentno prevođenju "isključujuće refleksije" drugoga u odnosu suprotnosti između pozitivnog i negativnog u postavljujuću refleksiju. Jer, kako to Hegel kaže, isključujuća refleksija drugosti odnosi se prema svome drugom kao prema samostalnom biću⁸; prema tome, ona ima karakter "pretpostavljajuće" refleksije. Dijalektika odnosa suprotnosti dovršava se, međutim, u odnosu

¹ Upor. "Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" (Fichte, *Sämmtliche Werke* I, 1), str. 495, 498.

² MM 6, str. 67-70 ("*Protivrečnost se razrešava*", itd.); V. Höhle s pravom ističe – protiv kritičara koji u Hegelovoj filozofiji vide samo nelegitimno uzdizanje protivrečnosti u sveobuhvatni "princip" stvarnosti – značaj koji kod Hegela ima momenat *ukidanja* protivrečnosti (V. Höhle, *Hegels System*, str. 161 i dalje, 178 i sled.); pa ipak, njemu izmiče funkcija koju pojam ukidanja protivrečnosti ima u sklopu Hegelove teorije subjektivnosti.

³ MM 6, str. 67

⁴ Isto

⁵ Isto

⁶ Upor. isto, str. 68, 70

⁷ Upor. isto, str. 79

⁸ Upor. isto, str. 55, 58 i sled.

suprotstavljenih članova od kojih svaki svoju suprotnost sadrži u sebi samome. Tako se u pojmu protivrečnosti isključujući odnos svakoga od članova odnosa suprotnosti ispostavlja kao isključujući odnos prema samome sebi¹. Ali refleksija koja isključuje sebe samu više se, međutim, ne odnosi prema biću koje je nezavisno od refleksije, već upravo prema sebi samoj. To znači da "biće" koje ona isključuje ne postoji pre ili nezavisno od negacije koju ona vrši na njemu. Stoga je samoodnosna isključujuća negacija istovremeno "postavljajuća"; biće prema kojem se ona u svom isključivanju odnosi je sopstveni momenat refleksije. Odatle proizlazi da "ukidanje protivrečnosti" o kojem je ovde reč ima smisao ukidanja pretpostavke o biću koje je nezavisno od refleksije.

Pripadnost pojma negacije negacije problemskom području teorije subjektivnosti pokazuje se zatim i na sadržaju ovog pojma. Ukidajući odnos prema sebi, tj. *negacija* negacije, ne odnosi se prema onoj negaciji koja je označena drugim terminom iz ove sintagme (prema prostoj negaciji) kao prema nečemu što je nezavisno od nje same. Ona, doduše – prema Hegelovim rečima – "*kao prvo*" ukida "ono negativno" koje je rezultat proste negacije ili postavljenosti i, tek "*kao drugo*", postavlja sebe samu "kao ono negativno"; ali, kako Hegel i izričito kaže, tek ova potonja negativnost jeste ono negativno *koje* ona ukida²; zbog toga se može reći da samoodnosna negacija "u svom ukidanju onoga negativnog to negativno istovremeno postavlja i ukida"³. Tako se samoodnosna negacija u sebi samoj može shvatiti kao aktivno ukidanje pretpostavke o prostoj negaciji koja bi joj prethodila, tj. upravo kao prevođenje spoljašnje refleksije u postavljajuću refleksiju; "razrešenje protivrečnosti" istovremeno je razrešenje odnosa prema drugome u samoodnošenju.

Tako se pokazuje da se Hegelovom koncepcijom o samoodnosnoj negaciji centralni problem teorije subjektivnosti – problem jedinstva refleksije i bića – razrešava u tom smislu što se njihovo jedinstvo konačno ispostavlja upravo kao "jedinstvo refleksije sa samom sobom". Međutim, za dokaz o održivosti ovakvog koncepta od presudnog je značaja mogućnost da se polazeći od samoodnosne negacije izvrši "restitucija" čitave sfere neposrednosti ili bića za koju se najpre samo "činilo" (ili "prividalo") da je nezavisna od refleksije ili suštine. Ovakav zadatak ne svodi se, prema tome, na zahtev da se pokaže – kako je to učinjeno na kraju logike bića – da biće jeste suština jedino u tom smislu što ono prema imanentnim određenjima svoje sopstvene dijalektike prelazi u svoju negaciju; na njega se može odgovoriti samo time što će se pokazati da su ona ista određenja bića koja su najpre važila u svojoj neposrednosti ili kao "pretpostavljena" određenja, *u suštini* postavljena samom refleksijom. I ovaj tok izvođenja može se shvatiti kao "prevođenje" spoljašnje ili pretpostavljajuće refleksije u postavljajuću refleksiju, ili – kako se Hegel izražava – kao "apsolutni protivudar" (*Gegenstoss*) suštine u njoj samoj⁴.

Tok izvođenja koji u logici suštine sledi izlaganje refleksivnih određenja može se shvatiti upravo kao odgovor na ovako postavljen zadatak. Kako se pokazalo, razrešenje protivrečnosti Hegel shvata ne samo kao ukidanje suprotnosti koje za svoj rezultat ima "nulu" ili ništa, već i kao refleksiju negacije ili postavljenosti u sebe – pozitivno jedinstvo negacije sa sobom. Prema Hegelu, ovaj "afirmativni" rezultat, jedinstvo ili jednakost negacije sa sobom, izražava se u kategoriji osnova (*Grund*)⁵. Prema Hegelu, i osnov je jedno od refleksivnih određenja; tako se jedinstveni odnos osnova (*Grundbeziehung*), poput ostalih refleksivnih određenja, polarizuje na osnov (*Grund*), tj. na identitet negacije sa sobom, i na ono što je njime postavljeno ili "osnovano" (*Begründetes*). Pa ipak, "odnos osnova" prema Hegelu istovremeno

¹ Isto, str. 64 i dalje

² Isto, str. 68; do ovog rezultata dolazi se tek naknadno; tek na kraju logike refleksije ispostavlja se da je sfera logike bića u celini "preuzeta" u područje logike suštine.

³ Isto, str. 68

⁴ Isto, str. 80; upor. str. 27

⁵ Isto, str. 80 i dalje

predstavlja i negaciju refleksivnih određenja, tj. ukinutost refleksije. Članovi koji stoje u ovom odnosu nisu samo "jedno u odnosu prema drugome", već imaju relativnu samostalnost. Po tome se refleksija koja je konstitutivna za odnos osnova razlikuje od "čiste refleksije" ranijih refleksivnih određenja – određenja koja Hegel vidi kao pojmove o odnosima bez realno postojećeg supstrata: "osnov je, naprotiv, realno posredovanje, jer sadrži refleksiju kao ukinutu refleksiju"¹.

Iz ovakvog pojma osnova, koji je shvaćen kao realno posredovanje, suština ili refleksija ponovo dolazi do neposrednosti² i, konačno, do kategorija "egzistencije" i "stvari"; one se mogu shvatiti kao obnavljanje kategorije bića na novoj ravni, pošto je u njima već reč o "biću" u njegovom jedinstvu sa "refleksijom". Pa ipak – jedinstvo bića i suštine (odnosno refleksije) ovde je uspostavljeno jedino polazeći od onog smisla koji biće u sferi suštine još ima, tj. kao jedinstvo refleksije ili apsolutne negativnosti sa sobom.

Na kraju poglavlja o suštini kao "refleksiji u njoj samoj" samo biće se prema Hegelu pokazuje kao ukinuta refleksija ili ukinuto posredovanje. Čak ni osnov kao kategorija u kojoj se suprotnost ili protivrečnost ukida nije prosta neposrednost već proizvod refleksije, odnosno njenog ukidanja. Stoga je sam osnov nešto postavljeno³; pa ipak, za razliku od članova odnosa suprotnosti, on je rezultat svog sopstvenog postavljanja ili postavljanja sebe samoga. Prema Hegelu, osnov se pojavljuje kao samostalan upravo "prema momentu ukinute refleksije"⁴; tek kao takav, osnov je momenat refleksije koja je "realna". "Samostalnost" osnova dolazi, dakle, jedino od momenta jednakosti negacije sa sobom; na njoj se zasniva i autonomija čitave sfere logike suštine, koja se kroz odnos osnova "posreduje" jedino sa samom sobom⁵.

Fundamentalni značaj hegelovske dvostruke negacije može se dalje pratiti kroz čitavo izlaganje o pojmu osnova⁶. Upravo u tom izlaganju, ona pojmovna određenja koja na prvi pogled predstavljaju instance "neposrednosti" koja je suprotstavljena refleksiji ispostavljaju se kao proizvod njenog ukidanja, a time i kao njeni sopstveni momenti⁷. Tako se može reći da za područje logike suštine kategorija osnova ima paradigmatični značaj zbog toga što se na njoj samoj "pozitivno" značenje identiteta sa sobom konačno pokazuje kao proizvod refleksije same negacije, ili njene primene na samu sebe. U celini, odnos osnova prema Hegelu odgovara pojmu "pretpostavljajuće" refleksije⁸. Pa ipak, to samo znači da se osnov u odnosu prema onome što je njime postavljeno (*Begründetes*) kod Hegela ne pojavljuje kao instanca proste neposrednosti, već kao "ne-postavljeno" koja je i sama "postavljena"⁹, i koja se prema tome može shvatiti jedino kao korelat same postavljenosti ili negacije koja još uvek nije reflektovana u sebe – dakle, upravo kao "refleksivno određenje".

Tako se osnov, kao i naredne kategorije, koje predstavljaju dalje tipove "restituisane" neposrednosti, iz perspektive dvostruke negacije mogu shvatiti upravo kao rezultat "razrešenja"

¹ Isto, str. 81 i sled.

² Isto, str. 82

³ Upor. isto, str. 79.

⁴ Isto, str. 85, upor. i str. 82.

⁵ Upor. isto, str. 81: "Time što se određuje kao osnov, suština dolazi samo iz sebe same".

⁶ Hegelovo izlaganje o osnovu (MM 6, str. 80-123) ne može se detaljno interpretirati u ovom radu; autor najpotpunije studije o ovom poglavlju Hegelove logike je P. Rohs, (*Form und Grund, Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bonn 1969).

⁷ To posebno važi za kategoriju uslova (*Bedingung*), preko koje se pojam postojanja (*Dasein*) kao kategorija logike bića "integriše" u odnos osnova i, prema tome, u područje logike suštine (MM 6, str. 113 i dalje).

⁸ MM 6, str. 112

⁹ Isto, str. 84

protivrečnosti i odnosa posredovanja koje ona uključuje¹. Na ontološkom planu, takvo stanje stvari ima za posledicu "inverziju" uobičajenog odnosa između osnova i onoga što je njime postavljeno: od sada pa nadalje, upravo ontološki odlikovane kategorije – kakav je osnov u odnosu na ono što je njime postavljeno, ili apsolut u odnosu na čitavu sferu konačnosti – mogu se u strogom smislu shvatiti kao identične sa procesom kojim se kategorije refleksije ukidaju. To znači da je sada i na planu logike kao fundamentalne teorije dokazano da "ukidanje" čitavog područja u kojem važe određenja refleksije ne otkriva naprosto stranu apsoluta kao prerrefleksivnog identiteta, koja bi ležala s one strane konačnosti i podvajanja, već da se sam apsolut može striktno poistovetiti sa procesom kojim se konačnost ukida²; ono konačno ne "proizlazi" iz apsoluta, već apsolut nije ništa drugo do sopstveno samoukidanje konačnosti; konačnost se, pošto već proističe iz negacije, u svojoj negaciji spaja jedino sa samom sobom; stoga ona u negaciji sebe same već *jeste* apsolut. Na ovakvoj transformaciji odnosa između apsoluta i konačnosti zasniva se i Hegelovo visoko vrednovanje protivrečnosti – za razliku od "nepokretnog" identiteta – kao "korena sveg kretanja i životnosti"³.

Svojim pojmom protivrečnosti Hegel konačno odgovara na "Jakobijev problem", koji se sastoji u nemogućnosti da se polazeći od čistog identiteta dođe do određenja konačnosti, refleksije i podvajanja. U neposrednoj primeni na problem samosvesti, to znači da identitet sa sobom koji predstavlja uslov njene mogućnosti prema Hegelu ne može shvatiti kao prerrefleksivni ili transcendentni osnov, koji predstavlja onostranost podvajanja ili refleksije kojom se samosvest definiše, već upravo kao radikalizacija akta refleksije koja se, dovedena do svojih krajnjih konsekvenci, može misliti samo kao apsolutna refleksija: kao dvostruka, dakle protiv sebe okrenuta negacija, iz koje "pozitivni" identitet sa sobom tek proizlazi. Konsekvenci da se refleksija misli kao "otpadanje" od prvobitnog identiteta može se umaći tek ako se "identitet" misli kao njen konstitutivni momenat.

5. Hegelova dijalektika i teorija subjektivnosti

Svoje shvatanje dijalektike Hegel je sistematski razjasnio u dva maha: u *Enciklopediji filozofskih nauka* i u *Nauci logike*; prostor koji je tu posvećen razjašnjenju pojma dijalektike ne odgovara značaju⁴ koji će ovom pojmu pripasti u kasnijoj istoriji delovanja Hegelove filozofije⁵. U *Enciklopediji*, Hegel u okviru "onoga logičkog" razlikuje tri strane: apstraktnu (ili razumsku), dijalektičku (ili negativno-umsku) i spekulativnu (ili pozitivno-umsku)⁶. Šematsko podvajanje između pozitivne i negativne strane uma, koje sugeriraju neke od formulacija ovog često navođenog teksta, može se pripisati potrebi da se odgovori na zahteve izlaganja filozofskog sistema u svedenoj i pomalo sholastičkoj formi. Pa ipak, već i u samom tekstu *Enciklopedije* Hegel ističe da "momente logičkog" ne treba posmatrati i kao izdvojene "delove" njegovog koncepta logike; on i izričito tvrdi da u osnovi strogog razdvajanja između onoga "pozitivnog" i onoga "negativnog" u dijalektici stoji upravo apsolutizacija prvog navedenog, apstraktno-

¹ Na primer, Hegel određuje pojam stvari, pa i pojam "stvari po sebi", upravo kao ukinuto posredovanje (isto, str. 130).

² Upor. isto, str. 79 i sled., 128.

³ Isto, str. 75

⁴ Fulda je izbrojao ukupno 18 strana na kojima se Hegel u sistematskom kontekstu izjasnio o spekulativnoj metodi uopšte, dok se obim odgovarajućih razjašnjenja "dijalektičke metode" kao takve kod Hegela meri redovima ("Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", u: R.-P. Horstmann, *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978, str. 124, 169, bel. 1).

⁵ U novije vreme interesovanje za pitanja Hegelove dijalektike je opalo. Od skorije literature koja se direktno bavi ovom temom, upor. D. Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart 1995.

⁶ MM 8, str. 168 i dalje (par. 79-82)

razumskog stanovišta¹. U enciklopedijskom prikazu Hegel takođe ističe da negativni ili "dijalektički" momenat logike čini imanentno ukidanje konačnih razumskih određenja; s druge strane, spekulativna ili pozitivno-umska strana logike zapravo proizlazi iz "negativno-umske" dijalektike: još i "afirmativni" momenat koji sa sobom donosi "spekulativna" logika – "jedinstvo određenja u njihovoj suprotnosti" – može se shvatiti kao rezultat "razrešenja" odnosa međusobno suprotstavljenih i protivrečnih pojmovnih određenja koje izlaže dijalektika².

Opsežnije sistematsko izlaganje svog koncepta dijalektike Hegel je dao u sklopu poslednjeg poglavlja *Nauke logike*, koje nosi naslov "Apsolutna ideja"³. Uprkos teškoćama koje interpretacija ovog poglavlja povlači za sobom – koje su bile jedan od razloga za formiranje shvatanja, koje je danas gotovo opšteprihvaćeno, da Hegel, uprkos svojoj virtuoznosti u primeni apsolutne metode, nije na zadovoljavajući način razjasnio njen pojam⁴ – ovo izlaganje merodavno je za svaki pokušaj da se smisao "dijalektike" razjasni polazeći od Hegelovih sopstvenih iskaza. U ovom tekstu, Hegel uopšte ne pravi razlikovanje između dijalektičkog ili "negativnog", i spekulativnog ili "afirmativno-umskog" aspekta metode, kao u *Enciklopediji filozofskih nauka*⁵. Naprotiv, ono što će u *Enciklopediji* biti predstavljeno kao "pozitivno-umski" momenat spekulacije – jedinstvo suprotstavljenih određenja, koje proizlazi iz njihovog ukidanja – u *Nauci logike* još uvek je shvaćeno kao "pozitivna" strana same dijalektike. Tako se može reći da "dijalektika" u smislu *Nauke logike* obuhvata u sebi oba potonja logička momenta – negativno-dijalektički i afirmativno-spekulativni momenat – iz enciklopedijskog izvođenja sistema.

Hegelu je oduvek bilo strano shvatanje da bi se do istinite filozofije moglo doći primenom metode koja bi bila nezavisna od sadržaja na koje se primenjuje. Naprotiv, on je smatrao da jedina dozvoljena "metoda" jeste prepuštanje "samoj stvari", odnosno posmatranje kretanja pojma i imanentnog razvoja pojmovnih određenja⁶. Tako Hegel metodu određuje kao sam pojam – koji, kao u sebi ispunjeni totalitet, izvan sebe više nema nikakvog sadržaja koji bi mu se mogao opirati – i kao "sopstveno suštastvo saznanja"⁷. Iz ovih razloga poglavlje o metodi izloženo je tek na kraju *Nauke logike*. Uprkos brojnim kasnijim pokušajima da se značenje Hegelove dijalektike razdvoji od sadržinskih aspekata Hegelove filozofije, izlaganje o metodi iz poglavlja o "apsolutnoj ideji" može se shvatiti jedino kao pokušaj da se rezultati koji su već zadobijeni u samoj nauci logike izlože u okviru jednog donekle formalizovanog opisa.

Prema ovom opisu⁸, napredovanje u primeni dijalektičke metode može se shvatiti kao sekvenca koraka ili momenata u posmatranju kretanja pojma. Ta sekvenca polazi od neposrednosti jednog pojma, koja čini "početak" (1). U sferi logike, ta neposrednost već je artikulisana kao opštost, ali kao "prosta" ili "neposredna" opštost, koja je kao takva prema Hegelu nezadovoljavajuća. Nedovoljnost ove početne neposrednosti pokazuje se, s jedne strane, tek *ex post facto*. Tako se "neodređenost" bića ili neodređene neposrednosti s početka logike i

¹ Isto, str. 168 (napomena uz par. 79)

² MM 8, str. str. 172 i sled., 176 i sled. (par. 81 i sled.)

³ MM 6, str. 548 i dalje

⁴ Upor. Fulda, "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", str. 125, 128; slično shvatanje zastupa i D. Henrich ("Hegels Grundoperation", str. 213).

⁵ U osnovi, Hegel upućuje na ovo razlikovanje u nirnberškim prikazima sistema za gimnazijsku upotrebu (upor. MM 4, str. 90 i sled.); u *Nauci logike*, tom razlikovanju u izvesnom smislu odgovara distinkcija između funkcija uma: "um je negativan i dijalektičan jer u sebi razrešava određenja razuma; on je pozitivan jer proizvodi ono opšte, i u njemu poima ono posebno" (MM 5, str. 16); u nastavku ovog citata, Hegel, međutim, još jednom iznosi argumente protiv striktnog razdvajanja između stanovišta uma i razuma, kao i protiv razdvajanja između "pozitivnog" i "dijalektičkog" uma.

⁶ MM 6, str. 551

⁷ Isto, str. 551 i sled.

⁸ Isto, str. 553 i dalje

sama pokazuje upravo kao određenost; iz perspektive dovršene logike, u kojoj je opštost shvaćena kao u sebi raščlanjeni ili konkretni totalitet, ova prosta ili neposredna opštost ispostavlja se kao rezultat ili kao proizvod "apstrakcije" i "negacije". Ali, nedovoljnost o kojoj je ovde reč prema Hegelu ne postoji samo za stanovište spoljašnje refleksije, već istovremeno predstavlja imanentno obeležje početnih logičkih pojmovnih određenja; ona dobija svoj izraz u sopstvenom "nagonu" (*Trieb*) tih određenja za prelaženjem u drugo; u takvom "nagonu" Hegel vidi pokretač daljeg dijalektičkog napredovanja¹. Prema Hegelu, kroz ovo napredovanje ili razvoj, početna ili prvobitna logička određenja prelaze u svoju drugost ili negaciju (2); upravo ovaj drugi momenat dijalektičke metode, koji Hegel određuje i kao momenat "suda" ili "negativnosti", može se nazvati dijalektičkim u užem smislu te reči². "Drugost" o kojoj je ovde reč predstavlja negaciju prvobitne "neposrednosti". Kao takva, ona je prema Hegelu rezultat posredovanja, i sadrži u sebi početnu neposrednost, čija je ona negacija, kao svoj sopstveni momenat. Upravo zbog toga što već sadrži svoju sopstvenu drugost ili suprotnost, negacija nije samo ravnodušna drugost početnog određenja, pa čak ni naprosto "drugost nekog drugoga", već drugost ili negacija po sebi. Ovako shvaćena drugost nema ničega na šta bi se mogla primeniti van sebe same. Prema tome, ona se može shvatiti jedino kao drugost ili kao negacija sebe same³, što znači kao protivrečnost, "apsolutna negativnost" ili negacija koja je okrenuta protiv sebe (3). Ovaj odnos onoga negativnog prema samome sebi Hegel vidi kao tačku u kojoj se čitavo kretanje pojma preokreće, tj. kao refleksiju negacije u sebe samu; ova "druga negacija" je "najunutrašnjiji izvor sve delatnosti, životnog i duhovnog slobodnog kretanja (*Selbstbewegung*)"; istovremeno, druga negativnost, koja je kao "pozitivna" jednakost negacije sa sobom ujedno i ukidanje protivrečnosti, prema Hegelu nije ništa drugo do "najunutrašnjiji, najobjektivniji momenat života i duha, po kojem je on *subjekt, osoba i ono slobodno*"⁴. Konačno, jednakost negacije sa sobom prema Hegelu takođe ima značenje obnavljanja prvobitne neposrednosti (4); ova obnovljena neposrednost više se, međutim, ne svodi na prvobitnu neposrednost, koja je formalna i apstraktna; ona proizlazi iz ukidanja posredovanja; prema tome, nova neposrednost – kao određena negacija posredovanja – može se shvatiti upravo kao jedinstvo posredovanja i neposrednosti. Tako dijalektička metoda prema Hegelovom opisu predstavlja kružni tok, u kojem je početna neposrednost preko momenata sopstvene negacije i apsolutne negativnosti spojena sa samom sobom⁵.

Sada se može braniti teza da i ovako izložen opis "dijalektike" ima smisla *jedino* kao opis strukture samosvesne subjektivnosti. Takav zaključak može se izvesti iz Hegelovih sopstvenih iskaza o pojmovima koji čine izloženi niz dijalektičkih koraka ili momenata⁶. Navedena sekvenca sadrži četiri takva momenta: početnu neposrednost, njenu negaciju, apsolutnu negativnost i novu neposrednost koja je "identična" sa početnom, a koja je ipak nastala tek kroz ukidanje posredovanja. Prema Hegelu, međutim, niz pojmova koji čine skelet dijalektičke metode može se razložiti i na tri člana, – ako se, naime, njegov drugi i treći član (prva ili formalna negativnost, i druga, tj. protiv sebe okrenuta negacija ili apsolutna negativnost) podvedu pod jedan jedinstveni momenat "negacije", "razlike" ili "suda"; odatle onda proizlazi tročlana sekvenca: prvobitna neposrednost – negativnost – druga neposrednost kao rezultat ukidanja posredovanja. U oba slučaja, "druga negacija", koja prema Hegelu odgovara pojmu subjekta, pojedinačnosti, osobe ili "onoga slobodnog", figurira kao treći član u nizu: u slučaju tročlane sekvence, kao ono treće u odnosu na početnu neposrednost, a u slučaju

¹ Isto, str. 555

² Isto, str. 557

³ Isto, str. 562

⁴ Isto, str. 563

⁵ Isto, str. 570

⁶ Isto, str. 564

četvoročlane, kao ono treće u odnosu na formalni pojam negativnosti. Zbog toga Hegel smatra da se "apsolutna metoda" može izložiti podjednako u formi "tripliciteta" kao i u formi "kvadrupliciteta"¹.

Kolebanje između trojstva i četvorstva o kojem je ovde reč Hegel je pokušao da objasni apstraktnim i formalnim karakterom broja, koji zbog toga nije pogodan za izražavanje pojmovnih određenja. Pa ipak, iza te nedoslednosti zapravo stoji i jedna pojmovna teškoća. Teškoća se sastoji u nemogućnosti da se treći "momenat" četvoročlanog dijalektičkog niza – apsolutna negativnost – kao poseban momenat ili korak integriše u opis jedne formalizovane metode, kojoj "nikakav sadržaj ne može da se odupre". Jer, "apsolutna negativnost" može se shvatiti kao jedan u nizu koraka metode jedino kada je reč o eksplikaciji mogućnosti jedinstva bića i refleksije koja je izložena na početku logike suštine – o eksplikaciji onog jedinstva kojim se odlikuje upravo samosvesna subjektivnost.

Takav pojam apsolutne negativnosti figurira u logici refleksije; on odgovara opisu upravo one tačke u logičkom napredovanju koju je Hegel u tom poglavlju logike opisao kao "protivudar suštine u njoj samoj"², tačke na kojoj se "pretpostavljajuća" refleksija prevodi u "postavljajuću". Ovakav pojam apsolutne negativnosti ne predstavlja, dakle, "tačku preokreta" u nekom opštem opisu metode; on uopšte ne dolazi do svoje "primene" na različitim tačkama logičkog razvoja. Već i iz strukturnih razloga, on se ne može pronaći u logici bića; logika pojma, doduše, pretpostavlja apsolutnu negativnost kao jedan od momenata koji je uvek na delu u strukturi pojma ili samosvesne subjektivnosti; pa ipak, apsolutna negacija, kojom logika suštine "počinje", ne predstavlja "korak" koji bi se kao takav mogao izdvojiti i identifikovati u svakom izvođenju kategorija u nauci logike.

To znači: u opis "opšte" dijalektičke metode, koju je moguće primeniti na svaki sadržaj – posebno u realnoj filozofiji – apsolutna negativnost može se uklopiti jedino ako je njen značaj i doseg sistematski umanjen i sveden na momenat "razlike" ili "negativnosti" uopšte. Tome je razlog upravo to što "negacija negacije" kao apsolutna negativnost nije jedna "faza" u primeni metode koji se ponavlja, već "jednokratni" korak u razvoju logike, koji se kao takav može i lokalizovati. Stoga nije slučajno to što je u dogmatskim interpretacijama Hegela dijalektika uvek bila svodena na tročlanu šemu; međutim, unutar ove šeme, drugi član ("antiteza" iz Hegelovog četvoročlanog opisa metode) ima jedino značenje negacije prvog člana; on nema i značenje "apsolutne negativnosti". Trijadična artikulacija, koja je karakteristična za Hegelovo izlaganje sistema, i koja često ostavlja, posebno kada je reč o realnoj filozofiji, utisak spolja nametnute konvencije, išla je na ruku ovim dogmatizujućim interpretacijama Hegelove filozofije. Pa ipak, unutrašnja veza između dijalektike i problematike teorije subjektivnosti kod Hegela nikada nije raskinuta; pri tome se mora ostati čak i ako se prizna da Hegel nije uspeo da odbrani zamisao dijalektike kao univerzalno primenljive i sveobuhvatne metode.

U prilog ovakvom zaključku govori i način na koji je Hegel, i to upravo u poglavlju o metodi, definisao osobenost svog sopstvenog koncepta "dijalektike". Svoj pojam dijalektike Hegel određuje nastojeći da ga situira u odnosu na ranija shvatanja³. Prema shvatanju koje je pre Hegela bilo uobičajeno, dijalektika se sastoji u dokazivanju da se predmetu koji se istražuje mogu pripisati međusobno protivrečna određenja; iz toga se zatim izvodi zaključak o ništavnosti bilo predmeta saznanja (kao što je to slučaj u dokazivanju nemogućnosti kretanja u elejskoj školi, ili u Platonovoj dijalektičkoj argumentaciji protiv sofista), ili zaključak o nedovoljnosti ili ništavnosti samoga saznanja (kao u skepticizmu ili u Kantovoj filozofiji). Uprkos tome što usvaja Platonov stav, prema kojem dijalektika nije neka subjektivna moć ili veština već

¹ Isto

² Isto, str. 27 i 80

³ Isto, str. 557 i dalje

saznanje stvari kakve su one po sebi i za sebe, i uprkos tome što visoko vrednuje Kantovu tezu prema kojoj je dijalektika nužan momenat samoga uma¹, svim ovim shvatanjima dijalektike Hegel suprotstavlja svoju sopstvenu koncepciju: iz protivrečnosti između suprotstavljenih određenja jednog i istog predmeta treba zaključiti da su ništavna sama ta pojmovna određenja koja se na predmetu ističu, i to uzeta "po sebi i za sebe", a ne saznanje ili njegov predmet. Jer, ranija shvatanja dijalektike zapravo polaze od zajedničke pretpostavke da su predmet ili saznanje instanca koja je "supstrat" ili "subjekt" međusobno protivrečnih pojmovnih određenja, koja se na njemu pojavljuju ili izmenjuju; pri tom se apsolutno važenje samih tih određenja pretpostavlja. Tako se ova shvatanja vezuju isključivo za stanovište "spoljašnje refleksije", koja suprotstavljena određenja dovodi u proizvoljnu vezu. Za svoj sopstveni koncept dijalektike Hegel, naprotiv, nastoji da odbrani stanovište da supstrat ili subjekt nije ništa drugo do proizvod imanentne refleksije pojmovnih određenja koja se u njemu ukidaju². Odatle proizlazi da nema nezavisnog ili pretpostavljenog supstrata na kojem se dijalektički suprotstavljene ili protivrečne odredbe pojavljuju ili smenjuju; "pozitivnost" samoga predmeta je proizvod sopstvene refleksije pojmovnih određenja u sebe. Ovakvo shvatanje protivrečnosti i njenog ukidanja u predmetu saznanja moglo bi se odrediti kao "generativno"; upravo s obzirom na to shvatanje, Hegel može da tvdi da dijalektika nema, kako se to obično smatra, samo negativan već i "pozitivan" rezultat³. Prema tome, Hegelov pojam dijalektike u celini može se razumeti upravo kroz "preokretanje" refleksije koja *pretpostavlja* fiksni predmet na koji se njene odredbe primenjuju, u refleksiju koja taj predmet *postavlja*. To, međutim, znači da se ovaj koncept dijalektike uopšte može održati samo s obzirom na pretpostavke koje omogućuju da se Hegelova logika shvati upravo kao "genetička ekspozicija" dimenzije jedinstva bića i refleksije kojom se definiše samosvesna subjektivnost.

Tako se može braniti teza da je način na koji je Hegel nastojao da razreši teškoće modela samosvesti kao refleksije doveo do oblikovanja specifičnog shvatanja negacije i apsolutne negativnosti, koja predstavlja potpunu negaciju sfere bića a ipak ima "pozitivan rezultat". Upravo ovaj aspekt Hegelove filozofije našao se još za vreme Hegelovog života na udaru Šelingove kritike, koja je na dalekosežan način anticipirala kasnije razvojne tokove u filozofiji 19. i 20. veka. U ovoj kritici, Šeling je Hegelu prebacio da je filozofiju u celini redukovao na "čisto racionalnu" ili "negativnu" filozofiju "pukog pojma", umesto da se, kao u prvim jenskim godinama, i u skladu sa tadašnjom podelom uloga između dvojice prijatelja, "drži negativne filozofije" kao takve⁴. Zbog toga što pretenduje na to da izade iz ove podređene funkcije, Hegelova filozofija prema Šelingu nije ništa više do puka "epizoda"⁵. Ona promašuje dimenziju "pozitivne filozofije", filozofije koju je Šeling sa svoje strane – sasvim *u protivstavu* prema Hegelovoj "negativnoj filozofiji"⁶ – nastojao da razradi u svojim poznim godinama. Šeling je ostao pri stanovištu da Hegelova logika pogađa samo "ono puko negativno egzistencije"⁷; pri tom je prešao preko činjenice da se filozofija koju kritikuje na najbolji način može opisati upravo kroz nastojanje da se pojmovi "pozitivnosti" i "egzistencije" misle kao rezultat negativnosti i posredovanja.

¹ Isto

² Isto, str. 560

³ Isto, str. 559

⁴ Schelling, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, str. 126

⁵ Isto, str. 128

⁶ U tom smislu je i mladi Marks, u čuvenoj fusnoti uz doktorsku disertaciju, opisao položaj Šelingove pozitivne filozofije kao suštinski problematičan: suprotstavljena "liberalnoj partiji" mladohegelijanaca, ona je zapravo i sama jedna od strana u sukobu među "filozofijama refleksije" (*Doktor-dissertation von Karl Marx (1841)*, Jena 1964, str. 79-82); upor. M. Theunissen, "Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings", *Philosophisches Jahrbuch* 1/1976, str. 1 i dalje.

⁷ Schelling, isto, str. 143

Ne može se sporiti da veza između idealističke problematike samosvesti sa raznovrsnim enciklopedijskim "sadržinskim doprinosima" koje je Hegel dao nije bila dugotrajna u duhu vremena. To važi posebno za Hegelov pokušaj da čitav enciklopedijski sistem nauke shvati kao izraz beskonačne "svesti duha o sebi samome". Na pretpostavkama Hegelove filozofije, mada ne i uz očuvanje njegovog sistema, ova veza razbijena je već kod Hegelovih neposrednih sledbenika. Kod Hegelovih učenika u prvi plan je stupio "teološki" problem: aporetični odnos "beskonačne samosvesti" prema "svesti o sebi" konačnog bića – prema tome, upravo onaj problem za koji je sam Hegel smatrao da ga je definitivno rešio u svojoj filozofiji. Kasnija "filozofija egzistencije" usmerila je problematiku samosvesti u pravcu izlaganja njene nesvodive neprozirnosti i nemogućnosti zalaženja iza njenog bezdanog bivstvenog osnova – u radikalnom otklonu od Hegelovog pokušaja da još i ovaj ne-osnov (*Abgrund*) misli kao rezultat ukidanja odredaba same refleksije. Nastojanje da se održi na snazi "naučna forma" filozofije – koje se, i istorijski posmatrano, bar posredno može dovesti u vezu sa impulsima poteklim iz Hegelove filozofije – išlo je pod ruku sa skepsom prema integrativnim moćima i filozofski utemeljujućoj funkciji pojma samosvesti. Tako "naturalizacija" dimenzije samosvesti predstavlja zajednički imenitelj marksizma i pretežnog dela analitičke "filozofije duha". Onaj ko želi da se odupre ovom naturalizmu i pretenduje da za pojam samosvesti zadrži ulogu fundamentalnog, ili bar centralnog pojma filozofije, po prirodi stvari usmeren je na raspravu sa nemačkom klasičnom filozofijom, koja upravo u ovom području još uvek nije nadmašena.

Integrativna funkcija koja bi odgovarala onoj koju je pojam samosvesne subjektivnosti imao u nemačkom idealizmu može se, međutim, održati jedino pod pretpostavkom očuvanja unutrašnje veze između strukture samosvesti i znanja; odatle proizlazi neophodnost da se samosvest definiše polazeći od dimenzije refleksije koja je za nju konstitutivna¹. Kako se pokazalo, ovakvo stanje stvari predstavlja razlog da se shvate ozbiljno i oni radikalni doprinosi "teoriji samosvesti" koji – i pored toga što pripadaju jednoj tradiciji koju obrazovani među savremenima smatraju odavno prevaziđenom – rezultiraju dovođenjem u pitanje konvencionalnog shvatanja o obliku koji jedna filozofska teorija uopšte može imati. Hegelovska logika proizašla je iz takvog preispitivanja. Zbog toga suočavanje sa njom i dalje ostaje nezaobilazan zadatak.

¹ To znači da shvatanje samosvesti kao "objektivnog procesa", koji se više uopšte ne može adekvatno opisati preko pojma (svesnog) samoodnošenja (U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, str. 76 i dalje), koje je kod pripadnika "hajdelberške škole" izgrađeno u protivstavu prema teoriji samosvesti kao refleksije, povlači za sobom definitivno odustajanje od integrativne funkcije koju je teorija samosvesti u tradicionalnoj filozofiji imala.

LITERATURA

A. HEGELOVI SPISI

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke* (= MM 1-20), Frankfurt am Main 1986
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke* (= GW), Hamburg 1968 i sled.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenenser Realphilosophie I*, Leipzig 1932
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg 1969
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988
 Hegel, Georg Vilhelm Fridrih: *Fenomenologija duha*, Beograd 1986
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *La Phénoménologie de l'Esprit* I-II, Paris 1939-1941
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris 1991
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phenomenology of Mind*, New York 1967
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1966
 Rosenkranz, Karl: *Hegels Leben*, Berlin 1844
Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsgg. von J. Hoffmeister, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974
Briefe von und an Hegel (I-IV), hrsgg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1952-1960
 "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)" (hrsgg. von H. Kimmerle),
Hegel Studien 4, 1967

B. DRUGI TEKSTOVI

- Aristote: *La métaphysique*, Paris 1966
 Aristotel: *Fizika*, Zagreb 1987
 Aristotel: *O duši. Nagovor na filozofiju*, Zagreb 1987
 Diderot, Denis: *Le neveu de Rameau*, Genève 1977
 Diogen Laertije: *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd 1985
 Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1957
 Fichte, Johann Gottlieb: *Sämtliche Werke* (hrsgg. v. I.H. Fichte), Berlin 1845 – 1846
 Fichte, Johann Gottlieb: *Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, Leipzig 1922
 (Fichte, Johann Gottlieb:) *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit* (hrsgg. von F. Medicus), Leipzig 1922
 Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts*, Hamburg 1960
 Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe* (hrsgg. von R. Laut u. H. Jacob), Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 itd.
 (Fichte, Johann Gottlieb:) *Die philosophischen Schriften zum Atheismusstreit* (hrsgg. von F. Medicus), Leipzig 1922
 Gete, Johan Volfgang: *Poezija i stvarnost* I-II, Beograd 1956-57
 Helvétius, Claude-Adrien: *De l'esprit*, Paris 1758
 Hume, David: *A Treatise of Human Nature* I-II, London 1951-52
 Hobbes, Thomas: *Leviathan*, Harmondsworth 1985
 Holbach, Paul Henri Dietrich: *Système de la nature*, London 1770
 Hölderlin, Friedrich: *Sämtliche Werke* I-VI (Kleine Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe, hrsgg. von F. Beissner), Stuttgart 1944-1959
 Hölderlin, Friedrich: *Kruh i vino*, Split 1985
 Jacobi, Friedrich Heinrich: *Werke* I-VI, Leipzig 1812-1825
 (Jacobi, Friedrich Heinrich:) *Jacobis Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik* (hrsgg. von F. Mauthner), München 1912.
 (Jacobi, Friedrich Heinrich:) *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendessohn* (hrsgg. von Heinrich Scholz), Berlin 1916

- Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leipzig 1888
- Kant, Immanuel: *Werke* ("Akademie-Ausgabe"), Berlin 1902 i sled.
- Kant, Immanuel: *Werke* (hrsgg. von E. Cassirer), tom 4, Berlin 1922
- (Kant, Immanuel:) *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (hrsgg. von P. Menzer), Berlin 1924
- Kant, Immanuel: *Vorkritische Schriften bis 1768* (1-2), Wiesbaden 1960
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart 1963
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 1974
- Kant, Immanuel: *Um i sloboda*, Beograd 1974
- Kant, Immanuel: *Critique de la faculté de juger*, Paris 1982
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1996
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Izabrani filozofski spisi*, Zagreb 1980
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris 1990
- Luther, Martin: *Werke* 1-4 (hrsgg. von A.E. Berger), Leipzig 1917 i sled.
- Pascal, Blaise: *Pensées*, Paris 1967
- Platon: *Država*, Beograd 2002
- Platon: *Der Staat*, Leipzig 1920
- Platon: *Parmenid*, Beograd, 1973
- Platon: *Protagora. Sofist*, Zagreb 1975
- Platon: *Ijon. Gozba. Fedar*, Beograd 1979
- Platon: *Meneksen. Fileb. Kritija*, Beograd 1983
- Plotin: *Eneade* (I-VI), Beograd 1984
- Reinhold, Karl Leonhard: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Prag/Jena 1789
- Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*, Genève 1947
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Sämmtliche Werke*, Stuttgart/Augsburg 1859
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Werke. Auswahl in drei Bänden* (hrsgg. v. O. Weiss), Leipzig 1907
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Werke* (hrsgg. von M. Schröter), München 1927 itd.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1967
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Ausgewählte Schriften*, tom 3 (Schriften 1804-1806), hrsgg. von M. Frank, Frankfurt am Main 1985
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchener Vorlesungen*, Leipzig 1901
- Schiller, Friedrich: *Werke in drei Bänden*, München 1966
- Sextus Empiricus: *Pyrrhonaïsche Grundzüge*, Leipzig 1877
- Spinoza: *Etika*, Beograd 1983
- Spinoza: *Œuvres* 1-4, Paris 1964-1966
- Storr, Gottlob Christian: *Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre*, Tübingen 1793
- Šlegel, Fridrih: *Ironija ljubavi*, Beograd 1999

C. SEKUNDARNA I DRUGA CITIRANA LITERATURA

- Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Text +Kritik. Zeitschrift für Literatur. Sonderband. Friedrich Hölderlin*, München 1996
- Aspelin, Gunnar: *Hegels Tübinger Fragment*, Lund 1933
- Baillie, J.B.: *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, Kitchener 1999 (¹1901)
- Baum, Manfred: "Zur Vorgeschichte des Hegelschen Unendlichkeitsbegriffs", u: *Hegel-Studien* 11, 1976
- Baum, Manfred/ Meist, Kurt: "Durch Philosophie leben lernen", u: *Hegel-Studien* 12, 1977
- Becker, Werner: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart etc. 1971

- Becker, Werner: *Idealistische und materialistische Dialektik*, Stuttgart etc. 1972
- Becker, Werner: *Selbstbewusstsein und Spekulation*, Freiburg 1972
- Beierwaltes, Werner: *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972
- Beierwaltes, Werner: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1980
- Bittner, Rüdiger/ Cramer, Konrad (Hrsg.), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt am Main 1975
- Bonsiepen, Wolfgang: *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn 1977
- Bonsiepen, Wolfgang: "Zur Datierung und Interpretation des Fragments 'C. Die Wissenschaft'", *Hegel-Studien* 12, 1977
- Bréhier, Émile: *Histoire de la philosophie* I-III, Paris 1981
- Buber, Martin: *Dva tipa vere*, Beograd 2000
- Bubner, Rüdiger: "Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie", *Hegel-Studien* 5, 1969
- Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/ Wiehl, Reiner (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze I-II, Tübingen 1970
- Bubner, Rüdiger: "Dijalog i dijalektika ili Platon i Hegel", *Treći program* 66, 1985/III
- Buchner, Hartmut: "Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel", *Hegel-Studien*, Beiheft 4, 1969
- Canguilhem, Georges: "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?", *Critique* 242, 1967
- Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem* 1-4, Berlin 1906-1957
- Choi, So-In, *Selbstbewusstsein und Selbstanschauung. Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekt in Kants Opus Postumum*, Berlin/NewYork 1996
- Cramer, Konrad: "'Erlebnis'. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", u: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn 1983
- Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*, Paris 1972
- Derrida, Jacques: *Positions*, Paris 1972
- Dilthey, Wilhelm, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Stuttgart/Göttingen 1974
- Düsing, Klaus: "Spekulation und Reflexion", *Hegel-Studien* 5, 1969
- Düsing, Klaus: "Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit", *Hegel-Studien* 8, 1973
- Düsing, Klaus: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976
- Düsing, Klaus: "Hegel in Jena", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 32/3, 1978
- Düsing, Klaus: "Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand", *Hegel-Studien* 21, 1986
- Düsing, Klaus: "Hegels Vorlesungen an der Universität Jena", *Hegel-Studien* 26, 1991
- Eler, Klaus: *Subjektivnost i samosvest u antici*, Beograd 2002
- Falke, Gustav: "Hegel und Jacobi", *Hegel-Studien* 22, 1987
- Fetcher, Iring: "Randglossen zu 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels 'Phänomenologie des Geistes', u: H. Fahrenbach, Hrsg., *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen 1973
- Frank, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt am Main 1985
- Frank, Manfred: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991
- Frank, Manfred: *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt am Main 1993
- Frank, Manfred: "Selbstsein und Dankbarkeit. Dem Philosophen Dieter Henrich", u: *Merkur*, 4/1998
- Fukujama, Frensis: *Kraj istorije i poslednji čovek*, Podgorica 1997
- Fulda, Hans Friedrich: *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt am Main 1975
- Fulda, Hans Friedrich/ Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1976
- Furet, François: *Penser la Révolution française*, Paris 1978
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965
- Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke*, Tübingen, 1985 i sled.
- Girndt, Helmut: *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen "Differenzschrift"*, Bonn 1965

- Gloy, Karen: "Bemerkungen zum Kapitel 'Herrschaft und Knechtschaft' in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 39/2, 1985
- Goedewagen, Tobie: "Hegel und der Pantheismus", *Hegel-Studien* 6 (1971)
- Görland, Ingtraud: *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt am Main 1966
- Guzzoni, Ute/ Rang, Bernhard/ Siep, Ludwig (Hrsg.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg 1976
- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis*, Luchterhand 1963
- Habermas, Jürgen: *Tehnika i znanost kao 'ideologija'*, Zagreb 1986
- Harris, H.S.: *Hegels Development. Toward the Sunlight. 1770-1801*, Oxford 1972
- Hartmann, Nicolai: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin 1960
- Haym, Rudolf: *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim/New York, 1974 (1857)
- Heede, Reinhard/ Ritter, Joachim (Hrsg.): *Hegel-Bilanz*, Frankfurt am Main 1973
- Hegel, Hannelore: *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt am Main 1971
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1965
- Heidegger, Martin: *Holzwege*, Frankfurt am Main 1980
- Henrich, Dieter: "Die wahrhaftige Schildkröte", *Hegel-Studien* 2, 1963
- Henrich, Dieter: "Leutwein über Hegel", *Hegel-Studien* 3, 1965
- Henrich, Dieter/ Döderlein, J.L.: "Carl Immanuel Diez. Ankündigung einer Ausgabe seiner Schriften und Briefe", *Hegel-Studien* 3, 1965
- Henrich, Dieter: *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt am Main 1967
- Henrich, Dieter: "Die Formen der Negation in Hegels Logik", *Hegel-Jahrbuch* 1974, 1975
- Henrich, Dieter (Hrsg.): *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, Bonn 1978
- D. Henrich (Hrsg.), *Hegels Philosophische Psychologie (Hegel-Studien, Beiheft 19)*, 1979
- Henrich, Dieter/ Düsing, Klaus (Hrsg.): *Hegel in Jena*, Bonn 1980
- Henrich, Dieter: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1981
- Henrich, Dieter: *Selbstverhältnisse*, Stuttgart 1982
- Henrich, Dieter: "Die Formationsbedingungen der Dialektik", *Revue internationale de philosophie* 36, fasc. 1-2, 1982
- Henrich, Dieter (Hrsg.), *Kant oder Hegel?* - Stuttgart 1983
- Henrich, Dieter (Hrsg.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart 1986
- Henrich, Dieter/ Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Metaphysik nach Kant?* - Stuttgart 1988
- Henrich, Dieter: *Konstellationen*, Stuttgart 1991
- Henrich, Dieter: *Der Grund im Bewusstsein*, Stuttgart 1992
- Hibben, John Grier: *Hegel's Logic. An Essay in Interpretation*, Kitchener 2000 (1902)
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, München 1992
- Hogrebe, Wolfram (Hrsg.): *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main 1995
- D' Hondt, Jacques: *Hegel secret*, Paris 1968
- Honneth, Axel/ McCarthy, Thomas/ Offe, Claus/ Wellmer, Albrecht: *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1989
- Honneth, Axel: *Der Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main 1994
- Horstmann, Rolf-Peter: "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", *Philosophische Rundschau*, 1-2, 1972
- Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1978
- Horstmann, Rolf-Peter: *Ontologie und Relationen*, Königstein 1984
- Hösle, Vittorio, *Hegels System*, Hamburg 1998
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1928
- Hyppolite, Jean: *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris 1953
- Hyppolite, Jean: *Études sur Marx et Hegel*, Paris 1965
- Ikäheimo, Heikki: *Self-Consciousness and Intersubjectivity*, University of Jyväskylä, 2000

- Jamme, Christoph: "Hegels Frankfurter Fragment 'Welchem Zwecke denn'", *Hegel-Studien* 17, 1982
- Jamme, Christoph/ Schneider, Helmut (Hrsg.): *Mythologie der Vernunft*, Frankfurt am Main 1984
- Jamme, Christoph/ Pöggeler, Otto (Hrsg.): *"Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde"*, Stuttgart 1983
- Jamros, Daniel: "Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?", *Theological Studies* 56/2, 1995
- Jäschke, Walter: "Die Flucht vor dem Begriff", *Hegel-Studien*, 18, 1983
- Kervégan, Jean-François: "Sovereignty and Representation in Hegel", *The Philosophical Forum* XXXI, 3-4/2000
- Kimmerle, Heinz: "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", *Hegel-Studien* 4, 1967
- Kimmerle, Heinz: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn 1970
- Kierkegaard, Sören, *Bolest na smrt*, Beograd 1980
- Klotz, Christian: "Perspektivität und Selbstbezug", *Philosophische Rundschau*, 47, 2000, Heft 2
- Köhler, Dietmar: "Hegels Gewissensdialektik", *Hegel-Studien* 28, 1993
- Kojève, Alexandre: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1979
- Krämer, Sybille (Hrsg.): *Bewusstsein*, Frankfurt am Main 1996
- Kroner, Richard: *Von Kant bis Hegel* (I-II), Tübingen 1961
- Kroner, Richard: "Hegel heute", *Hegel-Studien* 1, 1961
- Kroner, Richard: "Zur Problematik der Hegelschen Dialektik", u: *Hegel-Studien* 2, 1963
- Lauth, Reinhard: *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München-Salzburg 1965
- Lemmon, E.J.: *Upoznavanje sa logikom*, Nikšić 1995
- Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart 1958
- Lukács, Georg: *Der Junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin/Weimar 1986
- Mah, Harold: "The French Revolution and the Problem of German Modernity", *New German Critique* 50, 1990
- Maluschke, Günther: *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Bonn 1974
- Marcuse, Herbert: *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, Sarajevo 1981
- Mariña, Jacqueline: "Making Sense of Kant's Highest Good", *Kant-Studien* 3/2000
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe* ("MEGA"), 1927 i sled.
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Werke*, Berlin 1957
- (Marx, Karl:) *Doktordissertation von Karl Marx (1841)*, Jena 1964
- Marx, Karl/ Engels, Friedrich: *Rani radovi*, Zagreb 1989
- Marx, Werner: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Frankfurt am Main 1971
- Marx, Werner: *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1986
- Ottmann, Henning: "Herr und Knecht bei Hegel", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 1981 (3/4)
- Panenberg, Volfart: *Teologija i filozofija*, Beograd 2003
- Peperzak, Adrien: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye 1960
- Perry, John (ed.): *Personal Identity*, Berkeley/Los Angeles/London 1975
- Pieper, Annemarie: "'Ethik à la Spinoza'. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 31/4, 1977
- Pöggeler, Otto: "Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*", u: *Hegel-Studien* 1, 1961
- Pöggeler, Otto: "Selbstbewusstsein und Identität", *Hegel-Studien* 16, 1981
- Pothast, Ulrich: *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main 1971
- Prauss, Gerold (Hrsg.): *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln 1973
- Puntel, L. Bruno: "Hegel heute. Zur Phänomenologie des Geistes", u: *Philosophisches Jahrbuch*, 1/1973
- Puntel, L. Bruno: *Darstellung, Methode und Struktur*, Bonn 1973

- Purpus, Wilhelm: *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg 1905
- Purpus, Wilhelm: *Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel*, Schweinfurt 1908
- Radermacher, Hans: "Zum Problem des Begriffs 'Voraussetzung' in Hegels Logik, u: H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Hegel-Tage Urbino 1965 (Hegel-Studien, Beiheft 4)*, Bonn 1969
- Reisinger, Peter: "Reflexion und Ichbegriff", *Hegel-Studien* 6, 1971
- Richli, Urs: "Die Bewegung des Erkennens in Hegels Jenenser Logik und Metaphysik", u: *Philosophisches Jahrbuch* 85, 1978, 1. Halbband
- Riedel, Manfred: "Hegels Kritik des Naturrechts", *Hegel-Studien* 4, 1967
- Riedel, Manfred (Hrsg.): *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main 1990
- Ritter, Joachim: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt am Main 1969
- Robin, Léon: *Platon*, Paris 1938
- Rohs, Peter: *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bonn 1969
- Rohs, Peter: *Johann Gottlieb Fichte*, München 1991
- Römpp, Georg: "Ein Selbstbewusstsein für ein Selbstbewusstsein", *Hegel-Studien* 23, 1988
- Rosenkranz, Karl: Erläuterungen zu Hegels *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*", Berlin 1870
- Rosenzweig, Franz: *Hegel und der Staat*, München/Berlin 1962
- Ross, David: *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1953
- Rotenstreich, Nathan: *From Substance to Subject*, The Hague 1974
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris 1943
- Schlösser, Ulrich: "Hegel: Grundlegung der Kategorien für eine Theorie des Selbstbewusstseins", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 3/1996
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Berlin 1987
- Schmitz, Hermann: *System der Philosophie I (Die Gegenwart)*, Bonn 1964
- Schüler, Gisela: "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", *Hegel-Studien* 2, 1963
- Siep, Ludwig: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/ München 1970
- Siep, Ludwig: "Der Kampf um Anerkennung", *Hegel-Studien* 9, 1974
- Siep, Ludwig: "Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel", u: W.R. Beyer (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch* 1974, Köln 1975
- Strauss, L.: "Jakob Zwilling und sein Nachlass", *Euphorion* 29, 1928
- Strawson, Peter: *Individuals*, London 1959
- Sturma, Dieter: *Kant über Selbstbewusstsein*, Hildesheim etc. 1985
- McTaggart, John and Ellis: *A Commentary on Hegel's Logic*, Cambridge 1931 (¹1910)
- Theunissen, Michael: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970
- Theunissen, Michael: "Die Aufhebung des Idealismus in der Spätphilosophie Schellings", *Philosophisches Jahrbuch* 1/1976
- Theunissen, Michael: *Sein und Schein*, Frankfurt am Main 1980
- Trede, Johann Heinrich: "Hegels frühe Logik (1801-1803/04)", *Hegel-Studien* 7, 1972
- Trede, Johann Heinrich: "Phänomenologie und Logik", *Hegel-Studien* 10, 1975
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979
- Tugendhat, Ernst/ Wolf, Ursula: *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart 1986
- Verra, Valerio: "Jacobis Kritik am deutschen Idealismus", *Hegel-Studien* 5, 1969
- Varnier, Giuseppe: "Skeptizismus und Dialektik", *Hegel-Studien* 21, 1986
- Wagner, Hans: "Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien", u: *Kant-Studien* 71, Heft 3, 1980
- Wandschneider, Dieter: *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Stuttgart 1995
- Wetzel, Manfred: *Reflexion und Bestimmtheit in Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburg 1971
- Wiehl, Reiner: "Hegels Transformation der aristotelischen Wahrnehmungslehre", u: *Hegel-Studien* 23, 1988
- Wildt, Andreas: "Hegels Kritik des Jakobinismus", u: O. Negt (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main 1970

Wildt, Andreas: *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart 1982

Wohlfahrt, Günther: *Der spekulative Satz*, Berlin/New York 1981

Zoher, Rudolf: "Kants transzendente Deduktion der Kategorien", u: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8, 1954



Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Владимир Ж. Милисављевић

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

**Идентитет и рефлексивност: проблем самосвести у
Хегеловој филозофији**

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис

У Београду, 9.06.2014. године



Прилог 2.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Идентитет и рефлексја: проблем самосвести у Хегеловој филозофији

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Цреативе Цоммонс) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис

У Београду, 9.06.2014. године

