



Studije

Izvorni članak UDK 141.132. 165.24/Hegel
Primljeno 16. 12. 2006.

Zvonko Šundov

Baltićeva 1, HR-48260 Križevci

Fenomenologija duha kao ključ za razumijevanje Hegelove filozofije

Sažetak

U ovom članku autor pokušava razumjeti i pojmiti ulogu Hegelove Fenomenologije duha. To djelo određuje se kao ključ razumijevanja Hegelove filozofije u cjelini. Kretanje apsolutnog duha iskazuje se kao put kojim se filozofija re-konstruira kao povijesno mišljenje postajanja slobode i kroz koji se put može doći do navlastite biti filozofije.

Ključne riječi

G. W. F. Hegel, razumijevanje, duh, filozofija, sloboda, povijesno mišljenje

Ključ za razumijevanje smisla i poimanje duha *Enciklopedije filozofskih znanosti* i Hegelova filozofskog sistema (ili, bolje, sistema filozofije) u cjelini predstavlja njegova *Fenomenologija duha*. To je, nakon *Teoloških mladenačkih spisa*, koji su objavljeni tek 1907., dakle 76 godina nakon filozofove smrti, prvo Hegelovo djelo.¹ Objavljeno je 1807. godine kod J. A. Goebhardta u Bambergu i Würzburgu, ali pod naslovom *Sistem znanosti (System der Wissenschaft)* i s podnaslovom »Prvi dio, *Fenomenologija duha*« (Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes).² Niz je argumenata koji upućuju na opravdanost zaključka da je Hegel zamislio *Fenomenologiju* kao uvod u svoju (tada već planiranu) *Logiku*. To naročito važi za »Uvod«, koji je napisan prije – naknadno uvrštenog – »Predgovora«. No, ukoliko cjelina Hegelova sistema (s *Enciklopedijom, Logikom* i *Filozofijom prava* kao stožernim sastavnicama) odudara od sistema filozofije kakav je impliciran u *Fenomenologiji*, onda to, svakako, upućuje na promjenu konteksta u kojemu Hegel kao filozof djeluje,

1

Milan Kangrga daje u vezi s tim prvim objavljenim Hegelovim djelom slijedeću formulaciju: »Uoči Napoleonove bitke kod Jene 1806. dovršava (Hegel) svoje čuveno i možda najznačajnije djelo *Fenomenologija duha*« (»Hegelov filozofski sistem«, u: G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, Naklada Ljevak, Zagreb 2000., str. 524). Ta formulacija, »možda najznačajnije djelo« upućuje na stanoviti oprez. Ona, u svakom slučaju, ne proturječi tezi o *ključnom* (u smislu hermeneutičkog ključa tumačenja) karakteru *Fenomenologije* glede cjeline Hegelova sistema.

2

Faksimil naslovne strane *Fenomenologije* donosi Suhrkampovo izdanje (v. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1973., str. 9). Kao što s pravom zapažaju urednici ovog izdanja, Eva Moldenbauer i Karl Markus Michel, taj naslov pokazuje da je Hegel zamislio *Fenomenologiju duha* kao prvi dio svojeg sistema filozofije (nav. djelo, str. 595). Svi citati iz ovog izdanja (kao i sva upućivanja na spomenuto Suhrkampovo izdanje) označavaju se kraticom *Ph*.

ali ne mora – uz odgovarajuću interpretacijsku strogost – nužno ukazivati i na fundamentalnu promjenu ili preinaku Hegelove temeljne pozicije. Upravo se u tom sklopu smije govoriti o *Fenomenologiji* kao o »hermeneutičkom ključu« Hegelova sistema.

Prvi, posve nesporan, moment tog ključa sadržan je upravo u uvodnom dijelu »Uvoda«. Hegel tu polaže računa o metodi, tvrdeći da se prije prelaska na zbiljsko spoznavanje onoga što istinski jest moramo, kako to proizlazi iz »jedne prirodne predodžbe« (eine natürliche Vorstellung), sporazumjeti o spoznavanju, i to zato jer se spoznavanje smatra oruđem ovladavanja onim apsolutnim ili sredstvom pomoću kojega se ono sagledava (usp. *Ph*, str. 68). Hegel, međutim, ne slijedi tu prirodnu predodžbu, već upućuje na besmislenost pokušaja da se ono što je po sebi stekne svijesti, jer je to u vlastitom pojmu besmislica.³ Naime, uspostavljanje apsolutne granice između spoznavanja i predmeta spoznaje (a u filozofiji je to ono apsolutno) ne vodi računa o: 1. tome da primjena oruđa na neku stvar ne ostavlja tu stvar onakvu kakva je ona bila po sebi prije te primjene, nego na njoj izvodi neko oblikovanje i mijenja je; 2. tome da, ako spoznavanje nije oruđe naše djelatnosti, nego nekakav pasivni medij kroz koji do nas dospijeva svjetlost istine, onda stvar na koju se spoznaja odnosi ne dobivamo onakvu kakva je ona po sebi, nego onakvu kakva je ona po tome mediju i u njemu. Obje navedene mogućnosti zasnivaju se na tome da koristimo sredstvo koje neposredno proizvodi suprotno onome čemu je ono namijenjeno. Stoga je, zaključuje Hegel, »štoviše besmisleno da se mi uopće služimo nekim sredstvom« (*Ph*, str. 69).

Međutim, gnoseologija znađe za odgovor na tu primjedbu. Istina je da se tu radi o stanovitoj neprilici, ali njoj se može doskočiti tako što ćemo upoznati način učinka tog oruđa spoznavanja, tako da će nam tim poznavanjem biti omogućeno da učinku spoznavanja odbijemo onaj dio koji pripada oruđu spoznavanja. No, Hegel imade i odgovor na tu gnoseološku doskočicu. Ako bismo postupili na ovaj način, to bi nas poboljšanje zapravo dovelo natrag onamo gdje smo i bili prije toga:

»Ako od neke oblikovane stvari ponovo oduzmemo ono što je oruđe izvršilo na njoj, onda nam je ta stvar – ovdje ono apsolutno – upravo ponovo ono isto što je bila prije tog napora, koji je time suvišan« (isto).

Stoga se prirodna (u svojoj osnovi razumska, dapače, zdravorazumska) predodžba na kojoj se temelji i iz koje izvire svaka gnoseologija (naročito ona vrsta gnoseologije koja se postavlja kao utemeljujuća disciplina svake moguće filozofske spoznaje i svakog mogućeg filozofskog spoznavanja, te tako i kao utemeljujuća disciplina cjelokupne filozofije) imade odbaciti kao predrasuda i puka zabluda. Ona ništa ne doprinosi, ni sadržajno, ni metodički ni kvalitativno, vrsnoći filozofskog spoznavanja. Na taj način Hegel je sasijekao novovjeku metafiziku (i onu racionalističkog, i onu empirističkog kao i onu kantovskog predznaka) u samom njezinu korijenu. No, on se s pravom pribojava da bi učinak tog opovrgavanja metodičkog fundamenta metafizike mogao biti širenje nepovjerenja u znanost (dakako, kao što je to eksplicirano i u *Enciklopediji filozofskih znanosti* i na nizu drugih mjerodavnih mjesta, Hegelov pojam znanosti jest spekulativne naravi, tako da ga ne treba brkati sa scijentističkim pojmom). Stoga on raščlanjuje uzroke odatle proizlazećeg nepovjerenja u znanost. Suočen sa zbiljskom znanošću, koja s naznačenih dvoumica prelazi na sam svoj posao, pa zbiljski spoznaje, strah koji proizvodi to nepovjerenje – a riječ je o strahu da bez izvjesnosti glede oruđa spoznavanja samo spoznavanje i njegovi učinci, spoznaja kakva se formira u znanosti, lebde u nesigurnom, zrakopraznom prostoru – iskazuje se i sam kao

predmet nepovjerenja. Zašto ne bismo trebali imati nepovjerenja u samo to nepovjerenje i pribojavati se da je već taj strah od zablude sam po sebi zabluda?, retorički se pita Hegel (v. *Ph*, str. 69), ali ne ostaje na tom pitanju, nego nudi i argumentaciju koja govori u prilog predložene solucije odbacivanja tog apriornog nepovjerenja u gnoseološki neutemeljenu (i time gnoseološki neosiguranu) znanost. Strah o kojemu je tu riječ pretpostavlja mnogo toga kao istinu. Unaprijed nešto pretpostavljati kao istinu znači unaprijed suditi, dakle gajiti pred-rasude. A koje su to predrasude od kojih se hrani i na čijem tlu raste gnoseologistička bojazan? Prva je predrasuda ta da su *predodžbe o spoznavanju* (Vorstellungen von dem Erkennen) neko oruđe i medij. Druga – da se mi koji spoznajemo razlikujemo od našeg spoznavanja. Treća i najvažnija – da je ono apsolutno na jednoj strani, a da je spoznavanje odvojeno od apsolutnog, te da je spoznavanje ipak nešto realno i istinito. A kako nešto može biti istinito ako je odvojeno od apsolutnoga i time od istine koja je u apsolutnome sadržana? Stoga Hegel zaključuje da je ono što se naziva strahom od zablude zapravo strah pred istinom (*Ph*, str. 70). Polazište ovog izvoda sastoji se u pojmovnoj identifikaciji apsolutnoga s istinitim: ako je apsolutno odista apsolutno (a ne neka proizvoljna konstrukcija voluntraristički uzdignuta na rang apsoluta), onda je ono po definiciji istinito. A ako to apsolutno držimo odvojenim od nas koji spoznajemo, ako ga, dapače, označavamo kao nešto s druge strane nas samih, dakle kao nešto *onostrano*, onda smo mi odvojeni od istine i u strahu pred njome.

Ako nas, koji smo od istine odvojeni, označavamo u našem spoznavanju kao one koji dopiru do istine i koji posjeduju realnost, onda upadamo u nerazrješivu kontradikciju. Međutim, gnoseologija znade za tu teškoću i nudi nam uvjerenje prema kojemu »neko spoznavanje, koje kao što to hoće znanost, ne spoznaje doduše ono apsolutno, ali ipak može biti i istinito, a spoznavanje uopće, ako je doduše i nesposobno da shvati ono apsolutno, ipak može biti sposobno za drugu istinu« (isto). Na tu doskočicu Hegel odgovara izvođenjem konzekvencije koju ona nužno implicira: a to je razlikovanje »apsolutno istinitoga« od »sporedno (sonstigen) istinitog«, što znači uspostavljanje mutne zbrke, u kojoj su riječi lišene stvarnog značenja. I time se dospijeva do »prazne pojave znanja« (*Ph*, str. 71). Znanost se, Hegel je tu rezolutan, mora osloboditi te praznine i tog privida, neistinskog spoznavanja, koje je loš način bitka znanosti. Polazište tog oslobađanja sastoji se u uvidu u to da je prirodna svijest samo pojam znanja, što znači da ona *nije* realno znanje, koliko god ona sebi uobražavala da jest upravo to realno znanje (v. *Ph*, str. 72). Prirodna svijest nije nikakvo iskonsko zlo ili štogod tome slično, ona nije čak ni nešto po sebi deficijentno, neka svijest s ugrađenom sistemskom greškom. Ona postaje problematičnom tek kada sebe počne smatrati neposredno realnim znanjem. Tim prekoračenjem vlastitih dosega ona gubi sebe samu, svoj produktivni potencijal, te na tom putu gubi svoju istinu i osuđuje sebe na takvu vrstu sumnje koja u osnovi predstavlja očajanje, izazvano uvidom u neistinitost znanja stečenoga neposredno pomoću prirodne svijesti. To očajanje rezultira *skepticizmom*. Lažna alternativa očajavajućem skepticizmu sastoji se u dogmatskom prepuštanju autoritetu drugih. No, ni skepticizam ni dogmatizam⁴ ne mogu

3

»Diese Besorgnis muß sich wohl sogar in die Überzeugung verwandeln, daß das ganze Beginnen, dasjenige, was an sich ist, durch das Erkennen den Bewußtsein zu erwerben, in seinen Begriffe widersinnig sei, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Grenze falle« (*Ph*, str. 68).

4

Hegel u »Uvodu« ne koristi pojam *dogmatizam*, mada je očigledno da se pod prepuštanjem tuđem autoritetu ne može podrazumijevati ništa drugo nego ono što se obično označava spomenutim terminom.

dovesti do toga da na mjesto zablude stupi istina. Ipak, u skepticizmu imade nešto plodonosno:

»Skepticizam usmjeren na cjelokupni opseg pojavne svijesti istom osposobljuje duh za ispitivanje što je istina, time što dovršava očajavanje nad takozvanim prirodnim predodžbama, mislima i mnijenjima, za koja je svejedno da li se nazivaju vlastitima ili tuđima, i kojima je svijest što ide *upravo* na ispitivanje još uvijek ispunjena i opterećenja, ali time zapravo nesposobna za ono čega se hoće prihvatiti« (*Ph*, str. 73).

U skepticizmu ne treba vidjeti samo njegov neposredan rezultat, a to je apstraktno čisto ništa, nego i određenost i sadržajnost te ništavnosti u kojoj skepticizam završava. Iako on apstrahira od puta i sadržaja onoga što naposljetku označava kao ništavno, ipak je u tom procesu apstrahiranja sadržan jedan niz negacija, i to određenih, negacija koje niječu nešto određeno, a nisu besadržajno i bespredmetno nijekanje. U svakoj se negaciji vrši prijelaz, a u tim prijelazima »samo se od sebe nadaje napredovanje kroz potpuni niz likova« (*Ph*, str. 74). Opovrgavanje zabluda jest napredovanje, koliko god ono neposredno ne vodilo do tzv. pozitivnog znanja, a još manje do potpune istine. Jednako, naravski, važi i za opovrgavanje parcijalnih, jednostranih, djelomičnih ili nesavršenih likova istine, stečenih na osnovi one prirodne svijesti. Preko takvog uvida u produktivni karakter negacija svojstvenih skepticizmu, dopijeva se i istinskog napredovanja, koje rezultira time da »predmet odgovara pojmu i pojam predmetu« (isto). Tu je na djelu iskorak iz puke prirodnosti, iz neposrednog opstanka, koji se ukida tek smrću prirodnog bića (usp. isto). No, Hegel se neće složiti s hipotetičkim nihilistom koji bi slavio smrt zato što ona ništi po sebi ništavan opstanak puko prirodnog bića. Ne dopijeva se smrću do podudarnosti predmeta i pojma.⁵ Prvi, temeljni modus te podudarnosti jest *svijest*, koja je za samu sebe postala pojam. Time što *svijest* prelazi u *samosvijest*, ona je neposredno iskoračila iz ograničenja i utoliko iskoračila preko sebe same. Tu Hegel govori o *nasilju* (*Gewalt*) svijesti nad sobom samom: ona je i subjekt i objekt tog nasilja (usp. isto). Osjećajući to nasilje, svijest se može prepustiti odatle proizlazećem strahu, te time ustuknuti pred istinom, pa se prepustiti bilo apsolutiziranom skepticizmu, bilo pak nekom dogmatizmu. U oba slučaja radi se o težnji svijesti da »zadrži ono čemu prijeti gubitak« (*Ph*, str. 75). Što znači ova naizgled teško razumljiva misao da strah teži očuvanju onoga čemu prijeti gubitak? Prva dimenzija jest psihološko objašnjenje prepuštanja svijesti zdravom razumu i njegovim antitetičnim opredmećenjima, skepticizmu i dogmatizmu. Naime, s uspostavljanjem samosvijesti ruši se samorazumljivost prirodnog poretka stvari, iščezava udobna smještenost u samoniklost prirodnosti opstanka.⁶ Zato je prijelaz od svijesti u samosvijest bolan korak, kojemu se odupire prirodna sklonost nemisaonoj tromosti. No, kako je strah ne samo izvor, nego i svojstvo bijega od istine s kojom se nastajuća samosvijest suočava, a strah nužno implicira nemir (pa se on iskazuje i u svakom konzekventnom dogmatizmu, kao što to pokazuje širok raspon mislilaca koji su prigrlili dogmu, da spomenemo samo onu crtu zapadnjačkog mišljenja koja ide od Aurelija Augustina, pa do Kierkegarda i do naših dana, a koja je upravo bolno impregnirana osjećajima poput straha, strepnje, tjeskobe, vječnog nemira, itd.), to se time otvara i druga dimenzija težnje za očuvanjem onoga čemu prijeti gubitak. Budući da »misao nemogućuje nemisaonost, a nemir misli smeta tromosti« (isto), a da sam strah nikako ne može naći mira, onda se prikrivanje straha taštinom koja osujećuje svaku istinu iskazuje kao temeljit promašaj, kao samozavaravanje lišeno moći oslobođanja od straha i nemira. Slijedilo bi da je bolje odvažno suočavanje s izvorom straha, prepuštanje (ali ne tromo, jer to bi bilo »drveno željezo«) nemiru mišljenja, umjesto samozavaravajućeg naslađivanja nad vlastitim razumom.

Ukoliko se krene tim putem koji započinje sa samosviješću, onda će biti moguće postaviti pitanje o odnosu znanosti prema pojavnom znanju, kao i pitanje o istraživanju i ispitivanju realnosti spoznavanja. Hegel se pita je li ta pitanja moguće apsolvirati bez nekakve pretpostavke koja bi se uspostavila u funkciji kriterija. No, kako je moguće postaviti mjerilo znanstvenog ispitivanja prije nego što je znanost uopće uspostavljena? Mjerilo (bilo ono određeno kao znanost ili drukčije) predstavljalo bi *bit* ili ono *po sebi* – ali, čime se ta bit ili ta posebičnost smije apriorno opravdati? Suočavajući se s protivurječjem koje odatle proizlazi, Hegel prelazi na njegovo uklanjanje. Uklanjanje rečenog proturječja započinje s upozorenjem na to da svijest daje apstraktne odredbe znanja i znanosti. Svijest razlikuje od sebe ono na što se ona odnosi (to se iskazuje formulacijom da je nešto za svijest), pri čemu je određena strana tog odnošenja *znanje* (ta određena strana ujedno se definira i kao bitak nečega za neku svijest). Od tog *bitka – za – svijest* razlikuje se *bitak – po sebi* (bitak za drugo razlikuje se od bitka po sebi, u kojemu je sadržana istina). No, ako pojavno znanje uzmemo kao naš predmet, onda njegove odredbe uzimamo onako kako se one neposredno pružaju, dakle onako kako su shvaćene. Ako, međutim, istražujemo *istinu znanja*, istražujemo li što ono jest *po sebi*? Poteškoća je u tome što to posebično koje bi proizašlo iz istraživanja nije ništa drugo doli bitak odnosnog predmeta za nas, a ustanovljena bit tog predmeta nipošto nije njegova istina, nego samo naše znanje o njemu (usp. *Ph*, str. 76). Mi smo ti o kojima ovise i spomenuto mjerilo i bit predmeta, odnosno, kako Hegel to formulira, »bit ili mjerilo palo bi u nas, dok bi ono što bi se trebalo s njime usporediti i o čemu bi tom usporedbom trebalo odlučiti, ne bi ga nužno moralo priznati« (isto).

Međutim, Hegel ne izvodi odatle nikakve subjektivističke konzekvencije (u smislu ove ili one metafizike subjektivnosti), nego ide dalje: svijest daje svoje mjerilo po sebi samoj, ali na temelju istraživanja (a to je zapravo usporedba svijesti sa samom sobom) nešto što jest u svijesti jest neko jedno za nešto

5

Promašena Adornova interpretacija sukladno kojoj bi Hegelovo poimanje smrti predstavljalo afirmativno projektiranje nacističkog koncentracijskog logora protivurječi samoj sebi u Adornovoj formulaciji »Auschwitz potvrđuje filozofiju o čistom identitetu kao smrti« (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984., str. 335), i to naprosto zato što Adorno ne vodi računa o tome da »čisti identitet« niti predstavlja podudarnost predmeta i pojma, niti znači nešto što bi Hegel postavljao kao svrhu, cilj ili smisao povijesnog procesa. Čisti identitet odista jest smrt, ali u Hegela ćemo uzalud tražiti za takvim identitetom, osim na početku *Logike*, gdje se on formulira kao istovjetnost čistog bitka i ničega. Ustvrditi da je taj početak (bolje reći: pretpočetak) dijalektičkog kretanja ujedno i ono čemu mišljenje i povijesni proces streme znači *duboko nerazumijevanje* smisla Hegelove filozofije. Vidimo da ni značajni mislioci poput Adorna nisu imuni od takvog nerazumijevanja.

6

Prema Milanu Kangrgi, na toj liniji rađanja svijeta koja polazi od prelazanja svijesti u

samosvijest, a u tome se korijeni i povijest klasična njemačka filozofija, dolazi »do spoznaje najunutrašnjijega nerazlučiva jedinstva čovjeka i svijeta, u kojem se jedan ne da postaviti bez drugoga čime... svijet i *postaje moguć*, pa time i dospijevamo (u moderno europsko doba) do istinskog pojma svijeta kao nečeg što je meni kao moja vlastita mogućnost (horizont slobode) *bitno pripadno*; to je otvorena vremenska dimenzija mojeg samoodjelovljenja i samopotvrđenja, tj. historijski prokrčeno polje mojih vlastitih povijesnih mogućnosti. Ono, dakle, što je za životinju prirodna okolina (Umwelt), s kojom je ona identična kao vrsta u svojoj gotovosti, to je za čovjeka svijet (Welt) kao proces i proizvod uspostavljanja bitnih pretpostavki za život primjeren čovjeku kao stvaralačko-samostvaralačkom biću u njegovoj bitnoj nedovršenosti« (Milan Kangrga, *Praksa-vrijeme-svijet*, Nolit, Beograd 1984., str. 485). O važnosti Kangrgina podsjećanja na Hegelovo poimanje svijeta vidjeti npr. ocjenu Milana Polića (*Život i djelo Pavla Vuk-Pavlovića*, HFD, Zagreb 2001., str. 109).

drugo. To znači da svijest imade na sebi određenost momenta znanja, a to drugo nije samo za svijest ili isključivo u odnošaju sa sviješću, nego i izvan tog odnosa. U tome je sadržan *moment istine* (das Moment der Wahrheit, *Ph*, str. 77). Iz svega toga slijedi bitna Hegelova misao:

»Dakle, na onome što svijest unutar sebe proglašava onim *po sebi* ili onim *istinitim* imademo mjerilo što ga ona sama postavlja u cilju mjerenja svojega znanja tim mjerilom. Ako *znanje* nazovemo *pojmom*, a bit ili ono *istinito* postojećim ili *predmetom*, onda se ispitivanje sastoji u razmatranju odgovara li pojam svom predmetu. Ako *bit* ili ono što *predmet* jest po sebi nazovemo *pojmom*, a pod *predmetom*, naprotiv, podrazumijevamo njega kao *predmet*, naime onako kako on jest *za nešto drugo*, onda se ispitivanje sastoji u razmatranju odgovara li predmet svojem pojmu... *Pojam i predmet, ono biti za nešto drugo* i ono *biti po sebi samome* padaju u samo znanje koje istražujemo« (isto).

Stoga nije potrebno da sa sobom donosimo mjerila, nije potrebno da u istraživanju koristimo naše umotvorine, nego nam je na temelju izloženog jedinstvenog utemeljenja i bitne istovjetnosti pojma i predmeta omogućeno razmatranje stvari kakva ona jest i po sebi i za sebe samu. Na taj način Hegel je izbjegao dvoje: prvo, spoznajnoteoretsko ili gnoseološko utemeljenje sistema filozofije,⁷ te, drugo, subjektivističku poziciju ili ostajanje na razini metafizike subjektivnosti. Ništa nije dano, kao što je to bio slučaj u klasičnim varijantama stare metafizike (i njihovim novovjekim i modernim obnavljanjima i ponavljanjima), ali niti je, s druge strane, svijet (koji će se na tim upravo predstavljanim pretpostavkama uopće i moći oblikovati, kao povijesno nastali i nastajući svijet) puka solipsistička fikcija izoliranog subjekta. Tematizirajući dinamički identitet pojma i predmeta, Hegel tu oblikuje bitne pretpostavke koje omogućuju odlučan iskorak iz metafizike.

Svijest je u svom kretanju koje dovodi do znanja bitno određena kao *dijalektička*. Ona istodobno istražuje i znanje i mjerilo istraživanja (kako svijest »na svom predmetu nalazi da njezino znanje o njemu nije njemu odgovarajuće, ne održava se ni sam predmet; ili se mijenja mjerilo ispitivanja, ukoliko ono čije je on mjerilo imao biti ne zadovolji prilikom ispitivanja«, *Pb*, str. 78). U tom svom dijalektičkom kretanju svijest stječe *iskustvo*, a to nije ništa drugo doli zadobivanje novih istinitih predmeta. Hegel tu integrira baštinu novovjekog empirizma, ali oslobađajući je od apsolutizacije razuma te time i od plitkoće zdravorazumskog rezoniranja. Nije stoga nimalo čudno što su noviji sljedbenici tvrdokornog (tj. na zdravom razumu bez ikakvih ostataka utemeljenog) empirizma toliko ogorčeni na Hegela, pa ga ili optužuju za kojekakve besmisllice ili ga pak naprosto ignoriraju. Ta on im je oteo njihovu baštinu i inkorporirao je u sistem filozofije koji je bitno nadmoćan od onoga do čega je njima toliko stalo: naime, od zdravorazumskog rezoniranja, koje od *činjenice*, lišene i razumijevanja i poimanja i svake moguće smislenosti, čini fetiš, u kojeg se bespogovorno vjeruje i obožava se upravo religioznim fanatizmom.⁸

Empiristički ili, bolje, pozitivistički shvaćena činjenica rastvara se u Hegelovu izvodu, gdje on pokazuje kako se predmet svijesti kao ono po sebi koje jest za svijest, a to je u prvom redu refleksija svijesti u samu sebe (predočivanje svog znanja o predmetu po sebi, a ne predočivanje samog predmeta), mijenja u tom smislu što sam predmet po sebi nije više ono po sebi, već se pretvara u predmet koji je samo za svijest nešto po sebi.⁹ A rezultat toga sastoji se u zadobivanju predmeta svijesti kao biti ili onoga istinitoga, pri čemu taj novi predmet sadrži ništavnost prvobitnog predmeta, ukoliko je on o njemu stečeno iskustvo (usp. *Ph*, str. 79). Naravski, tu nije riječ o onome što zdravi razum podrazumijeva pod iskustvom. Nepodudarnost Hegelova pojma iskustva s ovim podrazumijevanjem (iz čije se apsolutizacije rađa spomenuti fetiš tzv.

»činjenice«) zavisi od toga što se prijelaz od prvobitnog predmeta i znanja o njemu na drugi predmet (na kojemu je proizvedeno iskustvo) zbiva tako što znanje o prvom predmetu (o onome što je za svijest prvo po sebi) postaje sam drugi predmet, dakle novi predmet nastaje *preokretanjem same svijesti*, a ne potragom za drugim stvarima, koje bi mogle pokazati neistinitost našeg prvog pojma (usp. isto). Umjesto lutanja za novim predmetima, koje nalazimo više ili manje slučajno, ostajući na površini i na vanjštini, iskustvo o neistinitosti onoga prvobitnog predmeta zadobivamo u preokretu svijesti, i samo je tako moguća istinska spekulativna znanost.

Tim se preokretom uspostavlja moment bitka po sebi i bitka za nas. Taj se moment ne prikazuje za svijest onako kako je ona pojmljena u samom iskustvu, a sadržaj onoga što nam tu nastaje jest za svijest, tako da shvaćamo samo ono formalno na tom sadržaju ili, što je isto, samo njegovo čisto nastajanje. Odatle slijedi da se »to nastalo pojavljuje za svijest isključivo kao predmet, a za nas istodobno i kao kretanje i kao postajanje« (*Ph*, str. 80). Time je izboren put do znanosti, ali taj put do znanosti i sam je već znanost, i to – u sadržajnom pogledu – *znanost iskustva svijesti*. Njezin je predmet cjelina, koju Hegel definira kao »cjelokupni sistem ili cjelokupno carstvo istine duha« (isto). Da bi na taj način uspostavljena znanost odista i bila znanošću u strogom smislu riječi, nužno je izbjeći iskušenje da se momenti istine koje na putu znanosti oblikujemo ili na temelju istraživanja srećemo, prikazuju kao apsolutne istine ili, Hegel bi to rekao, »kao da su apstraktni, čisti momenti« (isto). Svi su ti momenti cjeline likova svijesti, kroz koje ona produžava svoj hod usmjeren prema njenoj istinitoj egzistenciji. I tu se oblikuje prostor kretanja prave znanosti duha.

Fenomenologija duha mogla bi se odrediti upravo kao eksplikacija ovih bitnih postavki »Uvoda«. Jednom bi se riječju Hegelov pothvat bez preuzetnosti smio imenovati kao razaranje svih likova (naročito novovjekih i njemu suvremenih) metafizike, koje smjera oblikovanju pretpostavki povijesnog mišljenja i koje u tom djelatnom smjeranju ujedno i predstavlja razvijen oblik povijesnog mišljenja. Analogija koja se tu koristi jest ona koja se poziva na inicijalnu (u »Uvodu« ekspliciranu) odredbu krčenja puta k znanosti, a to krčenje je ujedno i znanost sama na djelu. Hegelovo razaranje metafizike očituje se tako i pri njegovoj raščlambi neposredne izvjesnosti i opažanja. Svojestvo je opažanja to da ono uzima ono što je za njega postojeće (»predmet opažanja«) kao nešto opće, ali je ono samo tek nepostojano i nužnosti opstanka lišeno gibanje, gibanje koje Hegel određuje kao kretanje pokazivanja (usp. *Ph*, str.

7

Na Hegelove zasluge za prevladavanje kontemplativne pozicije, iz koje se rađa i svako gnoseološko utemeljenje sistema filozofije ukazao je i György Lukacs (usp. npr. *Etika i politika*, Fakultet političkih nauka – Liber, Zagreb 1972.).

8

Primjer suptilnije i sofisticiranije kritike Hegela, motivirane upravo koncepcijom apsolutiziranog razuma, dao je Darko Polšek, optužujući Hegela što ne priznaje da je njegova koncepcija povijesti tek jedna od (valjda ravnopravnih i podjednako istinitih) teorija, te praveći prividnu ravnotežu time što Popperu i Hayeku pripisuje loše imitiranje »hegelijanzma« (usp. Darko Polšek, »Koncepcije po-

vijesti K. R. Poppera i F. Hayeka«, *Filozofska istraživanja*, 50 (1/1993), naročito str. 577–578 i 580). Hegel bi, očigledno, bio veliki mislilac samo pod uvjetom da skromno prizna kako je njegovo mišljenje jedna od brojnih teorija koje se natječu oko istinitosti. Kako bi to autorelativiziranje praktično moglo izgledati – ostaje nam samo da nagađamo!

9

Umjesno primjećuje Milan Polić, očito imajući u vidu pozitivističko fetišiziranje »činjenice«, kako dnevno gibanje sunca s istoka na zapad nije činjenica nego privid zasnovan na izoliranju jedne pojave i njenom odvajanju iz cjeline (usp. M. Polić, *Život i djelo Pavla Vuk-Pavlovića*, str. 150).

93). Apstraktno razlikovanje opažanja od predmeta dovodi do razlikovanja bitnog od nebitnog, gdje se sam predmet, bez obzira je li on predmet opažanja ili ne (tj. bez obzira na to je li on uopće predmet ili nije nikakav predmet, jer ne može biti predmet ono što nije pred-metnuto, to može biti nekakva stvar, ovakvo ili onakvo biće, itd. – ali ne i predmet!), biva određen kao *bit*, čime se otvara prostor za oblikovanje kojekakvih esencijalističkih obličja. Zastajanje pri tom apstraktnom razlikovanju i njegovo hipostaziranje (u ovom ili onom obliku, s ovakvim ili onakvim predznakom) jest rodno mjesto metafizičkog esencijalizma (koji se može čak i – u nekim empirističkim konotacijama – proglasiti ne-metafizičkom, pa i antimetafizičkom pozicijom).

Hegel, međutim, ne zastaje na tom mjestu, ali ga niti ne preskače, već se usredotočuje na ono obilje osjetilnog znanja što pripada opažanju, da bi razmotrio prirodu tog znanja. Obilje implicira razliku i mnogovornost, a tamo gdje ima de razlike, prisutna je i negacija. Ovo se razlikuje od onoga, ili Hegelovim riječima:

»Ovo je dakle postavljeno kao *ne-ovo* ili kao *ukinuto* (aufgehoben), te time nije ništa, nego je neko određeno ništa ili *ništa nekog sadržaja*, naime *ovoga*« (Ph, str. 94).

Uvodi se, vidimo, za Hegela bitan pojam *ukidanja*.¹⁰ Ukidanje (das Aufheben) nije puko poništenje, kao što bi moralo biti poznato, nego ono jest *očuvanje prisutnosti ukinute osjetilnosti*, ali ne u obliku neposredne izvjesnosti nečega pojedinačnoga, nego kao nešto *opće*. To opće jest *svojstvo* (die Eigenschaft). Na taj način ukidanje se iskazuje u svojoj dvojakosti, kao negacija i ujedno i kao očuvanje. Osjetilnost uzdignuta do razine općega, tj. postavljena kao svojstvo, i to kao diferencirano i određeno svojstvo, implicira oblikovanje mnoštva određenosti, a svaka takva razlikovana određenost ili svojstvo odnosi se prema drugim svojstvima kao njihova negacija, ali su ona međusobno indiferentna, utoliko što su slobodna jedna od drugih. Sve se te određenosti prožimaju u mediju čistog odnošenja na sebe same, ali to prožimanje ne znači i njihovo međusobno dodirivanje. Taj apstraktni opći medij samoodnošenja svojstava Hegel zove *stvarnost* (die Dingheit), što je istovjetno s *čistom biti* (das reine Wesen), a to nije ništa drugo do ovo ovdje i sada, skup sastavljen od mnoštva, a dijelovi tog skupa (»mnogi«, vielen) »u svojoj su određenosti sami jednostavno ono opće« (Ph, str. 95). Riječ je tu o *pluralizmu identiteta*, a taj se pluralizam ne odnosi samo na složene tvorbe ljudskoga povijesnog svijeta nego i na najjednostavnije pojave iz svakidašnjice. Hegel tako navodi primjer soli, koja nije samo bijela, nije samo oštra, samo kockasto oblikovana, samo obilježena određenom težinom, nego je ona sve to, a ujedno i sabrana u svojoj nazočnosti (»jedno jednostavno ovdje«), u kojoj se prožimaju sva ta svojstva a da se ujedno međusobno ne aficiraju. Stvarnost se zasniva na tom *također* svojstava, ono je tako čista općost ili medij.

Mehanička aplikacija navedenog primjera sa soli na povijesni svijet nije smisljena, niti se ona može provesti bez upadanja u ozbiljne (i posve nerazrješive) teškoće. Tako nešto, međutim, i nije Hegelova intencija. Ipak, pitanje koje se – vodeći računa o svim nužnim ogradama glede problematičnosti svake mehaničke aplikacije – ovdje može postaviti, intendira na još jednu dimenziju Hegelova razaranja metafizike: ako se, naime, čak ni obična sol ne može svesti na jedno od svojih svojstava, već ona predstavlja skup različitih svojstava, kako se onda identitet bilo koje ljudske tvorbe (ili čak i bilo koje osobe) može svesti na neku jednoznačnu odredbu? Utoliko bi se – premda tek na razini oslabljene analogije – smjelo govoriti o Hegelovoj (anticipativnoj) destrukciji najzloćudnijih i najdegeneriranijih plodova zakašnjelih i posve izopačenih formi metafizike (metafizika Nacije, metafizika Rase...). Općost kao medij

ili stvarnost ne svodi se na apsolutnu ravnodušnost mnogih određenih svojstava (kao na onom primjeru sa soli). To važi tek ukoliko je riječ o pozitivnoj strani općosti. No, imade još jedna druga strana, koja se korijeni u tome što bi isključivo odnošenje svojstava na sebe same onemogućilo njihovo razlikovanje i međusobno suprotstavljanje pojedinih svojstava. Njihovo razlikovanje nužno uključuje i negiranje: jedno svojstvo isključuje i negira druga svojstva, te time izlazi izvan jednostavnog medija, pozitivno određene stvarnosti. I tu se javlja moment negacije, istovjetan s jedinstvom koje isključuje drugo. Time se *stvarnost* određuje kao *stvar* (Ding):

»Po svojstvu je negacija *određenost* koja je neposredno jedno s neposrednošću bitka, a ona je kroz to jedinstvo s negacijom općost; kao *jedno* je ona, međutim, takva kakva jest po sebi i za sebe i oslobođena je od tog jedinstva s oprekom« (Ph, str. 96).

Stvar se time uspostavlja kao *istina opažanja*. Svijest koja opaža znade da je moguća obmana, pa ona uspostavlja kao kriterij istine jednakost nečega sa samim sobom, nastojeći svojim odnošenjem shvatiti što za nju jest jednako, kako bi izbjegla brkanje neistinitog opažanja s neistinom predmeta. Stekavši iskustvo o opažanju, svijest dospijeva do toga da opažanje nije jednostavno čisto shvaćanje, nego da je ona u svom shvaćanju ujedno iz istinitoga reflektirana u sebe. Drugim riječima, svijest se vraća u samu sebe i ona time mijenja istinu (»mijenja ono istinito«, Ph, str. 98).¹¹ Spoznajući neistinu koja se javlja u opažanju, svijest je u stanju ukinuti tu neistinu, te korigirajući svoje shvaćanje istinitoga, ona uspostavlja novu istinu, pri čemu to uspostavljanje nije rezultat nikakvog voluntarističkog nasilja nad predmetom, nego dosljedna provedba toka odnošenja svijesti prema osjetilnom bitku. Samo je svijest u stanju da različita svojstva stvari (koja čine njenu predmetnu bit, a svako od tih svojstava nadilazi pojedinačnu stvar, jer se javlja i drugdje, izvan te stvari, te imade karakter nečega općega) stavlja u jedno, objedinjuje ih u predmetu, ujedno ih održavajući i rastavljenima:

10

Hegelov pojam ukidanja izazvao je mnoštvo nesporazuma. Jedne je motivirao da Hegela uvrste na vidno mjesto »sume nesposobnosti naše epohe« (Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1987., str. 39 i dalje), gotovo ga pretvarajući u preteču ili barem proroka nacističkog uništavanja; drugi su ga – zlonamjerno, jer teško da u ovom slučaju može biti govora o intelektualnoj nedoraslosti – uvrstili u kontekst filozofije apsoluta kao apologije grabežljivosti i isključivosti. Kako to formulira Abdulah Šarčević u Hegelovoj filozofiji apsoluta događa se slijedeće: »U ime univerzalnog *stjecanja*, prisvajanja bitka, svijeta i sopstva, ukidaju se svi predjeli stranog i drukčijeg, koje se razumije kao vrisak prirodnog, divljine, nepromiljenog i neslobodnog, kao nešto što ne znači uvođenje i provođenje duha i života u zbilji« (Abdulah Šarčević, *Iskustvo vremena*, HFD, Zagreb 1993., str. 23). Hegelova »filozofska jednadžba« u svakom slučaju nije prema Šarčeviću u stanju promišljati tudost, što i ne treba čuditi ako uzmemo u obzir da je za dotičnog autora Hegel uz Tomu Akvinskoga najznačajniji predstavnik nearistotelizma (usp. isto, str. 127)!

11

Naravski, u takvom poimanju istine sadržan je Hegelov otklon od tradicionalne aristotelevske teorije istine kao adekvacije ili korespondencije, čiju je kritiku započeo još Kant, a Hegel tu teoriju na nizu mjesta i eksplicitno podvrgava razornoj kritici. Gajo Petrović upozorava da neki interpreti Hegela označavaju zastupnikom tzv. 'ontološke teorije istine', dok ga drugi uvrstavaju u kontekst moderne epistemologije, držeći ga pretečom tzv. teorije koherencije. Sam Petrović s pravom upozorava da su obje interpretacije u osnovi neutemeljene, budući da u Hegela uopće nije riječ o nekoj posebnoj (gnoseološkoj ili tome sličnoj) teoriji (usp. Gajo Petrović, *Praksa / istina*, Kulturno-prosvjetni sabor Hrvatske, Zagreb 1986., str. 128). U osnovi Hegelova poimanja »istine kao jedinstva svih određenja nalazi se njegovo shvaćanje pojma filozofije kao jedinstva svih filozofskih sistema«, umjesno primjećuje Marinko Lolić u članku pod naslovom »Hegelovo shvatanje jezika i problem identiteta« (*Filozofija i društvo*, sv. XVI, 2000, str. 12).

»Svijest zapravo tek tako preuzima na sebe ono *biti jedno* (Einssein) tako da se ono što je bilo nazvano svojstvom predstavlja kao *slobodna materija*. Stvar je na taj način uzdignuta do onog istinskog *također*« (*Ph*, str. 101).

Svijest ne konstruira stvari, ali samo je ona u stanju da, insistirajući na onom »također« (okus i boja su različiti, a ujedno pripadaju istoj stvari, bijela nije samo ova stranica papira, nego je također još mnogo toga bijelo...), pokazuje dvojakost istinitosti stvari, a ta dvojakost nije nikakav relativizam, nego jedini mogući pristup stvari. Na toj se pretpostavci stvar iskazuje ujedno i kao stvar za sebe, kao i za nešto drugo, ona posjeduje dvostruki različiti bitak, ali je ona također jedno: identitet i razlika se ne isključuju. Od odredbe stvari koja je »postavljena kao *bitak za sebe* ili kao apsolutna negacija koja se odnosi samo na sebe«, ali »negacija koja se odnosi na sebe (i) jest ukidanje *same sebe* ili to da se vlastita bit imade u nečem drugom« (*Ph*, str. 103). Hegel prelazi na određenje predmeta. Po tom određenju predmet treba posjedovati neko bitno svojstvo koje čini njegov jednostavni bitak za sebe, ali pri toj jednostavnosti ujedno i nužnu različitost, koja, međutim, ne čini njegovu bitnu odredbu (usp. *Ph*, str. 103–104).¹² Posredstvom negacije sebe sama ukida se razdvojenost bitka za sebe od bitka za drugo, a sam se predmet ispostavlja kao »u jednom te istom pogledu suprotnost samome sebi: za sebe, ukoliko je za drugo, a za drugo ukoliko je on za sebe« (*Ph*, str. 104). Tu je na djelu bitak za sebe koji je obuzet bitkom za drugo, a oboje su u bitnom jedinstvu.

Dospjevši do tog uvida, svijest istinski ulazi u carstvo razuma. Hegel daje važnu formulaciju u vezi s time: »Svijest tek ovdje istinski ulazi u carstvo razuma« (isto). Valja zapaziti: *tek ovdje*. Opažanje, dakle, uzeto samo po sebi, bez refleksije koja započinje s dijalektičkim kretanjem neposredne izvjesnosti i dopijeva do osjetilne općosti, još nije razum, u svakom slučaju ne pripada »istinskom carstvu razuma«. Razorna Hegelova kritika senzualističke varijante metafizike koja je ovdje na djelu (ne, naravski, u formi neke samosvrhovite polemike protiv jedne takve niže vrste metafizike, nego u funkciji izgradnje sistema filozofije) možda i ne zahtijeva neki iscrpniji komentar. Apsolutizacija opažanja je svakako definitivno stavljena *ad acta*. No, senzualizam se ne predaje! Hegel govori (usp. *Ph*, str. 105) o »s sofistiseriji opažanja« koja proturječe istinite pojedinačnosti i pojedinačnosti suprotstavljene (ali njome uvjetovane) općosti pokušava lišiti karaktera protuslovnosti i održati ih pomoću razlikovanja nebitnoga od biti. Time se pokušava spriječiti obmanu, ali učinak je upravo suprotan:

»Ono istinito što se tom logikom opažanja imalo postići pokazuje se u jednom te istom pogledu kao suprotnost, te mu je time njegova bit takva općost koja je lišena razlikovanja i određenja« (isto).

Naime, sve te biti i nebitnosti tek su puke apstrakcije (Hegel bi rekao: *prazne apstrakcije*, Ieeren Abstraktionen) i na njima se zasniva tzv. zdravi ljudski razum. Zdravi razum sebe smatra pravom realnom sviješću, ali zbiljski on nije ništa drugo doli igra tih praznih apstrakcija. Praznina svake apstrakcije znači i to da je apstrakcija oskudna u svom sadržaju, posve siromašna, što dovodi do toga da je razum, koji misli da je najbogatiji kada raspolaže mnoštvom tzv. činjenica, ustvari najsiromašniji tamo gdje misli (bolje reći: gdje sebi utvara) da je najbogatiji. Rezultat je taj da se zdravi razum nužno bavi proizvođenjem zabluda (»trudeći se da naizmjenice čvrsto drži i tvrdi sad jedno, a onda potom nešto upravo suprotno on se suprotstavlja istini«, *Ph*, str. 106), ne dopijevajući do svijesti o tome da su bitnosti kojima se on bavi prazne apstrakcije čistog bitka,¹³ nego, naprotiv, vjeruje kako uvijek raspolaže posve solidnom građom i sadržajem.

U tim je apstrakcijama sadržan jedan produktivni moment. One, naime, tjeraju razum da misli o općosti i pojedinačnosti, o onom *također* i o onom *jednom*, o nužnosti nebitnoga, te da misli o nebitnome sastavi i time ih ukine. Međutim, tzv. zdravi razum, koji se tu javlja kao nekakav otpadak ili zastranjenje hoda mišljenja, kao neka vrsta slijepog puta, odupire se toj produktivnoj moći »neistinitih biti«, odbijajući da se uzdigne na razinu spekulacije, te postaje plijenom podivljalih apstrakcija, koje ga okolo naganjaju u vrtoglavom krugu. Najveći je problem s tim razumom što bitno odvađa od nebitnoga, ne vidjevši da je nebitno nužno bitnome da bi ono uopće nešto bilo. Suprotstavljajući nebitnome bitno, koje proglašava njihovom istinom, taj razum proizvodi sebi neistinu, a samu istinu ne može spasiti od osamostaljenih apstrakcija, lažnih fikcija što ih zdravi razum drži istinom (usp. *Ph*, str. 107). Tu se posve gubi mogućnost razlikovanja istine od obmane. Malo se gdje u povijesti filozofije (ako uopće igdje) može sresti neka sustavno izvedena kritika zdravog razuma koja bi se mogla uspoređivati s ovom Hegelovom. Od utemeljujuće moći zdravog razuma nije tu ostalo savršeno ništa. Međutim, postavlja se pitanje da li se odatle smije (može, treba ili čak i mora) izvesti zaključak prema kojemu Hegel odbacuje razum kao takav.

Bit razuma nije prema Hegelu ova apsolutizacija zdravog razuma, kojom se mišljenje skreće s puta istine u carstvo iluzija i fikcija. Razum se tom apsolutizacijom može degenerirati, što se faktički i događa, ne samo u svakidašnjici nego i u samoj filozofiji, u degeneriranim likovima metafizike razuma, naročito u onima koji sebe proglašavaju i doživljavaju kao temeljitu emancipaciju od svake metafizike, vjerujući da su dosljedno na tragu Baconove kritike idola – a zapravo proizvode raznovrsne oblike robovanja najsmješnijim i najkobnijim idolima, iluzijama i fikcijama. Danas ćemo tako sresti filozofe (barem u formalnom i akademskom smislu profesionalce svog filozofskog zanata, kako oni vjeruju da jesu i kako ih i javnost doživljava i uvažava) koji se bave »korisnim« stvarima poput racionalne (dakako, zdravorazumske) argumentacije usmjerene na opravdavanje npr. reklamiranja najbesmislenijih, posve bespotrebnih i – nerijetko – po svim mjerilima štetnih proizvoda – i pritom još vjeruju da su iskoračili iz obzora metafizike, da zastupaju pravu znanstvenu filozofiju, itd. Naravski, takvi filozofi odbacuju smislenost razlikovanja razuma od uma, zdravi razum im je sasvim dovoljan. Međutim, oni ujedno odbacuju – češće prešutno, gotovo nikada izričito – i *Hegelov pojam razuma*.

Razum se, naime, u Hegela ne svodi na onu degeneraciju koja rezultira apsolutizacijom zdravog razuma. Spomenuta je već ona produktivna moć »pra-

12

Ernst Bloch upozorava da promjena predmeta s promjenom svijesti kulminira upravo u teorijski svjesno postalom maksimalnom posredovanju, čega su nesvjesni predmeti (ili prirodni objekti) lišeni; oni postaju predmeti tek praktičkim (tj. ljudskim, djelatnim) posredovanjem, a u tom se sklopu *Fenomenologija* otkriva i kao nastajuće sjedinjenje subjekta i supstancije (usp. Ernst Bloch, *Subjekt-objekt*, Naprijed, Zagreb 1975., str. 63).

13

Dok Thomas Kesselring (usp. »Voraussetzungen und dialektische Struktur des Anfangs der Hegelschen Logik, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, 1981, str. 569) smatra da se u Hegela bitak može odrediti

isključivo negativno, tj. *via negationis*, dotle Branko Despot vidi i mogućnost pozitivne odredbe bitka, ali ne polazeći od samog bitka, nego polazeći od mišljenja *kao* slobode i od mišljenja *do* slobode, pri čemu se u *Fenomenologiji duha* bitak samooslobađa u mišljenju i za mišljenje, da bi se kasnije, u *Znanosti logike* sloboda ispostavila kao istina mišljenja i bitka (usp. Branko Despot, »Hegel, filozofija religije u sistemu slobode«, u: *Filozofija kao sistem?*, HFD, Zagreb 1999., str. 83). Ukoliko se pod bitkom ovdje ne podrazumijeva klasični metafizički pojam onoga vječnoga i postojanoga, što bićima daje da uopće budu, onda između te dvije odredbe bitka u Hegelovoj filozofiji nema nikakve nerazrješive proturječnosti.

znih apstrakcija« svojstvenih razumu. No, ukoliko se hoće pojmiti Hegelovo postavljanje razuma, bit će nužno razmotriti još jedan aspekt Hegelova izvođenja pojma 'predmeta'. Svijest koja svoj predmet (ono bezuvjetno opće) još nije shvatila pojam predmeta kao *pojam* (usp. *Ph*, str. 108) reflektira samo predmetnu bit, a ne i samu sebe. Na taj način razum ukida vlastitu neistinu i neistinu predmeta, dospijevajući do pojma istinitoga, čemu razum – koji još nije dospio do samosvijesti – pušta na volju da to bude. Bit razuma to čini sama za sebe, ona ne sudjeluje u tome, nego samo promatra i shvaća ono »*po sebi* postojeće istinito koje još nije pojam ili čemu nedostaje *bitak za sebe* svijesti« (isto). Kada mi oblikujemo ono što je sadržano u rezultatu, tj. onaj predmet koji se svijesti nudi kao nešto postojeće, dospijeva se do mogućnosti poimanja. Time svijest negira svoje jednostrane pojmove, ali ujedno se tu uspostavlja i jedinstvo bitka za sebe i bitka za nešto drugo. Razum se tu iskazuje kao neposredno jedinstvo širenja samostalnih materija i njihova potiskivanja natrag (u čemu se oblikuje snaga), ali koji te različite momente nosi kao različite. Misaono kretanje dovodi do oblikovanja pojma snage, koji se kao bit održava u samoj svojoj zbiljnosti, a zbiljska snaga dolazi na vidjelo u svom izlaženju izvan sebe same, što je ujedno i njezino samoukidanje (usp. *Ph*, str. 115). Realiziranje snage ujedno je i gubitak realnosti, snaga tu postaje *općost*. Uloga je razuma u tome da tu općost neposredno spozna je kao njezinu bit. Razum pak promatra i poima tu općost kao neposrednost koja bi trebala biti predmet za svijest, ili, drugim riječima, njegovo je poimanje isključivo poimanje pozitivne strane, a ne i negativne strane (koju Hegel određuje kao »*unutrašnjost* istovjetnu s pojmom kao pojmom«, *Ph*, str. 116). Na tom se putu oblikuje *predmet* kao *naš predmet*, koji se sastoji od dva ekstrema, razuma i unutrašnjosti stvari, te sredine, a to je pojava (usp. *Ph*, str. 117). Razum je, dakle, jedan od konstitutivnih momenata predmeta, ali nije jedini njegov temelj. Bez razuma nije moguće dospjeti do predmeta, nezamislivo je i neizvedivo uspostaviti bilo koji predmet u njegovoj predmetnosti, ali razum, premda nužan, nije i dovoljan, nužna je i unutrašnjost stvari. Razum valja ograničiti u njegovim ambicijama, u protivnom prijeti ono izrodavanje o kojemu je već bilo govora. Npr. to što se sve stalno razlikuje od nečega drugoga razum će proglasiti općim zakonom koji izražava opću zbiljnost kao takvu, a zapravo je uvid razuma u tu opću atrakciju »samo *pojam samog zakona*« (*Ph*, str. 121). Ukoliko se zaključci razuma uzimaju nekritički, prijeti realna opasnost pada u nemisaono predočivanje.

Razum iskušava kretanje koje oblikuje razlike i tu on dospijeva do zakona same pojave, koji se sastoji u nastajanju razlika koje to uistinu nisu i koje se po sebi ukida (usp. *Ph*, str. 126). Razum, nadalje, ukida razlike koje postoje u zakonu i koje su u njemu postale čistima, ali su još ravnodušne, te ih postavlja u jedinstvu (u kojemu je sadržana nova razlika). I sama beskonačnost postaje u tom misaonom kretanju predmetom razuma, ali razum tu dospijeva do svojih granica. On ne može na valjan način zahvatiti beskonačnost, pa je promašuje, i to utoliko što on razliku po sebi (vlastito odbijanje istoimenoga i nejednakoga što se privlače) opet dijeli na kretanje i predikate, dakle na dva različita supstancijalna elementa (usp. *Ph*, str. 134).¹⁴ I tu u eminentnom smislu riječi započinje *znanost*, i to utoliko što shvaćanje razlike kakva ona odista jest, ide preko razuma, prekoračuje ga u onome dokle on može doseći. No, tu nastupa još nešto, za Hegelov sistem filozofije, a naročito za njegovo povijesno mišljenje, koje je bit filozofije kakvu Hegel oblikuje, od presudnog i odlučujućeg značenja: *samosvijest*.¹⁵ Hegel inicijalno definira samosvijest kao svijest koja je sama za sebe, »razlikovanje nerazlikovanoga« (*Ph*, str. 134). Naime, ja (ono istoimeno) se razlikujem od samoga sebe, i u tome je ne-

posredno za mene to da ono različito nije različito. Spoznajući sebe samoga, razum uspostavlja podudarnost čiste unutrašnjosti i unutrašnjosti koja motri tu čistu unutrašnjost, te time ukida ne samo onaj ranije eksplicirani ekstrem, unutrašnjost, nego i sebe sama, a i pojavu kao nešto što bi bilo različito od unutrašnjosti i od razuma. I sa samosviješću stupamo u »zavičajno carstvo istine« (*Ph*, str. 138). Tu se apstrakcije, apstraktne razlike iskazuju kao ništavne. U svojoj se ništavnosti ponajprije iskazuje svako jednostavno samostalno postojanje.

U skladu s time i bitak na razini samosvijesti gubi značenje apstrakcije bitka, kao što i bitnosti više nisu apstrakcije općosti. Naprotiv, bitak općosti iskazuje se kao »upravo ona jednostavna tečna supstancija čistog gibanja u samome sebi« (eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst«, *Ph*, str. 140). No, »tekuća supstancija« (u čemu je impliciran kontinuitet anorganske prirode) prelazi odvajanjem od kontinuiranosti anorganske prirode u život kao proces. U tome je korijen one procesualnosti koja će omogućiti nešto takvo kao što je povijesnost, moguća uspostavljanjem individualnosti (a individualnost se uspostavlja razdvajanjem bezrazlikovnog kontinuiteta, iskorakom iz puko prirodne kontinuiranosti u dinamičku procesualnost). Individualnost se sučeljava s iskustvom samostalnog predmeta, pri čemu je samosvijest sigurna da je to drugo ništavno, te ga ona »za sebe postavlja kao svoju istinu, uništava samostalni predmet i time zadobiva za sebe izvjesnost same sebe kao *istinite* izvjesnosti, kao takve koja je samoj sebi nastala na *predmetni način*« (*Ph*, str. 143). To je 'žudnja' (die Begierde), ali žudnja nije ništa dano, žudnja za Hegela nije nikakav prirodni ili prirodnim putem stečeni nagon, nego je žudnja, jednako kao i predmet, proizvod samosvijesti. Važno je napomenuti da niti žudnja niti predmet nisu nikakvi jednokratni proizvodi, nego ih samosvijest uvijek iznova proizvodi. No, istinsko zadovoljenje samosvijest proizvodi samo u nekoj drugoj samosvijesti (usp. *Ph*, str. 144). Samo opredmećenjem druge samosvijesti dopijeva samosvijest do *duha*:

»Ono što za svijest dalje nastaje jest iskustvo toga što je duh, ona apsolutna supstancija koja u potpunoj slobodi i samostalnosti svoje suprotnosti, naime različitih za sebe postojećih samosvijesti, čini njihovo jedinstvo: *Ja* koje je *Mi* i *Mi* koje je *Ja*. Tek u samosvijesti kao pojmu duha imade svijest svoju točku obrata, na kojoj ona iz šarenog sjaja osjetilne ovostranosti i iz prazne noći nadosjetilne onostranosti ulazi u duhovni dan sadašnjosti« (*Ph*, str. 145).

Važan je ovo moment za razumijevanje biti Hegelova mišljenja. Srećući se s drugom samosviješću, samosvijest uspostavlja duh kao zajedništvo individu-

14

Kao što upozorava Milan Kangrga, razum kao moć usmjerena na ono što je postalo i što je ukočeno, u svrhu njegova iskorištavanja, predstavlja samu *bit metafizike* (usp. *Etika ili revolucija*, Nolit, Beograd 1983., str. 239).

15

Pojam samosvijesti nije, naravski, izvorni Hegelov pojam. U izravnom smislu on ga preuzima od Fichtea i Schellinga, pri čemu je od posebne važnosti Fichteov pojam subjekt-objekta kao povijesnog događanja u svom totalitetu do kojega se dopire tek na razini samosvijesti kao samodjelatnosti istovjetne sa slobodom (usp. M. Kangrga, *Praksa-vrijeme-svijet*, str. 489). Hegel ide dalje od Fichtea u produbljenom poimanju smisla i značenja samosvijesti, što je Dieteru Hen-

richu dalo povoda za kritiku Hegela. Naime, prema Henrichu, Hegel se nikada nije oslobodio dalekosežnog utjecaja refleksivne teorije, koja boluje od toga što ustrajno opisuje samosvijest kao dolaženje do sebe nečega što je već samoodnošenje (usp. Dieter Henrich, *Hermeneutik und Dialektik I*, Mohr/Siebeck, Tübingen 1970., str. 281). Dakle, nasuprot Fichteu, a vjerojatno i suprotno svojim intencijama, Henrich svodi samosvijest na – *danost*, jer ako do nje ne treba doći, ako smo se rodili (a valjda i začeli) kao samosvjesna bića, onda to što posjedujemo samosvijest jest naša zasluga, nešto za što smo se izborili, nešto do čega smo došli, u jednakoj mjeri kao i naše sposobnosti da vidimo, čujemo ili osjećamo toplinu i hladnoću. Ukratko, samosvijest bi bila tek jedna od prirodnih danosti!

alnoga i generičkog, zajedništvo koje ne ukida individualnost, ali predstavlja njezin nužan uvjet. Kao što nema ljudskog bića izvan neke zajednice, izvan nekoga *Mi* (još je Aristotel dobro znao da je čovjek izvan zajednice ili životinja ili bog, a pripovijest o Robinzonu na pustom otoku tek je priča o jednom od samoće poživotinjenom čovjeku, kojega od definitivnog pada u životinjsko stanje spašava samo susret s drugim čovjekom, drugim i drukčijim u svakom smislu, s urođenikom Petkom), tako nema nikakve ljudske zajednice, nikakvoga *Mi* u emfatičkom smislu riječi, ako ta zajednica nije skup samosvjesnih individualnosti: ovce čine stado, vukovi oblikuju čopor, pčele – roj, a guske – jato, ali tu nikakve zajednice nema, niti se može govoriti o tome da stado, čopor, roj ili jato predstavljaju bilo kakvo *Mi*. A ne mogu biti *Mi* zato jer tu nema samosvijesti, pa ne može nastati ni duh, ona »supstancija« koja individue sabire u njihovu jedinstvu, jedinstvu koje ne ukida individualnost individue, nego je, naprotiv, neukidljivo pretpostavlja i zahtijeva.

Koliko su pokušaji svih autoritarnih poredaka (i njima odgovarajućih ideologija) do ljudske zajednice svedu na stado ili čopor na čelu s pastirima i ovnovima – predvodnicima ili pak s hijerarhijski ustrojenim vođama čopora (najstarijim ili najsnažnijim mužjacima), pokušaji koji su stari valjda koliko i ljudski rod i koji uvijek iznova zadobivaju nove likove, u suprotnosti prema biti duha, onoga što čovječanstvo temeljito razlikuje od životinjskih formi opstanka! To se možda najbolje može vidjeti upravo ukoliko se promisle konzekvencije Hegelova pojma duha. Duh, koji će do ranga pravog duha dospjeti u običajnosti,¹⁶ da bi se onda preko obrazovanosti, moralnosti, religije i umjetnosti probio sve do apsolutnog znanja, omogućen je time što se predmet svijesti uzdigao do pojma uma (usp. *Ph*, str. 324). No, da bi se uopće i moglo elaborirati nešto takvo kao što je um, nužna je samosvijest, omogućena susretom s drugom samosviješću. Naime, samosvijest jest po sebi i za sebe tako što predstavlja nešto za drugu samosvijest dakle time što biva priznata. U priznanju samosvijesti nije na djelu tek udvostručena sama samosvijesti nego i beskonačnosti, beskonačnosti koja se realizira upravo u samosvijesti (usp. *Ph*, str. 145). Proces priznavanja predstavlja predmet naročite Hegelove pažnje. On se zasniva u dvosmislenosti razlikovanja koja leži u biti samosvijesti, a sastoji se u tome da je beskonačno suprotnost određenosti u kojoj je samosvijest postavljena. Priznavanje započinje istovremeno i kao otuđenje samosvijesti i kao prepoznavanje: otuđenje zato što, izlazeći izvan sebe, ususret drugoj samosvijesti, ona samu sebe gubi; no, ujedno ona vidi sebe u drugome, prepoznaje sebe u drugoj samosvijesti (usp. *Ph*, str. 146). Međutim, tu nastaje problem: samosvijest teži ukidanju svog dvosmislenog drugobitka u drugoj samosvijesti, ali ta težnja rezultira isto tako dvosmislenim povratkom u samu sebe. Dodatnu komplikaciju izaziva to što ta druga samosvijest nije nikakav pasivan objekt, već i sama posjeduje ista svojstva i jednaku težnju kao i ona prva samosvijest. Njihovo je kretanje označeno kao *čin* (das Tun), ali čin jedne samosvijesti posjeduje dvostruko značenje, jer je on koliko njezin čin, toliko i čin druge samosvijesti i to stoga što je ta druga samosvijest »isto tako samostalna, u sebi dovršena, i ništa nije u njoj, što ne bi bilo pomoću nje same« (isto).

Prepoznajući drugu samosvijest kao jednaku sebi, samosvijest nju priznaje, ali ujedno time (tek time!) priznaje i sebe samu (usp. *Ph*, str. 147). Dakle samosvijest može sebe priznati samo tako da prizna drugu samosvijest! Ili, kako to Hegel formulira: »Oni priznaju sebe *priznavajući se uzajamno*« (isto). Naravno, samosvijesti o kojima je ovdje riječ nisu nikakve apstraktne bitnosti niti bestjelesni duhovi (u vulgarnom, nefilozofskom značenju te riječi), nego živi ljudi, jer nema samosvijesti bez čovjeka, i to ne čovjeka kao ideje ljud-

skosti uopće, nego živog, u vremenu i prostoru smještenog ljudskog bića, koje kao takvo uopće može posjedovati samosvijest (ili, bolje: koje može *biti* i koje *jest* samosvijest). U tom je sklopu od bitne važnosti polazišna odredba samosvijesti. Samosvijest je ponajprije »jednostavni bitak za sebe« (einfaches Fürsichsein) koji je sebi jednak time što iz sebe isključuje sve drugo, a pri tom su bit i jedini predmet samosvijesti ono *Ja* (usp. *Ph*, str. 147–148). Ona je u toj neposrednosti za sebe pojedinačnost. Ono drugo koje bitak samosvijesti isključuje iz sebe tu se iskazuje kao nešto nebitno i svakako nešto negativno (u smislu Fichteova ne-Ja, ne u smislu nekakvog vrijednosnog određenja). No, ako je to drugo također samosvijest, dakle ako se radi o drugom ljudskom biću, onda dinamika odnosa Ja i ne-Ja nipošto nije istovjetna onoj dinamici koja bi bila na djelu kada se samosvijest sreće s prirodnim stvarima, s nečim ne-ljudskim. Naime, i ta druga samosvijest jest individua, i ona isključuje iz svojega identiteta (ili svojega jednostavnog bitka za sebe) sve drugo, pa tako i drugu samosvijest, koju sreće kao drugost. Ili, kako to Hegel formulira: »Jedan individuum nastupa nasuprot drugom individuumu« (*Ph*, str. 148). U tom stadiju samosvijesti su još uvijek dijelom zarobljene apstrakcijom neposrednog bitka, jer one sada imaju izvjesnost svaka o sebi, ali još nema izvjesnost o drugoj samosvijesti, pa stoga – naglašava Hegel – još nema istine. Naime, prikazujući bitak za sebe kao apstrakciju, samosvijest djeluje dvostruko, i to kao djelovanje drugoga i djelovanje samim sobom. Djelovanje drugoga jest težnja za uništenjem onoga drugoga, ali djelovanje samim sobom znači stavljanje vlastitog opstanka i života na kocku. I tu dolazi do sukoba između samosvijesti. »One se same i međusobno *obistinjuju* borbom na život i smrt« (*Ph*, str. 149). Samosvijesti time potvrđuju svoju slobodu i uzdižu se do istine, dopijevajući do statusa »samostalne samosvijesti« (ein selbständiges Selbstbewußtsein).

Individuum koji se nije potvrdio kao takva samostalna samosvijest može se priznati kao osoba, ali ne i kao slobodna i istinom obdarena samosvijest. Ako uzmemo u obzir da Hegel definira individuu koja se potvrdila kao samostalna samosvijest (tj. individuu koja nije *tek* osoba, nego i nešto više od toga) time što je svoj život stavila na kocku i što teži za smrću drugoga, iz čega proizlazi – barem naizgled čudovišna, u svakom slučaju zastrašujuća – odredba *obistinjenja kroz smrt* (Bewährung durch den Tod – isto), onda bi nam se moglo nametnuti pitanje o kakvom to čovjeku govori Hegel? Da li je istinski (obistinjen) i odista slobodan čovjek samo onaj koji agresivno poništava sve oko sebe, onaj koji, doduše, riskira svoj život, ali samo zato da uspostavi vlastitu grabežljivu nadmoć nad drugima? U čemu se uopće sastoji diferencija između Hegelova nauka o procesu uspostavljanja samostalne samosvijesti i učenja Thomasa Hobbesa o ratu svih protiv svijetu (bellum omnes contra omnia)?¹⁷

16

U vezi s razlikom Hegelova pojma običajnosti od Aristotelova *ethosa* i Kantove moralnosti (preuske da bi pokrila praktičko područje filozofije): usp. Milan Kangrga, *Etika*, Golden Marketing – Tehnička knjiga, Zagreb 2004., str. 307–308.

17

Usp. Thomas Hobbes, *Levijatan*, Jesenski i Turk, Zagreb 2004. Posebno su vrijedne napomene Borislava Mikulića dane u pogovoru pod naslovom »Dorečena metafora. Ambivalencija, metafora i model u diskursu

teorije ugovora«, str. 495 i dalje. Prema Ernstu Blochu, u Hobbesovoj je koncepciji riječ o tome da monarh, kao prvi ili naj snažniji vuk, koji se na temelju društvenog ugovora postavlja iznad zakona (pa je on *exlex*), uspostavlja primat volje nad razumom, autoritet daje zakone, a ne razum (der Verstand), pri čemu monarh ne mora bezuvjetno biti neka osoba, nego je on sinonim za državu (usp. Ernst Bloch, *Vortessungen zur Philosophie der Renaissance*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977., str. 148).

Prije olakog potvrdnog odgovora na ovaj niz pitanja (koja se, naravski, mogu maštovito varirati, pa i radikalizirati) vrijedilo bi, ipak, razmotriti karakter Hegelovih izvoda na temelju kojih on oblikuje svoje, često referirano, često komentirano, a rijetko razumljeno i pojmljeno, učenje o gospodstvu ili gospodarenju (*die Herrschaft*) i ropstvu. Ponajprije, smrt nije alternativa života. U tom je pogledu Hegel sasvim određen: život je prirodna pozicija svijesti (samostalnost lišena apsolutne negativnosti), ali je smrt jednako tako prirodna negacija života (negacija bez samostalnosti), tu se ne može dospjeti dalje od apstraktne negacije, ono što se smrću ukinulo ne može se sačuvati ni održati u ukinutom obliku. Iskustvo o toj ograničenosti igre života i smrti dovodi samosvijest do toga da joj je život jednako toliko bitan kao i čista samosvijest, pa se stoga pored čiste samosvijesti na temelju tog iskustva postavlja još i jedna svijest koja nije čisto za sebe, nego je za neku drugu. Tu drugu, nesamostalnu svijest Hegel imenuje kao »postojeću svijest ili svijest u obličju stvarnosti« (*Ph*, str. 150). Na taj način oblikuju se dvije međusobno suprotstavljene svijesti: samostalna svijest, čija je bit bitak za sebe, nasuprot nesamostalne svijesti, kojoj je bitak (istovjetan sa životom) za nešto drugo. Samostalna svijest jest svijest gospodara, nesamostalna – svijest roba. Dapače, prva svijest po Hegelovoj definiciji *jest* gospodar, dok druga *jest rob* (usp. isto).¹⁸

Dok se gospodar odnosi prema robu posredno, preko samostalnog bitka, kojega se rob pridržava, dok je za samog gospodara on nešto puko negativno (zato jer se gospodar izborio za takvu poziciju, u kojoj je iskazao svoju nadmoć u odnosu na samostalni bitak i *za sebe* ukinuo njegovu samostalnost), a prema stvari posredno preko roba (koji stvar obrađuje, ali ne za sebe nego za gospodara), dotle je rob obuzet samostalnim bitkom i samostalnošću stvari. Rob, obuzet danošću, također jest samosvijest, ali takva samosvijest koja ne može izaći na kraj sa samostalnošću stvari, te je može negirati samo tako što je obrađuje – i to ne za sebe, nego za drugoga, za nadmoćnu samosvijest gospodara. Ono što rob čini, to on ne čini za sebe, nego za gospodara; odatle slijedi da je njegovo djelovanje zapravo djelovanje gospodara (usp. *Ph*, str. 152). U dijalektičkom se obratu, međutim, upravo na temelju uvida u to da gospodar djeluje posredstvom roba, ispostavlja da je istina samostalne svijesti – *ropska svijest* (*das knechtische Bewusstsein* – isto)! Osjećaj apsolutne moći povezan sa žudnjom i njezinim zadovoljavanjem posredstvom robova rada ne pomaže gospodaru dospjeti do bitka za sebe, jer svijest dolazi do sebe same (do svojega bitka kao bitka za sebe) tek radom. Dakle, samosvijest se stvara u roba, onoga koji radi (makar ne radi za sebe nego za drugoga, i makar je obuzet strahom od gospodara), tj. koji svojim negativnim odnosom prema predmetu pretvara njegov oblik u nešto trajno, a taj aktivni odnos prema predmetu predstavlja obuzdanu žudnju i zaustavljeno iščezavanje (usp. *Ph*, str. 153–154). A to oblikovanje predmeta nema samo negativno značenje, ono koje je povezano s prethodno naznačenim ropskim strahom od gospodara, nego i pozitivno: »Svijest koja služi pretvara se u tome (u oblikovanju, op. a.) kao čisti *bitak za sebe u postojeće*« (*Ph*, str. 154). Time se oblikovanje predmeta iskazuje kao razaranje tuđe negativnosti i prisvajanje vlastitosti onoga tko radeći oblikuje predmet, onoga tko na taj način postavlja sebe kao nešto trajno i tko time postaje sam za sebe nešto što postoji za sebe. Istinska moć jest tako na strani roba. Moglo bi se reći da Hegel u razmatranju nastajanja samosvijesti imade u vidu dvije dimenzije povijesne procesualnosti. Prva dimenzija zahvaća jedan od bitnih momenata faktičke historije: sukob oko uspostavljanja i raspodjele moći, posebno moći u sferi kontrole proizvodnje sredstava potrebnih za opstanak i za užitak. To je onaj moment u kojemu se Hegel podudara s Hobbesom; nije Hobbes, uostalom, izmislio rat svih protiv sviiju niti Levijatan

kao put izlaska iz kaotičnog sukoba suprotstavljenih ljudskih moći i interesa. Nije u Hegela riječ o bilo kakvoj apologiji žudnje za uništavanjem i podvr-gavanjem drugoga, nego o – na razinu spekulativnog uzdignutoj – deskripciji faktičkog historijskog oblikovanja povijesnog procesa nastanka ljudskog svi-jeta. Druga se dimenzija odnosi na dijalektički obrat, u kojemu i kroz kojega rob postaje nadmoćan gospodar. Tu nije riječ samo o produktivnom značaju rada kao oblikovanja predmeta, već i o tome da onaj tko oblikuje predmet u nešto trajno dospijeva do zrenja samostalnog bitka kao svijesti o sebi samo-me; samosvijest je stoga ono što djelujući na predmetu zadobiva rob, a ne gospodar. Tuđi smisao rada preobražava se samosvijesti u vlastiti smisao, te na taj način upravo djelatni rob (a ne uživalački gospodar) dospijeva do istine, upravo je on oblikovao i prisvojio istinu: samosvijest »ponovnim nalaženjem sebe same postaje *vlastitim smislom*, upravo u radu, u kome je izgledalo da je sadržan tek *tuđi smisao*« (*Ph*, isto). Na taj se način u roba, čiji je vlastiti smi-sao još uvijek samovolja, »neka sloboda koja još zaostaje unutar ropstva«, i to stoga što umijeće oblikovatelja predmeta »ovladava samo nekim stvarima, a ne općom moći i cjelokupnom predmetnom biti (das ganze gegenständliche Wesen)« (*Ph*, str. 155). Slijedi da se sloboda oblikuje kroz ropski rad, samo-svijest imade svoje izvorište u takvom podređenom služanju drugome koje je motivirano strahom – ali granice slobode nisu omeđene takvim radom, niti je istina samosvijesti ograničena ropska sloboda. To su tek historijske pretpo-stavke početka povijesnog procesa oslobađanja, koje će, konačno, dospjeti do ukidanja i gospodara i roba – koliko god Hegel izriječom ne eksplicira taj bitan smisao svoje spekulativne rekonstrukcije geneze samosvijesti!

Samosvijest dospijeva do višeg stupnja slobode na razini mišljenja: »U mišljenju ja *jesam slo-bodan*, jer nisam u nečemu drugome, već naprosto ostajem pri sebi, a predmet koji mi je bit jest u nerazriješenom jedinstvu moj bitak za mene« (*Ph*, str. 156).

Takva, stoička razina slobode nije, međutim, za Hegela vrhunac slobode. Viša razina definirana je kao ona sloboda samosvijesti koja se postiže refleksi-jom samosvijesti u jednostavnu misao o samoj sebi, čime se misao pretva- ra u »potpuno mišljenje koje razara bitak *mnogostruko određenog* svijeta, a negativnost slobodne samosvijesti postaje u tom raznolikom oblikovanju života sebi realnom negativnošću« (*Ph*, str. 159). To je skeptičko ozbiljenje onoga što je u stoičkom stupnju samosvijesti (ili u stupnju samosvijesti što ga izražava stoicizam) bilo tek pojmom. Upravo se u skepticizmu iskazuje dijalektičko kretanje koje je tu postalo momentom samosvijesti. No, skep-tička samosvijest također imade svoja ograničenja. Iskušavajući u promjeni svega onoga što se uz nju hoće fiksirati svoju slobodu, slobodu za koju se ona sama izborila, ona se u svojoj izvjesnosti iskazuje kao dijalektički nemir, ali taj nemir jest razapetost između jednakosti samoj sebi i slučajnosti svoje eg-zistencije; tu slučajnost Hegel označava kao »zbirku« (eine Vermirrung), isto-vjetnu s »jednim zapravo životinjskim životom« (in der Tat tierisches Leben) i »izgubljenom samosviješću« (*Ph*, str. 162). Utoliko se tu radi o svijesti koja proturiječi samoj sebi koja je u sebi rascjepljena, pa stoga i *nesretna svijest*

18

Brojne su rasprave o Hegelovoj dijalektici gospodara i roba. Među njima su vjerojatno najutjecajniji odgovarajući odlomci iz poznatog djela Alexandra Kojèvea *Kako čitati He-gela*, V. Masleša, Sarajevo 1964. Od novijih interpretacija vrijedi spomenuti rad Hermanna Schwengela »Von Luhmann zu Hegel, Zum

Wandel politischer Konstellationen« (u: Bert van der Brink, Marcus Düwell, Herman van Doorn, Wolfgang Eßbach /ur./, *Geschichts-Po-litik-Philosophie*, W. Fink Verlag, München 2003., str. 144), u kojoj se naglašava kako je izgradnja samosvijesti upravo na strani sluge, a ne gospodara.

(usp. *Ph*, str. 163).¹⁹ Možemo zapaziti da napredovanje samosvijesti u smislu njezina uzdizanja na više razine nipošto nije podudarno s rastom zadovoljstva i sreće u kolokvijalnom značenju riječi. To, naravski, nije slučajno. Povijesna procesualnost jest sve prije negoli nešto idilično, a još je manje ona nešto pravocrtno. Prosvjetitelji, naročito Turgot i Condorcet, mogli su vjerovati, kao što su faktički i vjerovali (da bi se to naposljetku razotkrilo kao iluzija vjere u napredak, kao naivno vjerovanje lišeno potkrjepljenosti zbiljskim stanjem stvari i u zbiljsko povijesnoj procesualnosti), da se napredak u svijesti i znanju podudara s napretkom u zadovoljstvu i sreći.²⁰ Hegel ne dijeli takve iluzije. On dobro znade da je zbiljnost kontradiktorna, u skladu s čime se i samosvijest tegobno i protuslovno probija do vlastite istine. Nesretna svijest, kakvu u najrazgovjetnijem obliku očituje skepticizam, jest cijena koju samosvijest mora platiti na svom putu do pronalaženja sebe same i do istine.

Nesretna svijest nije, međutim, konačna riječ tog hoda. Samosvijest nije osuđena na nesreću. Pojedinačnost, koja je nosilac samosvijesti u njezinu liku nesretne svijesti, oslobađa se kao svjesno biće djelovanja i užitka kao svojega djelovanja i vlastitog užitka. I tu dolazi do razrješenja odnosa gospodara i sluge. Oslobađajući se djelovanja i užitka, gospodar (a on je, mora se naglasiti, nosilac nesretne svijesti) prebacuje vlastitost i slobodu odlučivanja na slugu, a time na njega prebacuje i odgovornost za vlastito djelovanje (usp. *Ph*, str. 175).²¹ Odričući se na taj način od sebe, svijest se oslobađa i od nesreće. No, tu se zbiva još nešto važnije, nešto upravo epohalno: time što je gospodar prepustio svoju volju robu, a nije roba emancipirao od njegova podređenog položaja, sama je volja zadobila karakter *opće volje* (der allgemeine Willen):

»Napuštanje vlastite volje negativno je samo s jedne strane, *po svom pojmu* ili *po sebi*, ali je istodobno ono i pozitivno, naime postavljanje volje kao *nečega drugoga* i određenje volje kao nečega što nije pojedinačno, već jest opće« (*Ph*, str. 176).

To uspostavljanje opće volje, koja nadmašuje eksteme gospodara i roba (ili sluge), ujedno predstavlja i rodno mjesto uma, definiranog kao izvjesnost svijesti da u svojoj pojedinačnosti bude apsolutno po sebi ili da predstavlja svu realnost (usp. *Ph*, str. 177). I tu se svijest vraća samoj sebi, oslobađajući se od svojega samootuđenja u nesretnoj svijesti. Bitan je moment tog povratka uspostavljanje *uma*. Tu se samosvijest, oslobođena hipoteke nesretne svijesti, očituje kao um, odnosno kao »izvjesnost svijesti da je ona sva realnost« (*Ph*, str. 179 i 181). Da li to znači da izvan svijesti nema ničega? Znači li to da jesam samo ja, te da pored mene nema ničega? Tako bi zdravi razum interpretirao Hegelovu upravo citiranu odredbu, tako je, on, uostalom, u liku tzv. realizma i interpretira. Međutim, mora se voditi računa da Hegel na citiranom mjestu govori o realnosti, » cjelokupnoj realnosti« (alle Realität), što ne implicira ni stvarnost niti zbiljnost. Ono što nije u samosvijesti nije realnost (to što je nešto izvan samosvijesti još manje zbiljsko, ako se o još manjem od ništavnoga, uopće i može govoriti drukčije nego u metaforičkom smislu) ne upućuje na nikakav tobožnji Hegelov solipsizam, nego samo na to da ono što je izvan svijesti ne može biti (ni postati, niti ostati) predmetom, jer je predmet uvijek predmet svijesti, a samo ono što jest predmet može biti određeno kao nešto realno. Imade li na drugim svjetovima kakvih stvari koje su realne – ovisi o tome imade li tamo kakvih bića dospjelih do samosvijesti (ili barem do svijesti) koja takve stvari posjeduju kao svoje predmete – ali to su predmeti za ta bića, za te svijesti, a ne za nas; tim su svijestima oni realni, a ne nama. Mikrobi su nam postali realni nakon otkrića i primjene mikroskopa. Reći da su mikrobi bili realni i prije nego što su postali predmetom medicinskog i mikrobiološkog istraživa-

nja implicira: 1) opstojnost nekog nadmoćnog bića koje imade te mikrobe za svoje predmete i mimo bilo kakvo uvećavajućeg pomagala, te 2) uspostavljeni dogovor između nas koji tvrdimo predmetnost (pa time i realnost) dotičnih mikroba neovisno o našem postavljanju njih kao naših predmeta na jednoj, te dotičnog nadmoćnog bića na drugoj strani, da ono što jest realno tom biću a priori bude realno i nama, koliko god mi o toj realnosti imali ili nemali pojma (pojma u najkolokvijalnijem značenju riječi). Ukratko, proglašavanje Hegela za solipsista apsurdno je koliko i vjerovanje u zdravlje realističkog zdravog razuma, koji do pojma realnosti realnoga ne može ni načelno doći!

Samosvijest je na putu postajanja realnošću, a taj je put obilježen prelaženjem od dijalektike mnijenja, opažanja i razuma (u kojemu iščezava posebičnost drugobitka), preko samostalnosti svijesti u gospodstvu i ropstvu, preko misli o slobodi i preko skeptičkog oslobađanja i borbe za apsolutno oslobođenje iznutra rascjepljene svijesti (gdje iščezava drugobitak za nju samu), pa do toga da bit imade za svijest određenost bitka, a to je određenost samo za nju. Ta dvojakost određenosti svodi se na jednu istinu koja u Hegelovoj formulaciji glasi:

»Ono što *jest* ili ono *po sebi* jest samo ukoliko je ono *za* svijest, a ono što jest za *nju* jest također i *po sebi*« (*Ph*, str. 180).

Na temelju toga Hegel će se distancirati od »lošeg idealizma«, koji je jednostran i koji stoga jedinstvu bića suprotstavlja »stvar po sebi«, ali jednako će tako podrći kritici ono što definira kao »sramotu znanosti«, koja se očituje u isključivom oslanjanju na razum: »Gdje bi to razum još imao pokazati neku nužnost, ako to nije u stanju učiniti na sebi samome, na čistoj nužnosti?« (*Ph*, str. 182), pita se on, naravski s retoričkom intencijom, te onda podvrgava razornoj kritici idealističko oslanjanje na kategorije, koje ne vodi, među ostalima, računa o tome da su one (kao »čiste kategorije«) upućivanje na vrste što prelaze u negativnu kategoriju ili pak u pojedinačnost. Ukratko, neodrživo je svako ono baratanje kategorijama koje ne vodi računa o njihovoj *proizvedenosti*. Konzekvencija Hegelove kritike »lošeg idealizma« sastoji se u uvidu u nerazrješivo proturječje sadržano u uvjerenju da je apstraktni pojam uma ono istinito. Obilježje je takvog idealizma da mu »realnost neposredno... nastaje kao takva, a ta realnost nije pak realnost uma, dok bi um istovremeno trebao biti cjelokupna realnost« (*Ph*, str. 185). To što se tu drži istinitim umom tek je izvjesnost još nedospjela do istine. To još nije zbiljski um.

A je li zbiljski um onaj promatrački ili motriteljski um, koji sebe naslučuje kao dublju bit i koji zahtijeva da raznolikost bitka bude prisvojena u toj biti, da se motri kao zbiljnost i da se uprisutnjuje kao obličje i kao stvar? U tom

19

Za razliku od Miodraga Živanovića, koji u svojoj interpretaciji nesretne svijesti ostaje na površini, svodeći nesretnu svijest na Anaksagorinu filozofemu, »a sve nakon toga je nužnost« (*Kraj marksizma*, Glas, Banja Luka 1989., str. 102), Ernst Bloch (usp. nav. djelo, 2, 66) ukazuje na to da dvostrukost gospodar-sluga (koja je i inače udvostručena samosvijest, što ne dolazi sebi) u nesretnoj svijesti postaje sasvim dualistička, oblikujući neprelaznu nespojivost ovostranosti i onostranosti.

20

U vezi s time usp. Lino Veljak, »Uspion i kri- za ideje napretka«, *Helios*, br. 1, 1998., te, od

istog autora, poglavlje »Znanost, tehnika, napredak«, u knjizi *Od ontologije do filozofije povijesti*, HFD, Zagreb 2004.

21

To prebacivanje odgovornosti na slugu imade kao konzekvenciju to da »povijest nastaje i kreće se na liniji radnog čovjeka, koji osvaja prirodu, prerađajući i mijenjajući je u procesu, u kojem priroda tek postaje za čovjeka (predmet) i on sam postaje čovjekom kao samosvjesni subjekt« (Milan Kangrga, *Filozofija i društveni život*, HFD, Zagreb 1988., str. 23).

promatračkom stavu svijesti kao uma sadržan je jedan iskorak u odnosu na um »lošeg idealizma« koji zastaje pri apstraktnom pojmu. Taj um promatra prirodu, ali ne dopijeva do spoznaje nužnosti, on zastaje pri interesantnim povezanostima, a sam se taj interes iskazuje kao puko mnijenje o umu, čemu Hegel pridaje karakter nečeg djetinjastog (usp. *Ph*, str. 226). Um o kojemu je riječ promatra i samosvijest, uspostavljajući zakone logike i psihologije. To su zakoni koje sačinjavaju s jedne strane individualnost, a s druge strane zatečene okolnosti. No, svijet individualnosti jest »površina kugle« (die Kugelfläche), u čemu je sadržana dvosmislenost, rascjep između individue, na jednoj, te vanjske zbiljnosti koja se predstavlja kao nešto što postoji po sebi i za sebe. Nemogućnost da se na razini promatralačke psihologije ukine taj rascjep dovodi do toga da »psihološka nužnost postaje jednom toliko praznom riječju, da za ono što je trebalo imati taj utjecaj (utjecaj zbiljnosti na individu, op. Z. Š.) imade apsolutna mogućnost da ga i nema« (*Ph*, str. 232). Promatralački um ne zastaje na toj prepreci, već ide dalje usredotočujući se na motrenje odnosa između samosvijesti i njezine neposredne zbilje. No, ono dopijeva tek do »bespojmovnog promatranja«, koje sebe shvaća i izriče prostodušnom identifikacijom objekata fiziognomike i frenologije kao zbiljnosti samosvijesti (usp. *Ph*, str. 261), pa proizlazi besmislena tvrdnja prema kojoj je bitak duha – kost (usp. *Ph*, str. 260). A mrtvi predmeti ne mogu, dakako, važiti kao bitak duha. Konačan je rezultat taj da se um tu shvaća na neumni način, jer se on, koji je bitno pojam, neposredno razdvaja u samo sebe i u svoju suprotnost. To su granice predočivalačke svijesti, čije se neznanje sastoji u tome što nije u stanju izaći na kraj s povezanošću visokog i niskog, koja obilježava život živoga (usp. *Ph*, str. 262).

pozitivan je učinak promatralačkog uma taj što je preko njega samosvijest pronašla stvar kao sebe samu te sebe kao stvar, susrela se sa sobom kao s predmetnom zbiljom. Ili, kako bi to formulirao Milan Kangrga,

»... čim postanemo samo-svjesni naše vlastite moći produkcije stvari izvan nas, tj. produkcije njihova realiteta, mi se – napuštajući pri tom stanovište razuma – nalazimo na putu koji nas može odvesti s onu stranu metafizike, jer smo ukazali na mogućnost postajanja njezina, samim time već ukinutog, temelja u liku po sebi postojećeg i samostalnog bitka, koji kao rezultat fiksiranosti razuma nastoji da istraje ili da se održi u toj svojoj gotovosti, podignut onda čak na rang apsoluta ili početka svega što jest.«²²

Um, čak i dok je još promatralački, dok nije dospio do svoje istine, a to je um kao *praktički um*, predstavlja iskorak iz metafizičkog hipostaziranja produkata razuma. Tu započinje prisvajanje povijesnog svijeta u njegovoj povijesnosti. I kada se kao antiteza povijesnom svijetu danas ideološki nameće poželjnost kraja povijesti.²³ Onda se takve ideološke tvorevine legitimiraju, dakako, razumom; već bi i promatralački um bio u stanju razotkriti da se iza ideje mira tu krije strah (ili u najboljem slučaju *pax romana*, a u najgorem – mir groblja), iza ideje demokracije – zbiljnost namnipulacije ili čak prikrivene ili otvorene diktature, odnosno tiranin (a koji moderni vlastodržac nije za sebe tvrdio da je demokratski usmjeren?), a iza ideje blagostanja zasnovanoga na tržištu – neizvjesnost, oskudica i bijeda za najveći dio stanovništva. Um se istinski ozbiljuje postajući praktičkim (ne više puko promatralačkim) umom, a to postiže postajući »nazočnim živim duhom« (gegenwärtiger lebendiger Geist), u kojemu individua nalazi svoju odredbu, sukladno drevnoj mudrosti prema kojoj se mudrost i vrlina sastoje u tome da se živi u skladu s običajima vlastitog naroda (usp. *Ph*, str. 266). Hegel, međutim, odmah nastavlja naglašujući da je samosvijest već izišla iz sreće koja se sastoji u spomenutoj odredbi i u životu sukladnom narodnim običajima, zato što je ona duh tek neposredno i po svom

pojmu, u čemu je sadržana tek djelomična (a ne apsolutna) istina (usp. *Ph*, str. 267). Iz te sreće života u običajnosti um mora izići i zato jer pojedinačna svijest što svoju egzistenciju imade u realnoj običajnosti ne znade da je ona *za sebe*, a ako je to spoznala, onda je izgubila svoje neposredno jedinstvo s općim duhom. Razrješenje te kontradikcije nalazi se u tome što će samosvijest prijeći na stanovište *moraliteta*:

»Samosvijest... iskušava da se *pojedinačno* biće pri tom ne može održati, nego da se ono dobro može izvesti samo na taj način što će pojedinačno biće žrtvovati sebe i time postati *vrlinom*« (*Ph*, str. 269–270).

Za razliku od one individualnosti koja svoje ozbiljenje shvaća samo u pozitivnom značenju, ostajući pri uživanju u zadovoljstvu, i koja predstavlja tek najsiromašniji lik duha koji se ozbiljuje, i to zato što je ona sebi »tek *apstrakcija* uma ili *neposrednost jedinstva bitka za sebe i bitka po sebi*« (*Ph*, str. 272), ali koja ipak čini važan iskorak u odnosu na promatrački um, jer nije više nešto tuđe (nije više puka stvarnost), individualnost usmjerena na ukidanje vlastitog zakona samosvijesti oslobađa se lakoumnosti prethodnog lika samosvijesti, koji je težio isključivo za pojedinačnim zadovoljstvom,²⁴ te se usmjerava na potragu za *dobrobiti čovječanstva*. *Zadovoljstvo* koje se postiže u traganju za općom dobrobiti nije samo pojedinačno zadovoljstvo, nego je ono ujedno i opće zadovoljstvo »svih srdaca«:

»Individuum *ispunjava* zakon svog srca i ovaj postaje *općim poretkom*, dok zadovoljstvo postaje jedna po sebi i za sebe zakonomjerna zbiljnost« (*Ph*, str. 277).

Ukoliko se ne izvrši ovaj prijelaz, ovo prekoračivanje od samosvrhovite pojedinačnosti do razine opće dobrobiti, otvara se bezdan *radikalnog zla*. Samosvijest koja je zastala u svom rastu i hipertrofirala vlastitu pojedinačnost, dovodi u svojem evolutivnom (ne više dijalektičkom) rastu do nametanja partikularnosti općemu, ona se više ne postavlja kao gospodar nasuprot robu, nego kao grabežljiviji individuum koji ništi sve oko sebe – a u konačnim konzekvencijama i sebe sama. Tu više nije riječ o povijesno produktivnoj borbi za moć i nadmoć koja će rezultirati djelatnim oblikovanjem predmeta, nego neproduktivnim i besciljnim uspostavljanjem vlastitog zadovoljstva kao samosvrhe, u čemu se pervertirano obrću svrhe i sredstva u nihilističkoj igri apsolutnog otuđenja.²⁵ Sam Hegel u poglavlju o samosvijesti ne govori još

22

M. Kangrga, *Etika ili revolucija*, str. 241.

23

Pored najpoznatijeg (i u nas prevedenog) teoretičara »kraja povijesti« Francisa Fukuyame, pažnju vrijedi obratiti na jednog suptilnijeg, sofisticiranijeg i, utoliko, zločudnijeg ideologa kraja povijesti, koji – naizgled besprijekorno – izvodi ideju modernog svijeta zasnovana na miru, demokraciji i tržištu, koji jamči blagostanje i predstavlja kraj povijesti (na taj način svedene na historiju ratova i drugih fenomena neprikriivenog nasilja). Taj je autor Michael Mandelbaum (usp. *The Ideas that Conquered the World. Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-First Century*, Public Affairs, New York 2002).

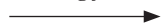
24

Taj egocentrički individuum određen je kao lakouman zato jer on sebe shvaća kao poje-

dinačnu za sebe postojeću bit, ne znajući da ozbiljenje svoje svrhe postizanja zadovoljstva i uživanja u sreći jest ukidanje svrhe, jer samosvijest ne može postati sebi predmetom ostajući na pojedinačnosti, nego samo tako što će uspostaviti jedinstvo sebe s drugom samosviješću, ukidajući vlastitu izoliranost i uzdižući se do općosti (usp. *Ph*, str. 272).

25

Govoreći o tom liku samosvijesti, Hegel naglašava da je posljednji moment njegove egzistencije misao o svom gubitku u nužnosti ili misao o samom sebi kao o nečemu što je sebi apsolutno tuđa bit (»ein sich absolut fremdes Wesen«, *Ph*, str. 274). Taj je egocentrički lik samosvijesti, dakle, beznadno osuđen na samootuđenje i samootuđenost. Hegel, vidimo, izrijeckom spominje tuđost biti, ali ne i otuđenje. O otuđenju će u *Fenomenologiji duha*



o tom zastoju kao izvoru radikalnog zla (a radikalno zlo jest u načelu svaki moment dijalektičkog procesa koji je, fiksirajući se u neki entitet, zastao u zatečenom stanju i produžio svoj život koji se, uslijed te zatalosti, obilježava neuklonjivom prisutnošću neukidljivog proturječja),²⁶ već se usredotočuje na učinke nedijalektičkog fiksiranja težnje za proizvođenjem dobrobiti čovječanstva. Ako se »zakon srca« fiksira u humanitarno »lupanje srca za dobrobit čovječanstva« (*Ph*, str. 280), on se odmah degenerira u bijes lude uobraženosti, u ljutnju na opći poredak koji se proglašava izopačenošću zakona srca i njegove sreće. To degeneriranje nije tek apstraktna ili principijelna mogućnost, već Hegel prepoznaje konkretne historijske likove te lude uobraženosti. Kao da čitamo Marxa kad se suočimo s Hegelovom formulacijom koja glasi:

»Bijes lude uobraženosti... izriče da je opći poredak izopačenost zakona srca i njegove sreće, što su je za održanje bezimene bijede prevarenog čovječanstva pronašli i provode je fanatični svećenici, razvratni despoti i njihovi slugi koji svoje poniženje nadoknađuju ponižavanjem i ugnjetavanjem sebi podređenih slugu« (*Ph*, str. 280–281).

Ako čak i prihvatimo tumačenje da fanatični svećenici, razvratni despoti i okrutni slugi nisu nositelji uobražene ludosti moralizma (evidentno kantovskog tipa), već samo imenovanje tih krivaca za bijedu i varanje čovječanstva posjeduje izniman kritički potencijal. To što moralna osuda faktičkog zla nije dovoljna da bi se to zlo zbiljski uklonilo – ne znači da tog zla nema, još manje da bi ga Hegel relativizirao i čak opravdao, nego znači samo to da se ono ne može odstraniti moralnim apelima niti gnjevom što stvari u svijetu ne idu onako kako bi trebale ići. Izlaz je u tome da ono opće (što je u moralizmu bilo utemeljeno u nemirnoj individualnosti) zadobije svoju istinsku zbiljnost od vrline, tako što će se individualnost kao princip izvrtanja ukinuti, čime se ponovo preokreće izvrnuti tijek svijeta i proizvodi se njegova prava bit (usp. *Ph*, str. 285). Vrlinu o kojoj je ovdje riječ Hegel definira kao »djelovanje (Tun) borbe u koju se upušta s tijekom svijeta; no, njezina je svrha i istinska bit pobjeda nad zbiljnošću tječka svijeta; time izborna egzistencija dobra na taj način jest prekid njenog djelovanja ili svijesti individualnosti« (isto). Povežemo li ove izvode s prethodno navedenim Hegelovim ukazivanjem na ograničenost moralističkog bijesa, postat će jasno da moralnoj osudi zla u svijetu Hegel ne postavlja kao alternativu rezignaciju, apologiju ili pak »umno« pomirenje s nužnošću postojećih i dominantnih likova svjetskog poretka, nego upravo borbu. I više je nego očigledno da tu iz Hegela progovara suvremenik i simpatizer Francuske revolucije, koji se u *Fenomenologiji* otkriva kao onaj koji ju je uspio spekulativno i povijesno zahvatiti, dovesti na rang pojma. U borbi se odlučuje hoće li vrlina zadobiti svoju zbiljnost ili će ostati nemoćnim oružjem bespomoćnih gnjevnih moralista. Međutim, Hegel ukazuje na to da se vrlina, ono dobro po sebi, ukoliko se ne postavi kao oružje u borbi, nego kao nešto po sebi (vrednota, reklo bi se u terminima aksiologije), iskazuje kao »pasivno oruđe darovitosti i sposobnosti, zbilje lišena materija« (*Ph*, str. 289). U tom se slučaju kao svrha vrline iskazuje ustvari njezina apstraktna i utoliko nezbiljska bit, to je, naime, vrlina koja se u svom djelovanju svodi na puke riječi. Nakon kritike moralizma slijedi, dakle, Hegelova kritika povijesnog voluntarizma. Ono do čega je Hegelu istinski stalo jest – *ono zbiljsko*. A zbiljsko se ne uspostavlja niti moralnim apelima, niti odlukom da nešto mora biti ovakvo ili onakvo, nezavisno od već uspostavljenih mogućnosti, nego samo tako što djelujući čovjek to proizvodi vlastitom praksom.²⁷ A tu nema mjesta ni za moralizam, kao ni za voluntarizam! Ujedno se time nadmašuje lažna alternativa između (moralističkog) altruizma i (egocentričkog, istinske svijesti lišenog) egoizma:

»Kada individualnost djeluje *za sebe*, onda je to upravo samo proizvoditeljsko pretvaranje u zbiljnost onoga što postoji tek *po sebi*; dakle svrha *bitka za sebe*, koji mnije kako se suprotstavlja onome što je po sebi – iščezli su i njegova isprazna prepedenost i njegova fina objašnjenja, koja su svugdje u stanju pokazati sebičnost, jednako kao i svrha onoga *po sebi* i njegove šuplje priče. Dakle, *djelovanje i napor individualnosti* jesu *svrha sama po sebi*; *korištenje snaga, igra njihovih izvanjštenja* (Äußerungen) *jesu ono* što njima, koji bi u protivnome bili po sebi ono mrtvo, daje života« (Ph, str. 291).

Apstraktna se općost tako pretvara u neposrednu zbiljnost individualnosti. A to znači da tu više nije riječ o »čovjeku kao takvom«, nego o zbiljskoj individualnosti, koja u povijesnom procesu, što ga sama – ne, naravski, kao izolirana individualnost, nego u socijalnom sklopu »intersubjektivnosti« – oblikuje i proizvodeći, stvarajući i sebe i svoj svijet, kao ljudski svijet. Ta zbiljska individualnost nadmašuje svoju zoološku datost (Hegel bi rekao, svoj jednostavni bitak »duhovnog životinjskog carstva«), i to uspostavljajući zakonodavni um i um koji ispituje zakone.²⁸ I tek tu nastupa *duh*! U dosadašnjem je kretanju duhovna bit još bila lišena svijesti o samoj sebi, a uspostavljanjem te biti kao postojeće i po sebi i za sebe, ali ne tek pomišljene nego i zbiljske i takve da se sama sebi predočuje, označen je prijelaz do razine duha. Prva odredba duha koju Hegel izvodi jest definicija duha kao *običajnosne zbiljnosti* (die sittliche Wirklichkeit, Ph, str. 325).

U tome je sadržan jedan bitan moment, kojim povijesno mišljenje nezaustavljivo ide naprijed, razarajući same temelje metafizike. O čemu se ustvari radi? Odredivši duh kao običajnosnu zbiljnost, koja je vlastitost zbiljske svijesti duha i u čemu je predmetni zbiljski svijet izgubio za duh značenje nečega tuđega, Hegel izvodi slijedeći stav: »Vlastitost je izgubila svako značenje nekog od svijeta odvojenog, zavisnog ili nezavisnog bitka za sebe« (isto). Time što je bitak za sebe ukinut i kao sama mogućnost da se temelj, polazište i svrha svijeta postave izvan svijeta, ukinuta je i supstancija (koja je isto što i spomenuti odvojeni bitak, temelj, polazišna točka djelovanja, svrha i cilj), ali i kantovsko *po sebi*. Duh više nije supstancija (nepokolebljivi identitet sa sobom samim), nije bitak po sebi – već je, naprotiv, *bitak za sebe* (Fürsichsein),

biti najviše govora u poglavlju o duhu, i to u odjeljku pod naslovom »Sebi otuđeni duh. Obrazovanost« (Der sich entfremdete Geist. Die Bildung). No, premda Hegel o otuđenju raspravlja u najizravnijem i najkoncentriranijem obliku u spomenutom odjeljku, Gajo Petrović ne bez razloga drži da je upravo otuđenje centralni pojam i vodeća ideja cjelokupne *Fenomenologije duha* (usp. G. Petrović, *Praksa / istina*, str. 46).

26

O radikalnom zlu i njegovim korijenima najpromišljenije je u nas (ali ne samo u nas) pisao Milan Kangrga. Pri tome mu je bitna referentna točka upravo Hegel. U *Etici* (usp. nav. djelo, str. 271 i dalje, te str. 324 i dalje) on posvećuje radikalnom zlu čak dva poglavlja. Dok se u poglavlju pod naslovom »Radikalno zlo-priroda-ljudska priroda« referira pretežito na Fichtea, zaključujući da Fichte ipak nije dospio do samog pojma »radikalnog zla«, do tle se u poglavlju »Bitak kao zlo« oslanja na Hegela. No, najvažniji je »Epilog« (usp. nav. djelo, naročito str. 485 i dalje), gdje Kangrga daje – oslanjajući se na empirijskom planu

posebno na sociološke analize Dinka Tomašića, ali filozofski ponajprije na Hegela – i historijsku konkretizaciju zla kao povratka s puta u građansko društvo natrag u prehistoriju čovječanstva, a što je sve utemeljeno na uzdizanju partikularnoga na rang općega (u prijevodu na jezik psihologije: na mentalnoj moralnoj retardiranosti kao individualnom habitusu).

27

Usp. Anselm Böhmer, »Re-evolutivna budućnost«, *Filozofska istraživanja* 94–95 (3–4/2004), str. 686.

28

Naime, duhovna bit (a to *jest* bit individualnosti) u svojem je jednostavnom bitku čista svijest i tek pomišljena (još ne zbiljska) samosvijest (usp. Ph, str. 311), a kroz um koji ispituje zakone ona dopijeva do običajnosne supstancije, pri čemu samosvijest sačinjava zbiljnost i opstojnost dotične supstancije, ona je njena vlastitost i njena volja (usp. Ph, str. 323).

»razriješena, blagonaklona bit što se žrtvuje, na kojoj svatko vrši svoje vlastito djelo, raskida (zerreißt) opći bitak i uzima od njega svoj dio« (isto). Opći bitak jest, dakle, jednoznačno razoren, na njegovo je mjesto nastupilo povijesno činjenje, u kojemu i kroz koje svatko (a taj »svatko« nisu ni životinje, ni robovi, ni anđeli ni bogovi) sudjeluje u oblikovanju povijesnog svijeta. Time je razoren sam najdublji i nenadomjestiv temelj svake moguće metafizike.²⁹ Metafizika je rastvorena u povijesnom mišljenju – i tu nema povratka na prethodno stanje. Ako se ne shvati epohalno značenje tog iskoraka, osuđeni smo da – usprkos svim dobrim namjerama i cjelokupnom sofisticiranom misaonom aparatu kojim u većoj ili manjoj mjeri raspolažemo – lutamo po bespućima lažnih alternativa između različitih likova metafizike, od kojih neki likovi rehabilitiraju ono najgore i najropskije iz metafizičke tradicije, a drugi, po samorazumijevanju antimetafizički oblici mišljenja, bespomoćno lunjaju po površini vulgarne metafizike zdravog razuma. I tu nam ništa neće pomoći!

Duh kao živi običajnosni svijet jest duh u svojoj istini. On se očituje kao pravi duh upravo na razini običajnosti, dok njegovo dospijevanje do apstraktnog znanja o vlastitog biti predstavlja put njegova oblikovanja u formalnoj općosti prava. Ono što se u svijetu običajnosti nazivalo skrivenim božanskim zakonom, dospijeva u tzv. pravnom stanju do izlaženja iz vlastite unutrašnjosti u zbilju (usp. *Ph*, str. 355). Bitna konzekvencija ovog ozbiljenja vidi se u statusu individue:

»U onom je svijetu običajnosti *pojedinač* važio i bio nešto zbiljsko samo kao opća *krv porodice*. Kao *ovaj* pojedinac on je bio *preminuli* duh *lišen vlastitosti*; a sada je on izišao iz svoje nezbiljnosti« (isto).

Na razini uspostavljene vladavine prava uspostavlja se individua. Tu pojedinac više nije to što jest zato jer pripada svojem rodu, što je potomak vlastitih predaka, s kojima dijeli zajedničku krv (danas bismo rekli, genetsko nasljeđe), što je sunarodnik, jer se pri-rodio u vlastitom plemenu, nego se pretvara s jedne strane u apstraktni entitet formalnog prava (što se može interpretirati kao gubitak izvorne istine u prilog stjecanja bitnosti), a s druge strane postaje nositeljem samosvijesti,³⁰ a na temelju uspostavljene samosvijesti individua postaje osobnost (die *Persönlichkeit*), koja je istupila iz života običajnosne supstancije da bi postala zbiljski važećom samostalnosti svijesti. Na ovoj razini, koju obilježava pravni formalizam (koji, naravski, imade posla s apstraktnim općostima), oblikuje se pravna osobnost, koja sama po sebi nema supstancijalnosti, jer tuđi sadržaj traži za sebe pravo u njoj (usp. *Ph*, str. 358–359). I tu dolazi do otuđenja duha (die *Entfremdung des Geistes*). Duh se otuđuje u obrazovanosti, i to već time što on kao samosvjesno jedinstvo vlastitosti i biti predstavlja jedinstvo momenata koji jedan za drugoga imaju značenje otuđenja, jer već je sama vlastitost koja bi po sebi i za sebe važila neposredno bila nešto bezsupstancijalno i predstavljala bi »igru razbješnelih elemenata« (usp. *Ph*, str. 360).³¹ Duh tu obrazuje sebi jedan dvostruki, razdvojeni i međusobno suprotstavljeni svijet – i upravo se u tome sastoji otuđenje.

Taj se razdvojeni i utoliko otuđeni duh razlikuje od svijeta običajnosnog duha, u kojemu je opća *moć vladanja* (die *Regierung*) volja kao vlastitost naroda (proizašloga iz porodice, roda i plemena), a razlikuje se u prvom redu time što *nazočnost* (das *Gegenwärtige*) predstavlja tek predmetnu zbilju, obilježenu onostranom sviješću te time što svaki pojedini moment kao bit stječe svijest i zbiljnost od nečega drugoga: »Ukoliko je zbiljski, njegova je bit nešto različito od njegove zbiljnosti« (usp. *Ph*, str. 361). Nije otuđen samo svaki pojedini moment duha obrazovanosti nego to važi i za cjelinu, koja tu predstavlja

jednu sebi *otuđenu realnost* (die Realität). U toj realnosti samosvijest je isto tako zbiljska kao i njezin predmet, čemu se suprotstavlja sfera (ili carstvo, das Reich) čiste svijesti, koja nije zbiljski prisutna nego se nalazi u vjerovanju. Uspostavljajući svijest koja dospijeva do pojma, te time poništava svaku predmetnost i svaki bitak po sebi, pretvarajući ih u bitak za sebe (i to u skladu s principom koristi), duh oblikuje uvid, koji se suprotstavlja vjeri kao tuđem onostranom carstvu biti. Time se dovršava otuđenje, a zbiljnost gubi svaku supstancijalnost: u njoj nema više ničega čemu bi se smio pridavati karakter nečega što jest po sebi. I tu Hegel poantira slijedećim iskazom:

»Srušeno je kako carstvo vjere, tako i carstvo realnog svijeta, a ta revolucija proizvodi *apsolutnu slobodu*, čime se onaj ranije otuđeni duh u potpunosti vratio u sebe, napustio tu zemlju obrazovanosti i prešao u jednu drugu zemlju, u zemlju *moralne svijesti* (*Ph*, str. 362).

Hegel tu opisuje, mnogo bolje rečeno, dovodi do razine pojma, dijalektički proces povijesnog postojanja građanskog svijeta, koji se historijski situira u razdoblje prosvjetiteljstva. Apstraktna individua koja je s prijelazom iz običajnosti u vladavinu prava, obilježenu »neduhovnom općošću« (die geistlose Allgemeinheit des Rechts, *Ph*, str. 364), bila tek nositelj neposredne priznatosti, gdje je opravdan svaki prirodni način karaktera i opstanka, sada postaje zbiljska individua, koja važi po obrazovanosti. Po obrazovanosti individua jest zbiljska individua, a općost koja se tu formira stoga i jest *zbiljska općost*, i to zato što općost tu nije više ništa dano, nego je ona nešto *postalo*. Postalost općosti znači konačnu emancipaciju od prirodne samoniklosti i tu se po prvi puta oblikuje svijet kao *ljudski povijesni svijet*. Individua nije više rezul-

29

Ako to imademo u vidu, u najmanju će ruku začuditi stavovi što ih zastupa jedan od najutjecajnijih mislilaca današnjice Jürgen Habermas. On pod »metafizičkim mišljenjem« podrazumijeva mišljenje filozofskog idealizma, koje polazi od Platona, pa preko Plotina, neoplatonizma, Augustina i Tome Akvinskoga, Kuzanskog, Mirandole, Descartes, Spinoze i Leibniza, seže sve do Kanta, Fichtea, Schellinga i Hegela (usp. Jürgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje*, Beogradski krug, Beograd 2002., str. 39). Niz zastupnika metafizike, do uključno Spinoze, korektan je, ali bode oči što u tom nizu nema oca metafizike Aristotela (koji je, barem jednako toliko koliko i Platon utemeljitelj metafizike, upravo u smislu odredbe bitka po sebi kao nepromjenjivog i vječnog temelja svega što jest); ako nema Aristotela, a imade Tome Akvinskoga, onda je to nedosljednost o kojoj bi Habermas morao položiti računa. A odakle Hegel u tom nizu metafizičkih mislilaca? Odgovor nudi sam Habermas, kada metafizičkom mišljenju suprotstavlja tradiciju antimetafizičkog mišljenja, koju reprezentiraju antički materijalizam i skepticizam, skolastički nominalizam i novovjekni empirizam; svi oni prema Habermasu, doduše, ostaju »unutar horizonta misaonih mogućnosti metafizike« (isto). Ne vidjevši Hegelov odlučan iskorak iz metafizike, iz tog horizonta misaonih mogućnosti ograničenih pojmom bitka po sebi kao iskona i temelja svih mogućih bića, Habermas u taj

niz olako uvrštava i Hegela (kao što to čini i s Kantom, Fichteom i Schellingom). Jedna od konzekvencija takve površnosti za današnju filozofsku kulturu znakovito se može prepoznati npr. u prosudbi R. Raunića, prema kojoj je Hegelov pojam lukavstva uma jedna metafizička konstrukcija (usp. Raul Raunić, *Pretpostavke liberalnog razumijevanja čovjeka*, HFD, Zagreb 2005., str. 17).

30

Pravi se duh tu vraća u »izvjesnost samoga sebe«, napominje Hegel u vezi s time, dodajući da je on »supstancija kao ono *pozitivno* opće, ali je njegova zbiljnost da bude *negativna* opća *vlastitost*« (*Ph*, str. 355). Običajnosni svijet, čiji likovi i čije moći tonu u jednostavnoj nužnosti prazne sudbine, zadobiva ovim prijelazom u vladavinu prava apsolutnu bit koja se reflektira u sebe, a ona nužnost sudbine nije ništa drugo nego *Ja* samosvijesti (usp. isto).

31

Prema Richardu Schachtu (*Alienation*, Doubleday, Garden City – New York 1970., str. 35) otuđenje imade u Hegela dva osnovna značenja: ono, prvo, znači odvajanje ili neskladni odnos između individue i društva, ali i rascjep između nečijega aktualnog stanja i njegove bitne naravi, te, drugo, napuštanje ili žrtvovanje partikularnosti radi ponovnog uspostavljanja jedinstva kroz prevladavanje onoga prethodno spomenutog rascjepa.

tat slučajne posebnosti dane (prirodene, nasljeđene) naravi i karaktera, nego ono što je pojedinac svojim obrazovanjem (ne tek stjecanjem znanja nego i obrazovanjem u smislu oblikovanja, naposljetku i moralnog oblikovanja) od sebe učinio. A povijesno značenje toga epohalnog skoka Hegel jednoznačno iskazuje na slijedeći način:

»Kretanje individualnosti koja sebe obrazuje stoga je neposredno njezino postajanje (das Werden) kao opće predmetne biti, to jest kao postajanje zbiljskog svijeta« (*Ph*, str. 365).

Svijet kao zbiljski svijet (ne tek puka samonikla priroda kao danost) nastaje, dakle, tako što se individualnost prosvjećuje, obrazuje i stjecanjem znanja i uspostavljanjem moralne samosvijesti, i time sebe oblikuje kao »opću predmetnu bit«; svijet nastaje upravo posredstvom takve individualnosti, no on je za samosvijest te individualnosti istovremeno i nešto otuđeno i nešto što za nju imade oblik postojane zbiljnosti. I ta individualnost teži tome da ovlada svijetom, što realizira posredstvom obrazovanosti. Ono što Hegel tu imade u vidu jest upravo novovjeka znanost pomoću koje čovjek nastoji podrediti prirodu sebi i učiniti je svojim predmetom, te time i svijet svojim zbiljskim svijetom.³² No, individua tu uspostavlja moć utemeljenu na otuđenju: »Moć individuumu sastoji se u tome da se on usklađuje s njome, tj. da se on izvanjšćuje (entäußert) svojoj vlastitosti, da se dakle postavlja kao bivstvujuća predmetna supstancija« (isto). Samosvijest imade stoga posla s dubokom rascjepljenošću predmetne zbiljnosti i kontradiktornošću sebe same i, uopće, moderne obrazovane individue. Ono se sjeće s dvije opće predmetne biti, jedna je *državna moć*, a druga *bogatstvo* (usp. *Ph*, str. 367). I dok je državna moć kao jednostavna supstancija opće djelo u kojoj je individuumu iskazana njihova bit i u kojoj je individualnost upravo samo svijest o svojoj općosti (iako je ta »jednostavna supstancija« proizašla iz djelovanja individua i učinak je njihova djela), dotle se bogatstvo, koje je također rezultat rada i djelovanja svih, očituje kao nešto još kontradiktornije: ono se uživa individualno – stvorili su ga *svi*, a uživaju ga samo *pojedinici*. Stoga je bogatstvo neposredno suprotstavljeno samome sebi (usp. *Ph*, str. 368).

Svijet stvoren obrazovanjem utemeljen je na otuđenju i prožet njime. No, nema povratka natrag, u predsvjetovno, običajnosno ili plemensko stanje! Ovo je tek svijet, moguć tek na dubokom rascjepu, ali rascjepu koji nije mehaničke naravi (kako bi to htjelo pravocrtno geometrijski utemeljeno mišljenje), nego čini jednu dijalektičku procesualnost, koja otvara prostor povijesnog nadmašivanja te rascjepljenosti modernog građanskog svijeta kakav se oblikuje s prosvjetiteljstvom. A mogućnost tog nadmašivanja sadržana je u duhu što se ovdje oblikuje, a što Hegel formulira na slijedeći način:

»Duh ovdje stječe tu zbiljnost, jer su ekstremi čije on *jedinstvo* jest isto tako određeni tako da su za sebe vlastite zbiljnosti. Njihovo jedinstvo razdvojeno je na lomljive strane, od kojih svaka predstavlja za drugu zbiljski, iz nje isključeni predmet. Zato jedinstvo nastupa kao *sredina* koja se isključuje i razlikuje od odvojene zbiljnosti strana; stoga ono samo posjeduje zbiljsku predmetnost različitu od svojih strana, pa ono jest *za njih*, tj. ono je bivstvujuće« (*Ph*, str. 376–377).

Ako znademo da su ta dva ekstrema čije je jedinstvo duh na jednoj strani državna moć, te na drugoj strani plemenita svijest,³³ onda se duh iskazuje kao ukidanje samosvrhovitosti moći i ujedno podaničkog odnosa prema moći (»plemenita svijest«), koja nije apstraktna, nemoćna pobuna, nego uspostavljanje nove zbiljnosti. Time se ukida antitetička solidarnost³⁴ između duha »državne moći« koji svoju zbiljnost i hranu nalazi »u žrtvi djelovanja i mišljenja plemenite svijesti« (*Ph*, str. 379), a ta moć jest u odnosu na sebe

samu otuđena samostalnost, koja svoju zbiljnost zadobiva tek kroz djelovanje podaničke »plemenite svijesti«. Na putu tog ukidanja u sebe reflektirana državna moć (a to je, da ne bude sumnje, moć apsolutne monarhije)³⁵ postaje momentom samosvijesti, nastavljajući svoju opstojnost samo kao ukinuta moć, žrtvovana i napuštena, transformirana u bogatstvo postrevolucionarnog perioda građanskog društva.

No, i to bogatstvo (čiji je maksimum – maksimum u smislu njegova moralnog korištenja – dobročinstvo) boluje od ukinutosti opće biti i od apsolutne razdrtosti, što iskazuje duh toga realnog svijeta, koji je svjestan sebe i svojega pojma, te predstavlja apsolutno i opće obrtanje i otuđenje zbilje i misli u čistoj obrazovanosti (usp. *Ph*, str. 385). Iskustvo koje se tu stječe sastoji se u tome da ni moć niti bogatstvo (ali niti određeni pojmovi njihovih biti, dobro i loše, odnosno svijest o dobru i zlu, kao ni plemenita i podla svijest) ne posjeduju nikakvu fiksiranu istinu, nego se svi oni preokreću jedan u drugi – i svaki je od njih stoga opreka samome sebi, a ne samo drugim pojmovima i momentima. Na taj se način oblikuje *duhovnost*, i to u slijedećem smislu:

»No, istinski duh jest upravo ovo jedinstvo apsolutno razdvojenoga, a on dolazi do egzistencije upravo kroz *slobodnu zbiljnost* tih *vlastitosti lišenih* ekstrema, kao njihova sredina. Njegov je opstanak opće govorenje i razarajuće suđenje, u kojemu se razrješavaju svi oni momenti koji bi imali važiti kao bit i kao zbiljski članovi cjeline, te je on isto tako ta razrješavajuća igra sa sobom samim. Stoga su to govorenje i suđenje ono istinito i nesavladivo dok se sve 'savladava'; to je ono o čemu se u ovom realnom svijetu *jedino odista* vodi« (*Ph*, str. 386).

Iznimno su važne konsekvencije ovog Hegelova izvoda. Kroz iskustvo otuđenja kao konstitutivnog momenta izgradnje, opstanka i reprodukcije političke (državne) moći i ekonomskog (kapitalističkog) bogatstva, oblikuje se *istinski duh*, a to je duh kritičke svijesti i samosvijesti, kojemu nikakva moć ni bogatstvo ne mogu važiti kao nešto neupitno, kao neosporna istina, kao danost i usud s kojim se valja pomiriti. Naprotiv, svi se ti likovi političke i ekonomske moći iskazuju kao momenti trajnog otuđivanja, a jedino je duh sam ono postojano u toj sveopćoj igri preokretanja dobra u zlo, istine u neistinu i obrnuto. Time se ukida ona »čestita svijest« (das ehrliche Bewußtsein), ustvari, naivna svijest koja svaki taj moment, apsolutističku (ili kakvu drugu) državnu moć, financijski ili industrijski kapital, itd. uzima kao trajnu bitnost, kojoj se imademo povinovati bez suvišnih pitanja. Time je posvećeni stari poredak

32

Novovjeka znanost, zasnovana na jednodimenzionalnosti Kartezijanske geometrijske metode, u sebi sadrži nerazrješivo protivurjeđe, koje, nesumnjivo, čini nužnim da karakter ljudskog znanstveno-tehničkog ovladavanja svijetom, posebno u sprezi s kapitalističkim načinom proizvodnje – čija je jedina svrha profit (odnosno kapital kao samosvrha) neumitno bude obilježen otuđenjem. A upravo je prosvjetiteljstvo izraz naivnog povjerenja u emancipatorske učinke znanosti i njezine tehničke primjene za ljudsko gospodarenje svijetom (usp. Lino Veljak, *Od antologije do filozofije povijesti*, naročito str. 101 i dalje).

33

»Plemenitu svijest«, suprotstavljenu »podloj svijesti« (das edelmütige Bewußtsein) Hegel definira kao svijest o odnošenju prema državnoj moći i bogatstvu koja nalazi nešto jednakim, koja u javnoj moći nalazi svoju jedno-

stavnu bit i njezino odjelovljenje, a u bogatstvu bit u odnosu na sebe, pa prema moći gaji poslušnost i štuje je, a prema bogatstvu osjeća zahvalnost (usp. *Ph*, str. 372). Ukratko, riječ je o ropskoj svijesti, kojoj »podla svijest« samosvrhovitog buntovništva čini tek apstraktnu antitezu i utoliko lažnu alternativu.

34

U vezi s pojmom 'antitetička solidarnost', usp. Lino Veljak, »Antitetička solidarnost?«, *Filozofska istraživanja* 98 (3/2005).

35

O tome govori npr. Hegelova formulacija: »Dakle, monarh se po imenu apsolutno odvađa od svih, izuzima se i postaje osamljenim... To je ime, dakle, refleksija u sebe ili *zbiljnost* koja opću moć imade *po samoj sebi*; ona je njime *monarh*« (*Ph*, str. 379).

duhovno već izgubio svoje utemeljenje i svoju legitimnost, ali – što je još važnije – samorazumljivu opravdanost izgubio je već i poredak zasnovan na slobodnoj igri skrivenih snaga tržišta (što će teorijski oblikovati Adam Smith). Sam Hegel neće eksplicitno dovesti do kraja revolucionarne konsekvencije ovog mišljenja – ali otvoren je prostor koji je ispunilo mišljenje njegova učenika – Marxa.

Sam Hegel prati razvoj toga istinskog duha, koji će se oblikovati kao apsolutna sloboda:

»On je samosvijest koja sebe shvaća tako da je izvjesnost sebe same bit svih duhovnih masa realnog i nadosjetilnog svijeta, ili, obrnuto, tako da su bit i zbiljnost znanje svijesti o sebi« (*Ph*, str. 432).

U tome, kao i u iskazu koji neposredno slijedi nakon citiranog mjesta, a koji se odnosi na to da je svijet za svijest volja svijesti (koja je sa svoje strane definirana kao opća volja), nema nikakvog subjektivizma, pogotovo ne solipsizma, Hegel ne razumije svijet šopenhauerovski kao volju i predodžbu, niti borgesovski kao utvaru ljudske fantazije, nego je riječ o tome da *svijet*³⁶ nije isto što i priroda, niti je on nešto samoniklo, zatečeno i dano; svijet kao svijet (a to uvijek znači ljudski svijet i povijesni svijet, pri čemu ljudski svijet nije pretpovijesna džungla nasljeđenih kolektivističkih oblika života u zajednici, ali ni sređena običajnosna zajednica, već građanski svijet moguć na pretpostavci emancipacije pojedinca kao nosioca samosvijesti) – jest povijesni ljudski proizvod i ujedno sama ta strukturirana procesualnost povijesnog nastajanja svijeta. Utoliko je svijet volja svijesti, ali tu volju ne treba brkati ni s bilo kakvim voluntarizmom – zato ona i jest opća, a ne fenomen individualne proizvoljnosti, ovakvih ili onakvih prohtjeva egoističkog, egocentričkog ili ekscentričkog pojedinca. Na djelu je povijesno mišljenje, koje ne treba brkati s nekakvom filozofijom povijesti (iako je Hegel držao predavanja o filozofiji povijesti), koja se uvijek temelji na ovoj ili onoj ontologiji, tj. generalnoj metafizici.³⁷ A to je mišljenje koje se temelji na uvidu u to da se »nepodijeljena supstancija apsolutne slobode« (tj. to da ono što nastupa kao djelovanje cjeline jest neposredno i svjesno djelovanje svake individue) »podize na prijestolje svijeta, a da joj bilo koja moć ne može pružiti otpor« (*Ph*, str. 433). Dakle, tu je na djelu mišljenje koje je potkrijepljeno iskustvom moći duha slobode da ukloni prepreke starog organicističkog poretka – iskustvo što ga Hegel tu izravno baštini jest iskustvo Francuske revolucije i napoleonskih ratova, u kojima duh slobode eliminira lokalne njemačke knezove i slične zaostatke evropske feudalne prošlosti i otvara prostor za građansku emancipaciju, a da istovremeno ne uvodi nove forme organicizma.

Da je tomu tako svjedoči i Hegelova odredba opreke pojedinačne i opće svijesti. Pojedinačna svijest nije tu više utopljena u opću (kolektivnu, plemensku) svijest, kao što je to slučaj u predsvjetovnim formama zajednice, nego je ona »sama sebi neposredno to što je posjedovalo tek *privid* suprotstavljenosti, ona je opća svijest i volja« (*Ph*, str. 434). Povijesni svijet jest ono što mi od njega napravimo, jer on nije danost, već proizvedenost, pa se utoliko realni bitak onostranosti u koji se vjeruje kao u isparavanje nekakvog bljutavog plina (usp. isto), razotkriva u svojoj prividnosti i fantazmagoričkoj naravi. To, međutim, ne znači da je na ovom stupnju kretanja duha kao slobode sve skladno i idilično. Hegel je dijalektičar i u njegovu mišljenju nema prostora za nikakvu idilu. Opća sloboda koja se tu uspostavlja nije nikakav pozitivni entitet, koji bi stupio na mjesto transcendentnih entiteta stare metafizike. Ona je u sebi razdrta između individualnosti pojedinačne slobode i vlastita negativnog karaktera, u kojemu se ona naposljetku razotkriva kao »furijska iščezavanja« (*Ph*,

str. 436). Općoj slobodi dijalektički se suprotstavlja sloboda i pojedinačnost same zbiljske samosvijesti, na temelju čega se ispostavlja da opća sloboda kao općost može u svojoj negaciji individue proizvoditi samo smrt.³⁸ Hegel uviđa unutarnju proturječnost revolucionarnog terora, ali i svake homogenizirajuće i totalitarizirajuće institucionalizacije revolucionarnog ili postrevolucionarnog poretka, i to ne samo poretka koji se zasniva na diktaturi i teroru nego i poretka zasnovanoga na manipulaciji.

Izlaz iz te unutarnje proturječnosti ipak nije povratak duha na običajnost i realni svijet obrazovanosti, povratak u stari poredak. Izlaz je u tome što »apsolutna sloboda prelazi iz svoje samorazarajuće zbiljnosti u jednu drugu zemlju samosvjesnog duha, u kojoj ona u ovoj nezbiljnosti važi kao ono istinito, u čijoj misli duh uživa ukoliko *on jest misao* i ukoliko ostaje misao, te ukoliko taj u samosvijest obuhvaćeni bitak ona znade kao savršenu i potpunu bit« (*Ph*, str. 441). Taj novi lik duha jest lik samoga sebe stanovitog ili moralnog duha. Naravski, tu nije riječ o moralitetu u kantovskom smislu riječi. Za razliku od takvog tipa moralnosti ovdje je riječ o apsolutnom duhu koji postoji (jest postojeće, postojeći duh, *der daseinde Geist*) kao čisto znanje samoga sebe kao općega promatrano u svojoj opreci, u čistom znanju sebe kao pojedinačnosti, te – što je od presudne važnosti – kao uzajamno priznavanje općosti i pojedinačnosti. To je apsolutni duh koji »ulazi u opstanak samo na vrhuncu na kojemu je njegovo čisto znanje samoga sebe opreka i razmjena sa samim sobom« (*Ph*, str. 493). Na putu oblikovanja apsolutnog duha razriješilo se proturječje moralnog pogleda na svijet, i to posredstvom uvida u to da razlika koja leži u temelju tog moralnog svjetonazora uistinu nije razlika, nego se tu radi o zbiljskoj vlastitosti koja nije otuđena u odnosu na bit niti je neka samostalna priroda podvrgnuta vlastitim zakonima (usp. *Ph*, str. 469).

Apsolutni duh će se potvrditi u oduhovljenju znanja, »kroz koje je supstancija postala subjektom, umrla je njezina apstraktnost i beživotnost, a ona sama je, dakle, postala *zbiljskom*, jednostavnom i općom samosvijesću« (*Ph*, str. 572). Duh se tu izmirio sa svojom istinskom sviješću, pri čemu upravo njihovo duhovno jedinstvo predstavlja snagu tog pomirenja (usp. *Ph*, str. 578). Time Hegel završava rekonstrukciju puta kojim duh od svojega neposrednog opstanka, koji je izvorno definiran kao svijest,³⁹ dospijeva do svoje apsolutnosti, do znanja u kojemu je duh završio kretanje svojega oblikovanja, znanja koje

36

Pojam svijeta, mjerodavan svakako i za Hegela (a osim toga izravno nadahnut Hegelovim mišljenjem) najsustavnije i najprodubljenije elaborirao je M. Kangrga u zaključnom dijelu svoje knjige *Praksa-vrijeme-svijet* (usp. nav. djelo).

37

Hans Friedrich Fulda s pravom je uočio da se u Hegela ne radi o nikakvoj ontologiji, pogotovo ne o fundamentalnoj ontologiji čovjekova tubitka i njegova razumijevanja bitka (kako bi to htjeli obnovitelji metafizike poput Martina Heideggera, koji Hegela stalno pokušavaju uloviti u njihove metafizičke mreže), ali je propustio uvidjeti da se u Hegela ne radi ni o bilo kakvoj filozofiji povijesti, nego o povijesnom mišljenju koje prekoračuje cjelokupno obzorje filozofije povijesti, tog nezakonitog ili poluzakonitog djeteta tradicionalne metafizike (usp. »Ontologie als Schicksal«, u:

Die Weltgeschichte – das Weltgericht, Klett-Colta, Stuttgart 2001., str. 173).

38

Hegel to formulira u prilično drastičnom iskazu koji glasi: »Jedino djelo i čin opće slobode stoga jest *smrt*, i to *smrt* koja nema unutarnjeg opsega i ispunjenja; jer ono što je negirano jest neispunjena točka apsolutno slobodne vlastitosti; ona je dakle najhladnija, najplića smrt, koja nije značajnija od presjecanja jedne glavice kupusa ili od jednog gutljaja vode« (*Ph*, str. 436).

39

U »Predgovoru« Hegel određuje neposredan opstanak duha kao svijest koja imade dva momenta, a to su moment znanja i moment predmetnosti koja je negativna znanju (usp. *Ph*, str. 38).

je po svom karakteru filozofija,⁴⁰ ali tu filozofija nije aristotelovsko samosvrhovito znanje o onom vječnom i nepromjenjivom, nego mišljenje povijesnog nastajanja slobode, moguće tek u duhu i kao duh. To kretanje nije – svakako ne u *Fenomenologiji duha* – nešto dovršeno i dovršivo, već iskazuje trajno dijalektičko nastojanje na ukidanju svakog pokušaja apsolutiziranja posebnoga i pojedinačnog (što je izvor radikalnog zla),⁴¹ uz istodobnu afirmaciju samosvijesti i prava individuumu na posebnost.

Zvonko Šundov

**Phänomenologie des Geistes als Schlüssel
zum Verständnis der Hegel'schen Philosophie**

Zusammenfassung

In diesem Aufsatz der Autor versucht die Rolle der Hegel'schen Phänomenologie des Geistes zu verstehen und begreifen. Phänomenologie wird als Schlüssel für Verständnis der Hegel'schen Philosophie als solche definiert. Die Bewegung des absoluten Geistes zeigt sich als Weg, dadurch die Philosophie zum geschichtlichen Denken des Werdens der Freiheit rekonstruiert wird und zum eigentlichen Wesen der Philosophie kommen kann.

Schlüsselwörter

G. W. F. Hegel, Verstehen, Geist, Philosophie, Freiheit, geschichtliches Denken

40

Usp. završni odjeljak *Fenomenologije* pod naslovom »Apsolutno znanje« (*Ph*, str. 575 i dalje).

41

O tome usp. radikalne konzekvencije promišljanja korijena radikalnog zla koje je – upravo na tragu Hegela – izveo Milan Kangrga u svojoj *Etici*.