

POVIJEST, REVOLUCIONARNA DIJALEKTIKA I FILOZOFSKI SISTEM

ZBORNIK POVODOM
250. GODIŠNJICE
ROĐENJA HEGELA

UREDILI
ANKICA ČAKARDIĆ I LUKA BOGDANIĆ

POVIJEST, REVOLUCIONARNA DIJALETIKA I FILOZOFSKI SISTEM
Zbornik povodom 250. godišnjice rođenja Hegela

uredili
ANKICA ČAKARDIĆ i LUKA BOGDANIĆ

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Zagreb, 2022.

SADRŽAJ

-
- 04 UVOD: POVIJEST, REVOLUCIONARNA
DIJALEKTIKA I FILOZOFSKI SISTEM

I. HEGELOVA ČETVRTINA MILENIJA

- 14 NADEŽDA ČAČINOVIĆ
Hegel, prigodno
- 22 ŽARKO PUHOVSKI
Hegelova četvrtina milenija — ili: kako je potonuće
filozofijskoga “Titanica” u sudaru s nakupinom materije
lansiralo flotu monotematskih brodica

II. FILOZOFSKI SISTEM I APSOLUTNA ZNANOST

- 34 IGOR MIKECIN
Hegel i pitanje povijesnog dovršenja filozofije
- 52 TIN ADAMOVIĆ
Hegelov pojam znanosti
- 70 SAŠA HRNJEZ
Apsolutno znanje kao otkrivajuće sećanje

III. HEGEL I MARX

- 94 LUKA BOGDANIĆ
O nekim aspektima odnosa Hegela i Marxa:
apstraktno, konkretno i određena apstrakcija
- 112 KRISTINA GUTEŠA I LUKA MAYER:
Nužnost i progresivni razvoj povijesti
unutar Hegelove i Marxove filozofije

IV. POLITIČKA EKONOMIJA RADA

- 136 ANKICA ČAKARDIĆ
Hegel i kapitalizam — bilješke o kritici
političke ekonomije
- 162 GIORGIO CESARALE
Hegelova ideja apstraktnog rada u *Osnovnim
crtama filozofije prava*

V. ESTETIKA, POSTKOLONIJALNI STUDIJI I FILOZOFIJA RODA

- 180 GORAN SUNAJKO
Nancyjeva interpretacija Hegelove estetike
- 208 PETRA KURTOVIĆ
Hegel i konstruktivizam — rod kao društveni
konstrukt
- 226 BORNA ŠUĆUROVIĆ
Dijalektika gospodara i roba u kontekstu
postkolonijalnih studija

243 BIOGRAFIJE AUTORICA I AUTORA

249 INDEKS IMENA

UVOD: POVIJEST, REVOLUCIONARNA DIJALEKTIKA I FILOZOFSKI SYSTEM

Georg Wilhelm Friedrich Hegel jedan je od najvećih mislilaca u povijesti zapadne filozofije, jedan od onih filozofa koji je na najsustavniji i najdublji način izrazio europski duh modernoga svijeta. Rođen 1770., Hegel je odrastao u doba *ancien régime*a, kada su se postojeće političke strukture i društvene hijerarhije doimale gotovo stoljećima nepromijenjenima. Već u njegovim mladalačkim danima Američka i Francuska revolucija zauvijek su promijenile stari svijet i najavile neke nove i napose moderne društvene promjene. Hegel nije bio ravnodušan prema revolucionarnim događajima svoga vremena i novim iskustvima koja su otuda uslijedila. Upravo suprotno, on ih je pokušavao razumjeti, učiniti složenost novoga iskustva svojim pozivom te sustavno razložiti velike društveno-političke promjene s kojima su se susretale Njemačka i Europa krajem 18. i na ulazu u 19. stoljeće. Najveći dio njegove filozofije predstavlja pokušaj razumijevanja novih događaja, spoznavanja modernoga građanskog društva i realizacije slobodne volje kao osnove dijalektike običajnosti. Nakon njegove smrti 1831. godine, industrijska revolucija bila je u zreloom zamahu, željeznica i fotografija postale su simbol moderne, parni stroj pokretao je industriju u punom pogonu, a svijet se sigurnim koracima kretao prema globalnom kapitalizmu koji se u međuvremenu toliko udomaćio da nam se danas čini kao da je oduvijek tu.

Hegelova misao upravo predstavlja ključnu diskursnu točku prelaska u modernitet, time postajući nezaobilazno mjesto svake rasprave o modernom građanskom svijetu i njegovoj održivosti. Novo europsko doba započinje s prosvjetiteljskim projektom i Francuskom revolucijom kao, Hegelovim riječima, "istinskim izlaskom sunca", u kojem čovjek nastoji proizvoditi život po svojoj vlastitoj mjeri. Ne postoji za Hegela neka konačna i statična ljudska priroda, čovjek je upravo ono što čini, on nije i ne može biti nešto unaprijed dano. Hegelovo povijesno mišljenje ukida tradicionalnu metafiziku u njenom temelju, kako to i postavlja na početku *Logike* u tročlanom odnosu *Sein-Nichts-Werden* (bitak-ništa-postojanje), gdje ništa predstavlja stvaralački čin i izvorni početak čovjeka i njegova svijeta. Historija počinje tek s čovjekom. Ova moderna emancipacija pojedinca od feudalističkih okova i apsolutističke stege podrazumijeva jedinstvo čovjeka i stvari, svijesti i predmeta, subjekta i objekta, koje ne može biti unaprijed zadano, ono se treba ostvariti djelovanjem, protočnošću tročlane arhitektonike sustava, dijalektički, kako to Hegel skicira u svojim djelima.

Danas, uoči nekolicine paralelnih globalnih kriza — klimatska, zdravstvena, geopolitička, ekonomska, izbjeglička — i evidentne nestabilnosti logike kasnoga kapitalizma koja nudi svoju prividnu plauzibilnost kao nužne i neizbježne posljedice ljudske prirode, pokušali smo prigodom Hegelova 250. rođendana reaktualizirati njegovu misao i na različite načine ispitati njezinu ulogu u razumijevanju "skriveno logike ludnice u kojoj živimo" (Slavoj Žižek, iz recenzije). Na taj se način referiramo i na Hegelov postulat kako nema apstraktne istine, dakle, istina je uvijek konkretna, a konkretan pojam o predmetu postoji samo kada se uzima predmet sa svim svojim osobinama i u okolnostima u kojima zbiljski postoji, a ne apstrahiran od konteksta.

Zbornik *Povijest, revolucionarna dijalektika i filozofski sistem* predstavlja rijetku zbirku hegelijanskih studija na našim prostorima, nastalu u obljetničkom raspoloženju povodom Hegelove četvrtine milenija.¹ Jedan dio radova nastao je proširivanjem inicijalnih verzija tekstova izloženih krajem 2020. na *online* kolokviju profesora/ica i studenata/ica Odsjeka za filozofiju Filozofskoga fakulteta u Zagrebu, s nakanom da posebno obilježimo 250. godinu Hegelova rođenja. Riječ je o sljedećim autoricama i autorima, odnosno naslovima: Igor Mikecin: “Hegel i pitanje povijesnog dovršenja filozofije”; Tin Adamović: “Hegelov pojam znanosti”; Petra Kurtović: “Hegel i konstruktivizam — rod kao društveni konstrukt”; Borna Šućurović: “Dijalektika gospodara i roba u kontekstu postkolonijalnih studija”; Luka Bogdanić: “O nekim aspektima odnosa Hegela i Marxa: apstraktno, konkretno i određena apstrakcija” i Ankica Čakardić: “Hegel i antikapitalizam: bilješke o političkoj ekonomiji siromaštva”. Drugu skupinu radova čini nekolicina tekstova naknadno pozvanih autorica i autora ili prijevoda već postojećih studija o Hegelu, posrijedi su: Nadežda Čačinović: “Hegel, prigodno”; Žarko Puhovski: “Hegelova četvrtina milenija — ili: kako je potonuće filozofijskoga ‘Titanica’ u sudaru s nakupinom materije lansiralo flotu monotezmatičkih brodica”; Goran Sunajko: “Nancyjeva interpretacija Hegelove estetike”; Saša Hrnjez: “Apsolutno znanje kao otkrivajuće sećanje”; Giorgio Cesarale: “Hegelova ideja apstraktnog rada u *Osnovnim crtama filozofije prava*” te Kristina Guteša i Luka Mayer: “Nužnost i progresivni razvoj povijesti unutar Hegelove i Marxove filozofije”.

Prvo poglavlje knjige “Hegelova četvrtina milenija” čine dva rada koja u prigodnom tonu pokrivaju široki raspon tema, kako nam to i sugerira Hegelova bogata ostavština. Poglavlje otvara i najavljuje Nadežda Čačinović esejem “Hegel, prigodno” u kojem se osvrće na današnje značenje Hegelove filozofije, posebno sustavnoga mjesta umjetnosti, i u konačnici sumira Hegelov poduhvat. Umjetnost je oblik apsolutnoga duha, neophodan dio u samopoimanju duha, njegovo osjetilno očitovanje. Ograničen osjetilnošću, duh traži i nalazi oblike u kojima nadilazi to ograničenje. Čačinović ističe kako je predmet filozofijske analize umjetnosti lijepa, slobodna umjetnost, nikako razbibriga ili poučnost. Na tom tragu, filozofkinja ističe, cilj umjetnosti ne može biti oponašanje, već je potreba za umjetnošću zasnovana na ljudskoj težnji da se i unutrašnji i vanjski svijet uzdignu do svijesti. Umjetnost mijenja vanjski svijet i daje mu oblik.

Prigodnu notu s čitavim nizom referenci i tema nadalje razvija Žarko Puhovski u eseju čiji smo dio naslova iskoristili za koncipiranje prvog poglavlja zbornika “Hegelova četvrtina milenija — ili: kako je potonuće filozofijskoga ‘Titanica’ u sudaru s nakupinom materije lansiralo

1 Koliko nam je poznato, osim ove, u Hrvatskoj nije objavljena niti jedna publikacija povodom 250. godišnjice Hegelova rođenja. Kad je riječ o regiji, slovenski su časopisi *Problemi* (58: 11–12/2020) i *Problemi International* (4/2020) posvetili temat Hegelu koji je potom reizdan kao zbornik radova *Hegel 250 — TooLate?* (ur. Mladen Dolar, Goethe-Institut/Analecta, Ljubljana 2020), te su kolege iz Bosne i Hercegovine priredili temat u *Dijalogu — Časopisu za filozofiju i društvenu teoriju* (ur. Mile Babić, Asim Mujkić i Bernard Harbaš), *Dijalog* (1–2/2021).

flotu monotematskih brodica”. Riječ je o verziji rada koji je prethodno objavljen na portalu *Ideje.hr* (2. siječnja 2021.). U njemu se Puhovski osvrće na filozofe koji su se neposredno nastavljali na pojedine aspekte Hegelovih djela, potom pregledno prikazuje koliko je iznenađujuće njegova filozofija živa među današnjim misliocima vrlo različitih orijentacija i interesa te na kraju tumači najpoznatije Hegelove zaključke koji su izraženi u nizu poznatih “slogana”. Autor nas, pored ostaloga, u hegelijanskom ključu podsjeća da je mišljenje spoznaja protuslovlja i nužnosti da ih se sažme u njihovu jedinstvu, a pojam je izraz toga kretanja u okviru spekulativne filozofije. No, i u toj su spekulativnosti, oprezno ističe Puhovski, na djelu razgraničenja koja daju smisao ideji, te nužnost i sloboda—koja je za Hegela uvijek bitno vezana uz umstveno djelovanje.

Drugo poglavlje zbornika naslovljeno kao “Filozofski sistem i apsolutna znanost” okuplja radove koje možemo čitati u tematskoj intersekciji Hegelova koncepta znanosti, apsolutnog znanja i sustavnog određenja filozofije. Poglavlje započinje radom Igora Mikecina “Hegel i pitanje povijesnog dovršenja filozofije” u kojemu autor obrazlaže kako Hegel svoj vlastiti sistem filozofije razumije kao cilj povijesnoga zbivanja filozofije u cjelini i ujedno kao posljednji stupanj povijesnoga razvoja duha, tj. kao najviši lik apsolutnoga duha. Mikecin višestruko naglašava da u razlici prema svakome mogućem dogmatskom idealizmu, kako onome subjektivnom tako i onome objektivnom, u kojem ono idealno ostaje suprotstavljeno onomu realnomu, Hegelov je idealizam apsolutan. Sučeljenje s principom Hegelovog sistema filozofije, zaključno izvodi autor, napose razlaganje pojmova vremena, vječnosti i povijesti u Hegela, vodi stanovitoj promjeni povijesne svijesti povijesnoga zbivanja filozofije, kao i uvidu u bit ideje koja izmiče vidokrugu apsolutnog.

U eseju “Hegelov pojam znanosti” Tin Adamović u prvom redu pokušava odrediti filozofiju kao spekulativnu znanost, ne bi li potom sugerirao da sve filozofijske znanosti i njezini predmeti nužno otuda slijede. Rasprava skicira odnos nefilozofijskih i filozofijskih znanosti te konačno sugerira na koje načine nefilozofičnost može biti prevladana. Adamović otvara tezu da je svaka filozofijska znanost ideja u njenom posebnom određenju te da nefilozofijske iskustvene znanosti, za razliku od filozofije, svoj predmet, a nerijetko i metodu, zatječu kao nešto dano, bez da o njima nadalje reflektiraju.

Zaključni rad drugoga poglavlja piše Saša Hrnjez pod naslovom “Apsolutno znanje kao otkrivajuće sećanje”. Temeljna nakana ovoga rada sastoji se u zadatku da kroz suvremenu recepciju Hegela dodatno osnaži one specifične argumente koji u Hegelovom apsolutnom znanju ne vide trijumfalno ponavljanje tradicionalne metafizike, već njeno prevladavanje i konačno zadobivanje povijesne perspektive svijesti i duha. Hrnjez navodi da se apsolutno znanje ne tretira kao sadržajno znanje, nego kao najviši izraz samosvijesti, tj. znanje samorefleksije koja je immanentna svakom liku svijesti, svakom sadržajnom znanju. Autor posvećuje posebnu pažnju pojmu pounutrašnjenja-sjećanja (*Erinnerung*) kao ključnog za razumijevanje apsolutnog znanja koje se konstituira kao

totalitet u sjećanju, odnosno pounutrašnjem čina samorefleksije koji pokreće duh i njegove oblike svijesti.

Treće poglavlje knjige, kako to i naslov “Hegel i Marx” sugerira, posvećeno je slojevitim raspravama o filozofijskom odnosu Hegela i Marxa. Poglavlje otvara Luka Bogdanić esejem “O nekim aspektima odnosa Hegela i Marxa: apstraktno, konkretno i određena apstrakcija”. Autor u prvom dijelu rada ilustrira originalnost Hegelova poimanja konkretnog i apstraktnog u odnosu na dotadašnju filozofsku tradiciju te paralelno ukazuje na Marxovo definiranje konkretnoga na tragu Hegela. U drugom dijelu rada Bogdanić pokušava ukazati na neke elemente Marxove dijalektike u odnosu na Hegelovu, a koji u bitnom smislu definiraju Marxovu metodologiju kritike političke ekonomije. Na taj način autor ističe kao ključni pojam “određenu apstrakciju” koja se u tekstu razlaže na tragu poznate analize Lucia Collettija.

Drugi esej trećega poglavlja čini zajednički rad Kristine Guteša i Luke Mayera pod naslovom “Nužnost i progresivni razvoj povijesti unutar Hegelove i Marxove filozofije”. Nakon uvodnog dijela u kojemu je izloženo Hegelovo razumijevanje povijesti, i nekih njegovih ključnih pojmova, autorica i autor daju kritički prikaz Staljinove koncepcije dijalektičkog materijalizma. U kontekstu toga prikaza autori postavljaju pitanje što je povijesna nužnost za Marxa. Istovremeno, povlače se paralele između Hegelove filozofije te primarno ranog perioda Marxova stvaralaštva, s ciljem ukazivanja na sličnosti Marxove i Hegelove filozofije. Kao razrješenje pitanja nužnosti i progresivnog razvoja Guteša i Mayer u zaključku teksta nude i filozofsku interpretaciju Slavoj Žižeka.

U četvrtom poglavlju pod naslovom “Politička ekonomija rada” mogu se čitati eseji Ankice Čakardić i Giorgia Cesaralea. Čakardić u svome radu, naslovljenom “Hegel i kapitalizam — bilješke o kritici političke ekonomije”, vrlo opsežno iščitava Hegelov opus, oslanjajući se na intelektualno-historijske bilješke o Hegelu te ukazujući na važnost koju za Hegela ima problematika siromaštva. Radi se o promišljanjima, kako ističe autorica, kojima Hegel pristupa referirajući se na teorije za ono vrijeme najrelevantnijih autora klasične političke ekonomije, Fergusona, Steuarta i Smitha. U tekstu se napose problematiziraju dvije zbirne teme: privatno vlasništvo i industrijalizacija te Francuska revolucija i pojam države. Hegel, navodi Čakardić, smatra da teški egzistencijalni uvjeti i neimaština radnika nisu tek kontingentni i rijetki nusproizvod tvorničkog sustava. Naprotiv, Hegel smatra da je siromaštvo nužna posljedica procesa akumulacije kapitala. Kako autorica pokazuje, isprepletenost i povezanost ovih tema bitni su momenti Hegelove *Filozofije prava*.

Rad Giorgia Cesaralea pod naslovom “Hegelova ideja apstraktnog rada u *Osnovnim crtama filozofije prava*” predstavlja hrvatski prijevod navedenoga teksta koji je u nešto izmijenjenoj engleskoj verziji već objavljen u zborniku *Hegel and Capitalism* (ur. Andrew Buchwalter, New York: Sunny Press, 2015). Autor rekonstruirao razvoj pojma apstraktnog rada, od njegove embrionalne formulacije u Jenskim spisima do njegova punog izraza u *Osnovnim crtama filozofije prava*, pri tome ga povezujući s pojmom “opće nužnosti”, koji Hegel

vidi na djelu u modernoj ekonomiji, odnosno sistemu sveukupne međuovisnosti. Opća nužnost uštima rad u skladu s mehaničkim načinom rada, a to dovodi do isključivanja proizvodnog rada iz svijeta kvaliteta. Isključivanje raznolikosti podudara se sa svođenjem konkretnog rada na apstraktni te rad potom može biti zamijenjen strojem. Na tom tragu, u zadnjem dijelu teksta, autor analizira posljedice apstraktnog rada u odnosu na subjektivitet.

Posljednje poglavlje ovoga zbornika "Estetika, postkolonijalni studiji i filozofija roda" otvara tekst Gorana Sunajka "Nancyjeva interpretacija Hegelove estetike". Polazeći od Nancya, autor povezuje Hegelovu filozofiju umjetnosti s filozofijom religije te na tom tragu ukazuje kako dovršenje religije omogućuje rehabilitaciju duha u umjetničkom djelu. Time umjetničko djelo gubi karakter onog "prošlog", dok oslobađanje umjetnosti od one religijske jest njeno oslobađanje kao takve. Autor uz Nancyjevu interpretaciju ističe problem afirmacije mogućnosti umjetnosti kao ponovnoga rađanja duha u izvanjskosti vlastite reprezentacije, pa se umjetničko djelo više ne razumijeva kao ukidanje apsolutnog duha na putu do samospoznavajućeg duha u filozofiji. Sunajko pri tome naglašava kako je za Nancya od osobite važnosti pojam singularnog plurala, koji svjedoči da se jedinstveni duh u Hegelovoj filozofiji izražava u mnogostrukim načinima pri čemu je umjetnost onaj ključni.

Tekst Petre Kurtović, kao drugi u nizu petoga poglavlja, pokušava ustanoviti specifičan filozofjsko-rodni kontekst, ali i feministički, polazeći od Hegelove filozofije. Već sam naslov teksta, "Hegel i konstruktivizam — rod kao društveni konstrukt" najavljuje smjer razvoja autoričina čitanja Hegela. Pritome Kurtović analizira i nekolicinu Hegelovih ideja i teza u feminističkom ključu. Nakon uvodne diskusije o esencijalizaciji roda u Hegelovom djelu i uopće, autorica uz pomoć feminističkih čitanja Hegela sugerira da je logika Hegelove misli osobito plodonosna i odgovarajuća za istovremeno razumijevanje problema s kojima se feminizam bavi u suvremenosti ali i za spoznavanje razlika između kategorija spola i roda.

Konačno, ovo poglavlje i zbornik u cjelini zaokružuje tekst Borne Šučurovića pod naslovom "Dijalektika gospodara i roba u kontekstu postkolonijalnih studija". Autor u svome eseju preusmjerava pažnju na političke i socijalne implikacije koje Hegelova dijalektika gospodara i roba ima za postkolonijalne studije. U prvom dijelu rada Šučurović prikazuje način na koji se dijalektika odvija u *Fenomenologiji duha*, dok u preostala dva razmatra kritičke interpretacije Hegela referirajući se u prvom redu na Frantza Fanona i Georgea Ciccariello-Mahera. U radu dolazi do izražaja teza da je politička dimenzija Hegelove misli ne samo od nezaobilazne važnosti za razumijevanje Hegelove filozofije uopće, već i ideja kako upravo u političkoj dimenziji Hegelove misli treba tražiti konceptualna oruđa za promišljanja i razrješenja problema koje nam nameću krize suvremenoga svijeta.

Treba za kraj ipak reći da je ovaj zbornik plod izazova i osjećaja dužnosti da se obilježi 250. godišnjica Hegelova rođenja. Hegelova je misao označila posljednju četvrt milenija kao niti jedna druga, čak i

onda kada je bila negirana ili prešućivana. Upravo je Hegel ukazao kritikom klasičnoga načela identiteta ili principa nekontradikcije da osnovu svakog napretka zapravo predstavlja borba ideja, dijalektička kontradikcija na kojoj se izgrađuje kultura. Napredak se tako profilira kao borba, kretanje iz stoljeća u stoljeće kroz splet događaja i poimanja, permanentno obnavljanje duhovnog svijeta koje se odvija ukidanjem prethodnoga postignutog stadija razvoja. Prema toj logici, svaka se pojava, zahvaljujući uvjetima svog postojanja, pretvara u vlastitu suptrotnost. To vrijedi i za svaki kult, pa tako i za kult Hegela.

Hegelova filozofija, koju obično predstavljamo kao apsolutnu i definitivnu, kako to i vrijeme demonstrira, tek je filozofija vlastitog vremena uhvaćenog u mislima. Prema Hegelovom razumijevanju, filozofija je identična s poviješću filozofije, a svaka pojedinačna filozofija izraz je konkretne povijesne zbilje koja treba biti prosuđivana na bazi ne samo onog što je bila, već i što je namjeravala biti. Upravo nas osnove Hegelova historicizma obvezuju da odbacimo i podvrgnemo kritičkom ispitivanju navodnu bezvremenitost njegove misli. Na tragu kritičkoga prihvaćanja Hegelove misli, možemo reći da je mnogostrukost filozofija, kao i njihova povijesna uvjetovanost, bit filozofije kao znanosti i preduvjet mogućnosti njena razvoja, dok je prijelaz kvantiteta u kvalitet jedan od najvažnijih osobina dijalektičkog mišljenja. Prihvatiti neke postavke Hegelove misli, ne znači prihvatiti Hegelovu filozofiju kao takvu. Naime, ništa ne brani *a priori* da se ista pravila koja je Hegel postavio za filozofije koje su prethodile njegovoj, prije ili kasnije, ne primijene i na njegovu.

O Hegelu, njegovim idejama i implikacijama njegove filozofije može se doista napisati mnogo toga, ali historiografska je činjenica da filozofija ne bi bila to što jest za nas danas — a možda i uopće ne bi preživjela kao znanost u moderno vrijeme — da nije bilo Hegela. Stoga se možemo zapitati, ima li većega filozofskog izazova ili veće filozofske hrabrosti od pisanja o Hegelu, ima li veće časti i odgovornosti, za one koje/koji se bave filozofijom, od uređivanja jednog zbornika posvećenoga upravo Hegelu? Imajući na umu samo tu činjenicu, odmah postaje jasno koliki je izazov predstavljalo i uređivanje i sudjelovanje u ovom zborniku za svaku pojedinu autoricu i pojedinog autora. Jesu li autorice i autori, baš kao i urednica i urednik, pokleknuli ili odoljeli pred izazovom i zadatkom pred kojim su se našli, pitanje je o kojem će prosuditi čitanja knjige koja tek slijede, prije svega hrabrih čitateljica i hrabrih čitatelja.

Ankica Čakardić i Luka Bogdanić, Zagreb–Rim, veljača 2022.

HEGELOVA ČETVRTINA
MILENIJA

NADEŽDA ČAČINVIČ

HEGEL, PRIGODNO

HEGEL, PRIGODNO

Kratak osvrt na današnje značenje Hegelove filozofije, posebno sustavnog mjesta umjetnosti.

HEGEL: OCCASION-APPROPRIATE

A short reflexion on reading Hegel today, especially concerning the place of art in his system.

Malo je odsjeka ili katedri na kojima je filozofija institucionalno udomljena a da ne očekuju od svojih studenata da nešto nauče o Kantu, ma koliko se inače razlikovali po vrijednosti koju uopće pridaju povijesti filozofije. Što se pak tiče Hegela, ključna uloga koju je u svemu pripisao filozofiji nije mu dala takvu razmjernu neupitnost. Paradoksalno ili ne, njegovo je značenje najviše naglašavano u sklopu namjere da se filozofija dokine ostvarenjem revolucionarnoga obrata.¹ (Možda valja reći i to da Hegelova dijalektika ostaje nepresušna inspiracija za sve one za koje je dijalektika način da uvijek budu u pravu).²

Recimo da želimo prosuditi Hegelovo značenje za estetiku. I takav je pristup već strahovito pojednostavljen ako ne započnemo Hegelovim oklijevanjem da svoja predavanja nazove predavanjima iz estetike, da ne govorimo o složenoj povijesti i pojma i discipline estetike. Ipak, svatko tko se bavi refleksijom o umjetnosti i lijepome, a pogotovu poviješću te refleksije, znat će što je Hegelov poduhvat: jedinstveno izlaganje povijesti umjetnosti, njezine raščlanjenosti u pojedine vrste, a onda i filozofije umjetnosti: smještanja umjetnosti u filozofski sistem. Na razini najjednostavnije enciklopedijske natuknice: kod Hegela je umjetnost oblik apsolutnoga duha, neophodan dio u samopoimanju duha: njegovo osjetilno očitovanje. Ograničen osjetilnošću, duh traži i nalazi oblike u kojima nadilazi to ograničenje.

Čitamo li izravno, već uvodna predavanja pokazuju koliko se toga može pronaći kod Hegela. Najprije je tu deskripcija: prolazi kroz "uobičajene" predodžbe o umjetnosti i stavove iz povijesti filozofije. A onda daje prethodnu dijagnozu: umjetnost danas više ne zadovoljava najviše potrebe duha, pred umjetnošću više ne padamo na koljena, prevladala je "proza svijeta".³ To je, naravno, izazov. Očito nije stvar u dokazivanju da umjetnička djela nastaju sve do našega "danas". Niti je moguće nijekati da artefakti više nisu neupitni dio vjerskoga konteksta: da su se kult i slika razdvojili. Moguće je, dakako, u namjeri kritike Hegela formulirati neku varijantu esteticizma: stav da je umjetnost kao uvijek i svuda najvažnija, no to nije neko često i eksplicitno formulirano uvjerenje.

Svakako je zanimljivije rekonstruirati Hegelovu intenciju. Intencija je spoznaja, a za Hegela je oblik u kojemu egzistira istina razvijeni

1 Što valjda vrijedi i za hegelijanstvo Slavoj Žižeka, usp. (Žižek 2013; 2014).

2 Na to me je podsjetila recenzija korespondencije između Siegfrieda Kracauera i Theodora W. Adorna u kojoj se citira Kracauerova karakterizacija onoga što je dijalektika za Adorna, a pristaje uz isticanje Hegela kod Slavoj Žižeka: "Dijalektika je za njega način da utvrdi svoju superiornost nad svim mogućim mišljenjima, stajalištima, trendovima, događajima [...]" (Jeffries 2021).

3 Već bi ta sintagma bila dostatna za čitav jedan *hommage* Hegelu; uostalom, jedna posthumno objavljena knjiga Mauricea Merleau-Pontya naslovljena je tako. I doista, što je poticajnije za fenomenologiju i egzistencijalizam od ovakvih rečenica: "To je 'proza svijeta' kako se pojavljuje i u vlastitoj svijesti i u svijesti drugih, svijet konačnosti i promjenjivosti, zapletenosti u relativno i pritiska nužnosti, kojemu pojedinac ne može izmaći. Jer svako pojedinačno živo ostaje u toj proturječnosti da je za sebe samo takvo jedno savršeno jedno pa ipak podjednako ovisi o drugima, ne može dalje od pokušaja i stalnoga rata [...]" (Hegel 2010, 197).

znanstveni sustav. Sustav se razvija dijalektički: cijelo je prisutno u pojedinačnome i pojedinačno u cijelome. Princip sustava možemo nazvati idejom, svjetskim umom, Bogom, apsolutom. Logika je kategorijalna strukturalna analiza beskonačnoga uma kao temelja bitka svega bića i stoga i ontologija i teologija, prirodna pak filozofija proučava apsolutni duh u *drugobitku*, a filozofija duha stupnjeve samopoimanja duha.

I ovakvoj ponovno reduciranoj natuknici moglo bi se suprotstaviti zavodljivost *Fenomenologije duha*: prikaza složenog puta na koji kreće um kako bi došao do svojeg istinskog lika. Ma koliko složen bio taj opis, jasno je da je pokretač svega toga zbivanja čovjek koji nastoji shvatiti svijet oko sebe. *Fenomenologija* izlaže složenost onoga što se čini najjednostavnijim: osjetilne spoznaje... Da ne govorimo o sintagmama koje su s pravom oduševljavale i one vrlo nesklone Hegelovoj obuhvatnoj intenciji: “nesretna svijest” i “lijepa duša”. Nesretna svijest obuhvaća istinsku dramatičnost Hegelove filozofije: “tragedije u ćudorednome”. Definiciju lijepo duše pak užitak je ponoviti:

Svijest živi u strahu da će krasotu svoje unutrašnjosti zaprljati radom i opstojnošću; a da bi sačuvala čistoću svojega srca, izbjegava dodir sa zabiljnošću i ostaje u svojoj glavoj nejakosti, da se odrekne do posljednje apstrakcije zaoštrenoga sopstva i da sebi da supstancijalitet ili da svoje mišljenje preobrazi u supstancijalitet i da se povjeri apsolutnoj razlici. Šuplji predmet što ga ona sebi stvara ispunjava zato sada sviješću o praznini; njezino je djelovanje čežnja, koja se u kretanju same sebe gubi u bezbitan predmet, a izvan toga gubitka i padajući natrag u sebe nalazi sebe samo kao nešto izgubljeno;— u toj prozirnoj čistoći svojih momenata takozvana *lijepa duša* izgara u sebi i nestaje kao bezobličan dim, koji se rasplinjava u zrak (Hegel 1955, 353).

Mjesto umjetnosti u sistemu očito je dio postkantovskih rješenja po paradigmi filozofije identiteta. Ograničenja koja je spekulaciji nametnuo Kant otpadaju ako se ne oslanjamo na introspekciju. Nema nesavladive prepreke spoznaji jer smo dio onoga što spoznajemo: ne prihvaćamo odvajanje subjekta i objekta jer *supstancija postaje subjektom*. Kod Schellinga je to dovelo, barem privremeno, do apoteoze umjetnosti: za Hegela je naglasak na procesu, odvijanju: mi to čitamo kao povijest. (Prirodno lijepo je ili irelevantno ili relevantno samo po analogiji s umjetnošću).

Nije svaki tip filozofije naročito zainteresiran za umjetnost koja je kod Hegela čvrsti dio sustava. Apsolut se tu pojavljuje u osjetilnome.⁴ Predmet filozofijske analize umjetnosti je lijepa, slobodna umjetnost, ni razbibriga ni poučnost nisu prihvatljivi kriteriji. Cilj umjetnosti ne može biti oponašanje već je potreba za umjetnošću zasnovana

na ljudskoj težnji da se i unutrašnji i vanjski svijet uzdignu do svijesti. Umjetnost mijenja vanjski svijet i daje mu oblik. Lijepo je osjetilno pojavljivanje ideje...

Mogli bismo nastaviti s tim sažetim formulacijama ali Hegel upravo nije sažet. U svemu razabiremo osnovni motiv: umjetnički je poduhvat proturječan jer je posredovanje između duhovnoga i tjelesnoga, ravnoteža je prolazna i zapravo neodrživa. Prolazimo kroz razdoblja još-ne-usklađenosti do kratkog trenutka usklađenosti i odmah je tu više-ne-usklađenost. Umjetnička djela su uvijek objektivacija nekoga procesa određenog proturječijima i napetostima. Umjetnička su djela prije svega dio procesa samopoimanja: ne neki odraz zbilje ili ilustracija pojma.

Unatoč tome, upravo se njemu, koji nalazi opravdanje i smisao u svakoj najmanjoj manifestaciji, prebacivao neprijateljski stav spram umjetnosti. Dakako da je sustav zasnovan na predrasudama: izvaneuropske umjetnosti ne dopiru do pravih dostignuća. Ipak, piše kako je uzrok i svake početne, primitivne želje za ukrašavanjem namjera primjene izvanjskih stvari. Umjetnost svijet ne ostavlja u zatečenom stanju.

Ma koliko to bilo sasvim suprotno Hegelovoj namjeri, danas je možda najplodniji način čitanja Hegelovih predavanja iz estetike opušteno listanje i pronalaženje začudnih formulacija i uvida. Uza sva očita ograničenja koja nameće odabir klasične grčke umjetnosti kao one u kojoj umjetnost najviše odgovara svojem pojmu i također očita ograničenja u tome što je Hegel uopće vidio, čuo i pročitao, odnosno mogao vidjeti, čuti i pročitati (iako neizmjereno više nego što je to mogao i želio Kant), polazni stav da sadržaj mora biti nešto u sebi potpuno individualno i posebno kako bi se adekvatno uobličio daje sasvim dobar kriterij vrednovanja. Na primjer: mada je Hegel kritičar romantičara, njegova ocjena kako u napredovanju spram posve slobodne duhovnosti otkrivaju carstvo samosvjesne unutrašnjosti teško da bi im zasmetala...

Hegel izričito piše da je umjetničko djelo po svojoj biti pitanje, nagovor. *Rješenje* je samo u filozofiji: što filozofi (uglavnom) ne osporavaju. Ali takva ocjena sigurno nije narušavanje digniteta umjetnosti. Moguće je, naravno, obrnuti motrište i istraživati kako to točno filozofija utemeljuje svoja rješenja, koliki je dio njezine legitimacije zasnovan na tome da se *razlikuje* od umjetnosti — i od religije. Autonomija i heteronomija ovise o procesima diferencijacije.

Smisao nastaje iz razlike. Da se Hegela može svesti na jednu rečenicu, ova bi mu bolje pristajala nego čak lingvistu de Saussureu.

BIBLIOGRAFIJA

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Kultura. Prijevod: Viktor D. Sonnenfeld.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2010. *Predavanja iz estetike I*. Zagreb: Demetra. Prijevod: Nadežda Čačinovič.

Jeffries, Stuart. 2021. "Human Spanner". *London Review of Books*, Vol. 43, br. 12, 17. rujna 2021. Dostupno na: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n12/stuart-jeffries/human-spanner>. Pristup: 17. rujna 2021.

Lypp, Bernhard. 1972. *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj. 2013. *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

Žižek, Slavoj. 2014. *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London: Verso.

ŽARKO PUHOVSKI

HEGELOVA ČETVRTINA
MILENIJA — ILI: KAKO JE
POTONUĆE FILOZOFIJSKOGA
“TITANICA” U SUDARU S
NAKUPINOM MATERIJE
LANSIRALO FLOTU
MONOTEMATSKIH BRODICA

HEGELOVA ČETVRTINA MILENIJA — ILI: KAKO JE POTONUĆE FILOZOFIJSKOGA
“TITANICA” U SUDARU S NAKUPINOM MATERIJE LANSIRALO FLOTU
MONOTEMATSKIH BRODICA

Rad predstavlja prigodni osvrt na Hegelovu filozofiju u kontekstu 250. obljetnice filozofova rođenja. U prvom se dijelu teksta osvrćemo na filozofe koji su se neposredno nastavljali na pojedine aspekte Hegelovih djela, potom pregledno prikazujemo koliko je iznenađujuće njegova filozofija živa među današnjim misliocima vrlo različitih orijentacija i interesa te na kraju tumačimo najpoznatije Hegelove zaključke koji su izraženi u nizu poznatih “slogana”.

HEGEL'S QUARTER OF A MILLENNIUM — OR: HOW THE SINKING OF THE
PHILOSOPHICAL “TITANIC” FOLLOWING A COLLISION WITH COMPACT MATTER
LAUNCHED A FLEET OF MONOTHEMATIC BOATS

The study presents an occasion-appropriate reflection on Hegel's philosophy in the light of his 250th birthday. The first part deliberates about the philosophers who directly followed in Hegel's footsteps when it comes to particular aspects of his work. The paper then clearly demonstrates how surprisingly alive his philosophy remains among today's thinkers of most varied orientations and interests, and finally, interprets the most distinguished of Hegel's theses, which are abbreviated as a set of famous “slogans”.

Najkraće bi se dalo reći: nakon 250 godina doista je jasno—u filozofijskome smislu Hegel se je pobjednički ubio. Neprijeporni klasik u gotovo svim zakutcima suvremenoga filozofijskog pogona, a posebice u onima u kojima se na njega eksplicitno pozivaju, jedno je od najcitiranijih imena u suvremenoj filozofijskoj naobrazbi, ali, što je svakako važnije, i u istraživanju. No, cijena je ovoga postignuća (izvorno, iz Hegelove vlastite perspektive govoreći) enormno visoka. Izgubljeno je usput ono do čega je Hegelu izvorno iznad svega bilo stalo—filozofijski sustav, naime.

Upravo tu situaciju dobro opisuje natuknica o filozofijskome “Titanicu”—to, naime, da je Hegel ostao značajan i utjecajan na razvalinama svoje temeljne intencije; stvaranja filozofijskoga sustava bez presedana. Njegov je sustav ne samo najkompleksniji u historiji filozofije, nego i najambiciozniji, jer je trebao demonstrirati čvrstu paralelu između (istovjetno dijalektičkoga) funkcioniranja filozofije i povijesnoga svijeta—“zbilje”. A baš je to ona teorijska točka na kojoj je Hegelov sustav, ne hajući, i naletio na ledenu santu realnosti (iako glasoviti mit da je, suočen s pogreškom u izračunu putanje planeta, rekao: “To gore po činjenice!” nije istinit, nedvojbeno je svojim numeričkim kalkulacijama vjerovao preko granice njihove uporabivosti—da se o povjerenju u vlastitu metodu i ne govori, a sve to upućuje na ozbiljne greške u kormilarenju sustavom—pogotovo gleda li ga se izvana). Doduše, i unutrašnje-arhitektonski, naime: striktno filozofijski, elementi “Titanicove” konstrukcije bili su unaprijed podložni oštrim prigovorima kolega, no autor-konstruktor-kapetan nije ih smatrao ozbiljnima. Kako bilo, nakon spektakularnoga sustavoloma, na takvu ambiciju nitko zapravo ozbiljno i ne pomišlja.

Bilo je, dakako, i poslije Hegela pokušaja autorskoga sistematiziranja filozofije (pretežito u njemačkoj filozofiji)—od Arthura Schopenhauera, koji je težio stvaranju (postkantovskoga a antihegelovskog) sustava subjektivnoga idealizma, preko Karla Roberta Eduarda Hartmanna koji je nastojao usustaviti nesvjesno (Friedrich Nietzsche ga je zbog velike popularnosti zvao “modnim filozofićem”) i Oswalda Spenglera, koji je konstruirao svojevrсну kultur-historijsku sistematsku morfologiju, sve do Ernsta Blocha i njegova “konkretno-utopijski” zasnovanoga “otvorenog sustava”.

No, sa stajališta historije filozofije to su već zapravo “postistički” konstrukti (u smislu u kojemu Hans Robert Jauß rabi termin). Jer, odmah po Hegelovoj smrti, od mladohegelovaca, preko Karla Marxa i Sørenea Kierkegaarda—da se o filozofiji XX. stoljeća i ne govori—sustavska je ambicija radikalno napuštena. Mladohegelovci se, još u “sjeni Titana”, skromno zadovoljavaju koncentriranjem na pojedine discipline (pretpostavljajući i dalje “Sistem”—i dakako, dijalektiku—u pozadini), posebice na Filozofiju religije. Protoanarhistički (a djelomice i protopsihoanalitički) pristup Maxa Stirnera pokazao je granicu odmaka od lijevohegelovske “svete obitelji” (pa ga, u istoimenoj knjizi Marx i Engels i ne uzimaju u obzir)—ostavši svojevrsnim slijepim crijevom. S Ludwigom Feuerbachom pak nastupa jasna obznana preuzimanja materijalističkoga obrasca kao “izlazne strategije” (kako bi se to suvremeno

formuliralo). Kierkegaard, koji je misaono bio mnogo više vezan uz Friedricha Schellinga, a i stiže u Berlin desetljeće nakon Hegelove smrti, svoj besprimjerno radikalni obračun sa sistematikom kao nosivom filozofijskom atmosferom nalazi u protoegzistencijalističkome filozofiranju. Marx se pak, nakon flagrantnog neuspjeha u kritici Hegelova sustava, okreće onome što je pritom pojmió kao Hegelovu disciplinarnu (pa, prerađeno, i sustavsku) prednost, političkoj ekonomiji (u čijoj će kritici utemeljiti svoju nakanu nadilaženja filozofije revolucijom).

Ukratko: kako mogu i znaju, svi onovremeni putnici napuštaju filozofijski "Titanic" koji tone ostavljen bez konstruktora i kapetana, a sretno preživjeli putnici (ili njihova ostavština) šire nove misaone obrasce koji će obilježiti filozofiju narednih stoljeća. U novome mediju filozofiranja, formalno ispod Hegelove razine, pojedine kategorije, ili obrasci njegova filozofiranja, doista, poput (monotematskih) brodice plove na (disciplinarnim, ili čak ekstrasfilozofijskim) kursovima koje Hegel nije ni tematizirao — stvarajući novi, usitnjeni, posthegelovski filozofijski pogon. No, da se, barem indikativna, prisposodba s "Titanicom" nastavi, na olupini se pronalaze (s protekom vremena sve vredniji) ostaci koje ronionci marno izranjaju za kolekcionare. Poput tanjura, viljušaka ili dijelova prtljage putnika s (pravoga) "Titanica", već stoljećima marni (filozofski) ronionci izranjaju pojedine formulacije preostale iz cjeline potopljene Hegelove sistematike i trže ih naveliko kao aktualne i relevantne filozofijske iskaze, premda je bitni kontekst izgubljen (ili baš zato).

Ostaje, nakon svega, još jedan pokušaj da se ovaj usud filozofema sagleda imanentno, dakle na način koji je u mnogome nastavak argumentacijske strategije dane u samoj Hegelovoj filozofiji. Za njega je podloga onoga što se s filozofijom zbiva u njezinu vremenu (dakle "ovostrano") u njezinoj moći, naime: u "moći općosti", ne u onoj institucijskoj. Hegel već u ranim spisima karakteristično tvrdi: "cjelina je tamo gdje je moć, jer ona je sjedinjenje pojedinačnoga". On posve svjesno miješa moć pojma (u *Jenskim predavanjima* i u *Fenomenologiji*) s političkom moći, jer po konstituciji njegova sustava to su identiteti (do epigrama dovedena glasovita formulacija iz predgovora *Filozofiji prava* pregnantno to formulira: "Što je umno, zbiljsko je, što je zbiljsko, umno je"). U političkome postavu za njega važi da se radi ponajprije o "pojavi kao moći izvanjskoga", a "kao objektivna općost i sila spram objekta moć je ono što nazivamo sudbinom", dok je bit regulirana drukčije; ona je svagda filozofijski proizvedena.

Tek onda kada je "sloboda oblikovana kao zbilja jednoga svijeta" moguće je da njezina pojavnost više ne bude vezana uz silu i dubinu. Tada je moguća moć koja je bitno "priznatost, to jest, važenje u svijesti". Ustanovno je poprište ove priznatosti u *Filozofiji prava* postavljeno u građansko društvo, koje omogućuje stanje u kojemu je "ljudima sigurna moć društva", pritom je moć države (dijalektički) viša u odnosu na pojedinačnu privatnost obitelji i posebnost građanskoga društva. Jer, već u građanskome društvu policija i korporacija predstavljaju "osiguranje moći općosti" koja je ujedno i "moć razumnih u nužnosti" (Spinoza).

Odatle se, konačno, izvodi javna moć, no ona ne može za Hegela značiti da “moćniji vlada, mora vladati i da će uvijek vladati”, jer bi to značilo “slučajnu prirodnu silu, a ne moć pravednoga i ćudorednoga”—do koje mu je bitno stalo. Uostalom, odmak od prirode tipičan je za koncepciju društvenosti u njemačkoj romantici.

Sažetak je—vidljivo je to upravo *post festum*—i filozofijski i transfilozofijski (u današnjim kategorijama); bez moći oblikovanja “zbi-lje jednoga svijeta” (u slobodi, dakako) filozofija za Hegela naprosto nema smisla. To je puno značenje stalno ponavljane lekcije o istovjetnosti konstitutivne dijalektike (povijesne) zbilje i (filozofijskoga) pojma. Posthegelovska je filozofija u mnogome oslobođena ovoga prelijevanja moći, no cijena je i opet enormna. Ne radi se samo o napuštanju ambicije sistematičnosti, nego, ponajprije, o tomu da se filozofija (dosta ugodno) smješta u poziciju koja je omogućuje kao fundamentalno ne-djelo.

Odustajanjem od povijesnoga djelovanja, smještanjem u disciplinarni zabran, filozofija postupno gubi i zapovjednu odgovornost za posebne znanosti; sve joj je udobnije u kategorijalno pripremljenoj nemoći. Iz toga je izvlače tek sporadične ideologizacije (koje podjednako preziru i oni/e kojima hrle—politička klasa—i oni/e od kojih bježe—tzv. inteligencija). Pomalo paradoksalno, ideologizacijski mehanizmi su jedini u posthegelovskoj eri koji uspijevaju očuvati barem sjenku rečene “moći općosti”. Čak i posve apstraktna ambicija (kategorijalne) kontrole općosti iz filozofijskoga zabrana izaziva u pravilu političku podozrivost—jer (ne sasvim neopravdano) politička moć svaku težnju kontrole općosti, pa i onu s katedre, doživljava kao konkurenciju.

U interpretacijskome obzoru izvedenome iz vidokruga flote motematskih brodica oporavljenih iz potopljenoga Hegelova sustava može se onda podjednakim žarom (jubilarno) tvrditi da je stari majstor (“neprolazno”) aktualan, jer je bio začetnik liberalne demokracije (njegov nacrt njemačkoga ustava iz 1802. sadrži bitne teme današnjega Grundgesetza, ustroj humanističke gimnazije, koju je utemeljio u Nürnbergu, a nosi i važne značajke mnogih kasnijih školskih reformi), ali i pruski državni ideolog (uostalom, tekstualno se može potkrijepiti da je bio i republikanac i monarhist—istraživanja Karl-Heinza Iltinga su, naime, prije pedesetak godina jasno pokazala i republikanski potencijal ranijih—ali i kasnijih—verzija *Filozofije prava*), da je zastupao vladavinu prava, pa (implicite, valjda) i *welfare state*, ali i feudalne obligacije, no da je bio i začetnik totalitarizma (fašističkoga i boljševičkog); analitička je filozofija prije stotinjak godina Hegelov stil (dalje, uglavnom i nisu dolazili—osim, recimo, A. J. Ayera) opisivala kao vrhunac “kontinentalnoga opskurantizma” i, kod Karla Poppera, kao izvanjsku oznaku opozicije spram “otvorenoga društva” (Wittgensteinovim riječima: “Čini mi se da Hegel uvijek želi reći kako su stvari koje izgledaju različite zapravo iste, dok je moj interes u tomu da pokažem kako su stvari koje izgledaju iste zapravo različite”)—njegovo je insistiranje na totalitetu filozofiranja postmoderna *doxa* prije pola stoljeća smatrala izrazito neprijateljskim, ali za mnoge važne on je i predšasnik marksovskoga revolucionarnog programa (još otkako se je Marx u pogovoru drugome izdanju

I. toma *Kapitala* obrecnuo na one koji Hegela smatraju “crknutim psom”); istina, na revolucije XX. stoljeća Hegel i nije posebice utjecao (Lenjinovu zazivanju usprkos), ali na različita, pa i briljantna objašnjenja njezina izostanka (“marksizam”) utoliko više: od Györgya Lukácsa i Kritičke teorije (Herberta Marcusea i Theodora W. Adorna prije ostalih, uključujući i Jürgena Habermasa), preko Jean-Paula Sartrea (hegelovska dijalektika odnosa gospodara i sluga svakako je važna za egzistencijalizam) i Henrija Lefebvrea, do Slavoj Žižeka inovacije su u marksizmu potrebovale i rekurs na Hegela, pa i nova se je ljevica okretala hegelovskome marksizmu u svojim tada popularnim “teorijskim kružocima” (sve do farsičnih pokušaja zagrebačkih plenumaš(ica) da — u maniri *book cluba* — obnove marksizam iz franko-slovenskoga originala); neke od njegovih ideja koristi, primjerice, suvremena matematika (teorija skupova), ili fizika (kvantna teorija).

Aktualnost se Hegelova pokazuje danas i time što njegova misao — segmentarno — djeluje čak i pomirujuće. Rebecca Comay ga razumije kao autora koji posredno doživljava svjetsku povijest i svojim joj fantazijama daje smisao, pomirujući u njima realne sukobe (*Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*). Neopragmatički obrat (post)analitičke filozofije uveo je u raspravu Hegelov pojam duha zasnovan na novome jezičnofilozofijskom čitanju poznatoga stavka iz *Fenomenologije duha*: “Ja, koji sam mi i mi koje je ja”. Normativno utemeljenje koje se odatle razvija inspiriralo je (post)marksističko razumijevanje demokratsko-socijalističke ćudorednosti. Jean-Luc Nancy, dolazeći iz dekonstrukcijske pozicije, vidi kod Hegela “nemir negativnoga” koji se probija kroz dijalektičko grananje sustava i omogućuje samostalne pojmove. Pritom mu je blizu i radikalno marksistički inspirirani Alain Badiou koji Hegela vidi kao preteču Mao Ce-tunga i njegove, nekada planetarno popularne, mudrosti: “jedno se dijeli na dvoje”.

Inspirativnost Hegelova djeluje, izgleda, i šire: Catherine Malabou njegov koncept plastičnosti (kao istovremenosti poprimanja oblika i oblikovanja) iz *Fenomenologije duha* povezuje s recentnim rezultatima neuroznanosti (od *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* nadalje), Judith Butler razumije Hegelovo shvaćanje priznanja (Anerkennung) kao odlikovani medij djelovanja feminističke etike (za razliku od Axela Honnetha koji isti pojam — posredovan radom Hannah Arendt — vidi kao oznaku borbe za priznavanje prava). Arthur Danto Hegelovu maniru sustavno-povijesnoga završavanja sredinom osamdesetih prošloga stoljeća prevodi u teoriju “kraja umjetnosti”, referirajući se pritom — u povodu Warholovih *Brillo Box* izložaka — na stanje u kojemu svaki objekt — teorijski podržan — može biti umjetnost.

Sve su ove, i brojne druge, konzekvencije moguće upravo posljedkom neusporedive konzistentnosti Hegelova sustava, ali i njegova stalnog odnošenja s “okolnom” zbiljom. Nosivi je unutrašnji moment čitave Hegelove sustavske konstrukcije sažet u formuli “Vernunft in der Geschichte” (“um u povijesti”); tako se, naime, zbiva “Endzweck” (“konačna svrha”) svjetske povijesti. Metafizički je središnji pojam (“Weltgeist” — “svjetski duh”) ipak ne samo dijalektički pripravljen,

nego i povezan s neposrednim životnim iskustvom generacije koja je doživjela Francusku revoluciju i ono što je ta cezura neposredno proizvela.

U pismu svojem prijatelju Friedrichu Immanuelu Niethammeru, Hegel je 13. listopada 1806. (upravo u danima u kojima je završavao posljednje stranice *Fenomenologije duha*) opisao svoj doživljaj ulaska Napoleona u Jenu (uoči bitaka kod Jene i Auerstadta): “Cara — tu dušu svijeta — vidio sam kako jaše kroz grad kako bi ga se prepoznalo; zaista je prekrasan osjećaj vidjeti ovakvu individuu koja, sjedeći na konju, zahvaća svijet i vlada njime”. Oduševljenje Napoleonom — političkim i vojnim neprijateljem (i okupatorom) države u kojoj prebiva — kod Hegela je (kao i kod Goethea te, premda skraćeno, i kod Beethovena) indikativno lišeno svakoga patriotizma, u ime oduševljenja revolucionarnom idejom, pa i njezinom praksom. Praksa je te ideje, doduše, već bila u mnogome programski reducirana, a moralno kompromitirana, ali je, naspram pruske politisenilije i rascjepkanosti ostalih dijelova buduće Njemačke, izgledala kao slika željene budućnosti (indikativno: nitko od velikana nije vidio stotine tisuća pobijenih kao bitnu sastavinu dotičnoga novuma, premda su već znali i o razdoblju terora i o masovnim žrtvama napoleonskih ratova). Za razliku od ostalih, Hegel u Napoleonu vidi ne samo velikana, pobjednika, nego: inkarnaciju “svjetskoga duha” na konju, te ga — kao temporarnu inkarnaciju/ilustraciju — naprosto upleće u svoj sustav. Sukladno dijalektičkoj logici sustava to nije tek konjanički spomenik na trgu (gotovo) svakoga evropskog (i ne samo evropskog) grada, nego djelatno biće prije spomeničkog arhiviranja, svojevrсна rodeo-verzija povijesnoga djelovanja svjetskoga duha. (Koliko široko cijeni Napoleonovu povijesnu djelotvornost pokazuje i pismo iz kolovoza 1807.: “Njemački stručnjaci za državno pravo propuštaju napisati gomilu spisa o suverenosti [...]. Veliki stručnjak za državno pravo sjedi u Parizu”).

Stalno je, dakle, riječ o vježbanju na misaonome dvovisinskom razboju. I najapstraktniji su pojmovi u nekoliko koraka posve jednoznačno vezani (i) uz zbilju. Pri čemu je riječ o apstraktnosti u danas uobičajenome shvaćanju, jer Hegel, u izuzetno duhovitome tekstuljku “Wer denkt abstrakt?” (“Tko misli apstraktno?”), apstraktno “mišljenje” s prijezirom prepušta “ženama na tržnici” (političke korektnosti još ni u tragovima nije bilo), budući da filozof misli — konkretno.

Kada se, na početku *Fenomenologije duha* pojavljuje toliko citirana rečenica “Istinito je cjelina” (s kojom Adorno, stoljeće i pol kasnije polemizira stajalištem koje glasi: “Cjelina je neistina”), lako ju je, na izgled, doslovce razumjeti. Treba, valjda, sve o nečemu znati da bi se istina dokučila (poput raspleta krimića, recimo). No, Hegel često igra na dvoznačnost svojih kategorija sa svakodnevnim terminima — i time maltretira studente, uz, neobičnim stankama prekidanu jednoličnost predavačkoga tona, stalno kašljanje i šmrcaanje duhana (da sve bude slušateljstvu još teže, rečeno je zapinjanje, kašljanje i šmrcaanje prestajalo to više što su dulje i kompliciranje rečenice bile na redu). Cjelina o kojoj je ovdje riječ zapravo je rezultat postajanja (Werden), te je tek na kraju ono što uistinu jest. Ova cjelina u sebi razlikuje ideju, prirodu i duh, jer riječ je o cjelini (Hegelove) filozofije kao takve.

Na početku “ideja je ništa”, tek u svojem posredovanju, razgraničenju (negaciji), stalnom promjenom, svojim odnosom spram cjeline, do koje se dopijeva negacijom negacije, te razlikovanjem privida i biti ona može biti promotrena. Time se napušta racionalnost razuma u ime umstvene racionalnosti; u paralelnoj ambiciji—Heideggerova ontologijska diferencija također otklanja racionalnost razuma, ali je ne kani nadilaziti, nego, naprosto, ostaviti za sobom (posebice “Identität und Differenz”). Sve je konkretno sadržano u postajanju, kojim se ideja samoodređuje u logici kao “carstvu čistih misli” u kojemu se stalno proširuju naizgled isključujući, protuslovni pojmovi. Nizom prijelaza, od kojih je najteži onaj od nužnosti do slobode, ovo samopokretanje dovodi ideju do pojma kao pojma u čijem “carstvu slobode” dopijeva do konačnoga dovršetka u apsolutnoj ideji.

Riječju: mišljenje je spoznaja protuslovlja i nužnosti da ih se sažme u njihovu jedinstvu, a pojam je izraz toga kretanja u okviru spekulativne filozofije. No, i u toj su spekulativnosti na djelu razgraničenja koja daju smisao ideji, te nužnost i sloboda—koja je za Hegela uvijek bitno vezana uz umstveno djelovanje, pa nehumano djelovanje (a i nijekanje njegove egzistencije), ili, aktualnije, antivakterski primitivizam, nisu posljedice slobodnoga čina—iako su rezultat nekoga (bezumnog) izbora—nego predstavljaju povredu temeljnih načela umnosti. Zabrana takva djelovanja stoga nije ograničenje, nego jamstvo slobode.

Daljnje grananje na zadana područja filozofiranja pokazat će “samo” primjenu ovoga obrasca na različito predodređeni misaoni materijal. Pritom se interpretacije posebice često koncentriraju na sferu “objektivnoga duha”, posebice na dio koji je nazvan ćudorednost, jer je ona nekako najbliža svakidašnjem kontekstu. Taj se dio, znano je, dijeli na obitelj, građansko društvo i državu. Obitelj je tretirana u mnogome tradicionalno, kao ustanova zasnovana na ljubavi—za koju se, s jedne strane, kaže da je “nečuvano protuslovlje koje razum ne može razriješiti”, no, u razradi se dopijeva do realističnijih (muških?) uvida: prava u obitelji proizlaze jedino iz izvanjske strane (imutka), jer sama ljubav ne može biti predmetom prava (daleko je to od ranih formulacija—iz *Teologijskih mladalačkih radova*—koje ljubav određuju kao najvišu razinu priznanja, u kojoj individua u drugome/drugoj tek dopijeva do sebe kao subjekta).

Posebice se aktualnim čini razmatranje građanskoga društva kao “tla posredovanja” između individue i države. U sklopu poznate sintagme “sustav potreba” kojom objektivira građansko društvo, Hegel upućuje na to da se ljudske potrebe rasprostiru društvom, jer ljudi “ne izrađuju ono što im treba, niti trebaju ono što izrađuju” (doslovce—i bolno—to su osjetile stotine milijuna žrtava Covid-zaključavanja posljednjih mjeseci). Ovo je otuđenje, međutim, cijena za emancipaciju od prirode, pri čemu Hegel—doista suvremeno—upozorava i na to da svaki pokušaj podjarmljivanja prirode dovodi do poniženja čovjeka.

Konačno, država (kao sinteza ove dijalektičke trijade) ima označiti dovođenje interesa pojedinca i općega interesa do sklada. Po strani od institucijskih poteškoća na koje je Hegel nailazio raspravljajući o

državi, u njegovoj je konstrukciji odlučujuće baš to što se posredstvom države tek dostiže do najvišega stupnja objektivnoga duha, do svjetske povijesti. To je već dugo korišteno kao (nacionalistički) paradigmatički ukaz o nužnosti svake nacije da dostiže do države kako bi se subjektivirala u punome smislu riječi (“međunarodnim priznanjem”, reklo bi se u današnjim — naravno misaono reduciranim, ali egzistencijski eleviranim — pripovijestima).

Svjetska povijest konačna je “duhovna zbilja u njezinu punom opsegu unutarjosti i izvanjskosti”, čime objektivni duh postaje “svjetskim duhom” koji uvodi najviše i apsolutno pravo (već onda se to zove “svjetski sud”), te pomiruje prirodu i duh. U ozračju opće pomirbe svi narodi i njihove države dostiževaju do svojega ispunjenja — svaka je nacionalnost, načelno preuska kao mjera Hegelove ambicije (ali, ipak konstrukcija nekako dostiže baš do “germansko-kršćanskoga carstva”). Ostaje, eto, svenarodni (aktualno: globalni) konstrukt “vječnoga mira” svih naroda — u prastarim, a nedavno aktualiziranim, terminima reklo bi se: pandemija (pan=sve; dēmos=narod/puk).

II.

FILOZOFSKI SISTEM
I APSOLUTNA ZNANOST

IGOR MIKECIN

HEGEL I PITANJE POVIJESNOG
DOVRŠENJA FILOZOFIJE

HEGEL I PITANJE POVIJESNOG DOVRŠENJA FILOZOFIJE

Hegel svoj sistem filozofije poima kao cilj povijesnoga zbivanja filozofije u cjelini i ujedno kao posljednji stupanj povijesnoga razvoja duha, tj. kao najviši lik apsolutnoga duha, u kojem apsolutna ideja dostiže do potpune sebesvijesti, nakon što je istupila iz svojega bitka po sebi u svoj bitak drugim u prirodi i vratila se natrag samoj sebi. U razlici prema svakome mogućem dogmatskom idealizmu, kako onome subjektivnom tako i onome objektivnom, u kojem ono idealno ostaje suprotstavljeno onomu realnomu, Hegelov je idealizam apsolutan. Apsolutni idealizam kao apsolutna znanost spoznaje ono apsolutno kao apsolutnu ideju, na kojoj se temelji idealitet svega realnoga. On nadalje spoznaje da ono apsolutno nije samo supstancija nego i subjekt, da je najviše određenje onog apsolutnog duha, te da je apsolutni duh samu sebe znajuća ideja ili ideja koja spoznaje samu sebe kroz apsolutnu znanost. Ukoliko filozofija kao apsolutna znanost nije drugo nego znanost onog apsolutnog, a ono apsolutno je po sebi i za sebe jesuća ideja, tada je dovršenje filozofije u Hegela ustvari dovršenje i vrhunac filozofije kao idealizma, u kojem se ideja postavlja kao princip filozofije i na koncu njezinoga razvoja apsolutizira. Ukoliko pak dovršenje filozofije kao idealizma nije i kraj povijesnoga zbivanja mislećega duha uopće, postavlja se pitanje mogućnosti neidealističkoga mišljenja koje ne odbacuje povijesno naslijeđe idealizma i bitno uključuje spoznaju dosega i unutarnje granice stajališta apsolutnoga idealizma. Sučeljenje s principom Hegelovog sistema filozofije, napose razlaganje pojmova vremena, vječnosti i povijesti u Hegela, vodi k promjeni povijesne svijesti povijesnoga zbivanja filozofije i k uvidu u bit ideje, koja izmiče vidokrugu onog apsolutnog.

HEGEL UND DIE FRAGE NACH DER GESCHICHTLICHEN VOLLENDUNG DER PHILOSOPHIE

Hegel begreift sein System der Philosophie als das Ziel der Geschichte der Philosophie im Ganzen und zugleich als die letzte Stufe der geschichtlichen Entwicklung des Geistes, d.h. als die höchste Gestalt des absoluten Geistes, in der die absolute Idee zum vollkommenen Selbstbewusstsein gelangt, nachdem sie aus ihrem Ansichsein in ihr Anderssein in der Natur herausgetreten und zu sich selbst zurückgekehrt ist. Im Unterschied zu jedem möglichen dogmatischen Idealismus, sowohl subjektiven als auch objektiven, in welchem das Ideale dem Realen entgegengesetzt bleibt, ist Hegels Idealismus absolut. Der absolute Idealismus erkennt das Absolute als die absolute Idee, auf der die Idealität von allem Realen gründet. Er erkennt weiterhin, dass das Absolute nicht nur Substanz, sondern auch Subjekt ist, dass die höchste Bestimmung des Absoluten Geist ist, sowie dass der absolute Geist die sich selbst wissende Idee ist, oder die Idee, die sich selbst durch die absolute Wissenschaft erkennt. Insofern die Philosophie als absolute Wissenschaft nichts anderes als die Wissenschaft des Absoluten ist, und das Absolute die an und für sich seiende Idee, ist die Vollendung der Philosophie bei Hegel eigentlich die Vollendung und der Höhepunkt der Philosophie als Idealismus, in der die Idee als das Prinzip der Philosophie gesetzt und am Ende ihrer Entwicklung verabsolutiert wird. Insofern aber die Vollendung der Philosophie als Idealismus nicht das Ende der Geschichte des denkenden Geistes überhaupt ist, stellt sich die Frage nach der Möglichkeit eines nichtidealistischen Denkens, welches aber das geschichtliche Erbe des Idealismus nicht ablehnt und die Erkenntnis der Reichweite und der inneren Grenze des Standpunkts des absoluten Idealismus wesentlich einschließt. Die Auseinandersetzung mit dem Prinzip des Hegelschen Systems der Philosophie, und insbesondere die Erörterung der Begriffe der Zeit, Ewigkeit und Geschichte bei Hegel, führt zum Wandel des geschichtlichen Bewusstseins der Philosophie und zur Einsicht in das Wesen der Idee, das sich dem Horizont des Absoluten entzieht.

Privid proturječja u pojmu povijesti filozofije, koji se javlja zato što je predmet filozofije ono vječno i neprolazno, a povijest povijeda o onome što je u vremenu, o prolaznome i prošlome zbivanju, iščezava po Hegelu uslijed spoznaje da ono vječno ima svoj vlastiti razvoj, koji se u potpunosti dovršava i osvještava u duhu kroz povijesno zbivanje filozofije. To zbivanje je razvoj određenja onoga vječnoga u vremenu, kojemu iznutra pripada povijest kao njegova svijest. Nerazrješiva proturječja nema ni u unutarnjem prijeporu između vremenitosti filozofije i vječnosti njezinoga predmeta. Ono vječno, koje se spoznaje u filozofiji, ne ostaje uvijek jednako i nepromjenjivo, nego se u svojoj istoti povijesno mijenja kroz različite sisteme jedne jedinstvene filozofije. Jedinstvo mnoštva različitih likova filozofije koji se smjenjuju u povijesnome vremenu odgovara jedinstvu mnoštva različitih stupnjeva i momenata onoga vječnoga, kojemu je nužno vrijeme da bi se u njem razvilo (usp. V 6, 9; 29).¹

1

Povijesno zbivanje duha po Hegelu je ozbiljivanje onoga vječnoga kroz vrijeme. Vremenitost je nužno svojstvena razvoju onoga vječnog u elementu mišljenja kroz filozofiju. Zato je svaka pojedina filozofija duh svojega vlastitoga vremena, a svako pojedino vrijeme ima sebi svojstveni stupanj filozofije. Kao poseban stupanj povijesnoga razvoja filozofije svaki njezin sistem pripada svojem vremenu i ima svoju unutarnju granicu. Filozofija ima svoje povijesno zbivanje i povijest toga zbivanja zato što je ono vječno kao njezin predmet nužno istupilo iz svoje vječnosti u vremenito postojanje da bi se kroz vrijeme ozbiljilo i da bi se vrijeme njime ispunilo.

Filozofija je po Hegelu najviši i završni stupanj povijesnoga zbivanja duha, koji se je, nadišavši svoj subjektivni i objektivni lik, uzdigao do apsolutnoga lika, a potom je u njem dosegao onu formu u kojoj je potpuno svjestan svoje apsolutnosti. No i sama filozofija ima svoje vlastito povijesno zbivanje, koje otpočinje u Grka i u cjelini se dovršava upravo u Hegela postavši apsolutno znanje. Hegelov sistem filozofije, sastojeci se od logike, filozofije prirode i filozofije duha, ima svoje unutarnje kretanje koje polazi od predpovijesnoga logičkoga razvoja onog apsolutnog a završava njegovim povijesnim ozbiljenjem u duhu. Došavši do kraja sistem se vraća na svoj početak, tj. na logiku, koja je ne samo prikaz onog apsolutnog kao apsolutne ideje u elementu čistoga mišljenja, nego je i prvi i osnovni dio Hegelovog sistema filozofije, u kojem se ono apsolutno na kraju povijesnoga razvoja filozofije u potpunosti ozbiljuje kao apsolutni duh, tj. kao "duh koji zna sebe kao duh" (GW 9, 441). Povijesno zbivanje filozofije isto je što i sama filozofija utoliko što filozofija dopijeva do svoje svrhe jedino kroz svoj povijesni razvoj. K tomu,

1 Mjesta citirana iz Hegelovih djela, kao i ona na koja se u tekstu upućuje, označena su u zagradi kraticom GW za G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste. Hamburg: Felix Meiner, 1968. — ili kraticom V za G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Hamburg: Felix Meiner, 1983. —, za kojom slijedi broj sveska i broj stranice ili paragrafa. Popis korištenih svezaka vidi u Bibliografiji na kraju teksta.

die Geschichte der Philosophie po Hegelu nije samo prošlo zbivanje filozofije (*das Geschehen*), nego je ujedno i filozofijska povijest ili svijest toga zbivanja (*das Bewusstsein des Geschehens*), koja mu iznutra i neizostavno pripada. Povijest filozofije jedna je od filozofijskih znanosti koja zauzima nužno mjesto unutar cjeline Hegelovog sistema. U Hegela se povijesna svijest filozofije usavršava do takve filozofijske povijesti filozofije u kojoj se spoznaje da su svi prethodni sistemi filozofije nužni momenti spoznaje onog apsolutnog i ujedno razvoja apsolutnoga duha, a time i duha uopće, te da je apsolutna znanost rezultat i svrha toga razvoja, tj. najrazvijeniji i posljednji princip cjelokupnoga povijesnoga zbivanja filozofije, koji u sebi sadrži i obuhvaća sve prethodne principe kao svoje stupnjeve.

Znanstvenost povijesti filozofije temelji se na njezinoj svezi sa znanošću logike kao osnovom sistema znanosti. Po Hegelu slijed sistema filozofije u njezinome povijesnome zbivanju poklapa se sa slijedom kategorija, odnosno određenja ideje u logici (V 6, 27). Stoga se razvoj onog apsolutnog promatra dvojako: kao razvoj ideje kroz filozofijski sistem od ideje po sebi (logika), preko ideje u svojem biti drugim (filozofija prirode) do ideje koja se vraća samoj sebi u duhu (filozofija duha), i ujedno kao razvoj duha u povijesnome zbivanju filozofije, koja je najviši stupanj apsolutnoga duha (usp. V 6, 25). Naime, apsolutni duh u filozofiji doseže znanje onog apsolutnog, a ono apsolutno dolazi do potpune sebeoznanjenosti. Povijesno zbivanje filozofije potom je razvoj sebeoznanjenosti onog apsolutnoga sve do njegovog apsolutnoga znanja.

Nakon što je kroz cijelo povijesno zbivanje filozofije, koje po Hegelu obuhvaća dva glavna razdoblja — grčku filozofiju i germansku filozofiju, ono apsolutno bilo spoznavano na različite i na različit način ograničene načine, u Hegela ono postiže spoznaju svoje istine. Filozofija se po Hegelu tijekom svojega povijesnoga zbivanja razvija od najnerazvijenijih određenja onog apsolutnog u grčkoj filozofiji do najrazvijenijih određenja u germanskoj filozofiji novijega vremena. Dok je grčka filozofija ono apsolutno razvila do ideje, germanska ga je filozofija shvatila kao duh. U prvome razdoblju filozofije određenja *proizlaze* iz onog apsolutnog, koje ih kao supstancija po sebi već sve u sebi sadrži, a u drugome se razdoblju ta određenja objedinjuju na način subjektiviteta. Prijelomna točka u tome razvoju jest Platón, s kojim filozofija po Hegelu izlazi iz svojega prijeznanstvenoga razdoblja i postaje znanost, jer u njoj je ono apsolutno određeno kao ideja. Tako gledano, filozofija od Platóna do Hegela ostaje znanost ideje, u kojoj određenje ideje napreduje od onoga istinski općega do onoga istinski apsolutnog. Zato je na kraju toga razvoja u Hegela apsolutna ideja “jedini predmet i sadržaj filozofije” (GW 12, 236).

Povijesno zbivanje filozofije nije slučajan slijed međusobno proturječnih mnijenja, nego organska cjelina kao slijed principa filozofije koji se ozbiljuju u sistemima filozofije i koji su podvrgnuti zakonitosti logičkoga razvoja onog apsolutnog. Dovođenje filozofije za Hegela nije dovršenje tek jednoga među ostalim razdobljima povijesnoga zbivanja filozofije u kojem duh postupno postaje svjestan svoje apsolutnosti, niti je tek prijelaz k nekomu daljnjemu još razvijenijemu sistemu filozofije.

S filozofijom kao apsolutnom znanošću doseže se apsolutna svrha filozofije i povijesni razvoj filozofije u bitnome je dovršen.

Po Hegelu je "svaka filozofija bitno idealizam ili barem ima njega kao svoj princip", i različiti sistemi filozofije međusobno se razlikuju po tome u kojoj je mjeri ideja kao princip u njima ozbiljena (GW 21, 142). Realizam u strogom smislu riječi ne zaslužuje ime filozofije. On je ograničeno stajalište koje onomu konačnomu pripisuje istinski ili apsolutni bitak i koje uzima da je ono konačno neposredno dano i postoji po sebi neovisno o onom idealnom, a da su ideje samo naknadne predodžbe i odrizi onoga realnog. Nasuprot tomu, "idealizam filozofije ne sastoji se ni u čem drugom do li u tome da se ono konačno ne priznaje kao istinski jesuće" (GW 21, 142) te da mu se odriče samostojni bitak naspram onoga idealnog: "Ako nešto ima istinu, ima ju po svojoj ideji, ili *nešto ima istinu samo ukoliko je ideja*" (GW 12, 173).

Ali istinski idealizam nije jednostrano suprotstavljen realizmu. "Suprotnost idealističke i realističke filozofije stoga nema nikakva značaja" (GW 21, 142). Hegel nadilazi ne samo svaki oblik realizma nego i dogmatski idealizam, koji može biti ili subjektivan ili objektivni. Iako se na stupnju objektivnoga idealizma sve realno shvaća kao posljedica idealnoga principa, njegova je nedostatnost u tome da se taj princip shvaća kao onaj koji jest po sebi i odvojeno od realnoga. Subjektivni dogmatski idealizam može biti takav da poriče ono objektivno svodeći sve realno na subjektivne predstave, ili pak transcendentelni idealizam, po kojem je sve realno ili postavljeno iz subjektivne svijesti ili se kao objekt uspostavlja od subjekta, dočim iza objekta ostaje realitet nespoznatljive stvari po sebi. I taj je idealizam apstraktan, ograničen ili jednostran zato što ono realno u svojoj danosti nije posredovano onim idealnim, odnosno ostaje ono drugo od onog idealnog i u svojem bitku po sebi neovisno o njem. Upravo subjektivni idealizam koji ono realno ostavlja izvan dosega onog idealnog, ostaje ograničen tim realitetom. Ukoliko je taj idealizam usmjeren samo na formu onog idealnog, koja je suprotstavljena objektivnomu ili realnomu sadržaju, Hegel ga označava također kao formalni idealizam (usp. GW 21, 143). Dogmatski je idealizam u svojim različitim likovima nedostatan jer ostaje pri konačnoj suprotnosti i ne poima idealitet onoga realnoga i realitet onoga idealnoga.

Po Hegelu je dogmatskomu idealizmu svojstveno to da ideja ne ulazi u ono konačno, nego ostaje nepokretna i vječna u samoj sebi i iznad onoga konačnog. To znači da se sama ideja ne kreće dijalektički, nego da ostaje predstavljajuća misao ili u sebi nepokretan predmet mišljenja. Za razliku od toga u Hegela je apsolutna ideja bitno rezultat razvoja pojma, koji je istom na kraju ono što je uistinu. Sebekretanje apsolutne ideje u odnosu na ono realno pak znači da ideja izlazi iz same sebe i kroz različita svoja uobličjenja pronalazi samu sebe i vraća se samoj sebi. Ono relativno je u potpunosti obuhvaćeno onim apsolutnim, a onomu apsolutnomu bitno pripada sebeizvanštenje i postajanje drugim samoga sebe. Filozofija napokon proviđa idealitet onoga konačnog, koje je utemeljeno u apsolutnome. To znači da ono konačno nije samostojno

u sebi, nego je moment obuhvatne beskonačne cjeline koja nadilazi njegovu konačnost (GW 21, 137).

Ono idealno i realno nisu ni nepomirljivo suprotstavljeni ni izjednačeni. Ono realno nije posve samostojno i neovisno o onome idealnom niti je puka konstrukcija onog idealnog, nego ga ideja u sebi obuhvaća i iz sebe omogućuje. Ideja pritom dakako nije ništa puko subjektivno, nije tek vrsta predstave, ali niti puko objektivno, predmet predstavljanja, nego je jedinstvo pojma i njegovog realiteta ili realni pojam. U Hegela je tako suprotnost idealizma i realizma ukinuta u njihovoj sintezi. Ostajanje na jednom od tih suprotnih stajališta znači razdvajanje idealnog i realnog iz po sebi nerazdvojne suprotnosti koja ih kao takve određuje. Ipak, Hegel to jedinstvo idealizma i realizma još uvijek naziva idealizmom utoliko što ono beskonačno predhodi onomu konačnomu.

U razlici prema subjektivnome i objektivnome idealizmu, Hegelov je idealizam "apsolutni idealizam" (GW 20, § 160 Z). Apsolutnost apsolutnoga idealizma ne sastoji se u tome da se ideja postavi kao ono odriješeno od realiteta, nego upravo suprotno u tome da nema nikakvoga realiteta koji bi bio neovisan o ideji, tj. da je sav realitet bezostatno proizvod duha, te da je ono realno u svojoj biti idealno, štoviše da samoj ideji kao realnomu pojmu pripada realitet koji predhodi realitetu svega konačno realnoga. Zadaća je filozofije u tome da se kroz različita uobličjenja prozre ideja, tj. da se ideja kao njihova istina i temelj njihovoga bitka spozna u njima. Istom kada se dospije do apsolutne ideje kao istine same, može se spoznati sve konačno kao ono koje učestvuje u beskonačnome.

Logika kao znanost ideje po sebi pruža u čistoj spekulativnoj formi sav sadržaj filozofije. Stoga filozofija prirode i filozofija duha i dalje za svoj predmet imaju spoznaju ideje, a ne nekog realiteta neovisnog o njoj. Kao dijelovi realne filozofije, one pokazuju prisutnost onoga idealnog u realnome. Priroda je ideja u njezinome biti drugim. Duh je ideja koja se u svojem biti za sebe vraća samoj sebi. Ono apsolutno zahtijeva realitet ideje u prirodi i duhu, kako bi na koncu dospjelo do apsolutnoga duha. U sebi savršena i vječna ideja mora izaći iz same sebe, sići u vrijeme i izvanštiti se kao priroda. Ozbiljenje apsolutne ideje naposljetku iziskuje duh, u koji se ona vraća iz prirode. I sam duh se ozbiljuje jedino kroz povijesni razvoj. Samo kroz suprotnost ideje i realiteta ono apsolutno može se upotpuniti kao trojedinstvo ideje, prirode i duha. Ideja je upućena na duh u kojem se mora ozbiljiti, a ujedno je i pretpostavka duha: "Duh je samoga sebe znajuća zbiljska ideja" (GW 20, § 381 Z).

Apsolutni idealizam je spoznaja onog apsolutnog kao apsolutne ideje. Ono apsolutno je u Hegela ono koje je savršeno, tj. ono koje jest samim sobom ili kroz samoga sebe i nije ovisno ni o čem drugom. Ono proizvodi samoga sebe i sve drugo koje nije ono samo nego njegova vlastita iz njega proizvedena drugost. Ono apsolutno dakle nije ono od svega odriješeno i odijeljeno, ono koje je izvan svakog odnosa spram onog drugog od sebe, nego je iskonsko jedinstvo i izvorni identitet onih međusobno suprotnih, u kojem se ona suprotna nadilaze u svojoj suprotstavljenosti, jednostranosti i samostojnosti. To jedinstvo je identitet u

kojem je diferencija suprotnih očuvana. "Ono apsolutno samo je naime stoga identitet identiteta i neidentiteta; suprotstavljanje i jedinstvo je ujedno u njem" (GW 4, 64). Suprotnost se pritom misli ponajprije kao suprotnost subjektivnoga i objektivnoga, idealnoga i realnoga.

Ono apsolutno je sebeodnos jer je slobodno od svega vanjskoga odnošenja i ne može biti u odnosu prema nečem drugome izvan sebe, nego odnoseći se sa samim sobom u sebi sveobuhvatno i cjelovito uključuje sve moguće odnose. Sukladno tomu, ono nije određeno i uvjetovano ničim izvan sebe, ne predpostavlja ništa što bi bilo dano kao njemu suprotstavljeno, nego određuje sebe samo iz samoga sebe.

Ideja u Hegela nije samo svrha spekulativne logike, nego i osnova cjelokupne filozofije. U apsolutnome idealizmu ono apsolutno otkriva se kao apsolutna ideja, a apsolutna ideja nije samo supstancija nego je ujedno i subjekt. Ono apsolutno je naime u svojem bitku po sebi i za sebe apsolutni duh, koji je svjestan da izvan njega nema ničega što bi bilo nezavisno od njega ili što bi ga moglo izvana odrediti, da on, dakle, proizvodi sve ono što nije on sam i da je to od njega samoga proizvedena njegova vlastita drugost. Ukoliko se u Hegela apsolutni duh kao apsolutno znanje poistovjećuje s apsolutnom idejom kao apsolutnim predmetom znanja, filozofija dopijeva do potpune spoznaje onog apsolutnog. Hegelov je idealizam apsolutan jer ideja zna samu sebe kroz filozofiju kao znanost ideje. Najviši stupanj idealizma je spoznaja ideje kao principa koji sebe zna u identitetu s duhom.

Ideja ima tri stupnja na putu svojega ozbiljenja: ideja po sebi, zatim izvanštenje ideje kao priroda, i naposljetku duh, u kojem ideja dolazi k samoj sebi. Filozofija kao znanost ideje spoznaje ideju u svim tim trima stupnjevima. Logika je znanost ideje po sebi, filozofija prirode je znanost ideje u njezinom biti drugim, a filozofija duha je znanost ideje koja se iz svojega biti drugim vraća samoj sebi. Duh isprva ima apsolutnu ideju kao svoju predpostavku, a apsolutni je duh do svoje zbiljnosti dovedena apsolutna ideja. Ideja jest neposredno i jednostavno u sebi, priroda je bitak izvan sebe ideje, a duh je "idealitet, tj. nadilaženje bitka drugim ideje, vraćanje i vraćenost ideje iz njenoga drugoga natrag u sebe" (GW 20, § 381 Z).

Filozofija je apsolutni idealizam utoliko što kao najviši oblik apsolutnog duha, a time i duha uopće, nadilazi samoga sebe u svim svojim nižim stupnjevima, u kojima mu je ideja još suprotstavljena. U apsolutnome idealizmu duh spoznaje da nije drugo nego moment ideje u kojem se ona vraća samoj sebi. Duh dakle nije subjekt znanja, nego je ideja kao duh subjekt. Duh nije ono apsolutno kao zasebna supstancija koja spoznaje ideju, nego kao sama ideja koja zna samu sebe. Ideja se u filozofiji kroz duh spoznaje postavši sebe znajuća i oznanjena ideja. Apsolutni duh je apsolutna ideja po sebi i za sebe. Duh je moment sebeznanja ideje, u kojem ona jest po sebi i za sebe, ne samo supstancija nego ujedno i subjekt. "Ono apsolutno je duh; to je najviša definicija onog apsolutnog.—Pronaći tu definiciju i pojmiti njezin smisao i sadržaj, to je, može se reći, bila apsolutna tendencija svega obrazovanja i filozofije, toj je točki stremila sva religija i znanost" (GW 20, § 384 A).

Duh kao bitak po sebi i za sebe ideje razlikuje se od apsolutne ideje, koja je po sebi i za sebe jesući pojam ili samu sebe misleća ideja. Logički bitak za sebe zatvoren je u mišljenju, tj. u formi subjektiviteta. Apsolutna ideja je stoga još "*pojam* ideje, kojemu je ideja kao takva predmet" (GW 20, § 236). Ona se mora postaviti i na način objektiviteta kao priroda, da bi na koncu dosegla konkretni subjektivitet duha, koji je jedinstvo subjektivnoga i objektivnoga.

Apsolutna ideja je apsolutna po tome što u sebi sadrži sva prethodna logička određenja koja vode do nje i nema nijednog daljnjeg određenja koje bi nju moglo obuhvatiti. Ona nadalje određuje samu sebe, a nije određena ničim što je izvan nje same. Njezin odnos prema svim drugim određenjima ustvari je sebeodnos. Kao rezultat logičkoga razvoja apsolutna je ideja ono bezpredpostavno, koje je od početka logike predpostavljeno u svim mislenim određenjima (GW 12, 236).

Apsolutni je duh apsolutan u dvojakom smislu. Kao prvo, on je duh u kojem se nadilazi opreka subjektivnoga i objektivnoga duha, u kojima duh još ne dopijeva do svijesti samoga sebe. Istovremeno, apsolutni je duh na svojem najvišem stupnju apsolutno znanje, u kojem postaje apsolutno sebesvjestan. Kao drugo, on je sinteza apsolutne ideje ili bitka po sebi ideje i prirode kao izvanštenja ideje ili bitka izvan sebe ideje, tj. sebeznanje ideje kao onog apsolutnog.

U Hegela je "ono apsolutno jedino istinito ili ono istinito je jedino apsolutno" (GW 9, 54). Ono apsolutno je jedino istinito jer se jedino ono slaže sa samim sobom, jedino su u njem pojam i realitet sjedinjeni. Sve ostalo istinito je istinito samo po onom apsolutnom kao istinitom samom. Ukoliko je ono apsolutno isto što i apsolutna ideja, ona je ono po sebi i za sebe istinito (vidi GW 20, § 213). Apsolutna ideja je "*sebe znajuća istina*, i ona je *sva istina*" (GW 12, 236). Istina kao slaganje predmeta i predstave samo je ispravnost i temelji se u istini kao slaganju predmeta sa samim sobom, tj. slaganju pojma i realiteta predmeta. Sve što je konačno nužno je ne-istinito utoliko što mu se pojam i realitet ne podudaraju.

Ono apsolutno je bitno rezultat i istom je na kraju ono što je u istini (vidi GW 9, 19). Onomu istinitomu dakle pripada uvijek razvoj, kretanje i postajanje samim sobom. U logici je svako daljnje određenje istina onoga prethodnoga. Tako je bit istina bitka, a pojam je istina biti. Apsolutna ideja je sama istina, koja obuhvaća sve prethodne momente kao rezultat njihovog razvoja. Istina koja se postiže u apsolutnoj ideji kao u završnome logičkome određenju potom se objavljuje i oznanjuje u duhu. Duh pripada ideji kao svijest ideje o samoj sebi. Ideja u duhu zadobiva apsolutni subjektivitet i sebeodređenje. Apsolutni duh i napose filozofija kao najviši oblik apsolutnoga duha dovršenje je seberazvoja ideje, tj. ideja koja spoznaje i zna samu sebe kao apsolutnu istinu. Filozofija je znanstvena spoznaja istine, a istina je apsolutni predmet filozofije. Postavši apsolutnom znanost ona više ne traži istinu, nego jest u istini.

Apsolutna znanost samu sebe poima kao posljednju filozofiju, koja je rezultat svih prethodnih, u kojem su očuvani svi njihovi principi i kojim se dovršava povijesno zbivanje filozofije u cjelini (vidi V 9, 188).

Istovremeno, svaka filozofija je filozofija svojega vremena, što znači da spoznaje duh svojega vremena i može pružiti zadovoljenje samo onih interesa koji su primjereni njezinomu vremenu (vidi V 6, 48). Dovršenje filozofije u Hegela nije puki prekid i prestanak, nego usavršenje i upotpunjenje, dolaženje do svrhe, savršenstva i potpunosti. Dovršeno, ispunjeno, za razliku od naprosto dokrajčenog može biti samo ono što se ispunjava u svrsi svojega razvoja. U Hegela povijesno zbivanje filozofije na sasvim određen način dolazi do kraja. Ukoliko je filozofija kao apsolutno znanje isto što i znanje onog apsolutnog, a ono apsolutno je apsolutna ideja, tada je to dovršenje filozofije u Hegela ustvari dovršenje filozofije kao idealizma. A budući da je cjelokupna filozofija nakon Platōna određena viješću koju je objavio Platōn otkrivši ideju kao ono istinski jesuće, Hegelova je filozofija dovršenje filozofije kao platonizma, tj. filozofije koja je po-vijesno začeta u Platōna i to tako da je već od njezinoga nastanka započelo njezino otuđenje od samoga Platōna. S Hegelom su dakle iscrpljene sve bitne mogućnosti filozofije kao idealizma i nije moguća neka daljnja idealistička filozofija, koja bi nadmašila ili zaobišla princip Hegelove filozofije. Na svoj način to isto vrijedi i za Schellinga. Hegel i Schelling dva su suprotna i u svojoj suprotnosti supripadna načina dovršenja idealizma.

Od dovršenja, koje je ispunjenje svrhe razvoja, bitno se razlikuje okončanje koje je dolaženje do konca koji nije svrha. U razvoju filozofije kao idealizma, koji se dovršava u apsolutnome idealizmu, krije se nesvršno okončavanje povijesnoga vijeka filozofije. Konačnost tu name nije izvanjska ograničenost i nesavršenost, koja se zajedno s njoj suprotstavljenom lošom beskonačnošću, nadilazi u istinskoj beskonačnosti, nego bitstvo povijesne vremenitosti, koje predhodi opreci svrsishodnoga i samosvršnoga.

S obzirom na dovršenje idealizma u Hegela, spoznaja bitne konačnosti filozofije, a to znači i onoga što joj je povijesno prethodilo i onoga što ju na njezinom tragu nasljeđuje, uključuje i razaznavanje Hegelovog pojma povijesnoga zbivanja filozofije. Ono opet predpostavlja razvidanje Hegelovog pojma same filozofije, prema kojem je filozofija najviši stupanj apsolutnoga duha i apsolutna znanost (spekulativno ili umsko mišljenje, poimanje), tj. znanost onog apsolutnog kao sebeznanje apsolutne ideje (apsolutni idealizam). To ponajprije podrazumijeva raščišćavanje s Hegelovim pojmom onoga apsolutnog, koje je apsolutna ideja, odnosno apsolutni duh, te s pojmovima vječnosti, vremena i povijesti.

Privid proturječja u samome pojmu povijesnoga zbivanja filozofije koji se tiče suprotnosti vječnosti i vremena u Hegela se razrješava tako da se pokazuje kako je vječnost onoga vječnog bezvremeno zbivanja koje silazi u vrijeme, u kojem se odvija povijesno zbivanje filozofije. Od prirodnoga vremena Hegel razlikuje povijesno vrijeme ili vrijeme razvoja duha, a od vremena razlikuje vječnost, koja kao apsolutna sadašnjost pripada onomu apsolutnomu po sebi i kao ono bezvremeno iz sebe omogućuje vrijeme uvijek prisutstvujući u njem. S obzirom pak na odnos vječnosti i vremena u duhu razlikuje se vječno ili apsolutno vrijeme, koje je savršeno sjedinjeno s vječnošću, tj. vrijeme u kojem se

vječnost savršeno oprisućuje, i vrijeme koje je svagda na stanovit način suprotstavljeno vječnosti. Duh po samome sebi nije vremenit, nego je vječan te kao takav pada u vrijeme. Ali vrijeme u koje duh pada njegovo je vlastito vrijeme utoliko što ga on određuje iz svoje vječnosti. Štoviše, duh treba vrijeme da bi se u njem razvio, a to znači došao do svijesti o samome sebi. Jednako tako, iako je vrijeme nužan uvjet sebeozbiljenja ideje kroz duh, ona je sama po sebi bezvremena. Tako se logički razvoj ideje, koji predhodi njezinomu izvanštenju u prirodi, ne odvija u vremenu. On je svojstven onomu apsolutnomu i kao takav je u temelju njegovog povijesnog razvoja kroz duh, a onda i razvoja povijesnoga zbivanja svijeta kroz svjetski duh. Duh u vremenu ozbiljuje ono što je po sebi vječno. Ideja je samo po sebi nadvremena i uvijek je već upućena na vrijeme tako da je njezino ozbiljenje kroz duh nužno vremenito. Na kraju toga razvoja duh, spoznavši samoga sebe i vrativši se sebi, nadilazi suprotstavljenost vremena i vječnosti te se iz vremena uzdiže k vječnosti.

Povijesni razvoj duha, koji se odvija kao ozbiljenje ideje, nije beskrajan, nego se dovršava. Postavši istinski beskonačan, duh zadobiva savršeno kretanje u vremenu, tj. kretanje u svrsi, bez ikakva daljnega razvoja. Napredujuće vrijeme pripada u sebi nedovršenomu duhu, dočim duh koji se je vratio samomu sebi uzdiže svoje vrijeme k vječnosti. U filozofiji kao najvišem obliku duha vječnost i vrijeme savršeno se sjedinjuju u pojmljenome povijesnome zbivanju. To ne znači da vrijeme nestaje u bezvremenoj vječnosti, nego postaje vječno vrijeme, u kojem nema susljednosti, bila ona beskonačno opetovanje izdvojenih sada ili napredovanje k svrsi koja je po sebi od početka uvijek već prisutna, nego je savršeno kruženje u kojem su prošlost i budućnost, početak i kraj svagda ujedno u onome sada, kroz koje se osadašnjuje vječna sadašnjost onoga apsolutnoga: "Vječnost nije prije ili poslije vremena [...]; nego je apsolutna sadašnjost, ono sada bez prije i poslije" (GW 20, § 247 Z).

Stajalište apsolutne znanosti, prema kojem je ono vječno po sebi ono bezvremeno, ipak ne dopire do jedinstva vječnosti i vremena, tj. do vjekovitosti vremena i vremenosti vijeka. Ono vječno naime u svojoj istini nije ono bezvremeno, nego je ono predvremeno, premda ne i prijevremeno. Nema neke vječnosti koja bi bila prije vremena, jer ono prije je, jednako kao i ono poslije, već u vremenu. Ono vječno ne pada u vrijeme iz svoje navodne bezvremenosti, nego uvijek već prisutstvuje kroz njega. Zato je vječnost u svojoj istini svojstvo vijeka (αἰών), ono vječno ili vjekovito je ono koje jest na način vijeka, a vijek nije drugo nego sutstvo (bitstvo) vremena, dočim je vrijeme (χρόνος) njegovo vlastito pri-sutstvovanje. Vrijeme ne postaje vjekovitim tako da se ukida i iščezava u bezvremenoj vječnosti, nego tako da se vijek, koji uvijek već prisutstvuje kroz vrijeme, u njem ne-skriveno oprisućuje. Iza bezvremene vječnosti apsolutne ideje, koja pada u vrijeme da bi se u njemu razvila, krije se vječnost vijeka onoga prvotnog (τὸ πρῶτον), koja je porijeklo njegove konačnosti, tj. njegovoga povijesnoga zbivanja, koje se od kona do kona osvještava kroz njemu pripadnu povijesnu svijest. Ono uvijek i sve ujedno sada vijeka prisutstvuje kao ono sada vjekovitoga

vremena. Ukoliko se u njem vijek svjesno vremeni, ono prošlo i predstojeće uzdignuti su do onoga bivšega i budućega, što su dva vida nesadašnje prisutnosti, pa stoga nisu obuhvaćeni u apsolutnoj sadašnjosti, nego bivaju ne-skriveno kao načini od-sutstvovanja u sadašnjoj pri-sutnosti.

Filozofija se po Hegelu pojavljuje uvijek na kraju nekog razdoblja povijesnoga zbivanja duha (vidi GW 14.1, 16). To isto vrijedi i za Hegelovu filozofiju, s tom razlikom što ona ne dolazi na kraju jednoga među ostalim povijesnim razdobljima, nego na kraju cijeloga dosadašnjeg povijesnog razvoja idealističke filozofije. Ukoliko je svaka filozofija svoje vrijeme zahvaćeno u mislima (vidi GW 14.1, 15), ni ona ne sadrži princip koji bi pripadao nekomu budućemu vremenu i ne može iz same sebe predodrediti ono što ima nastupiti po dovršenju idealizma, ali kao onaj lik filozofije u kojem se to dovršenje izvršava napokon omogućuje oproštaj od idealizma. Filozofija po Hegelu ne može preskočiti svoje vrijeme, duh njezinoga vremena je njezin duh (usp. V 12, 15). To vrijeme koje filozofija ne može preskočiti, dakle, nije tek vrijeme svijeta uzetog za sebe, nego vrijeme duha u koje on silazi i u kojem se razvija, a onda i vlada svjetskopovijesnim zbivanjem. U Hegela uopće nije riječ o ozbiljenju filozofije u svijetu, nego o filozofijskoj spoznaji ideje, koja se u likovima objektivnoga duha — pravo, moral i ćudoređe, i osobito u njihovoj svezi s religijom, već i prije nastupa filozofije ozbiljuje, odnosno objektivira kao svijet. Odnoseći se spram onoga vječnog u vremenu filozofija je međutim jedina u stanju uistinu spoznati duh vremena, tj. vrijeme kao razdoblje povijesnoga zbivanja duha.

Sama pojava nekoga povijesnotvornoga sistema filozofije međutim ne podrazumijeva i ozbiljenje odgovarajuće svijesti onog apsolutnog u povijesnome zbivanju svijeta. Tako ni s pojavom Hegelove filozofije povijesno zbivanje svijeta ne dopijeva do svoje konačne svrhe, nego je to dovršenje postignuto samo još apstraktno u elementu mišljenja te mu nedostaje konkretizacija ideje kao njezina svjetskopovijesna zbiljnost. Ali princip filozofije zrcali se i u svim ostalim duhovnim uobličenjima njezinoga vremena, a prožima i pojave vanjskoga povijesnoga zbivanja (usp. V 6, 125). Stoga Hegelova filozofija, i onda kada se ne slijedi izričito kao filozofijski nauk, iznosi na vidjelo onaj duhovni vidokrug kojim je u bitnome određena ne samo sva filozofija koja je nastupila poslije Hegela nego i sadašnje razdoblje povijesnoga zbivanja svijeta. Iz Hegelove se filozofije naime može zadobiti bitan uvid u duh sadašnjega vremena na svim područjima njegovog očitovanja, od prava, morala, preko društva, ekonomije i politike do umjetnosti i religije. To je uvid u negativnu realizaciju apsolutne ideje shvaćene kao ideje slobode, što se u svijetu očituje kao liberalizam, a na najdubljoj se razini zbiva kao nihilizam slobode, to jest kao sebesamouništavanje slobode kroz njezino apsolutiziranje i slijedom toga porobljavanje svega jesućega kroz njegovo apsolutno oslobađanje za samoga sebe, što nije drugo nego uništavanje njegove sućine. To je ujedno uvid u negativnu realizaciju i izopačenje apsolutne znanosti kao sveobuhvatne tehničko-kibernetičke znanosti, koja je u temelju svekolikomu mnoštvu pojedinačnih modernih znanosti, a izvršava se kao sebesumjeravajuća i samosvršna reprodukcija apsolutne

slobode kroz cjelinu jesućega onkraj njegove istine i jestva. S ozbiljenjem slobode u povijesnome zbivanju apsolutnoga duha, i naposljetku u Hegelovoj filozofiji kao posljednjoj postaji toga zbivanja, nije postignuto i ozbiljenje slobode kao konačna svrha povijesnoga zbivanja svijeta. Ali upravo je Hegelova filozofija ta iz koje je moguće razumjeti bit spomenute nadznanosti, kako bi se mogla prozreti i nadvladati njezina apsolutna vladavina duhom i svijetom.

Ishod razvoja ideje po Hegelu uvijek doduše predpostavlja razvoj koji je do njega doveo, ali se samo iz ishoda taj razvoj može u cjelini sagledati kao postajanje ishoda i u njem određena zakonitost. Stoga je ishod ono prvotno koje je od početka razvoja bilo uvijek već predpostavljeno kao još nerazvijeno. Prijelaz od bitka po sebi k bitku po sebi i za sebe ozbiljenje je mogućnosti, razvijanje nerazvijenoga sadržaja i postajanje onoga što je uvijek već bilo, koje ne dopušta ništa što već nije od bezvremene vječnosti predodređeno. Ali mogućnost negativnoga realiziranja ideje slobode, protivnoga napretku u svijesti slobode, već pokazuje da apsolutna ideja kao ono bezpredpostavno nije u duhu, koji treba da bi došla k sebi, predpostavljena kao nešto što se nužno razvija na unaprijed određen način i po nužnome redosljedu svojih stupnjeva, uključujući i stupnjeve povijesnoga razvoja filozofije. Štoviše, nihilizam slobode koji sada izlazi na vidjelo u svojem punom zamahu, pokazuje da je sloboda kao apsolutna sloboda apsolutnoga duha — sebesamoodređenje kao biti pri samome sebi u drugome samoga sebe — idealistički privid istinske slobode.

Povijesno zbivanje filozofije, začeto u Platōna, nije napredovanje k unaprijed predpostavljenoj svrsi i po nužnim stupnjevima, koji su predodređeni stupnjevima logičkoga razvoja ideje. U tom zbivanju nije apsolutna i po sebi bezvremena ideja već na početku predpostavljena kao ono bezpredpostavno do čega razvoj dovršavajući se nužno dolazi. Nasuprot slobodi kao sebesamoodređenju, koje u sebi obuhvaća drugost kao svoju vlastitu drugost, stoji usudno primanje povijesne vijesti i prisvajanje svagda jednokratna usuda, u kojem se s-vijest i ono prvotno ili o-svajaju, a to znači bivaju svoji i čuvaju se u svojoj svojini i onom svojstvenom, ili se otuđuju ostajući sebi ne-svojstveni. To je zbivanje po vijesti, koja se ili kao zapovijest pokorno prima i prenosi ili se s-vjesno preuzima i obznanjuje.

Povijesno zbivanje filozofije u svojoj biti nije svrhovito napredovanje ili postajanje, koje bi u svojem završnom liku imalo krajnju svrhu. Zbivanje filozofije je po-vijesno zato što je začeto i ozakonjeno iskonskom viješću od iskona do konca svojega vijeka. Međe povijesnoga doba filozofije počivaju napokon na obratima vijeka onoga vječnog, koje iziskuje sebi primjereno vjekovito vrijeme. Apsolutni idealizam nije svrha filozofije nego dovršenje povijesnoga razvoja filozofije u kojem se je ona svela na idealizam, a time i navještaj okončanja povijesnoga doba filozofije, koje je začeto s Platōnom. Kao što na početku doba čije se okončanje naviješta s Hegelom stoji Platōn, u kojega se skrovito čuva ranogrčka mudrost, tako i nakon Hegela slijedi ona filozofija koja, u dosluhu s tom mudrošću, neskriveno pokazuje kako znanje ideje počiva

na suzborenju prvotnoga i sveprožimajućega zbora.

Kao što na samome početku filozofije u Platōna postoji jasna svijest o njezinoj konačnosti, a to znači svijest o njezinome mjestu u zbivanju sveopćega uma (voūç) i o tome da se filozofija (φιλοσοφία) rađa u naslijeđu drevne mudrosti (σοφία), koja se u bitnome okončava u Hērakleita i Parmenida, tako filozofija kao idealizam na kraju svojega svrhovitoga zbivanja kao najviši stupanj apsolutnoga duha u Hegela sustavno iskazuje svijest povijesnosti filozofije u cjelini. Upravo se na početku i na kraju idealističke filozofije najoštrije prokazuje dogmatičnost idealizma. Dok Platōn opovrgava stajalište takozvanih prijatelja ideja, koji predpostavljaju ideje kao ono po sebi i od svega drugoga odvojeno jesuće, te pokazuje sva bespuća i stranputice takozvanog nauka o idejama, Hegel svoje stajalište samo uvjetno naziva idealizmom, te strogo razlikuje filozofiju kao apsolutno znanje ili znanje apsolutne ideje od različitih oblika dogmatskoga idealizma, u kojem još nije postignuta potpuna sebesvijest onog apsolutnog. Kao što je Platōn bitno dvoznačan jer je s jedne strane posljednja mudrost, po kojoj ideji predhodi ono jedno kao granica, bezgranična dvojina i um kao vina njihovoga sjedinjavanja i razjedinjavanja, a s druge strane kao prvotna i prvorodena filozofija omogućuje nastanak idealizma, u kojem filozofija samu sebe predaje i ujedno u toj predaji izdaje, tako je i Hegel dvoznačan jer je s jedne strane apsolutni idealizam kao posljednja filozofija, a s druge strane više nije filozofija kao neutaživa ljubav prema onom mudrom nego je odloživši svoje ime ljubavi postala zbiljsko znanje apsolutnoga duha (vidi GW 9, 11), a nije ni apstraktni idealizam jer mu najviše određenje onog apsolutnog nije ideja nego duh.

Istinska filozofija pak je prisnost, koja nije ni samo čeznutljiva ljubav prema zauvijek nedostižnom znanju, niti samo znanje koje je prestalo ljubiti, nego ljubav koja posredstvom dijalektike svakokratno postiže zajedništvo s onim ljubljenim nastojeći koliko god joj je moguće u njem se očuvati.

U idealizmu se ideja postavlja kao ono prvotno te se time zakriva bit i porijeklo ideje a ujedno se znanje ideje razvija i uslojava prema principu subjektiviteta. Filozofijsko zakrivanje biti i porijekla ideje, koje leži u samoj ideji kao njezina unutarnja mogućnost, zbiva se kroz idealizam u njegovim trima osnovnim likovima — objektivni, subjektivni i naposljetku apsolutni idealizam. U apsolutnome idealizmu kao krajnjoj i savršenoj mogućnosti idealizma ideja se apsolutizira, a dijalektika od razabiruće moći prohoda ideje kroz zborove postaje apsolutnom metodom. Istina kao ne-skrivanje (ἀλήθεια), tj. kao jedinstvo otkrivanja i skrivanja, a onda i kao spašavanje i čuvanje otkrivenosti od stalno prijetećega skrivanja, uzmiče tada pred apsolutnom istinom, koja je potpuna otkrivenost kao sebeizvjesnost onog apsolutnog u apsolutnom duhu, osigurana od svega skrivanja i skrivenosti. No istina kao ne-skrivanje predhodi istini kao sebeizvjesnosti, sebeobjavlivanju i zbiljnosti, a potom i istini kao slaganju i odgovaranju, te najposlije istini kao ispravnosti.

Sa stajališta apsolutnoga idealizma Platōn se promatra jednostrano, naime samo s one strane koja je, izdvojena iz cjeline filozofije,

upravo utrla put razvoju idealizma. Tada se priviđa da je u Platōna zbiljnost suprotstavljena ideji kao nešto njoj izvanjsko i tuđe, da ideja jest samo po sebi jer nema u sebi princip subjektiviteta i negativiteta, da je ona takvo opće koje u sebi nije razvilo ono drugo njega samoga, tj. da konkretnost onoga općega ostaje u ideji samo u oblasti onoga idealnog. Priviđa se nadalje da je jedinstvo mišljenja i ideje samo apstraktni princip, ali ne i princip zbiljnosti, te da se ideja zahvaća u mišljenju samo intuitivno i receptivno u trenutku ekstaze, koji je odvojen od spekulativne dijalektike. Sa stajališta pak koje je napustilo idealizam razvidno je da je ideja u Platōna takva sućina koja u samoj sebi ima moć sebeoprisućenja kroz svoju pojavu a da pojava jest njezina vlastita drugost. Ono što Hegel utvrđuje kao Platōnov nedostatak u pogledu spoznaje ideje pripada naddijalektičkomu umskomu zrenju, koje je svrha dijalektike do koje je moguće dospjeti jedino kroz dijalektički prohod i kao takvo upravo nadmašuje spekulativno mišljenje ili poimanje, koje je za apsolutni idealizam najviša i jedina primjerena forma zahvaćanja apsolutne ideje. Platōn se dakle ne da svesti na početni stupanj razvoja filozofije kao znanosti, nego je on prvobitno ozbiljenje filozofije, čije se bitstvo potom u cjelokupnome razvoju idealizma u različitoj mjeri i na različite načine zakriva i uskraćuje.

Ukoliko Hegel prepoznaje Hērakleita kao povijesni začetak spekulativnoga mišljenja i pravoga Platōnovog prethodnika, Hegelova je apsolutna ideja u oblasti onoga logičkoga (*das Logische*) posljednja idealistička preobrazba onoga što je u Hērakleita prije začetka filozofije razabrano kao uvijek jesući i sveprožimajući zbor (λόγος). Time se ujedno otvara mogućnost spomena na samu bit zbora, naime na to da se u zboru kao logičkoj ideji zakriva zbor kao predlogički sabor i sabranost. Istom se tada u onome apsolutnome kao apsolutnome duhu, tj. sebe poimajućoj i znajućoj ideji, otkriva ono prvotno koje se u njem uskraćujući pruža (κχωρισμένον πάντων) — uvijek jesući zbor u svojem ne-skriću (ono mudro) kroz suzboreću sabranost pomnje i kazivanja.

Ono apsolutno je odriješeno od onog prvotnog, iz kojega potječe, i njemu svojstvenoga ne-skrića. Ono prvotno pak nije ono apsolutno, nije identitet ideje i duha, nego zajednost znamenjućega zborenja (ὁμολογείν) zbora, koji je ono zajedno (τὸ ξυόν) istosti i razlike. Razlika se naime ne ukida u višem identitetu, nije njime obuhvaćena, nego se ono isto sobom samim razlučuje i ujedno se ono različito istovjeti u neprestanu su-kobu skrivanja i otkrivanja, bez dijalektičkoga pomirenja onih suprotnih u njihovoj sintezi. Razlika se ne svodi na negativitet, u kojem se kao negacija negacije unižava do momenta identiteta i kroz koji ono identično prolazi samo da bi potvrdilo identitet sa samim sobom.

Dok sa stajališta apsolutne znanosti ranogrčka mudrost sadrži apstraktna i najsiromašnija određenja onog apsolutnog, sada izlazi na vidjelo razlika između mudrosti (σοφία) i filozofije. Odsutstvo ideje i dijalektike u drevnoj mudrosti nije njezin nedostatak u odnosu na filozofiju, nego odlika početne jednostavnosti i bogatstva zborenja prvotnoga zbora. Istinska filozofija pak, koja se prvotno ozbiljuje u Platōna, ničim ne zaostaje za mudročću, nego je u odnosu na nju druga plovidba

(δεύτερος πλοῦς), koja dospijeva do onoga istoga koje se zbori kroz mudrost, naime do onoga mudroga, koje je tu kao ono jedno (τὸ ἓν) ili ono dobro (τὸ ἀγαθόν) posredovano idejom i njezinim dijalektičkim kretanjem.

S okončanjem filozofije pak, koja dijalektičkom metodom raskriva ono prvotno kroz njegovu ideju, ne prestaje se slati konačna i svagda jednokratna vijest onoga vječnog, po kojoj ono ima svoje povijesno vjekovanje i svoju povijest. Sada se osvaja ona s-vijest koja je, prisvojivši i naslijedivši filozofiju i njoj prethodeću mudrost starih, u stanju dočuti i pronijeti vijest povijesnoga doba onoga vječnog koje se sada začinje. Naslijediti filozofiju pritom ne znači nju prevladati i nadmašiti, nego pomno suzboreći ustrajno se držati u samome neskrivanju bitja do kojega i filozofija uzmaže prodrijeti, ali tako da se k njemu uspinje utječući se zborovima, to jest posredstvom razabira ideje. O koncu povijesnoga vijeka filozofije treba primiti iskonski konačnu vijest onoga istoga koje je i nju samu povijesno iskalo i kojemu je ona, sukladno svojemu poslanju, vješto odgovarala. Apsolutna znanost nije samo prigoda obnove svijesti o povijesnosti filozofije, nego je i mjesto povijesnoga spomena biti ideje, koja izmiče apsolutnosti i uopće obzoru onoga logičkoga te je očuvana u njezinoj predlogičkoj istini, tj. u odnosu s onim iz čega još i ona sama potječe. Taj spomen dakako nije tek prisjećanje na ono prošlo, kao ni povratak i opetovanje onog prošlog, nego oprisučenje onog bivšeg kao onog od-sutnog u onome sada, u kojem se osadašnjuje vijek onoga vječnog.

Hegelova se filozofija ima sagledati u cjelini i pro-zreti iz njezinoga principa, a ne samo u nekom njezinome dijelu, jer znanstveni je sistem organska sveza cjeline i dijelova, a ono istinito je cjelina koja se uspostavlja jedino kroz svoj razvoj u svim dijelovima sistema. U protivnome se ostaje u oblasti njegove vladavine. Nalaziti u apsolutnoj znanosti zadovoljenje potrebe sadašnjega i budućega vremena jednako je tako promašeno kao i vidjeti u njoj samo jednu među ostalim filozofijama, nakon koje slijede daljnje filozofije, neovisno o njezinome principu i bez obzira na njezinu svrhu. Štovati Hegela sada znači upustiti se u temeljiti prijemor s principom njegove filozofije, uvidjeti njegovu savršenost i ujedno nemogućnost njegovog apsolutnog važenja. Izazov susreta s Hegelom sastoji se u tome da je u njega, a na suprotan ali supripadan način i u Schellinga, filozofija kao idealizam dospjela do svojega povijesnoga dovršenja. Svrha toga susreta nije protuidealističko odbacivanje ni bilo kakvo pobijanje, koje nužno pada ispod razine njezinoga dosega, jednako kao ni njezino nasljedovanje i obnavljanje, nego prepoznavanje i raskrivanje njezinoga principa koje prozire njegovo povijesno mjesto, porijeklo njegove mogućnosti i granicu njegove istinitosti. Kao takvo, ono neizostavno pripada s-vijesti koja, primjereno potrebi sadašnjega vjekovanja, ima sluha za vijest koja sada iziskuje svoju obznanu.

BIBLIOGRAFIJA

- Hegel, G. W. F. 1968. *Gesammelte Werke*, Bd. 4: *Jenaer kritische Schriften*, hg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1981. *Gesammelte Werke*, Bd. 12: *Wissenschaft der Logik*. Zweiter Band. *Die subjektive Logik* [1816], hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1992. *Gesammelte Werke*, Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], hg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans Christian Lucas. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1984. *Gesammelte Werke*, Bd. 21: *Wissenschaft der Logik*. Erster Teil. *Die objektive Logik*. Erster Band. *Die Lehre vom Sein* [1832], hg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1986. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4: Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* 9, hg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1994. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* 6, hg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1996. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* 12, hg. von Karl Brehmer, Karl-Heinz Ilting und Hoo Nam Seelmann. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. 2009. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Gesammelte Werke* 14.1, hg. von Klaus Grottsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Meiner.

TIN ADAMOVIĆ

HEGELOV POJAM
ZNANOSTI

HEGELOV POJAM ZNANOSTI

Filozofija je prema Hegelovom razumijevanju stroga znanost koja izvodi i pokazuje nužnost svojih predmeta, kao i nužnost svoje metode. Ona je kao misaona spoznaja sveobuhvatna i cjelovita te uopće ne može biti znanost ukoliko nije sistem. Sistematičnost filozofije upućuje na njezine dijelove koji sami moraju biti dio cjeline. Svaka filozofijska znanost je ideja u njenom posebnom određenju. Nefilozofijske iskustvene znanosti, za razliku od filozofije, svoj predmet, a nerijetko i metodu, zatječu kao nešto dano i ne reflektiraju o vlastitoj metodi. No, unatoč njihovoj iskustvenosti, nijedna od njih ne počiva na iskustvu kao takvom jer se i najneposrednije iskustvo pokazuje kao posredovano. Stoga, postoji opasnost pri shvaćanju i razumijevanju rezultata samih iskustvenih znanosti, ukoliko one nisu svjesne svojih temeljnih pojmova i njihovog spekulativnog sadržaja. Upravo se to nerijetko događa u modernoj pozitivnoj znanosti, koja je razdvojena i otuđena od filozofije. Isto vrijedi i za matematiku, ukoliko je ona razumska znanost oslonjena na osjetilne danosti. Svrha je ovoga rada, polazeći od Hegela, potaknuti na promišljanje o odnosu znanosti i filozofije danas, posebice o mogućnosti filozofije da sudjeluje u mogućoj promjeni paradigme znanstvenog znanja, kao i u njegovom budućem oblikovanju. Tako ćemo u prvom dijelu teksta (1) odrediti filozofiju kao spekulativnu znanost. Zatim, na temelju toga, (2) tvrdimo da filozofijske znanosti te njezini nužni predmeti slijede iz filozofije kao spekulativne znanosti. Nasuprot tome, nužno nam je odrediti (3) značenje nefilozofijskih znanosti te ono nefilozofijsko u znanostima te, naposljetku, (4) pojedinačnim znanostima pripisati nefilozofičnost na onim mjestima gdje bi ona mogla biti unaprijedena i prevladana.

HEGEL'S NOTION OF SCIENCE

Philosophy is, according to Hegel, a rigorous science that deduces and demonstrates the necessity of its matters and method. It is a form of intellection that is comprehensive and thorough, and cannot function as a science, unless it is systematic. The systematic nature of philosophy refers to its components which, in their interrelation, constitute a totality. Every philosophical science is an idea in its own right. Unlike philosophy, non-philosophical experiential sciences treat their subject, and often their method, as something given and almost axiomatic. But in spite of their experiential nature, none of them rest on experience as such because even the most immediate experience is in fact mediated and rests on opinion. Therefore, there is a danger in understanding the results of experiential sciences if they are unaware of their basic concepts and their speculative content. This is exactly what often happens in modern positive science, which is separated and alienated from philosophy. The same is true of mathematics, if it is to be seen as a rational science that relies on sensory givens. The purpose of this paper is to use Hegel in order to encourage the reflection on the relationship between science and philosophy today, especially on the ability of philosophy to participate in a possible paradigm shift in scientific knowledge, as well as in its future design. Thus, in the first part of this paper (1), we define philosophy as a speculative science. Then (2) we claim that philosophical sciences and its necessary subjects arise from philosophy's nature as a speculative science. Conversely, it is necessary to determine (3) what the non-philosophical sciences are and what constitutes their non-philosophical content. Finally (4), we need to identify the non-philosophical character of certain sciences in those instances where they could be improved or overcome.

UVODNO: FILOZOFIJA KAO SPEKULATIVNA ZNANOST

Filozofija je po Hegelu znanost koja za razliku od iskustvenih znanosti ima tu teškoću, koja je ujedno i njezina prednost, da svoj predmet ne posjeduje i ne zatječe kao unaprijed dan, nego ga mora sama proizvesti i pokazati (Hegel 2009, 29). Stoga je od iznimne važnosti da filozofija pri tom proizvođenju dokaže i ukaže na nužnost i neproizvoljnost svojega predmeta. To ujedno znači da se predmet filozofije ne javlja svakomu, to jest on nije nešto vanjsko što se može vidjeti, opaziti ili mjeriti. Kada govorimo o predmetu filozofije, govorimo o nečemu što je nemoguće izvanjski pokazati ili predstaviti nekomu tko sam taj predmet nije izveo. Izvođenje i pokazivanje nužnosti mora se odvijati misaono, to jest filozofija je nužno određena mislima i mišljenjem te ona kao takva nije ništa drugo nego svojevrsan zahtjev samoga mišljenja. Upravo je ta strogoća i potreba za onim nužnim ono što u bitnome određuje filozofiju, Hegelovom riječima:

No, pri misaonom se razmatranju ubrzo pokazuje da [filozofija] u sebi u sebi sadržava zahtjev da pokaže nužnost svog sadržaja, da dokaže isto tako već bitak, kao i određenja svojih predmeta. Ono poznavanje tih predmeta pokazuje se tako kao nedovoljno, a da se čine ili uvažavaju pretpostavke i uvjeravanja, pokazuje se kao nedopustivo (Hegel 1987, 39).

Mišljenje, dakle, samo u sebi sadrži zahtjev za onim istinitim i nužnim, te nije svako pojedino mišljenje u stanju misliti ispravno. Upravo zbog toga, ukoliko je filozofija ne samo misaono razmatranje, nego i najviše, istinsko mišljenje, filozofijska metoda ne smije biti preuzeta ili neka "tuđa" metoda, jer o toj metodi ovisi i predmet. U poimanju predmeta leži filozofijska teškoća koja ne smije zanemariti vlastitu metodu, bez obzira shvaća li se predmet kao neposredan, to jest mišljenju unaprijed dan, ili pak kao njime posredovan. Svaka unaprijed preuzeta metoda koja nije bila podvrgnuta refleksiji pati od nedostatka pri kojemu zaboravlja da je sama posredovana upravo onim mišljenjem koje nastoji objasniti. Ili, naprotiv, zatječe predmete za koje misli da su naprosto takvi kakvima ih zatječe, ne imajući u vidu da su upravo proizvedeni mišljenjem koje ih obuhvaća. Niti jedan od ovih ishoda ne može zadovoljiti istinitost koju filozofijsko mišljenje očekuje i kojoj teži. Metoda prije metode za filozofiju nije dopustiva s obzirom na to da filozofija jest otkrivanje i proizvođenje istine, a ne što kraći put do onoga što bismo htjeli držati istinitim. Na tom tragu Hegel bilježi:

No ovo ispitivanje spoznavanja može se izvršiti samo spoznajno; kod tog takozvanog oruđa ispitivati ga ne znači ništa drugo nego spoznati ga. No, htjeti spoznati prije nego što spoznajemo, isto je tako besmisleno kao ono mudro načelo onog skolastičara da se nauči plivati prije nego što se čovjek odvaži ući u vodu (Hegel 1987, 39).

Drugim riječima, ne dolazi u obzir nikakvo ograničavanje spoznaje ili postavljanje granica prije samog spoznavanja. Svaka unaprijed postavljena granica ili svaka unaprijed iskorištena metoda nužno je sebe nesvjesna, a kao takva ne može zadovoljiti zahtjev za temeljitošću koji filozofija samoj sebi postavlja. Tako filozofija, ukoliko hoće biti temeljita i ukoliko hoće biti usmjerena k istini, mora samoj sebi zadati kriterij krajnje samokritičnosti koja se nipošto ne očituje negativno na način da zastaje na negaciji ili nekom obliku skepticizma, nego se odnosi na uklanjanje najdublje ukorijenjenih pretpostavaka pri mišljenju bilo kojega predmeta. Kod filozofije je također osebujno to što ona, za razliku od ostalih vrsta znanja, nije odvojena, niti eksplicitno usmjerena na nešto izvan nje, već je dio onoga tko spoznaje. Tako njezin cilj ne može opravdati sredstva kojima se do znanja došlo, kao što na primjer neku vrstu umijeća može uopće ne zanimati pitanje smisla ili istine. Ta se teza svakako daje iščitati u sljedećem citatu:

Filozofija se, prije svega, u općenitosti može odrediti kao misaono razmatranje predmeta. No, ako je točno (a zacijelo će i biti točno) da se čovjek po mišljenju razlikuje od životinje, onda je sve ono ljudsko time i samo time ljudsko što se postiže s pomoću mišljenja. No, kako je filozofija osebujan način mišljenja, način na koji ono postaje pojmovno spoznavanje, to će i njezino mišljenje biti različito od onog mišljenja koje djeluje u svemu što je ljudsko, štoviše, mišljenje koje proizvodi ljudskost ljudskoga, koliko god je identično s njime, proizvodi ljudskost ljudskoga (Hegel 1987, 30).

Radi se dakle o misaonom razmatranju, pri čemu je to razmatranje sama bit čovjeka. Ipak, pri misaonom razmatranju ovdje se ne misli na bilo kakvo mišljenje, pojam ili predodžbu koja bi nekomu mogla pasti na pamet. Niti se misli na misaono razmatranje koje bi bilo puko poigravanje s mislima u obliku prividnog stvaralaštva, asocijacija ili pak formalnih vježbi. Filozofija jest mišljenje i počiva na mišljenju kao svojem temelju, ali ona nije bilo koje i bilo čije mišljenje, već osebujan način mišljenja koji od onoga tko misli zahtijeva najveći misaoni napor i interes za onim što je najteže pojmiti. Ukoliko filozofija hoće biti znanstvena, ona mora nužno biti spekulativna, umska znanost, koja cjelovito i pojmovno promišlja svoje predmete. Spekulativna filozofija stoga nadilazi i metodu i sadržaj pojedinačnih znanosti te je u njima zanima samo spekulativan sadržaj. Ono analitičko i razumsko koje zatječemo u prirodnim znanostima, a posebice onim modernim, nije u nužnom proturječju s onim spekulativnim u filozofiji. A to spekulativno sastoji se u tome da se sve shvati kao ideja te da se na temelju toga uvida ne prizna istinitost onog konačnog. Spekulativna filozofija također podrazumijeva najdublje jedinstvo mišljenja i bitka kao i potpunu svijest o misaonoj proizvodnji, ishodu te proizvodnje te naposljetku svijest o jedinstvu proizvodnje i onog proizvedenog. Prividna razdvojenost među njima proizlazi iz načina spoznavanja koji je svojstven razumu. Ona se

mora preispitati kako bi se uskladio odnos filozofije i pojedinačnih znanosti, sa svrhom ispravnog poimanja jedinstvenog znanja kao takvog. O odnosu spekulativnih i pojedinačnih znanosti Hegel kaže:

[O]dnos spekulativnih znanosti prema drugim znanostima jest utoliko samo taj da spekulativna znanost ne ostavlja po strani empirijski sadržaj ovih potonjih, nego ga priznaje i upotrebljava, da za svoj vlastiti sadržaj priznaje i upotrebljava ono općenito tih znanosti, zakone, rodove itd., ali da nadalje u ove kategorije unosi i druge, pribavljajući im njihovo pravo. Razlika se, dakle, utoliko odnosi samo na tu promjenu kategorija. Spekulativna logika sadržava predašnju logiku i metafiziku, konzervira iste misaone forme, zakone i predmete, ali ih ujedno razvija i preformira s pomoću daljih kategorija (Hegel 1987, 38).

Možemo, dakle, reći da filozofija koja teži sveobuhvatnoj pojmovnoj spoznaji uviđa spekulativni sadržaj pojedinačnih znanosti te tako same pojedinačnosti koje su za razum konkretne dovodi u nužnu svezu. Primjer toga bila bi matematika, koja je u svojim pojmovnim određenjima ispunjena spekulativnim sadržajem i logičkim određenjima, koja ju nerijetko uopće ne zanimaju. Utoliko spekulativna znanost ne samo da izdvaja ono pojmovno i nužno iz pojedinačnih znanosti, nego i njih kao pojedinačne posreduje i prevladava filozofijskim kategorijama. U *Hegelovoj filozofiji religije* na jednom se mjestu pobliže opisuje osebnost spekulativnog mišljenja:

Spekulativna je filozofija svijest ideje, tako da se sve shvaća kao ideja; a ideja je ono istinsko u misli, ne u pukom zoru ili predodžbi. Ono istinsko u misli pobliže je to da je ona konkretna, da je u sebi razdvojena, i to tako da su dvije strane razdvojenoga suprotstavljene misaone odredbe, a ideja se mora shvatiti kao njihovo jedinstvo. Spekulativno misliti znači rastvarati nešto zbiljsko i to suprotstavljati tako da su razlike suprotstavljene po misaonim odredbama, a predmet se shvaća kao jedinstvo obojega. Naš zor ima pred sobom cjelinu predmeta, naša refleksija razlikuje, shvaća različite strane, spoznaje neku mnogolikost u njima i razdvaja ih. Kod tih razlika refleksija ne zadržava njihovo jedinstvo, jednom zaboravlja cjelinu, drugi put razlike, a kada ih ima pred sobom oboje, tada od predmeta odvaja svojstva i oboje postavlja tako da ono u čemu su oni jedno postaje nečim trećim, koje je različito od predmeta i od svojstava (Hegel 2009, 30).

Ako moramo navesti neku metodu filozofije, najopćenitije možemo reći kako ona ne može biti nešto drugo od mišljenja, isto kao što i ono što se filozofijom spoznaje mora biti po mišljenju. Spekulativna filozofija tako mora biti svjesna ideje koju zatječe, ali ne kao pukog objekta, već

kao od nje proizvedenog predmeta mišljenja. Drugim riječima, filozofija ukoliko je spekulativna, ne pristaje na neposrednost i danost, nego ona nužno traži porijeklo te danosti. Razdvojenost koju Hegel spominje u prethodnom citatu odnosi se na zbiljske i neizbježne momente svega mislivoga. Zor, kojemu je dana cjelina, posredovan je refleksijom, za koju proturječja nastaju onda kada tu cjelinu "dijeli". Proturječja nastaju onda kada se pojedini momenti cjeline misle kao zasebni, to jest kada se konačna subjektivna ili objektivna određenja misle kao apsolutna. Stoga se u "Uvodu" *Znanosti Logike* spominje nužno uključnje onog negativnog u mišljenje, kao nešto što je uzeto samo za sebe također pozitivno (Hegel 1987, 58). Bespretpostavnost spekulativne filozofije proizvođenje je predmeta u njegovoj nužnosti, po uređenosti i pravilnosti mišljenja i onoga mislivoga, i to bez odvajanja izvoda od rezultata. Misaona spoznaja tako ne traži pojedine činjenice koje bi se mogle opisati ili naprosto saznati u smislu primanja u svijest, već ona u svim pojedinim danostima traži ono opće kao živu "unutrašnju prirodu" svega što jest. Sinteza prethodno spomenute vanjske raznolikosti i spoznaja onog pojmovnog u svemu pojedinačnome istinski je zadatak filozofije. Svaka spoznaja, budući da je pojmovna, mora počivati i završavati pojmom. Ako se ono pojmovno predstavlja kao bespojmovno ili osjetilno, to znači da se nije dospjelo do apsolutnog znanja kao logike, već da svijest koja misli predmet nije načisto sa samim odnosom sebe i predmeta u spoznajnom smislu.

Spekulativnost filozofije također je određena u odnosu na razumsko mišljenje, koje zaustavlja ono što misli. Za Hegela je razum samo jedan stupanj spoznavanja, koji, ukoliko ga se apsolutizira, vodi do apsolutnog nerazumijevanja onoga što se misli (Hegel 1987, 32). Razum nije neispravan niti pogrešan, niti ga se može naprosto opovrgnuti, ali je nedostatan i nedovoljan. Uz to, zastajanje na razumskom mišljenju još nije spoznaja. Razum misli neposrednu odredbu u njenoj jednostranosti, dijalektički (negativan) um negira razumsku odredbu i tako zapada u proturječje. Kad god mišljenje ne može umom nadići proturječje, ono nailazi na beskonačan regres koji je naizgled nerješiv. Beskonačan regres javlja se pri mišljenju nužnog proturječja, kada se dvije naizgled suprotne odredbe isključuju, ali i međusobno postavljaju. Razumska ukočenost ne može podnijeti kretanje koje se odvija u takvu odnosu. Pozitivan um negira negiranu razumsku odredbu te tako ukida proturječje u višem jedinstvu u kojem su očuvane prethodne odredbe. U ovome se savršeno može uočiti koliko je filozofijskomu, spekulativnomu mišljenju svojstvena svijest o negaciji koju Hegel naglašava u "Uvodu" *Logike*. U filozofiji se nipošto ne smije zanemariti ono negativno. Promjena, iščezavanje, ono negativno, uzeto samo za sebe također je nešto pozitivno, od drugoga postavljeno. Radi se o živoj, konkretnoj negaciji, koja više nije puka forma, nego je konkretna, sadržajna negacija. Ovdje se samo na opisnoj razini pokazuje manjkavost razuma. On je stoga onaj spoznajni stupanj koji se može primijeniti na bilo koji predmet mišljenja. Uzimanje razumskoga mišljenja za princip dovodi do širokih i po mogućnosti opasnih stajališta kako u filozofiji, tako i u

pojedinačnim znanostima. Uz ovo spoznajno određenje razuma Hegel također poima razum kao jedan oblik duha koji se djelujući i misleći odnosi na poseban način. Posrijedi je odnošenje na prvome mjestu takvo da u sebi sadrži sve pretpostavke vremena u kojemu se nalazi, a potom takvo da njime vladaju određena mnijenja bez da je on toga imalo svjestan. Razum tako nije svjestan da nema vlast nad samim sobom, a zbog toga ni ne razumije da je njegov predmet mnijenje po formi i po sadržaju.

Upravo zbog spoznajne prirode razuma, po kojoj je on neposredan, neproduktivan i izravno mjerodavan, svijest koja uzima običan razum kao vlastito uporište završava u svojevrsnom dogmatizmu. Neposrednost koja je svojstvena razumskom mišljenju vodi ga do apstrakcije, do odvajanja i čvrstog držanja misaonih odredaba koje su u sebi dinamične. Problem nastaje onda kada se razum poistovjeti s mišljenjem ili duhom kao takvim, pa se čini da je misao puka apstrakcija ili nešto odvojeno od onoga što se uobičajava nazivati stvarnošću. Razum ionako ne nalazi ništa što mu već nije unaprijed pripremljeno, stoga on i samoga sebe doživljava kao po sebi postojećeg, naprosto danog. To nužno znači da razum koji je samomu sebi predmet, nema potpunu svijest o sebi, on sebe ne doživljava kao misaono kretanje, nego predmete koji se za njega pojavljuju doživljava kao one koji postoje na konkretno određeni način. Drugim riječima, razum sebe ne poima kao poimajućeg, ne poima se kao samu metodu, i ne samo da nije neovisan o svojim rezultatima, nego nije ništa drugo nego vlastiti rezultat. Stoga razumu uvijek izmiče istinska samokritičnost, a metoda mu je uvijek unaprijed prihvaćena. U tome se sastoji razumski dogmatizam te je u toj nesvjesnosti samoga sebe sadržan razlog sve njegove jednostranosti i redukcije koju vrši nad svojim predmetima.

Razumske kategorije i razumski način mišljenja, koji zastaje na izvanjskoj analizi predmeta, prisutan je u iskustvenim znanostima kao i u matematici. O razumskom utjecaju na tlu filozofije Hegel kaže:

Međutim, filozofijom je ovladao razum koji reflektira. Treba točno znati što znači ovaj izraz koji se inače često upotrebljava: pod njim uopće treba podrazumijevati razum koji apstrahira i time razdvaja, koji uporno ostaje u svojim razdvajanjima. U odnosu prema umu on se ponaša kao običan ljudski razum, ističući pri tom svoje shvaćanje da istina počiva na osjetilnom realitetu, da su misli samo misli u tom smislu što im tek osjetilno opažanje daje sadržaj i realitet, a da um, ukoliko ostaje po sebi i za sebe, proizvodi samo utvare. U tome odricanju uma od sebe samoga gubi se pojam istine, um se ograničava na to da saznaje jedino subjektivnu istinu, jedino pojavu, samo nešto čemu ne odgovara priroda same stvari; znanje je svedeno na mnijenje (Hegel 1987, 48).

Ukoliko je filozofija misaono razmatranje predmeta i u bitnome nadilaženje neposrednosti stvari, ona mora biti cjelovita i sveobuhvatna, ona mora biti sistem. Filozofijska cjelovita namjera koja ukazuje na nužnost

systema nije tim sistemom ograničena, to jest pod sistemom se ovdje ne misli na unaprijed postavljene granice ili red unutar šire misli, već upravo na tu sveobuhvatnu narav filozofije, to jest filozofijske spoznaje. Na taj način ona mora obuhvaćati i one stvari za koje nam se na prvi pogled čini da spadaju pod nefilozofijske znanosti te ih misliti u osebnosti filozofijskog mišljenja. Hegel tvrdi da filozofija bez sistema uopće ne može zadovoljiti kriterij znanstvenosti:

[F]ilozofiranje bez sistema ne može biti nešto znanstveno; osim što takvo filozofiranje za sebe izražava više neki subjektivni način mišljenja, ono je po svom sadržaju slučajno. Sadržaj ima samo kao moment cjeline svoje opravdanje, ali izvan njega samo neosnovanu pretpostavku ili subjektivnu izvjesnost (Hegel 2009, 44).

Filozofija koja ne bi bila sistem, imala bi granice koje su namjerno ili nenamjerno postavljene, a koje ne bi bile u skladu sa zahtjevom za najvišom spoznajom. Granica u tom smislu postavlja uporišne točke gledišta koje su najčešće uzete zdravo za gotovo. Ono čime se filozofija bavi i o čemu misli mora biti uklopljeno u širu sliku i ne može po sebi, tj. nepovezano sa svim svojim izvodima, biti istinski filozofijsko. Ta nas misao dovodi do pitanja čime se filozofija sve treba baviti te kako se ti predmeti bavljenja međusobno odnose. Tvrdnja o sveobuhvatnosti i sistematičnosti filozofije nužno postavlja pitanje o dijelovima filozofije, to jest o filozofiji kao cjelini. Na tom tragu Hegel piše:

Slobodna i istinska misao jest u sebi konkretna, pa je ona tako ideja, a u svojoj cijeloj općenitosti ona je ova ideja ili ono apsolutno. Znanost o njoj bitno je sistem, jer ono istinito opstoji kao konkretno samo tako da sebe u sebi razvija, sabirući i držeći se u jedinstvu, tj. kao totalitet i samo s pomoću razlikovanja i određenja njegovih razlika može opstojati njihova nužnost i sloboda cjeline (Hegel 2009, 44).

Nužnost cjeline proizlazi iz nužnosti dijelova, a dijelovi, budući da su momenti cjeline, bivaju određeni samom cjelinom. Niti se dijelovi niti cjelina međusobno ukidaju, niti neki od njih ima prevlast nad onim drugim. Cjelina je istina dijelova koji je određuju te ujedno njome bivaju određeni, kao u sebi razlikovano jedinstvo koje je više od cjeline i dijelova.

FILOZOFIJSKE ZNANOSTI

Dijelovi filozofije ne mogu biti agregat ili zbir pojedinačnosti koje su slučajnim okolnostima potpale pod filozofijsko razmatranje. Oni moraju imati unutrašnju vezu te moraju i sami biti cjeline. Ti se dijelovi

prema filozofiji kao cjelini odnose dijalektički, oni su u odnosu s cjelinom i određeni cjelinom, no cjelina je također konstituirana tim dijelovima. Ipak, kao cjelina filozofija nije svediva na jedan od njenih dijelova, već oni u svojem međusobnom odnosu čine filozofiju njihovom istinom ili višim kvalitativnim jedinstvom. Ona je ili nesvediva na svoje dijelove ili nije filozofija, i to zato što nije statično utemeljena znanost. Hegelovim riječima:

Svaki od dijelova filozofije jest filozofijska cjelina, jedan u sebi zatvoren krug, ali filozofijska ideja u njemu jest u posebnoj određenosti ili elementu. Pojedini krug probija, zato što je on u sebi totalitet, također i granicu svog elementa i osniva daljnju sferu. Stoga se cjelina prikazuje kao krug krugova, od kojih je svaki nužan moment, tako da sistem njihovih osebujnih elemenata sačinjava cijelu ideju, koja se isto tako pojavljuje u svakome pojedinome (Hegel 2009, 44).

Kao misaona djelatnost i spoznaja predmeta, filozofija se mora moći postaviti nasuprot same sebe, to jest misliti sebe kao svoj predmet i tako se spoznati pri sebi samoj. Dijelovi filozofije su: logika, znanost ideje po sebi i za sebe, filozofija prirode kao znanost ideje u njenoj drugosti i filozofija duha kao ideje koja se iz svoje drugosti vraća u sebe (Hegel 2009, 47). Logika je znanost ideje po sebi i za sebe, ideja je u logici pri samoj sebi i misli sebe kao misleću. Logičke odredbe ne zahtijevaju nešto drugo na što bi se odnosile, nego je njihovo drugo također odredba. Ono logičko je, ističe Hegel, čovjeku prirodno, a logika, čije su odredbe prisutne i u najneposrednijem iskustvu čovjeka, prirodna je logika (Hegel 1987, 39). S druge strane, ako se priroda i duh suprotstavljaju, onda se ta logika može odrediti kao natprirodna, ili kao ono što nadilazi vanjsku osjetilnost. Spomenute se logičke odredbe, dakle, misle same u svojem značenju i nisu obuhvaćene u neki, logici vanjski, sadržaj. Iz tog razloga, one nisu forme mišljenja u kojima se nalazi neki formi suprotstavljeni ili u nju uklopljeni sadržaj, nego su one same i logička forma i logički sadržaj. Logika je za Hegela apsolutno znanje jer su tek njome nadidene sve opreke na koje svijest nailazi pri uspostavljanju odnosa s onim izvan nje, uključujući i opreku prirode i duha (Hegel 2009, 201). Potreban je put kako bi se došlo do svijesti o logici. Taj put pretpostavlja korištenje iste logike o kojoj se ima svijest, koja je na njegovom početku neosvijestena da bi zatim postupno došla k samoj sebi. Taj put prikazan je u filozofiji duha, koja se u odnosu na svoj predmet uspostavlja kao samosvjesno mišljenje.

U *Fenomenologiji duha* prikazan je odnos svijesti i njenog predmeta od najneposrednijeg mogućeg odnosa, osjetilne izvjesnosti i doživljaja ovog "ovdje" i ovog "sada", sve do apsolutnog znanja (Hegel 1987, 51). Filozofija duha, to jest put izložen u *Fenomenologiji duha*, prethodi logici, ali prethodi joj isključivo u spoznajnom smislu, u smislu pripreme za apsolutno znanje. U drugom pak smislu, logika prethodi fenomenologiji duha tako što uopće omogućuje takav odnos subjekta prema objektu

spoznaje, a to je ujedno i razlog zašto sam put k apsolutnom znanju pretpostavlja to samo znanje kao isprva neosviješteno. Filozofija prirode predstavlja ideju u svojoj drugosti, priroda kao lišenost duha je čista drugost, ono drugo od ideje (Hegel 2009, 206). Priroda je izvanjštena ideja. U prirodi vlada inherentna umnost, red. To nije samo filozofijsko nagađanje, već i pretpostavka svakog oblika znanosti koji hoće razumijevati ili pitati zašto. Priroda je refleksija ideje, dakle, izvanjšteni duh. Svemu što postoji treba nešto drugo da bi bilo određeno, postojanje uopće nije ništa drugo nego sustav uzajamnih određenja, to jest odnosa. Tako je i priroda ono drugo duha i ono na što je duh upućen. To, dakle, ne znači da ideja “stvara” prirodu u uzročnom smislu. O odnosu prirode i duha Hegel kaže:

Duh ima za nas prirodu kao svoju pretpostavku, čija je on istina, a prema tome on je njezino apsolutno prvo. U toj je istini priroda iščezla, a duh se pokazao kao ideja koja je došla do svojeg bitka za sebe, čiji je objekt isto tako kao i subjekt pojam. Taj je identitet apsolutni negativitet, jer pojam u prirodi ima svoj potpuni vanjski objektivitet, ali to je njegovo izvanjštenje ukinuto, pa je on u njemu sebi postao identičan sa sobom. On je taj identitet, prema tome, samo kao vraćanje iz prirode (Hegel 2009, 329).

U tom je smislu priroda ono drugo duha, te se duh u njoj prepoznaje i vraća sebi, priroda kao čista vanjština ostaje očuvana u pojmu, u duhu kao njenoj istini i negativnom jedinstvu. Smisao dakle, filozofijskih znanosti nije ništa drugo nego pojmovno obuhvaćanje svega mogućeg te prepoznavanje sebe u tom obuhvaćanju. O filozofiji kao znanosti i sistemu Hegel kaže: “[T]o je, dapače, njezina jedina svrha, djelovanje i cilj da dođe do pojma svojeg pojma i tako do povratka i zadovoljenja” (Hegel 2009, 47). I na drugom mjestu: “[N]a taj se način filozofija pokazuje kao krug koji se vraća u sebe i koji nema početka u smislu drugih znanosti, tako da početak ima neki odnos prema subjektu koji hoće da se odluči na filozofiranje, ali ne prema znanosti kao takvoj” (Hegel 2009, 47).

NEFILOZOFIJSKE ZNANOSTI

Iz unutarnje nužnosti odnosa svijesti i njenoga predmeta, Hegel u *Fenomenologiji duha* pokazuje kako naizgled neposredno iskustvo nije ništa drugo doli posredovanje onoga općega te da je samo iskustvo pojmovno uređeno (Hegel 1987a, 65). Iz toga proizlazi da prirodne znanosti ne počivaju na čistom iskustvu, već na misaonim temeljima koji su spoznatljiviji jedino u filozofiji, koja zato dovodi u pitanje primjenu pojmova i metoda u istraživanjima iskustvenih znanosti. Sve su iskustvene znanosti nužno utemeljene na specifičnim metafizičkim i spoznajnim pretpostavkama, kojima se one ne bave izravno. Budući da

to može dovesti do pozitivnih znanosti u vrlo ograničenom smislu, tj. u apstraktnom razumskom smislu, Hegel naglašava kako je iznimno važno da različite vrste znanosti budu svjesne vlastitoga spekulativnog sadržaja. Primjena prethodno opisane razumske spoznaje na pojedini sadržaj nužno završava u jednostavnom razumijevanju, kauzalnom objašnjavanju i apstraktnom ukočenom rezoniranju. Kao što filozofija ne može predvidjeti gibanja planeta u Sunčevom sustavu, tako ni iskustvene znanosti ne mogu sintetizirati predmet filozofije, ali može se postići svijest o odnosu iskustvenih znanosti i filozofije te uvidjeti ono filozofijsko u njima, što se u modernoj znanosti posve zanemaruje. O tom problemu možemo čitati u sljedećem citatu:

Osnovna je varka u znanstvenom empirizmu uvijek ta što on upotrebljava metafizičke kategorije materije, sile, osim toga kategoriju jednoga, mnogoga, općenitosti, također i beskonačnoga, nadalje što putem takvih kategorija dalje zaključuje, što pri tome pretpostavlja i primjenjuje forme zaključivanja i što kraj svega toga ne zna da on tako sam sadrži i bavi se metafizikom, te da one kategorije i njihove veze upotrebljava na potpuno nekritički način (Hegel 2009, 64).

Iz netom citiranoga možemo zaključiti kako same odredbe koje se u iskustvenim znanostima uzimaju kao temeljne, ili kao sinonimi za osjetilne stvari, u sebi sadrže pojmovna određenja koja im prvenstveno misaono postavljaju polje primjene. Stoga, ako se ne pita za njihovo porijeklo ili razlog njihove upotrebe, one se također na razumski, odnosno dogmatski, način počinju primjenjivati na slučajan sadržaj.

Ovakav se način pristupanja znanju može uočiti u modernim znanostima. Ono što je problematično unutar takvih metoda razvidno je na primjeru matematike, koja u bitnome određuje modernu prirodnu znanost. Takva matematika ima ispravnost koja je primjenjiva za razumsko opisivanje prirode, ali joj izmiče istina prirode. Broj i kvantitativni odnosi shvaćaju se kao misli umjesto kao predmeti. Takav način jest ispravan za racionalno opisivanje prirode, ali on nije pojmovan. Temeljni pojam matematike ne predstavlja neku po sebi postojeću stvar, nego je on odnos, proizvoljno preslagivanje racionalno utemeljene kategorije:

Broj je misao, ali misao kao sebi potpuno vanjski bitak. Broj ne pripada zrenju jer je misao, ali on je misao koja kao svoje određenje ima vanjskost zrenja.—Stoga se kvantum može ne samo do beskrajnosti povećati ili umanjivati, on je sam po svojem pojmu to sebenadmašivanje (Hegel 2009, 119).

Zadržavanje na kategoriji broja kao granice kvantiteta korisno je, ali bespojmovno. Postavivši jedan broj, prisutni su i svi drugi, broj kao ograničen ima svoj bitak u drugim brojevima. Na taj je način rezoniranje u kategorijama kvantiteta razumska raščlamba koja nije istovjetna pojmovnom mišljenju, te se rezultati te analize ne mogu shvaćati kao

ono što zbiljski jest, nego samo kao idealna bića unutar horizonta matematičkog mišljenja. S obzirom na to da je matematika, koja se mora držati vlastitih aksioma i načela neproturječja, baš kao i formalna logika, utemeljena na spekulativnim kategorijama, a ne obrnuto, to ona u sebi nužno ima spekulativan sadržaj kojega ona najčešće nije svjesna. Ono što je u njoj spekulativno zajedničko, njoj je i filozofiji poput pojma beskonačnosti. Matematički pojam beskonačnosti ostaje kvantitativan i zanemaruje ulogu koju ono kvalitativno ima pri konstituciji onog kvantitativnog. Hegel bilježi:

Protiv tih zamjerki nauka matematike često se spašava samo time što odbacuje kompetentnost metafizike, tvrdeći da s tom naukom nema nikakva posla, te da se na njene pojmove ne mora obazirati ako samo u svojoj vlastitoj oblasti postupa dosljedno. Da ona ne mora razmatrati što je istinito po sebi nego što je istinito u njenoj oblasti. Metafizika ne zna u svome proturječju matematičkoj beskonačnosti osporiti ili poništiti sjajne rezultate njene upotrebe, a matematika ne zna biti načisto s metafizikom svoga vlastitog pojma, pa otuda ni s izvođenjem metodičkih postupaka koje upotreba beskonačnoga čini nužnim (Hegel 1987, 235).

Ova kritika znanstvenosti matematike podrazumijeva da matematika kao apstraktno razumsko mišljenje ne može biti nužno znanje. Fizika i ostale iskustvene znanosti, da bi uistinu bile znanstvene, također moraju ispitivati i uvidjeti pojmovnu određenost svojih temeljnih kategorija, kao što su prostor, vrijeme, jedno, mnoštvo, sila, materija itd. Njihove definicije, osim onih koje su aksiomatske prirode, dobivaju svoje značenje preko izvoda, što također može završiti kao jednostrana definicija koja vrijedi isključivo u unaprijed određenom i ograničenom sustavu.

UMJESTO ZAKLJUČKA: POJEDINAČNE ZNANOSTI

Pojedinačne znanosti, bez obzira jesu li filozofijski osviještene ili ne, bave se nekim određenim predmetom koji je dan u iskustvu. Ono što je dano, neko je "ovo". Onkraj ovoga "ovdje" i ovoga "sada" pojedinačne znanosti traže ono opće, zakon ili načelo. Ipak, tražeći ono opće, one apriorno negiraju metafizičku osnovu svojega predmeta, te ga gledaju u njegovoj neposrednosti. "Ovo" je opazivo, mjerivo te spada u okvir svakodnevnog iskustva. Predmet se znanstveno opaža i mjeri i na druge načine iskušava. Znanstvena svijest baveći se tako svojim predmetom nužno nailazi na proturječja. To se događa zbog toga što razumsko posredovanje nadilazi jednostavnu neposrednost predmeta, ali to je još uvijek sebe nesvjesna negacija neposrednosti, koja iziskuje negaciju negacije u spekulativnoj znanosti. Ukoliko razumska znanost ne poima forme vlastitoga mišljenja u kojima se kreće, ona apsolutizira

kategorije koje ne može misliti spekulativno. Iz tog razloga, svijest jest nesvjesna negacija, ona mora naknadno osvijestiti istost u promjeni u kojoj sudjeluje. Ukoliko ona nema na umu kategorije kojima raspoláže, svijest će apsolutizirati prvu kategoriju koju neće moći misliti spekulativno. To znači da će svako pojavljivanje proturječja zaustaviti misaono kretanje i uspostaviti kategoriju koju ne može nadići kao apsolutnu. U ovom kontekstu primjer te kategorije je “ovo”. “Ovo” nerijetko biva postavljeno kao temelj u pozitivizmu i empirizmu, a takav se temelj može problematizirati sa spekulativnog stajališta Hegelove filozofije. Ukoliko se neka pojedinačna znanost usredotoči na ovo ovdje i ovo sada kao na primaran i jedini temelj stvarnosti, neposrednost je doživljena kao njezina supstancija. Problem s takvim pogledom jest u tome što svijest primajući i misleći svoj predmet koristi pojmove koji nisu dani u “ovome” te nadilaze neposrednu neodređenost “ovoga” kojim se bavi. Stoga, neposrednost koja je prvo uočena nije nikakva neposrednost, nego, naprotiv, posredovanost. Svijest takvim proturječjem može dospjeti do kritičkog stajališta na kojem joj se čini da je narav stvarnosti nešto što je umu izmaklo, ili nešto što je neizrecivo. Neposrednost koja se ne može artikulirati kao neposredna, čini se spoznajno nedostupnom. Time je uspostavljeno apsurdno stajalište na kojem je mišljenje koje opaža ujedno mišljenje koje misli nešto neizrecivo, nešto što izmiče umnosti. Naime, ono što postoji za neko mišljenje, postoji onda kada se uklapa u konceptualno polje tog istog mišljenja te ako je u njemu povezano sa svim drugim. Samo se tako “ovo” uklapa u iskustvo tog mišljenja, iz čega slijedi da neposrednost naprosto nikad nije neposredna. Mišljenje negacijama određuje bit nečega, te je za njega ovo ovdje i ovo sad uvijek — drugo ovdje i drugo sada, u ovome sada prisutni su i buduć i prošli — sada. Iz tih se razloga mišljenju javlja privid trajnosti neposrednog ovog i neposrednog sada, a takvu djelatnost možemo odrediti kao negativitet mišljenja. Ovim se stajalištem u pitanje dovodi razumski stav pojedinačnih znanosti i njihova jednostranost, time nas ta jednostranost dovodi k fundamentalnom razdvajanju idealnog i realnog. Filozofiju se optužuje za idealitet i neutemeljenost u stvarnosti, ali iz Hegelove filozofije ne slijedi takav rezultat: “Filozofija ne samo da mora biti u skladu s prirodnim iskustvom nego i postanak i razvijanje filozofske znanosti ima empirijsku fiziku kao pretpostavku i uvjet” (Hegel 2009, 206). Hegel ne dozvoljava primat niti jedne jednostranosti nego ih gleda u njihovom nerazdvojnem jedinstvu, pa bi se materijalističkim učenjima dalo postaviti pitanje koje ne pripisuje materiji svijest, već svijesti materiju. Kako to i čitamo kod Hegela:

[S]taro načelo koje se neispravno običava pripisivati Aristotelu u tom smislu kao da bi se njime imalo izraziti stajalište njegove filozofije: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*; nema ničega u mišljenju što nije bilo u osjetu, treba smatrati samo neshvaćanjem, osim ako spekulativna filozofija ne bi htjela priznati to načelo. No, ona će obratno isto tako tvrditi: *nihil est in sensu, quod non fuerit*

in intellectu,— u posve općenitom smislu da je *nous* prema svojem dubljem određenju duh, uzrok svijeta, a prema površnijem smislu da je pravni, ćudoredni, religiozni osjećaj i prema tome iskustvo takvog sadržaja koji svoj korijen i svoje sijelo ima samo u mišljenju (Hegel 2009, 38).

Nadalje, za sve prave filozofije vrijedi, objašnjava Hegel, da tragaju za onim što ostaje isto u promjeni, to jest za onim što uspijeva opstati u konačnostima i proturječjima, one tragaju za supstratom konačnoga, a to je za Hegela pojam (Hegel 2009, 113). Utoliko je svaka filozofija idealizam:

Stav da konačno jest idealno sačinjava idealizam. Idealizam filozofije ne sastoji se ni u čemu drugome nego u tome da se konačno ne prizna kao istinski jesuće. Svaka je filozofija bitno idealizam, ili bar ima idealizam kao svoj princip, a pitanje je onda samo koliko je taj princip stvarno proveden. [...] Stoga je suprotnost između idealističke i realističke filozofije bez značaja (Hegel 1987, 153).

Isto vrijedi i za opreku idealizma i materijalizma, dakle, radi se o dosljednosti provođenja principa idealiteta:

Naprotiv, istina konačnoga je njegov idealitet. Isto je tako nešto neistinito, nešto idealno i razumska beskonačnost koja je, postavljena pokraj konačnoga, samo jedna od obiju konačnosti. Taj idealitet konačnoga glavno je načelo filozofije, a stoga je svaka istinska filozofija idealizam. Radi se samo o tome da se kao beskonačno ne uzme ono što se u svojem određenju samo odmah čini nečim posebnim i konačnim (Hegel 2009, 113).

Konačno, takav razdvoj idealnog i konačnog također je posljedica razumskog odvajanja i ograničavanja beskonačnosti na nešto konačno, na način da upravo konačno lišava beskonačnosti. Utoliko, ono konačno ostaje ukinuto, ali sadržano i očuvano u idealitetu koji tako jest jedinstvo subjektivnog i objektivnog, ili prirode i duha, pojam je ono u čemu se pojedinačnost reflektira i nadilazi, te u čemu postaje po sebi i za sebe. Zaključimo i tu misao Hegelovim riječima:

Pošto je maločas princip, ono što je opće, nazvan onim što je idealno, kao što još prije pojam, ideju, duh treba nazvati idealnim, a osim toga se opet pojedinačne osjetilne stvari kao idealne nalaze kao ukinute u principu, u pojmu, još više u duhu, to je potrebno da se pri tom prethodno skrene pažnja na istu dvostranost koja se pokazala kod beskonačnog, naime na to da jednom ono što je idealno jest ono što je konkretno, ono istinski jesuće, a drugi put isto tako njegovi momenti jesu ono što je idealno, ono što je u njemu prevladano,

dok u stvari postoji samo jedna konkretna cjelina, od koje su momenti neodvojivi (Hegel 1987, 153).

Možemo, dakle, zaključiti kako je prema Hegelu filozofija stroga znanost, ali ne u onome smislu u kojemu su to egzaktne pojedinačne znanosti. Njena znanstvenost ne slijedi iz poopćavanja aposteriorno stvorenih pravilnosti, već iz nužnosti umskoga mišljenja. Spekulativno mišljenje koje postavlja i izvodi vlastite predmete mora biti sveobuhvatno te otuda slijedi systemska narav filozofije koja utoliko nema ništa izvan sebe na što se može odnositi. S obzirom na samosvjesno mišljenje i jedinstvo metode i sadržaja, nefilozofijske su znanosti one koje "tjeraju" vlastitu, sebe nesvjesnu, metafiziku. Ono konkretno nefilozofijsko u znanostima upravo je to razdvajanje metode i sadržaja te onoga tko spoznaje od onoga što se spoznaje. Takav oblik svijesti pojavljuje se u pojedinačnim znanostima koje sebe same nenijetko udaljavaju od filozofije, ne shvaćajući time da su uvijek jedan korak iza onoga čime se same služe. Drugim riječima, one su istovremeno jedan korak ispred i iza sebe. Zahtjev kojega postavlja Hegelova filozofija je osvještavanje spekulativnoga sadržaja u pojedinačnim znanostima te sudjelovanje same filozofije u spoznajnom dijelu takvih znanosti, ali i, naposljetku, uklanjanje onog nefilozofijskog iz znanosti.

BIBLIOGRAFIJA

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987 [1812]. *Znanost logike*. Beograd: BIGZ.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987a [1807]. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009 [1817]. *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. Sarajevo: Logos.

SAŠA HRNJEZ

APSOLUTNO ZNANJE KAO
OTKRIVAJUĆE SEĆANJE

APSOLUTNO ZNANJE KAO OTKRIVAJUĆE SEĆANJE*

Tema ovog rada je tumačenje figure apsolutnog znanja iz Hegelove *Fenomenologije duha*. Temeljna namera je da se kroz savremenu Hegelovu recepciju dodatno osnaže oni argumenti koji u Hegelovom apsolutnom znanju ne vide trijumfalno ponavljanje tradicionalne metafizike nego njeno prevladavanje te konačno zadobijanje povesne perspektive svesti i duha. Apsolutno znanje se ne tretira kao sadržajno znanje, nego kao najviši izraz samosvesti, tj. znanje samorefleksije koja je imanentna svakom liku svesti, svakom sadržajnom znanju. Idući u tom pravcu, rad se razvija u nekoliko koraka i razmatra različita pitanja: specifičan karakter apsolutnog znanja, pitanje predmetnosti i njenog ukidanja, odnos samosvesti i apsolutnog znanja, zatim pitanje ospoljenja i problem razlike. Posebna pažnja biće posvećena pojmu pounutrašnjenja-sećanja (*Erinnerung*) kao ključnog u razumevanju apsolutnog znanja koje se konstituiše kao totalitet u sećanju, odnosno pounutrašnjem čina samorefleksije koji pokreće duh i njegove oblike svesti.

ABSOLUTE KNOWING AS THE UNCOVERING RECOLLECTION

This paper interprets the figure of absolute knowing from Hegel's *Phenomenology of Spirit*. The main goal is to employ the contemporary reception of Hegel in order to further strengthen those arguments that do not envisage Hegel's absolute knowing as a triumphant repetition of traditional metaphysics, but rather as the overcoming of those metaphysics and the final acquisition of the historical perspective of consciousness and spirit. The absolute knowing is thereby not treated as a content-wise knowledge, but as the highest expression of self-consciousness, i.e. the knowing of self-reflection, immanent to every form of consciousness, and thus to every content-wise knowledge. Assuming this theoretical trajectory, the paper develops its arguments in several steps, as it considers various issues that outline the profile of the absolute knowing: the specific character of that knowledge, the question of objectivity and its abolition, the relation of absolute knowing to self-consciousness, the exteriorisation and the problem of difference. Due attention is paid to the notion of interiorisation-recollection (*Erinnerung*) as one of the key notions in understanding the absolute knowing, which is constituted as a totality through recollection, i.e. interiorisation of the act of self-reflection that moves the spirit and its forms of consciousness.

* Bazu ovog rada čini prevod sa italijanskog jednog odlomka iz autorove doktorske disertacije odbranjene na Univerzitetu u Torinu 2015. god. Tekst je prerađen i dopunjen pre svega u pogledu bibliografskih odrednica.

Svako potezanje govora o apsolutnom znanju ili apsolutnom duhu izaziva podozrenja te aktivira stare metafizičke boljke: “skandal” apsolutnog izbacuje na površinu strahove od ponovnog zapadanja u tradicionalnu metafiziku za koju se mislilo da već uveliko počiva iza naših leđa, daleko od savremenog “emancipovanog” pogleda kojem ono apsolutno nije ništa drugo do sinonim za nasilje, hegemoniju univerzalnosti i monopol identiteta. Opšte filozofsko mnjenje naših tzv. postmetafizičkih vremena se stoga opire svakom pokušaju da apsolutnost ponovno zauzme čak i periferno mesto u filozofskom diskursu. Ali šta ako je reč o jednoj fantaziji apsolutnosti? Funkcija te fantazije bila bi u tome da legitimise navodno emancipovanu nenasilnu perspektivu koja staje u odbranu razlike, vremenitosti i radikalnog iskustva ljudske konačnosti od definitivne pobede identitetskog mišljenja i metafizike vanvremenitosti. A šta ako ova fantazija nije ništa drugo nego naličje te iste stare metafizike? I kakav bi to ironični ishod bio kada bi se sa druge strane ispostavilo da je ono apsolutno, mišljeno na Hegelov način, već na neki način obezbedilo put ka prihvaćenom cilju: raskidanje sa tradicionalnom metafizikom! U tom bi smislu averzija prema apsolutnosti hegelijanskog tipa predstavljala znak odbrane od traumatičnog susreta sa potisnutom istinom. Drugim rečima, otpor prema apsolutnom znanju i njemu odgovarajuća vizija apsolutnosti deluju kao Frojdiv *Deckerinnerung*,¹ pokrivaјуće sećanje, odnosno kao infantilna slika čiji je cilj da se prikrije (zakloni) traumatični susret iz prošlosti. Fantazija o apsolutnosti, čija je uloga otpor prema navodnim apsolutističkim pretenzijama duha da apsorbuje i poništi svaku drugost ili razliku, izgrađena je na potiskivanju sistemskog poimanja razlike. Ali ako nasuprot ove fantazije o apsolutnosti zauzmemo Hegelovu stranu ponavljajući da se kod njega ne radi o apsolutu kao atributu nekakve svemoći znanja svega, postajanje bogom, niti o kraju istorije ili znanja, zar ne ulazimo tako opet u beskonačnu igru razmene fantazija između filozofskih pozicija koje onu suparničku zamišljaju uvek u oštrijem i često iskrivljenom svetlu kako bi lakše demonstrirale svoju prosvetljenost. Sa kojom to onda fantazijom postupa odbrana Hegela od postmetafizičkih udara na ono apsolutno?

Kao prvi zadatak postavimo sledeće elementarno pitanje: u kom je smislu² Hegelovo apsolutno znanje apsolutno? Ova figura duha drži titulu jednog od najkontroverznijih filozofskih pojmova čija interpretacija

1 Termin *Deckerinnerung* uvodi Frojd u svom eseju *Über Deckerinnerungen* (prvi put objavljenom 1899. godine u *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*) da bi označio živo sećanje iz detinjstva kojeg odlikuje kontrast između banalnosti sadržaja i jasnoće tj. upečatljivosti same slike čija je psihološka funkcija da pokrije traumatična iskustva i potisne infantilne fantazije. O predstavi Hegela kao starog “ludačkog” idealiste sa apsolutističkim ambicijama da se bude svezajući božanski subjekt, kao primeru pokrivaјуćeg sećanja, upor. (Žižek 2012, 239).

2 Walter Jaeschke piše da je potrebno osloboditi se predubeđenja o tome šta izraz “apsolutno” znači prema njegovoj svakodnevnoj semantici te tvrdi sledeće: “Ovde zapravo — uprkos epitetu ‘apsolutno’ — nije reč o filozofskim, a osobito ne o gnoseološkim fantazijama svemoći i svezanja, o kojima mi uvek već znamo — i to čak na ‘apsolutan’ način — da bi bile ništavne” (Jaeschke 2004, 197).

olako izaziva oprečne stavove.³ Na kritiku apsolutnog znanja kao takvog može se jednostavno odgovoriti, držeći se semantičke analize, da atribut ili predikat “apsolutno”⁴ (od latinskog *ab-solutus*, u značenju određenosti, razrešenosti, razvezanosti, slobode od nečega) određuje apsolutno znanje kao ono znanje koje je razrešeno odredbi svesti, te dakle prazno, apstraktno, bezodredbeno, *bestimmungslos*. To bi bila najviša definicija fenomenološke slobode po Hegelu: biti određen kao ono neodređeno. Ovom objašnjenju može se replicirati izražavajući sumnju u samu primerenost pojma znanja: ako je znanje uvek posredovano, određeno, sadržajno, zašto onda apsolutno znanje, shvaćeno kao prazno i opšte znanje, oslobođeno konkretnosti, na kraju krajeva zvati znanjem? Znanje koje je apsolutno zapravo ostaje u horizontu znanja kojem podjednako pripadaju svi ostali minuli i fenomenologijskim razvojem prevaziđeni oblici znanja. Međutim, s obzirom da se taj horizont znanja kao totalitet svih njegovih oblika upravo konstituiše sa pozicije apsolutnog znanja, status ovog znanja ipak mora biti specifičan.⁵ Ono je povեսno realizovana figura ili lik, rezultat dugog toka uobličjenja svesti u smenjivanju njenih raznih oblika. Budući rezultat povesti duha, ono apsolutno mora imati oblik znanja i to takvog znanja koje je sposobno da reflektuje sopstvenu genezu i čitavu povest svojih uobličjenja.

Kada smo rekli da je apsolutno znanje fenomenološki lik znanja određen od svake predmetne veze, odnosno odvojen od svakog konkretnog predmeta znanja, s tim se nije htelo tvrditi da ono nema nikakav predmet. Upravo jedan od razloga zašto je apsolutno znanje definisano kao znanje leži u tome što se ono i dalje odnosi sa predmetom, samo što ovaj predmet ne stoji više izvan znanja. Osobitost ovog najvišeg stepena fenomenologije duha leži u osobitosti odnosa svesti sa *njenim* predmetom. Iako na tom stepenu predmetnost nije izgubljena (gubitak predmetnosti značio bi da ono apsolutno stoji konačno van horizonta znanja), ipak je nezavisnost i samostojnost predmeta ta koja je iščezla. Apsolutno znanje nema pred sobom predmet kao nešto spoljašnje; ono ima samo sebe za svoj predmet, a predmetnost kao posredovano znanje. Ono postoji prema tome istovremeno kao oblik znanja i kao predmet znanja. U određenju apsolutnog znanja fundamentalan je karakter samorefleksivnosti, zbog čega ne može biti pogrešno ako

3 Bibliografija na temu apsolutnog znanja kao i *Fenomenologije duha* generalno je i blagorečeno nepregledna. Ograničićemo se ovde samo ne neke zapaženije naslove iz savremenije recepcije Hegela (Pinkard 1994; Siep 2000; Philonenko 2001). Skrećemo pažnju i na priređena kolektivna izdanja na nemačkom jeziku (Arndt i Müller 2004; Köhler i Pöggeler 2006; Vieweg i Welsch 2008).

4 O pretežno pridevskoj, atributivnoj formi apsolutnog kod Hegela što ukazuje da apsolutno znanje nije propozitivno, tranzitivno znanje o nečemu (čak ne ni znanje o Apsolutu), nego radije “novi odnos samosvesti sa vlastitim svetom”, vidi analizu italijanskog prevodioca *Fenomenologije duha* G. Garellija (2010, 302–303).

5 O pitanju da li je apsolutno znanje poseban lik svesti ili se radi o jednom drugom nivou koji prekoračuje horizont iskustva i prema tome izlazi iz fenomenološkog okvira, osim već citiranog Jaeschkea videti i: Fulda (2008, 601–624). Fulda se u ovom tekstu u stvari distancira od svog ranog dela (Fulda 1965).

apsolutno znanje opišemo kao krajnju konkretizaciju principa samosvesti: ono je samosvest koje sebe zna kao samosvest u *svim konkretnim likovima duha*.

Već na stranicama posvećenim samosvesti, a posebno u prelazu sa njene samostalnosti (figure gospodara i roba) na slobodu (figure stoicizma, skepticizma i nesretne svesti),⁶ spoljašnjost i samostalnost predmeta jesu prevladane (*aufgehoben*) te samosvest dostiže tačku u kojoj je u stanju da svoj predmet gleda kao samu sebe: samosvest je prepoznala sebe u svom vlastitom predmetu. Ovo nije mesto da podrobnije uđemo u analizu likova samosvesti i njenog odnosa sa apsolutnim znanjem, no svakako je jasno sa stranica *Fenomenologije* da samoprepoznavanje samosvesti u svom predmetu ima značenje negacije ili ukidanja predmeta: lik samosvesti stiže slobodu putem odnosa negacije (i ukidanja) stvari-predmeta. Samosvest je samosvesno znanje svesti o predmetu, te je stoga reč o predmetnoj samosvesti i u tom smislu znanju koje je i dalje relativno, još-ne-apsolutno, još neoslobođeno svesti kao bitka-za-drugo.⁷ Kakvu slobodu onda stiže apsolutno znanje? O kakvom se ukidanju tu radi?

U apsolutnom znanju drugobitak predmeta se ne uzima više kao spoljašnja ili transcendentna drugost, te dakle drugobitak nije više drugost svesti, nego samosvesti. To znači da je antitetička pozicija svesti koja je obeležila čitav fenomenološki razvoj konačno potrošena. Ključ za čitanje apsolutnog znanja kao krajnjeg oblika leži u tome što rastvaranje antitetičkog stava svesti u samosvesti i dalje ima oblik znanja, odnosno manifestuje se kao jedan način iskustva svesti koja je sada totalno unutar sebe same. Međutim, ova ključna tačka je istovremeno i mesto gde nastaju sve ambivaletnosti i nerazrešene tenzije krajnje stanice fenomenološkog puta i oko kojeg tumači teško mogu da postignu nedvosmislenu saglasnost. Ambivalencija⁸ apsolutnog znanja se dakle sastoji u tome što je ono ipak nekakav oblik znanja, ali istovremeno i prekid znanja, nešto drugo znanja a da ipak ne prestaje da bude znanje.

Kao što Hegel ističe već u Uvodu u *Fenomenologiju*, svest se strukturno odlikuje nejednakošću i udvajanjem. Svest je nužno, po svojoj suštini, podeljena, udvojena (*entzweit*), rascepljena, "očajna" (*verzweifelt*). Ona se, drugim rečima, artikuliše kao odnos sa drugim sebe same, s nečim što joj je različito a što ima karakter onoga *po sebi*, sve dok to *po sebi* ne postane *za* nju, tj. za tu svest. To je osnovni postupak fenomenologijskog procesa koji određuje čitavu dinamiku kretanja svesti, njeno putovanje od jednog do drugog oblika, tokom kojeg pokretač prelaska, ono što pokreće samu svest, jeste čin njene refleksivnosti, čime se ono

6 Dva poglavlja sekcije IV (Samosvest) nose naslov "A. Samostalnost i nesamostalnost samosvesti" i "B. Sloboda samosvesti" što sugerirše razliku između pojmova samostalnosti i slobode u određenju samosvesti.

7 Ovome posvećuje pažnju i Hajdeger u svojim predavanjima o Hegelovoj *Fenomenologiji* (zimski semestar 1930–31). Vidi: (Heidegger 1980, 19–24).

8 Iz tog razloga Fulda razlikuje apsolutno znanje kao pojavljujuće i kao stvarno znanje te problem detektuje upravo u prelazu sa prvog na drugo, upor. (Fulda 2008).

što je važno tek kao *po sebi*, pred svešču, pokazuje konačno kao *po sebi* ali *za* tu svest.⁹ Posledica ovoga je transformacija oblika znanja koji treba da odgovara predmetu te samim tim dolazi i do promene samog predmeta znanja. Kod Hegela se tako iskustvo svesti u svom odnosu sa predmetom (predmetom znanja) odvija kao neprekidno svođenje momenta istine na momenat znanja, odnosno na momenat odnošenja sa subjektom (znanje je uvek odnos, znanje nekog subjekta o nekom predmetu). Odatle se zaključuje da apsolutno znanje ne bi bilo ništa drugo do ono znanje za koje ne bi postojala ni jedna istina koja ne bi bila i *sâmo* znanje. Drugim rečima, to bi bilo znanje čiste relacijske veze sa subjektom. Apsolutno znanje prepoznaje momenat znanja u *svakoj* saznoj istini, što je naravno nesvodivo drugačije od tvrdnje da apsolutno znanje je sveznanje svake istine. U apsolutnom znanju više ne postoji *suštinska* razlika istine i znanja. Međutim, da li to znači da apsolutno znanje ne priznaje nikakvu razliku?

Ako dobro obratimo pažnju na način kretanja svesti, videćemo da je svaki fenomenološki stadijum već određen karakterom duha (razlog zbog kojeg je čitavo iskustvo ispravno zvati fenomenologijom duha a ne, na primer, fenomenologijom znanja ili svesti). Međutim, to određenje duha još nije prisutno u obliku znanja; odnosno ono je prisutno samo kao čin koji pokreće jedan oblik svesti da se preobraz i preoblikuje u drugi. To je ništa drugo nego čin samorefleksije sa kojom svest, u povratku sa suštine, sa onog *po sebi* predmeta, shvata samu sebe kao znanje tog predmeta te dakle shvata predmet kao ono *po sebi* ali *za* nju, *za* svest. Svaki momenat svesti je obeležen odvajanjem između nje i njenog predmeta, koji zapravo još nije *njen* predmet u punom smislu, jer inicijalno važi kao samostalan. To odvajanje svesti i predmeta, naime, biće prevladano kada svest reflektira sopstveni odnos sa predmetom, odnosno u momentu u kojem predmet biva doveden u odnos sa njom. Ali taj momenat svođenja istovremeno mora biti momenat u kojem se pojavljuje novi predmet, u obliku nove samostalnosti. I izviranje novog predmeta, te dakle jednog novog oblika posebitosti, reprodukuje odvojenost svesti, te rasepljenost između onog *po sebi* (momenat istine) i *bitka za drugo* (momenat znanja). Za svest i dalje ne postoji "totalitet momenata predmeta i ponašanja (*Verhalten*) svesti"

9

Gegenständlichkeit, predmetnost kao naspramnost ili pozicioniranost nasuprot, jeste konstitutivna za samu svest. Ali ova može steći iskustvo o poreklu tog "stajati nasuprot" tek kada ono *po sebi* postane *za* svest. Drukčije rečeno, sama svest je izvor naspramnosti, sopstvenog ospoljenja i otuđenja te sopstvenog nasprampostavljanja i suprotstavljanja onom *po sebi*. Međutim, svest o tome se stiče tek kada se njenom odnosu sa tim *po sebi* pridoda i momenat refleksije u sebe, tj. bitak po sebi *za* svest. Dok god se ovaj čin refleksije ne obavi svest je otuđena ne samo od predmeta koji joj stoji naspram nego i od izvora sopstvene suprotstavljenosti predmetu te dakle od sopstvene suštine. Zato je otuđenje svesti od njenog drugobitka uvek otuđenost svesti od nje same, samootuđenje. Čitavo iskustvo koje svest stiče i gradi svodi na svest ne samo posebitost i predmetnu sferu nego i samu suprotstavljenost i nesamerljivost između Ja i predmetnosti.

(PG, 576; Popović, 454; Kangrga, 508)¹⁰ zbog čega joj se novi momenat odnosno novi lik pojavljuje tek kao poništenje prethodnog. Trebalo bi međutim zadržati se — koliko je moguće — na tom kratkom momentu tranzicije i prelaska u kojem se dospeva do svesti o ništavnosti predmeta za svest i u kojem se čini kao da se istina poklopila sa znanjem. U tom kratkom momentu, kratkom spoju nazire se iskra apsolutnog znanja, odraz istine samosvesti do koje će se doći na kraju puta.

Šta je srednji termin, posrednik, u prelasku jednog oblika svesti na drugi, između prethodnog prevladanog predmeta i novog predmeta? To je čin samorefleksije, momenat znanja sâmog odnosa sa predmetom (dakle nije samo predmet ono što se zna nego i odnos sa predmetom postaje predmet znanja). Ovo znanje sebe kao znanje, neka vrsta meta-znanja,¹¹ koje nestaje da bi ostavilo mesta novom predmetu kojem odgovara novi oblik svesti, jeste istina svesti kao takve. Međutim ova istina još nije dovedna do sâme svesti, ne postoji za svest, odnosno ona još nije osvešćena unutar određenog oblika svesti. Ta istina je delatna kao suština svesti, ali postaće osvešćena i uobličena u znanje tek u liku apsolutnog znanja. Upravo zbog toga, kao što je već rečeno, apsolutno znanje mora da ima oblik znanja.

To ne znači da je svaki lik svesti tokom njenog kretanja lišen momenta samorefleksije, usled čega bi samorefleksija pripadala samo krajnjem liku svesti, na kraju kretanja. Svako znanje po Hegelu sadrži momenat refleksije unutar sebe. Ali ključna razlika je u tome što ova refleksija još ne postoji za to znanje, dok god je ono prirodno, fenomenko, refleksija sâma nije predmet znanja. Potrebna je posebna forma znanja koja tematizira samu tu konstitutivnu samorefleksiju odnosno konstitutivnu vezu svesti i samosvesti — ovo znanje je upravo apsolutno znanje. Za sve minule i prolazne momente svesti samorefleksija je delatni i nužni element,¹² ali još neeksplicirani, koji još nije za sebe, odnosno za tu svest. Iz tog razloga Hegel kaže u "Uvodu"¹³ da za ispitujuću svest, odnosno za subjekat uronjen u iskustvo, izranjanje novog predmeta se zbiva iza leđa svesti (*hinter seinem Ruchen vorgeht*) (PG, 80; Popović, 54; Kangrga, 63). Prvi predmet koji se "spustio" do znanja o njemu postao je nešto relativno u odnosu na svest (ili bolje rečeno, nešto relaciono), ali ovo sâmo postajanje, odnosno kretanje svesti te rađanje novog

10 *Prim. autora.* Skraćena PG upućuje na nemački izvor *Fenomenologije duha* u sledećem izdanju: Hegel 1986. Nakon originala naznačene su i odgovarajuće stranice iz prevoda Nikole Popovića (Hegel 1974) i Milana Kangrga (Hegel 1987). Prevodi su izmenjeni u skladu sa originalom.

11 Može se govoriti o apsolutnom znanju u terminima interne refleksije ili introfleksije, kao posebne vrste *Selbstverständigungspraxis-a* u medijumu pojma. Vidi: (Bertram 2008, n. 56, 892).

12 Kao što ispravno konstatuje Alegria De Laurentis, bez implicitne samorefleksije prirodna svest ne bi nikad iskusila svoje nepoklapanje sa predmetom, upor. (De Laurentis 2009, 252).

13 Podrobnju analizu "Predgovora" i "Uvoda" u *Fenomenologiju* daje Werner Marx u: (Marx 1971).

predmeta, još nije za tu svest, nije osvešćeno.¹⁴ Taj proces postajanja i tranzicije postoji samo za nas, odnosno za subjekat koji izlaže fenomenološko kretanje duha te stoga za subjekat koji je sebe već pozicionirao u apsolutnom znanju. Osvajanje horizonta apsolutnog znanja prema tome ne znači nikakvo izdizanje do svemoći sveznanja, nego sticanje samorefleksije o sopstvenom iskustvu, o genezi sopstvenih uobličena i formacija svesti. To je znanje koje se odnosi sa samim sobom, u horizontu sopstvene povesti.¹⁵ Sama fenomenologija se tako završava retrospektivnom konstitucijom sopstvenih povesnih uslova: *Bildung* svesti doveo ju je konačno do stadijuma gde postaje sposobna da položi račun o sopstvenom postajanju. Iz istog razloga apsolutno znanje predstavlja odgovor na neku vrstu transcendentnog pitanja: kako je uopšte moguće da nastane poduhvat kao što je *Fenomenologija duha*?

Iz ovih razloga apsolutno znanje se ne može odnositi ni na kakav eksterni predmet. Međutim, da li je ispravno reći da je takvo znanje bespredmetno?¹⁶ Ono ukazuje više na to da sada ne postoji nijedan spoljašnji predmet koji bi suštinski bio odvojen od subjekta znanja, koji bi bio predmetni element u rascepu svesti. To ne znači, kao što se ponekad tumači, da je stvarna razlika predmeta izgubljena i da je čitava predmetnost apsorbovana u subjektivnu samovlastitost. Apsolutno znanje je sama refleksija predmetne razlike kao razlike koja je postavljena nekim subjektom, odnosno posredovana znanjem. To je svest o tome da je stvarna razlika, predmetna razlika proizvod ospoljenja samosvesti same, zbog čega Hegel i piše da je "ospoljenje (*Entäußerung*) samosvesti to koje postavlja stvarstvo (*Dingheit*)" (PG, 575; Popović, 453; Kangrga, 507). Tim se uvidom stiče znanje o znanju predmeta kao i znanje predmetne razlike. Drugim rečima, ono što iščezava u apso-

14 "Za svest to što je nastalo postoji samo kao predmet, a za nas ujedno i kao kretanje i postajanje" (PG, 80; Popović, 54; Kangrga, 64).

15 "Apsolutno znanje nije stoga krajnje znanje o onom što je stvarno, nego znanje o tome šta stvarno znanje jeste, šta je zbiljski to stvarno znanje bilo, te koja istorijska iskustva je ono imalo a koja mu još trebaju; ono je krajnje duhovno iskustvo ili najpunije iskustvo koje duh ima o sebi samom u tom povesnom trenutku koje se obično naziva *Goethe Zeit*" (Dottori 2007, 271). I potom: "Sve to nije jednostavno pogled unazad, stavljanje prošlosti na ispit sa tačke gledišta vanjskih kriterijuma koji su svojstveni nekom drugom dobu kulture, nego je radije sabiranje smisla prošlih iskustava kao kriterijum za buduća iskustva duha" (Dottori 2007, 279).

16 Marksova kritika Hegelove *Fenomenologije* može se sažeti u stavu da ona ostaje još mistificirajuća i apstraktna kritika koja suštinu čoveka vidi kao duh, a duh samo kao misleći duh. Za Hegela se zato predmet javlja kao misaono biće, a subjekt uvek kao samosvest. Apsolutno znanje bi prema tome bilo kranji rezultat jedne apstraktno svesti koja se realizuje kao samosvest. Međutim, kada Marks tvdi da je ukidanje otuđenja u apsolutnom znanju istovremeno i ukidanje predmetnosti te da čovek time postaje nepredmetnim, on prebacuje Hegelu što previda zbiljsko otuđenje, jer otuđenje vidi samo kao otuđenje samosvesti. Ali i Marks tu prećutkuje da Hegelovo apsolutno znanje upravo omogućava to razlikovanje zbiljskog otuđenja i otuđenja samosvesti. Na taj način Marksova kritika je već povեսno uslovljena pozicijom apsolutnog znanja koje konstituše njegov jezik kao prevod Hegela na teren prakse. Upor. (Marks 1977, 93–111).

lutnom znanju jeste predmet *kao* predmet svesti čim se daje mesto jednoj drugoj predmetnosti, predmetu kao totalitetu, odnosno “duhovnoj suštini” (PG, 576; Popović, 453; Kangrga, 508).¹⁷ Kraj fenomenološkog kretanja jeste kraj samo u tom smislu što ne dolazi do nastajanja novog predmeta *za* svest, kao što se događalo tokom prethodnih stadijuma kretanja svesti, nego do rekonfiguracije predmetnosti kako *za nas* (tj. za subjekat koji je do tad bio izmešten iz fenomenološkog razvoja, iako je sve vreme bio u igri, i u stvari držao ceo razvoj iskustva svesti na okupu) tako i *za samu svest* koja je *bila* predmet razvoja. Prevladavanje predmeta svesti, primećuje Hegel, ne treba razumeti kao jednostrani gest kojim se stvar-predmet svodi na ili identifikuje sa sopstvom (*Selbst*). Ništavnost predmeta svesti je naličje onog postavljanja *sebe* samosvesti *kao* stvarstva, tj. predmet se prevladava zato što postaje drugobitak samosvesti ne gubeći pak svoju predmetnost.¹⁸ Samosvest *zna* ništavnost predmeta kao rezultat vlastitog postajanja drugim, postajanja predmetnim. Ali isto tako samosvest *zna* predmetnost kao negaciju sebe same. I na taj način samosvest je “kod sebe u *svom* drugobitku (*Anderssein*) kao takvom” (PG, 575; Popović, 453; Kangrga, 507), odnosno, subjekat se nalazi kod sebe pri objektu kao sada *njegovom* objektu koji je time postavljen i negiran. Negativnost ostaje konstitutivni momentat i kod apsolutnog znanja. Osobenost ovog finalnog momenta je što u identitetu dve negativnosti (negativnost predmeta i negativnost samosvesti) ono ima i pozitivno značenje.

Sve to nam pokazuje da predmetni element u apsolutnom znanju nije poništen, nego je introfektovan. Prema tome, ne radi se o rastvaranju drugobitka, predmeta, niti o njegovom usisavanju u apsolutnu vlastitost, jer u igru pre svega ulazi interiorizacija predmetne razlike, odnosno razlike predmeta kao takvog. Stvarna razlika predmeta postaje razlika koja je svojstvena samom subjektu znanja predmeta.¹⁹ Iz tog razloga odnošenje svesti spram predmeta u apsolutnom znanju ne postoji izvan totaliteta odredbi svesti. A to takođe znači da se sâm predmet konfigurise kao totalitet: “Kao celina predmet je zaključak” (PG, 576; Popović, 454; Kangrga, 508). Odrediti predmet kao zaključak znači postaviti ga u terminima opštosti, posebnosti i pojedinačnosti, ili bolje rečeno, odrediti ga kao kretanje od jedne do druge (od opštosti do pojedinačnosti ili u obratnom smeru). Predmet kao zaključak (*Schluss*), odnosno totalitet, nije ništa drugo nego konkretna opštost, naime, opštost koja je konkretizirana putem relacije sa svešču. Drugim rečima, predmet

17 O problematici duhovne suštine u vezi sa novom perspektivom predmeta koja je svojstvena apsolutnom znanju upućujemo na tekst: (Livieri 2008, 105–119).

18 Vladimir Milisavljević s pravom govori o “oslobađanju” predmetnosti ili stvarnosti u apsolutnom znanju, usled čega se nikako ne može govoriti o brisanju razlike između samosvesti i predmetnosti. Tek sa apsolutnim znanjem i predmetnost postaje samosvestan odnos, te se oslobodjenje na neki način događa zajedno sa *samoukidanjem* predmetnosti, jer predmetnost postaje samostalna kao apsolutna negativnost (Milisavljević 2006, 315–316).

19 “[R]azlika se te svesti vratila u vlastitost (*Selbst*)” (PG, 589; Popović, 463; Kangrga, 520).

zadržava i svoj element neposrednosti, neposrednog bitka, ali tom bitku odgovara određeni oblik svesti. Pošto je predmet celina-zaključak svaki njegov element ima svoj odnos sa svešću. Na taj način momenat svesti nije više vanjski predmetu, nego pripada njegovom internom određenju. Za svest samu, u njenim različitim likovima pre apsolutnog znanja, predmet se nije pojavljivao kao totalitet: ova perspektiva totaliteta se zadobija upravo sa apsolutnim znanjem i tek sa njim. Time se zadobija i perspektiva onoga *za nas*, odnosno konstituiše se i sam subjekat fenomenologije, kao jedno Mi koje je bilo izmešteno iz toka fenomenološkog procesa iako je njemu imanentno i konstitutivno.

Ako je svaki oblik ili lik znanja u izvesnom smislu iskusio čin interiorizacije ili introfleksije, vraćajući se iz onog *po sebi* predmeta na bitak toga *po sebi* za svest, apsolutno znanje dodaje završnu značenjsku crtu toj interiorizaciji koja predstavlja suštinu samog fenomenološkog kretanja. Ako svaki lik svesti dovodi do nastajanja novog predmeta svesti, odnosno do transformacije kako svog znanja o predmetu tako i samog predmeta, apsolutno znanje prevodi ovu transformaciju u nešto što se već dogodilo, u neku već-bilost. Svaki lik svesti preobličuje ono što se svesti pojavljivalo kao drugo i spoljašnje u nešto što je određeno samom svešću. Ali apsolutno znanje stiče svest o tome da je ovo preobličavanje već bilo i da odvojenost predmeta i subjekta nije izvorna, jer je sama ta odvojenost nešto što je postavljeno svešću, što joj suštinski pripada kao svesti te da je na izvestan način svest sopstveno ospoljenje. Zbog toga Hegel u Uvodu *Fenomenologije* govori o prividu (*Schein*) svesti koja je "obuzeta nečim što joj je strano, što je samo za nju i kao nešto drugo" (PG, 81; Popović, 55; Kangrga, 64), a od čega će se osloboditi samo apsolutnim znanjem, kao istinskom egzistencijom same svesti koja se ukida konačno kao svest. Privid pojavne svesti se sastoji u tome da ona istrajava u uverenju da je drugost predmeta *po sebi* izvorno izvan nje same, čak i kada ta drugost biva svedena na momenat znanja te postavljena u relaciju sa subjektom. Ključna poenta leži u tome da se odnošenje onog *po sebi* sa subjektom (*po sebi* koje je *za njega*) ne bi moglo povratiti i uspostaviti da drugost od samog početka, dakle izvorno, nije postavio ospoljeni subjekat. Čim apsolutno znanje prevede ovo ospoljenje u znanje, predmet ne prestaje da postoji kao predmet, kao nekakav drugobitak. To znači samo da sâma razlika koja konstituiše drugobitak jeste posredovana pojmom, drugim rečima istorizovana, odnosno stavljena u povesni odnos sa subjektom iskustva.

Apsolutno znanje, dakle, nije nikakvo sadržajno znanje, nego samorefleksija koja je imanentna svakom liku svesti a konačno dovedena do znanja sebe same u određenom obliku znanja. To je poslednji stepen fenomenološke transformacije koja ne stvara novi predmet nego retroaktivno transformiše predmetnost kao takvu. Sada, dakle, znanje ima u vidu predmetnost kao proces geneze sopstvenih određenja.²⁰ Apsolutno znanje — ako bismo hteli da prisvojimo Gadamerov izraz — je-

20

ste pravi i istinski preobražaj u formu, čime predmet zadobija pojmovni oblik. Nije teško primetiti sličnosti sa logikom koju je Hegel već izložio u poglavlju o samosvesti,²¹ gde zapravo izvire jedinstvo između bitka po sebi i samosvesti, kao pojmovnog jedinstva. Međutim, razlika između apsolutnog znanja i samosvesti leži u tome što je ovo prvo svest o ospoljenju, dok na nivou samosvesti pojmovno jedinstvo između onog po sebi i samosvesti još je neposredno. Naime, čitavo IV poglavlje o samosvesti *Fenomenologije duha* nudi jedan nezadovoljavajući način da se uspostavi jedinstvo onoga Ja i predmetne sfere, jer se pokušalo “ukinuti tuđost na neki spoljašnji to jest tuđi način” (PG, 586; Popović, 461; Kangrga, 517).²² Ovaj nedostatak samosvesti biće ispravljen apsolutnom formom znanja, i to na način da samosvest postaje pojmovni oblik: “samosvest jeste taj pojam u svojoj istini, naime u jedinstvu sa svojim ospoljenjem” (PG, 580; Popović, 457; Kangrga, 512). Ako je samosvest, uzeta kao samostalalan fenomenologijski lik, predmetna (kao predmet svesti), sa apsolutnim znanjem predmet je taj koji postaje samosvest. Opojmljivanje znanja upravo ima to značenje jedinstva samosvesti kao predmetne i predmeta kao samosvesnog. Dok god je iskustvo svesti bilo rascepljeno na momente znanja i istine, odnosno rascepljeno između onoga *po sebi* i subjekta, pojam se nije mogao sastaviti. Pojmovnost znanja isto tako odgovara momentu znanja svesti koja sebe zna kao suštinski duh. Ako je duh “po sebi kretanje koje je spoznavanje (*das Erkennen*)” (PG, 585; Popović, 460; Kangrga, 516), onda je svest, dokgod ne dođe do njene apsolutne određenosti, odvojena od sopstvene duhovne suštine; razlog je u tome da ona ne vidi sebe u kretanju sopstvenih likova i oblika. Ona vidi novi predmet koji nastaje, ali ne može da iskusi i opredmeti samo ovo nastajanje, postajanje novog predmeta koje odgovara novom obliku svesti. Drugim rečima, u trenutku u kojem se novi predmet pomalja, svest iznova gubi samu sebe, jer za nju “suština je nešto drugo od onoga što je bila suština prethodećeg oblika” (PG, 80; Popović, 54; Kangrga, 63). Čitav proces kontinuirane de-esencijalizacije istine, putem samo-refleksije odnosa s njom — što je ništa drugo do suština same fenomenologije — uzima ime “duha” koji je imanentni agent i činilac unutar svakog lika svesti, odnosno u svakoj tranziciji od jednog njenog oblika do drugog. “Preobražaj (*Verwandlung*) onoga *po-sebi* u ono *za-sebe*, *supstancije* u *subjekat*, predmeta *svesti* u predmet *samosvesti*, to jest u isto tako prevladani predmet (*aufgehobenen Gegenstand*) ili u *pojam*” (PG, 585; Popović, 461; Kangrga, 516), jeste ono što se zbiva na

21

22

21 Ovako o tome govori Otto Pöggeler: “Apsolutno znanje je jedno Ja, to Ja jeste i ukinuto, opće ja: opća samosvest je nerazličitost (samosvest) koja razliku (svest sa svojim predmetom) ima u sebi. Ta opća svest i time cilj *Fenomenologije* su dostignuti na izvestan način još na kraju izvođenja o samosvijesti” (Pöggeler 1961, 280). Upor. i hrvatski prijevod teksta: (Pöggeler 1971, 132). Međutim, ako se nauka iskustva svesti dovršila već sa samosvešću postavlja se pitanje šta onda donosi apsolutno znanje i prethodni stadijumi uma, duha i religije.

22 Kako primećuje Leonardo Samonà, samosvest u momentu njenog prvog pojavljivanja jeste najradikalnija forma svesti, te dakle i dalje zarobljena u određenom obliku predmetnosti (Samonà 2008, 49).

svakom fenomenologijskom stadijumu, sa svakim oblikom znanja, ali pre apsolutnog znanja nije postojala nijedna odgovarajuća *forma znanja* koja bi bila u stanju da samo to preobražavanje i metamorfozu ima za svoj predmet. Imati ih za predmet znači preobličiti predmet svesti kao takav, odnosno prevladati rascep između svesti i predmeta, te postaviti predmet kao pojam.²³ Duh nije ništa drugo nego kretanje spoznavanja, sled metamorfoza svesti u preobličavanju različitih predmeta spoznaje. I apsolutno znanje, kao čisto znanje, pojmovno znanje, jeste samoznanje duha koji se zna kao takav, odnosno “sebe zna u obliku duha” (PG, 582; Popović, 459; Kangrga, 514). To isto vreme znači da apsolutno znanje više ne može biti znanje (*Wissen*) u smislu u kojem je svest *znala*. Protivrečnost opet izlazi na videlo: apsolutno znanje je znanje, ali i nije znanje, što se može objasniti samo time da ovde dolazi do promene samog pojma znanja. Znanje se depstancijalizuje i time postaje čista aktivnost izražena pre u glagolskoj formi (znati) nego u imeničkoj (znanje) — *Das absolute Wissen* kao ono apsolutno znati, kako ističe i pogodan engleski prevod (*absolute knowing* a ne *absolute knowledge*).

23

Momenat apsolutnog znanja se može objasniti i u terminima tautološkog gesta, odnosno takvog formalnog ili simboličkog gesta koji ništa ne dodaje već stečenom sadržaju.²⁴ Preobličavanje apsolutnog znanja je tautološko, jer je ovo jednako stečenom znanju, dakle bez novog sadržaja; razlika je što s njim već postojeći sadržaj zadobija oblik sopstva, onog duhu vlastitog. Duh pretpostavlja samog sebe u svim svojim prethodnim oblicima, u svojim povесnim uslovima. To je reartikulacija prethodećih i prevladanih oblika znanja koji se sada konstituišu kao momenti totaliteta.²⁵ Dakle, ne radi se samo o tome da se ono što je prethodilo *postavi* (*setzen*) kao momenat sopstvenog razvoja, nego i *pretpostaviti* (*voraussetzen*) sebe same u onome što je prethodilo. Drugim rečima, apsolutno znanje je neka vrsta prevodilačke delatnosti (*übersetzen*) akumulirarnog sadržaja u sopstveni jezik (pojmovni jezik, jezik totaliteta, jezik povесne geneze). Ali ono što je osobito u ovome jeste da je to prevođenje odredbeno, zato što ono unosi nužnu promenu iako se ne

24

25

23 Šta znači ovo postavljanje nečega kao pojma? Rečima Gorana Gretića: “Hegel ne razumije pod pojmom, kao što se to shvaća u tradiciji, predožbu nečeg kao općenitog, već je to za njega ona misao koja kao takva zahvaća, poima samu bit predmeta, ili koja u sebi sadrži razliku same sebe i predmeta [...] Pojmovi više nisu čvrste predožbe, samoj sebi jednake i trajne općenitosti, već je pojam samokretanje” (Gretić 1981, 140). Sa druge strane, Gretić zapada u klasičnu zamku i ponavlja staru zabludu kada tvrdi da je “apsolutno znanje kao prevladana razlika ne-povijesnog karaktera” (Gretić 1981, 203). Jedna od namera mog rada upravo je suprotna.

24 Upor. (Žižek 1993, 147–148).

25 Na ove uvide nadovezuju se i Hegelovi zaključci sa završnih stranica enciklopedijske logike gde određuje apsolutnu ideju kao metod sopstvenog sadržaja. Sadržaj apsolutne ideje je ništa drugo do isti sadržaj celokupnog prethodnog razvoja ali u drukčijem medijumu. “Apsolutna ideja se može upoređivati sa slučajem starca koji izriče *ista* [prim. kurziv moj] mišljenja kao i kakvo dete, ali za koga ona imaju težinu značenja čitavog njegovog života” (Hegel 1973, 345, §237 dodatak).

dodaje novi sadržaj. Kao što prevođenje ne dodaje novi sadržaj originalu, nego transformiše original u drugom jeziku govoreći to isto, ili skoro isto, na drugačiji način, tako i apsolutno znanje preformuliše i rekonstituiše sadržaje svesti u jeziku pojma. Taj sadržaj biva dakle promenjen, preobličen i preobražen, konstituisan kao sadržaj duha, a njegovi likovi kao likovi duha. Prevođenje duha otkriva afinitet između različitih njegovih likova, njihovo zajedničko odredište, kao što se i u postajanju tih likova, u prelazu sa jednog na drugi, oslobađa jezgro čistog znanja, samog duha.²⁶

26

U fenomenološkom obliku nesretne svesti, na primer, prisustvu-
jemo jednom unutarnjem rascepu svesti koji se mogao posredovati
samo pozivanjem na neko spoljašnje treće,²⁷ na posrednika koji poput
deus ex machina-e treba da razreši postavljeni rascep. Međutim, duh
pokazuje da posredujuću silu ne treba tražiti izvan članova razlike, od-
nosno izvan onoga što stoji u rascepu. Ono što je razlikovano se kreće,
i vraća se sebi iz razlike; na taj način se otkriva da poreklo razlike (a
samim tim i rascepa) počiva unutar vlastitosti samog duha. Ideju o duhu
koji se vraća sebi, često predstavljenu u slici kruga, ne treba razumeti
kao nivelisanje i poravnanje svake razlike te kao njeno podređivanje
identitetu; reč je o tome da se uokviri momenat razlike *unutar* procesa
samorazlikovanja duha. Razlika svojstvena svesti se prevladava posred-
stvom same sposobnosti duha da se razlikuje. Dakle, poreklo razlike se
dovodi do subjektivnosti duha, do njegove sposobnosti ospoljenja. Time
se *razlika* svodi na *razlikovanje* kao proces. Drugim rečima, ono što se
ukida u raznim manifestacijama i pojavama duha nije razlika kao takva,
nego određeno uobličenje razlike — “nenadvladana razlika svesti (*unü-
berwundener Unterschied des Bewußtseins*)” (PG, 588; Popović, 463;
Kangrga, 519) — i dokgod ona postoji duh je još na svom putu. Povratak
samosvesti i ponovno zadobijanje njenog horizonta ne znače proteriva-
nje razlike, nego oslobađanje razlike od njenog bivanja nečim spoljašnjim,
drugim rečima, oslobađanje razlike od njenog otuđenog oblika. Dakle

27

26 Analogije sa Benjaminovim pojmovnikom i aluzije na njegov čist jezik iz *Zadatka prevodioca* (Benjamin 1972) ovde su namerne. Problem koji se može postaviti jeste sledeći: ako jezik istine, kako Benjamin naziva čist jezik, ne označava ništa, ne izražava ništa, i samim tim ne odnosi se ni na jedan predmet, te ako prevođenje kao prelaz sa jednog jezika na drugi, upućuje na ovaj čisti jezik, nije li onda moguće shvatiti i apsolutno znanje upravo kao čist jezik, onako kako se on pojavljuje svesti te povesno realizuje u jednom njenom momentu, a koji pak omogućava prelaz sa jednog jezika na neki drugi? Hegelovu “prevodilačku” perspektivu detaljno smo ispitali u Uvodu za specijalno izdanje časopisa *Verifische*: (Hrnjez i Nardelli 2020).

27 U poglavlju o apsolutnom duhu Hegel i govori zapravo o onom trećem (*das Dritte*) ali mu pridodaje negativno — razumsko — značenje koje je kod Hegela u tom smislu uvek pozvezano sa spoljašnjom refleksijom. Ja, kaže Hegel, nije “nešto treće koje odbacuje razlike nazad u bezdan apsolutnoga” (PG, 588; Popović, 463; Kangrga, 519). Ovakvo Ja kao nešto treće bilo bi znak još neintegrisanog, jednostranog subjekta, te bezrazlične supstancije koja još ne važi kao subjekat. Supstancija je tu “progutala” svaku razliku odnosno svaki sadržaj koji važi kao diferencijalan. Aluzija bi mogla biti i na Šelinga i bezdan apsoluta kao noć u kojoj su krave crne. Uglavnom, srednji član, ono treće kod Hegela ne može biti nešto spoljašnje u odnosu na dva člana relacije, nego upravo ono što im stoji u osnovi, što supstanciju čini subjektom. O ovoj temi vidi: (Hrnjez 2017).

povratkom samosvesti i razlika sama se vraća sebi, menja se, transformiše se, bivajući konkretnijom, odredbeno bogatijom.

Dovršenje duha, isto tako, ne treba shvatiti kao kraj posle kojeg ništa više ne može da se desi. Sa apsolutnim duhom koji zna sebe samog kao duh ne stiče se znanje o sopstvenoj savršenosti: “[...] dovršenje (*Vollendung*) duha se sastoji u tome da potpuno (*vollkommen*) zna šta *on jeste*, svoju supstanciju” (PG, 590; Popović, 464; Kangrga, 521). Ako pažljivo čitamo ovu rečenicu videćemo da se njome ne tvrdi da duh dospeva do znanja sopstvenog savršenstva ili potpunosti. Pre će biti da duh potpuno zna da nije potpun, da je svako uobličenje duha te svaki lik svesti koji je nastao tokom njegove povesti morao biti napušten, negiran, ostavljen iza leđa. U izvesnom smislu, u svakom liku svesti znanje se činilo dovršenim i upotpunjenim, jer se momenat istine svodi na subjektivno određenje same svesti. Ipak ovo privremeno i prividno dovršenje koje se manifestuje u svakom liku svesti biva odmah osujećeno, jer usled konstantne tenzije u kretanju duha otkriva se uvek nova “suština” koja zahteva novi oblik znanja.

Pa ipak, šta je to što se ostvaruje u ispunjenju duha koji je “završio [*beschlossen*] kretanje svoga uobličavanja”? (PG, 588; Popović, 463; Kangrga, 519). Ostvaruje se uslov po kojem je duh konačno u stanju da reflektuje o tome da je svakom dotadašnjem obliku svesti bilo određeno da iščezne te da se transformiše u drugi oblik svesti i to u momentu u kojem se smatrao dovršenim i savršenim. Apsolutno znanje je znak propasti apsolutnih pretenzija²⁸ svakog lika svesti. Duh ne može da uzme samo jedan oblik i da se zatvori u jednoj svojoj manifestaciji (upor. Mendola 2008, 82). Niti naučno znanje niti religijska ili moralna svest, nijedan oblik objektivnog duha kao nijedna druga figura nemaju pravo da “monopolizuju” duh proglašavajući se kao njegov totalitet (upor. Geraets 1985, 66). Nijedna od ovih figura, sa druge strane, nema sposobnost da položi račun o sopstvenoj genezi. Ako se kretanje svesti odvijalo pod vidom određene negacije, gde se prethodni lik negirao kao neko određeno ništa, lik apsolutnog znanja ima karakter refleksivne negacije, jer negira apsolutizovanu istinu u *svakoj* određenoj figuri znanja (a ne samo na prethodećem obliku znanja) i istovremeno priznaje da je svaki taj minuli oblik znanja bio nužan (nužan upravo kao nešto minulo). I štaviše, time ne samo da se negira apsolutna istina svakog određenog oblika znanja, nego i mogućnost uobličavanja apsolutne istine u jednom obliku.²⁹ Reč je o unutarnjoj samorefleksiji procesa uobličavanja

28

29

28 Apsolutno znanje prema tome interveniše u samo značenje onog “apsolutnog”. Umesto transcendentnog apsolutnog koje je negativno prema znanju, mišljeno kao nešto esencijalno i samostalno, imamo sada pak ono apsolutno kao de-esencijalizirano i relativno, posredovano znanjem. Nešto slično tvrdi i Angelica Nuzzo kada piše o dijalektičkoj transformaciji *Apsoluta* u *apsolutno* znanje: prema Nuzzo Hegelovo apsolutno znanje je destrukcija ontološko-metafizičkog pojma Apsoluta te ono suštinski menja prirodu samog Apsoluta u apsolutni modalitet filozofskog znanja (Nuzzo 2003, 265–293).

29 Apsolutno znanje je prema tome neodvojivo od određenog hermeneutičkog perspektivizma: “Pre će biti to da apsolutno znanje uključuje uvid (tragički) da su

duha koji priznaje zapravo svoju konačnost i povesnost. Ova samorefleksija jeste apsolutna, ali samo u tom smislu da poreklo ograničenja duha ne treba tražiti van duha samog, u nekakvom predmetu ili entitetu po sebi, jer su njegova ograničenja totalno unutarnja povesnim praksama znanja duha samog.³⁰

30

“Znati svoju granicu (*Seine Grenze wissen*) znači umeti žrtvovati se” (PG, 590; Popović, 464; Kangrga, 520–521), kaže Hegel na završnim stranicama *Fenomenologije duha*. Znati svoje granice znači imati svest o sopstvenom ospoljenju, o postajanju drugim, o manifestaciji u onom drugom, te tako žrtvovati neodređenu prazninu identiteta sa samim sobom. Granica je dakle imanentna suštini duha u svakoj njegovoj manifestaciji. Prevladavanje ovih manifestacija, koje su prevladane samim kretanjem duha, jeste u izvesnom smislu i kretanje same granice, koja i sâma uzima različite oblike u zavisnosti od stepena fenomenološkog razvoja. Apsolutno znanje nam dakle otkriva i da je sâma granica duha duhovna odnosno povesna odredba te se ne može fiksirati u jednom obliku.³¹

31

Kao što smo rekli, predmet je apsolutnim znanjem određen kao zaključak, kao konkretni totalitet. Sa druge strane, videli smo kako se smenjivanje različitih likova svesti zbiva putem prelaska sa jednog predmeta znanja, koji se poništava, na neki drugi predmet znanja koji počinje da važi kao suština po sebi. Ono srednje (*die Mitte*) koje omogućava prelazak sa prvog predmeta na drugi, i tako sa jednog lika svesti na drugi, jeste sâm čin samorefleksije čime svest prepoznaje sebe u predmetu koji na taj način postaje *njen* predmet, *njen* sadržaj. Ona zna svoje znanje predmeta. Međutim, na svim usputnim nivoima svesti sâma ova samorefleksija ostaje netematizovana. Konstituisanje predmeta kao totaliteta ima značenje integrisanja čina samorefleksije upravo u tu konstituciju predmeta kao samosvesnog. To znači da samorefleksija znanja postaje predmetom samog znanja, ali i sam predmet postaje reflektivna odredba, odnosno manifestuje se kao pojam. Ospoljavanje ili otuđenje duha u vremenu jeste zapravo kretanje konstitucije predmeta kao totaliteta, odnosno kao onog što je posredovano samorefleksijom znanja o predmetu.³² To je postajanje duhom u medijumu znanja. Ovaj

32

partikularna i određena tela *znanja* uvek uslovljena i tako perspektivalna [...] Ovaj uvid nije skeptički uvid u to da će nam potpuno znanje zauvek biti određeno (iako može tako da izgleda), nego podrazumeva razotkrivanje iluzije o bilo kakvom idealu samog ‘potpunog znanja’ — postignuću nekakvog *permanentnog* posmatračkog ili čistog subjektiviteta koji transcendirira sve objektivne uslove” (Redding 1996, 140).

30 Što je u skladu sa objašnjenjem koje daje Terry Pinkard: “To znači da apsolutno znanje ne vidi sebe na taj način da pruža potvrdu ili opravdanje ili kritiku društvenih praksi pozivanjem na nešto što bi bilo ‘spoljašnje’ samim tim praksama — na primer, pozivajući se na nekakvu vrstu metafizičke esencije koja bi na neki način dopuštala te prakse [...] Apsolutno znanje je *apsolutno* time što ono nema njemu spoljašnji ‘predmet’ koji bi ga posredovao na način na koji prirodni svet posreduje tvrdnje prirodne nauke” (Pinkard 1994, 261–263).

31 Za Franca Chiereghina apsolutnost znanja jeste — upravo iz tog razloga — radikalno shvatanje suštine konačnosti. Vidi: (Chiereghin 1980, 460–461).

32 Sa druge strane, otuđeni duh jeste “kretanje koje uspostavlja *subjekat*” (PG, 590; Popović, 464; Kangrga, 521).

proces naime ide korak uz korak sa interiorizacijom, pounutrašnjem (*Verinnerlichung*), sa ulaženjem u sebe (*Insichgehen*) duha. To je put sećanja duhova (*Erinnerungen*) gde svaki korak duha napred je isto- vreme i njegovo ulaženje u sebe, jedna nova forma egzistencije duha koja označava zalazak prethodne forme. Ali ovaj zalazak za Hegela nikad nije totalni gubitak onoga što je duh stekao. Tragovi prošlosti ostaju kao sećanje, odnosno kao nekakvo sećajuće pounutrašnje (ako bismo hteli da nezgrapno prevedemo nemačko *Erinnerung*). Duh uvek kreće iznova, ali nikad *ex nihilo*. Sećanje konstituše njegov istorijski materijal na kojem se gradi i putem kojeg se oslobađa.³³ Istorija duhova u njihovom “tromom kretanju” čini se kao kontingentno gomilanje raznolikih pojava (i upotreba množine “duhovi” kao da potvrđuje ovu pluralnu kontingenciju u kojoj se ispoljava duh), gde je svaka pojava duha samostalna, lišena povezanosti sa opštim postajanjem duha, odnosno bez momenta nužnosti: Hegel to jednostavno opisuje kao “slobodno slučajno zbivanje” (PG, 590; Popović, 464; Kangrga, 521). Tek samorefleksija apsolutnog znanja retroaktivno konstituše nužnost povesti, odnosno povest kao “pojmljenu povest” (*begriffene Geschichte*). Tako se rekonstituišu sećanja koja su se činila izgubljenim ili zakopanim u dubinama duha.

33

Povratak elementa sećanja u apsolutnom znanju u izvesnom smislu konstituše same pojave duha *kao* sećanje, odnosno kao nešto njemu unutrašnje. Dok je pre bilo reči samo o slobodnom slučajnom zbivanju fenomena koji se gube u noći samosvesti, sada duh čuva sećanje na sve svoje minulo iskustvo. Apsolutni duh funkcioniše dakle kao “odloženo delovanje” kojim oblici iskustva naknadno zadobijaju duhovno odnosno pojmovno značenje. Pojave duha se tako pojavljuju u njihovoj duhovnoj funkciji, odnosno u njihovoj “pojmljenoj organizaciji (*begriffene Organisation*)” na kraju (PG, 591; Popović, 465; Kangrga, 522), reinterpretirani sa pozicije apsolutnog znanja. Iskustvo se konstituše kao kontinuitet retroaktivno, a ne zahvaljujući predodređenom “planu” ili lukavosti “volje” nekakvog transcendentnog osnova koji je čitav redosled duhova vodio u jednom jedinom mogućem smeru.³⁴

34

Kao što piše Hegel, “duh je utonuo u noć svoje samosvesti” (PG, 590; Popović, 465; Kangrga, 521) te kao samosvesni duh on dospeva do onoga što se svesti ranije događalo iza njenih leđa, odnosno on dostiže do najdubljeg načela samosvesti. Ali čega se to zaista seća duh u apsolutnom znanju? On ne održava samo živim sve minule etape, nego se seća i onoga što je bilo delatno između tih etapa — ono srednje (*die*

33 O ovom ključnom aspektu sećanja-pounutrašnje kao oslobođenja piše i Remo Bodei: “*Erinnerung* zadobija tako stratešku ulogu očuvanja-reaproprijacije onoga što i dalje spaja ‘duh’ ili individuum sa napuštenim oblicima prošlosti koji su naime izgubili svoju prirodu lanaca, odnosno neshvaćenih uslovljenosti” (Bodei 2007, 563).

34 Duh ne postoji pre nego što dospe do svesti o tome šta on jeste. “Kao duh koji zna šta on jeste, on ne egzistira ranije (*existiert er früher nicht*) i inače nigde nego po dovršetku rada na tome da savlada (*bezwingen*) svoje nepotpuno oblikovanje (*unvollkommene Gestaltung*)” (PG, 583; Popović, 459; Kangrga, 515). Duh se konstituše dakle u znanju o samom sebi; to je samosvesni duh koji sebe pretpostavlja u svojim nesavršenim oblikovanjima.

Mitte) koje omogućava prelaz sa jednog lika svesti na drugi, kad se porađa “jedan novi svet i novi lik duha” (PG, 590; Popović, 465; Kangrga, 521). Apsolutno znanje je dakle *Er-innerung*³⁵ onog imanentnog trećeg, srednjeg termina koji se provukao neopaženim tokom celog fenomenološkog procesa, a koji je konstituisao postajanje svakog oblika duha i istovremeno omogućavao samoposredovanje duha u novim likovima znanja. Videli smo na početku da se predstave Hegelovih kritičara o apsolutnom znanju kao idealističkom delirijumu sveznanja mogu objasniti pojmom *Deckerinnerung*-a, pokrivajućeg sećanja. Međutim, sada nam se pokazuje da apsolutno znanje deluje zapravo kao sećanje koje otkriva, otvarajuće ili otkrivajuće sećanje: sećanje na samosvest kao otvorenost koja postaje *povesna* otvorenost. Upravo je ovo jedan od suštinskih rezultata fenomenološkog dostizanja apsolutnosti,³⁶ suprotno svim onim olakim i neutemeljenim interpretacijama o nepovesnom karakteru apsolutnog znanja te kraju povesti:³⁷ samosvest je od jednog oblika svesti postala povesni princip razvoja, a na taj način i sama je postala povesna. Samosvest kao vreme³⁸ nije više Ja koje je jednako Ja, koje ispred sebe ima neprijateljsku i neprobojnu supstancijalnost; to je poves rastvaranja i de-esencijalizacije supstancije, postajanje samosvesti koja je otvorena prema svojim određenjima u obliku svog drugobitka, te dakle u obliku sopstvene razlike.

35

36

37

38

35 Treba obratiti pažnju na to da je crticu i to odvajanje prefiksa “Er” od “Innerung” uveo sam Hegel. Nije reč samo o tome da se naglasi procesualno značenje pounutrašjenja te da se ono razdvoji od sećanja kao određenog sadržaja svesti. Crtica, kao što kaže Rebecca Comay, običnu reč pretvara u spekulativnu, a predstavu u pojam. Sama crtica je singularna figura, završni gest Hegelove *Fenomenologije*, skraćena i sažimanje negativiteta koji se mora ukinuti u završnom aktu (i crtica se mora izbrisati, kao što sam Hegel čini intervenišući u Šilerov stih sa kojim, ne slučajno, zaršava svoje remek delo). Za ovu zanimljivu interpretaciju videti: (Comay i Ruda 2018, 65–85).

36 Franco Chiereghin govori, štaviše, o “poklapanju apsolutnosti i temporalnosti” (Chiereghin 1980, 444).

37 Dovoljno je ovde uputiti na Koževa i njegove stavove iz čuvenih predavanja o *Fenomenologiji duha* o tome kako je apsolutno znanje poslednji trenutak vremena koji uvodi u večnost. Upor. (Koževe 1990).

38 O odnosu vremena, Ja i pojma videti: (Riedel 1973; upor. i §258 iz Hegelove *Enciklopedije filozofskih znanosti*). O ovoj temi bavio sam se podrobnije u: (Hrnjez 2015, 730–752).

BIBLIOGRAFIJA

- Arndt, Andreas i Müller, Ernst (priređ.). 2004. *Hegels "Phänomenologie des Geistes" heute*. Berlin: Akad.-Verlag.
- Benjamin, Walter. 1972. "Die Aufgabe des Übersetzers". U: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band IV.1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, str. 9-21.
- Bertram, Georg. 2008. "Hegel und die Frage der Intersubjektivität". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 56, str. 877-898.
- Bodei, Remo. 2007. "La 'Fenomenologia dello spirito': un viaggio di scoperta". *Iride*, n. 3 (dicembre), str. 559-564.
- Chiereghin, Franco. 1980. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*. Trento: Verifiche.
- Comay, Rebecca i Ruda, Frank. 2018. *The Dash — The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge (US)-London(UK): MIT Press.
- De Laurentis Angela. 2009. "Absolute Knowing". U: K. Westphal. *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford: Wiley-Blackwell, str. 246-264.
- Dottori, Riccardo. 2007. "Che cosa è il sapere assoluto? Osservazioni conclusive sulla *Fenomenologia dello spirito*". *Il cannocchiale*, n. 3, str. 244-282.
- Fulda, Hans Friedrich. 1965. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Fulda, Hans Friedrich. 2008. "Das erscheinende absolute Wissen". U: K. Vieweg i W. Welsch. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, str. 601-624.
- Garelli, Gianluca. 2010. "L'equivoco del sapere assoluto". *Annuario filosofico*, n. 26, str. 293-310.
- Geraets, F. Theodore. 1985. *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*. Napoli: Bibliopolis.
- Gretić, Goran. 1981. *Samosvijest i apsolutno*. Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1973. *Nauka Logike*. Preveo: Dušan Nedeljković. Beograd: Prosveta.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1974. *Fenomenologija duha*. Preveo: Nikola Popović. Beograd: Bigz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3). U: G.W.F. Hegel. *Werke in 20 Bänden*. Uredili: E. Moldenhauer i K. M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987. *Fenomenologija duha*. Preveo: Milan Kangrga. Zagreb: Naprijed.
- Heidegger, Martin. 1980. *Hegel's Phänomenologie des Geistes* (Gesamtausgabe Band 32). Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.
- Hrnjez, Saša. 2015. "(Po)ništenje vremena: o dva načina ektemporalizacije kod Kanta i Hegela". *Filozofija i društvo*, XXVI (3), str. 730–752.
- Hrnjez, Saša. 2017. *Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*. Milano–Udine: Mimesis.
- Hrnjez, Saša i Nardelli, Elena. 2020. "Is It Possible to Speak About a Hegelian Theory of Translation? On Hegels Übersetzungsbegriff and Some Paradigmatic Practices of Translation". *Verifiche*, 1–2 (2020), str. V–XXVII.
- Jaeschke, Walter. 2004. "Das absolute Wissen". U: A. Arndt i E. Müller. *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*. Berlin: Akad.–Verlag, str. 194–214.
- Kojève, Alexandre. 1990. *Kako čitati Hegela*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Köhler, Dietmar i Pöggeler, Otto (priređ.). 2006. *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akad.–Verlag.
- Livieri, Paolo. 2008. "L'oggetto di esperienza come processo di totalizzazione. Considerazioni sull'essenza spirituale nel Sapere assoluto". *Verifiche*, N. 1–3, str. 105–119.
- Marks, Karl. 1977. *Ekonomsko-filozofski rukopisi*. Beograd: Prosveta–Bigz.
- Marx, Werner. 1971. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in Vorrede und Einleitung*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

- Mendola, Gianluca. 2008. "Sapere assoluto e finitezza". *Verifiche*, N. 1-3, str. 63-82.
- Milisavljević, Vladimir. 2006. *Identitet i refleksija*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Nuzzo, Angelica. 2003. "The Truth of 'absolutes Wissen' in Hegel's *Phenomenology of Spirit*". U: A. Denker i M. Vater, *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*. Amherst (NY): Humanities Press, str. 265-293.
- Philonenko, Alexis. 2001. *Commentaire de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. De la certitude sensible au savoir absolu*. Paris: Vrin.
- Pinkard, Terry. 1994. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge Uni. Press.
- Pöggeler, Otto. 1961. "Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*". *Hegel-Studien*, 1, str. 255-294. (Hrv. prevod: Pöggeler, Otto. 1971. "K značenju fenomenologije duha 2". *Ideje*, 1971, decembar, str. 125-146).
- Redding, Paul. 1996. *Hegel's Hermeneutics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Riedel, Manfred. 1973. *System und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Samonà, Leonardo. 2008. "Autocoscienza e sapere assoluto". *Verifiche*, N. 1-3, str. 33-61.
- Siep, Ludwig. 2000. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Vieweg, Klaus i Welsch, Wolfgang (priređ.). 2008. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Žižek, Slavoj. 1993. *Tarrying with the negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke Uni. Press.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing. Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso.

HEGEL | MARX

LUKA BOGDANIĆ

O NEKIM ASPEKTIMA ODNOSA
HEGELA I MARXA:
APSTRAKTNO, KONKRETNO
I ODREĐENA APSTRAKCIJA

O NEKIM ASPEKTIMA ODNOSA HEGELA I MARXA: APSTRAKTNO, KONKRETNO I
ODREĐENA APSTRAKCIJA

U prvom se dijelu teksta ilustrira originalnost Hegelova poimanja konkretnog i apstraktnog u odnosu na dotadašnju filozofsku tradiciju. Isto tako, ukazuje se na Marxovo definiranje konkretnoga na tragu Hegela. U drugom se dijelu rada pak pokušava ukazati na neke elemente koji bitno diferenciraju i određuju Marxovu dijalektiku u relaciji s Hegelovom, te općenito definiraju Marxovu metodologiju kritike političke ekonomije. Na taj način u prvi plan dolazi, kao ključni pojam, "određena apstrakcija" koja se u tekstu objašnjava na tragu poznate analize Lucia Collettija.

ON SEVERAL ASPECTS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN HEGEL AND MARX:
ABSTRACT, CONCRETE AND DETERMINED ABSTRACTION

The first part of the study illustrates the originality in Hegel's comprehension of the concrete and the abstract in relation to the previous philosophical tradition. It also points out that Marx's definition of the concrete follows in the footsteps of Hegel. The second part of the paper attempts to pinpoint some elements that significantly differentiate and determine Marx's notion of dialectics in relation to that of Hegel, and to define Marx's methodology in his critique of political economy in general. Thus emerges the key concept of "determined abstraction", which is explained along the lines of the famous analysis given by Lucio Colletti.

If I'm not mistaken, there is much mysticism & leeres pedanterije kod Hegela [...] ali genijalna je osnovna ideja: univerzalne, svestrane, žive veze svega sa svim i odraza te veze—materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel—u pojmovima čoveka, koji treba da budu također otesani, obrađeni, gipki, pokretni, relativni, uzajamno povezani, jedni u suprotnostima da bi obuhvatili svet.

— V. I. Lenjin (1976, 125–126)

KRATKI POVIJESNI UVOD

Apstraktno, kao što i ukazuje etimološki korijen lat. *abstractus*, dolazi od *abs-trahere*, što znači izdvajati, izvlačiti, odvući, pa i otrgnuti od cjeline. Konkretno, pak, dolazi od lat. *concretus*, od *concrescere*, i znači srastati, zajedno rasti. Nažalost, sama etimologija riječi, s kojom smo započeli, neće nam mnogo pomoći da odgovorimo na pitanje što je u filozofiji, kako kod Hegela, tako i prije njega, značilo apstraktno, a što konkretno. Naime, etimološko objašnjenje odgovara Aristotelovom, ali i Hegelovom poimanju apstraktnog, iako se radi o dva suprotna načina definiranja odnosa ovih dvaju pojmova.

Općenito, možemo reći da je proces apstrahiranja put kojim izoliramo neki pojam od konteksta, drugih elemenata s kojima je u odnosu. Apstraktno je utoliko rezultat apstrahiranja, pojmljenog kao načina putem kojeg se dolazi do univerzalnih pojmova, polazeći od individualnih predmeta. Kao što je poznato, Aristotel u *Metafizici* daje objašnjenje procesa apstrahiranja putem paralelizma matematičkog postupka kojim znanstvenik geometrije apstrahira od osjetilnih osobina predmeta (težina, čvrstoća, toplina itd.), kako bi došao do čiste kvantitete i težnosti. Tako postupa filozof, promišlja bitak, lišavajući ga svih akcidenacija da bi ga mislio samo kao bitak (usp. Aristotel 1971, XI, 3, 288–289). Konkretno je za Aristotela ono individualno, npr. pojedinačni ljudi, dok je apstraktno čovječanstvo (forma). Općenito, za veliki dio filozofske tradicije počevši od Aristotela, preko Tome Akvinskog, Johna Lockeja sve do Johna Stuarta Milla (usprkos njihovim razlikama) može se reći da u svojim razumijevanjima spoznaje započinju s elaboracijom osjetilnosti, iz koje se “izvlači” ono univerzalno. Isto tako, možemo vidjeti da je kroz povijest filozofije “pojam” (ili koncept) uglavnom bio definiran “kao naziv za ono što je zajedničko u nekom nizu jednostavnih ideja (predodžbe), kao termin (Locke, Hobbes)” i kao “bilo koja predodžba stvari u našoj misli (C. Wolff)” (Iljenkov 1975, 8). Za nedijalektičke logike, koje su većinom svedive na Lockeovu i Kantovu definiciju pojma: “‘pojam’ je bilo koja ‘općost’, verbalno izražena”, odnosno “bilo koja apstrakcija fiksirana u nekom terminu i izvedena iz mnogostrukosti osjetilnosti” (Iljenkov 1975, 9).

HEGEL I MARX

S Hegelom dolazi do izokretanja tradicionalnog poimanja konkretnog i apstraktnog. Čak bismo pri objašnjenju tih dvaju pojmova i kod Hegela mogli početi s etimologijom, ali tako nećemo shvatiti što je *differentia specifica* njegovog poimanja odnosa konkretnog i apstraktnog. Etimologijom se možemo poslužiti *aposteriori* u didaktičke svrhe, nikako u eksplikativno filozofske. Naime, za Hegela je istina ono cjelovito. Istinito je cjelina, ona je proces razvoja duha u njegovoj sveukupnoj artikulaciji. Cjelina je predmet spekulativnog uma, dok je apstraktno produkt razuma. Odnosno, kao što piše u predgovoru *Fenomenologije*: “Istinito je cjelina. Cjelina je pak bit koja se dovršava samo svojim razvojem” (Hegel 1987a, 14). Apstraktna su po Hegelu određenja koja razum izvlači i odvaja (tj. apstrahira od cjeline), suprotstavljajući ih jedan drugome. Utoliko, sva je konačnost apstraktna, kako u odnosu na druge konačnosti, tako i u odnosu na beskonačno. Npr., u *Logici* su apstraktna određenja bitka, a konkretna određenja pojma (a i sam pojam ima analogno značenje s konkretnim). Kao što piše u *Enciklopediji*:

§80 a) Mišljenje kao *razum* ostaje pri čvrstoj određenosti i njegovoj različitosti prema drugima; nešto takvo ograničeno apstraktno važi za nj kao nešto što za sebe opstoji i jest. §81 b) *Dijalektički* je moment vlastito ukidanje takvih konačnih određenja i njihovo prelaženje u svoja oprečna određenja [...]. §82 c) Ono *spekulativno* ili *pozitivno umno* shvaća jedinstvo određenja u njihovom suprotstavljanju (Hegel 1987b, 100–101).

Dijalektika, koja je za Hegela metoda kojom misao spoznaje samu sebe u čistom obliku, započinje analizom apstraktnih kategorija — apstraktnih jer su izolirane, putem njihove negacije kroz opoziciju prema drugim kategorijama, te pokazuju svoju neodrživost u suprotstavljenosti spram drugih kategorija te tako dokazuju jedinstvo različitih određenja misli. Jedinstvo različitih kategorija, dakle, činova misli, slijedi iz sjedinjujuće djelatnosti misli. Odnosno, dijalektički proces započinje od apstraktnih kategorija, onih koje su međusobno suprotstavljene jer su otrgnute od sveukupne cjeline misli te se putem dijalektičke negacije dokazuje njihovo jedinstvo u istini, tj. pokazuje se kako je njihova osnova sama slobodna aktivnost misli. Pojam je utoliko, kako piše Hegel u §164 *Enciklopedije filozofijskih znanosti* ono “konkretno, negativno jedinstvo sa sobom postavljeno kao određenost po sebi i za sebe” (Hegel 1987b, 155). Isto tako, apsolutno “najkonkretnije je duh” (isto, 156).

U djelu *Tko misli apstraktno?* Hegel u različitim primjerima koje navodi u tekstu ukazuje na ograničenja suda. Naime, sud u svojoj neposrednoj formulaciji karakterizira apstraktan odnos subjekta i predikata. Radi se odnosu u kojem predikat neposredno pretpostavlja iscrpljivanje subjekta (usp. Valori 1980, 97). To je upravo i

osobina “običnog puka”. Tako npr. svećenik u deprivaciji ubojice vidi ne samo bit tog čovjeka, već i biti onih dama koje se usuđuju vidjeti nešto pozitivno kod ubojice (usp. Hegel 1983a, 421). Ako uzmemo u obzir primjer piljarice, vidimo kako ona apsolutizira jednu određenu kvalitetu. Kontradikcija konačnosti se utoliko ostvaruje iz proizvoljne supsumpcije svih kvaliteta, te se tako gubi u lošoj konačnosti. Tako, npr. u tekstu *Tko misli apstraktno?*, sve kvalitete žene koja je došla kupiti namirnice kod piljarice, postaju trule (usp. Hegel 1983a, 423). Iz navedenog postaje evidentno kako na taj način svaka konačnost može biti mistificirana unutar neke određene kvalitete koja je apstraktno apsolutizirana (usp. Valori 1980, 101). Drugim riječima, apstraktno mišljenje pretpostavlja neposrednu istinitost stvari izvan njega, jer polazi od odvojenosti subjekta i objekta. Kako bi spoznalo predmete izvan sebe, ono ih svrstava prema kvaliteti koja je arbitrarno određena. Tek s ukidanjem opozicije između subjekta i objekta, dolazimo, po Hegelu, do čiste spekulativne znanosti. Osim toga, kako bi se shvatio smisao djela *Tko misli apstraktno?*, možemo uputiti i na prvi dio *Fenomenologije*, preciznije na kritiku općeg načina mišljenja, gdje se čulna izvjesnost pokazuje kao apstraktna i siromašna istina.

Vratimo se konkretnom. Konkretni totalitet, kao piše Karel Kosik, ima svoje korijene u Spinozi, tj. njegovom konceptu *natura naturans* i *natura naturata* (usp. Kosik 1967, 56). Utoliko, za bolje razumijevanje nije na odmet prisjetiti se na koji način Spinoza definira supstanciju. Tako Spinoza piše: “biti konačan jest dijelom negacija, a biti beskonačan jest apsolutno potvrđivanje” (Spinoza 2000, Scolio I, 10),¹ samo je supstancija cjelina, ona nema potrebe ni za čim drugim. Ona sadrži sve. Kod Spinoze je to Bog, odnosno supstancija s beskonačno mnogo atributa (određenja), jer je supstancija ono što je pojmljeno u sebi i za sebe, odnosno, ono čiji pojam nema potrebu za pojmom neke druge stvari od koje bi bio stvoren (usp. Spinoza 2000, Definitiones III, 4). Da postoji jasna veza između onoga kako Hegel definira konkretno sa Spinozinim poimanjem supstancije, jasno je iz navedenog.

ODREĐENA APSTRAKCIJA KOD MARXA

Pokušajmo se nakratko skoncentrirati na pitanje konkretnog koje Marx definira na tragu Hegela u poznatom *Einleitungu* iz 1857., tj. *Uvodu u Kritiku političke ekonomije*.

Kao što je ranije rečeno, Marx preuzima od Hegela ideju konkretности kao totaliteta. Općenito, kako to ističe Carlo Galli, Marx vidi u Hegelu “izazov i svijest koja ni u jednom drugom filozofu nije tako jasna: misao ne može misliti ništa nego subjekt koji čini historiju, koji sam postaje historija” (Galli 2018, 30), pri tome je zaplet zbilje dijalektički,

1

U radu koristim latinsku verziju Spinozinog djela, ne držeći se ponuđenog hrvatskog prijevoda.

a do njegovog razrješenja dolazi se razvojem onog negativnog koje je svojstveno svakom historijskom određenju.

Marx piše u *Einleitungu* iz 1857.: “Konkretno je konkretno zato što je ono sjedinjenje mnogih odredaba, dakle jedinstvo mnogostrukosti” (Marx 1976a, 179). Marx, dakle, kao i Hegel, tvrdi da je cjelina, totalitet, ono istinito. Dijalektička misao, dakle, ne može biti nego “izlaganje i izraz zbilje kao Cijelog”, ona je izraz otkrivanja istine zbilje, a ne neka “arbitrarna konstrukcija nekog subjektivnog pogleda, već objektivna zbilja” (Galli 2018, 30).

Postavlja se pitanje što je zapravo konkretno, cjelovito s marksističke pozicije? Pitanje konkretnog totaliteta u Marxovoj filozofiji prije svega podrazumijeva “odgovor na [pitanje] što je stvarnost” (Kosik 1967, 58), pritome totalitet znači zbilju kao strukturiranu, dijalektičku cjelinu. Kao što upozorava Kosik, činjenice su spoznaja zbilje “ako su shvaćene kao činjenice dijalektičke cjeline, tj. ako nisu nepromjenjivi, nedjeljivi ni iz čega drugog izvodljivi atomi”, već “ako su shvaćene kao strukturalni dijelovi cjeline” (Kosik 1967, 59). U tom smislu, konkretni totalitet podrazumijeva koncept u kojem svaka činjenica može biti shvaćena kao moment cjeline. Socijalna pojava je historijska činjenica ukoliko, navodi Kosik:

ispunjava *dvojaku* ulogu koja tek od nje čini historijsku činjenicu: ukoliko s jedne strane, definiše sebe, a s druge cjelinu: ukoliko je proizvođač i proizvod u isto vrijeme; ukoliko je ono što određuje istovremeno ono što je određeno (Kosik 1967, 64).

Ukoliko u odnosu s drugim stječe “svoje stvarno značenje, a istovremeno daje smisao nečemu drugome” (isto). Drugim riječima, s marksističke pozicije i prema Kosikovom shvaćanju, konkretni dijalektički totalitet karakterizira činjenica da je cjelina jedinstvo suprotnosti u kojem dijelovi nikada nemaju primat nad cjelinom i da je cjelina rezultat društvene produkcije čovjeka. Isto tako, cjelina jest samo ako predstavlja jedinstvo suprotnosti.

Ono cjelovito treba sagledati s prave strane jer “u suprotnome, [ono] nije Istina, već ideologija” (Galli 2018, 32). Kao što piše Marx, konkretno se “pojavljuje u mišljenju kao proces sjedinjenja, kao rezultat, a ne kao polazna točka mada ono jest stvarna polazna točka, pa uslijed toga i polazna točka opažanja i predstave” (Marx 1976a, 179). Zato je, kaže Marx, Hegel upao u iluziju da “realno treba shvatiti kao rezultat mišljenja, koje u sebi sjedinjuje, u sebi udubljuje i iz samog sebe kreće” (isto). Naše apstrakcije su zapravo samo “reprodukcija konkretnog putem mišljenja”, to je način putem kojeg “mišljenje prisvaja konkretno” (isto). Hegelova je pogreška, po Marxovom razumijevanju, u tome što je poistovjetio *ratio esendi* s *ratio cognoscendi*.

Kant kaže “misli bez sadržaja su prazne, a zorovi bez pojmova slijepi”, evidentno je i da “bez funkcija intelekta mogu biti dati fenomeni

u zorovima”, a to je moguće samo utoliko što uvjeti postojanja predmeta spoznaje, dakle, i njeno porijeklo, nisu isti uvjetima spoznaje (usp. Colletti 1958, LII). Drugim riječima, misao nije uvjet postojanja objekta, već je samo “uvjet da se on spozna, objekt je obrnuto uvjet kako bi misao *postala zbiljska*, odnosno kako bi moglo biti spoznaje” (isto). Riječima Marxa, cjelina, “kako se pojavljuje u glavi kao mislena cjelina, jeste proizvod glave koja misli, koja prisvaja svijet na jedini način na kojoj joj je moguće” (Marx 1976a, 180). Iz toga slijedi da se osjetilnost—“koja je prvo bila *uzrok* postojanja misli—sada predstavlja—utoliko što je *spoznato* i zato *sadržaj* misli—kao proizvod, odnosno kao posljedica vlastite posljedice: i obrnuto misao kao uzrok svog uzroka” (Colletti 1958, LXII). Jednostavnije rečeno, iako je konkretno ono početno, u mišljenju se prikazuje kao rezultat. No, u toj jednostavnosti kriju se dva odnosa “jedan označava proces *prema spoznaji* (dakle od konkretnog k apstraktnom)”, a “drugi proces *same spoznaje* (od apstraktnog ka konkretnom)”, pri tome treba imati na umu da predmet utoliko što je mišljen, jest proizvod mišljenja, ali nikako pojam koji “rađa samog sebe i koji misli iznad ili izvan opažanja” (isto). Odnosno, kako to Marx piše, “realni subjekt produžuje da postoji sve vrijeme izvan glave u svojoj samostalnosti” (Marx 1976a, 180). Evo nas, dakle, na primjeru Marxova materijalističkog izokretanja Hegelovih poimanja koja “dube na glavi” i otvaranja puta materijalističkoj dijalektici.

Reći da je Marx materijalist, da vanjski svijet prethodi apstrakcijama u mislima, zapravo i nije neka tako originalna tvrdnja. Isto tako, nije originalno kada Kangrga o tim istim stranicama Marxova *Uvoda* iz 1857. piše da je ključ njihova razumijevanja u tome što reprodukciji prethodi produkcija; da, dakle, praksa, činjenje prethodi reprodukciji konkretnog u ljudskom mišljenju (usp. Kangrga 2008, 273). O Marxovom *Uvodu* iz 1857. napisane su stranice i stranice. Galvano della Volpe označio je *Uvod* iz 1857. kao mjesto gdje Marx opisuje svoju materijalističku metodologiju kritike političke ekonomije te je kao njena dva glavna elementa izdvojio sljedeće: *određenu apstrakciju (astrazione determinata)* i metodološki materijalistički spoznajni krug konkretno–apstraktno–konkretno, koji suprotstavlja idealističkom, tj. Hegelovom: apstraktno–konkretno–apstraktno. Upravo na te epistemološke elemente Marxove analize referira se Lucio Colletti u prethodno istaknutim citatima.

Marx je u pogovoru *Kapitala* 1873. napisao da je njegova metoda dijalektička, ali nije stao samo na tome, već je precizirao:

moja dijalektička metoda ne samo da se razlikuje od Hegelove, nego joj je *neposredno suprotna*. Za Hegela je proces mišljenja, koji on pod imenom ideje pretvara čak u samostalan subjekt, demijurg stvarnosti koji sačinjava samo njegovu vanjsku pojavu. Kod mene je idejni svijet, naprotiv, samo materijalni svijet prenijet i prerađen u čovjekovoj glavi. Mistifikacija koju dijalektika podnosi u Hegelovim rukama ni najmanje ne pobija činjenicu da je on prvi opsežno svjesno

iznio opće oblike njenog kretanja. Kod njega dijalektika dubi na glavi (Marx 1974, 25).

Marx je, dakle, jasno istaknuo da treba obrnuti Hegelovu dijalektiku kako bi se od mistične ovojnice došlo do njene racionalne jezgre, ali kako o tom izokretanju “Marx nije rekao više, interpreti su nastavili razbijati glavu oko tog pitanja” (Merker 2010, 151). Pitanje nije od male važnosti, jer, kako je sam Marx napisao, mistificirana dijalektika je “glorifikacija postojećeg stanja” dok je u svom racionalnom obliku “kritička i revolucionarna” (Marx 1974, 25). Koja je točna morfologija Marxove dijalektike, nije bilo jednostavno za definirati, jer je ona u Marxovim djelima organski spojena sa samim izlaganjem i materijalom izlaganja. S druge strane, po mnogima, *Uvod* iz 1857. davao je barem neki mogući nacrt (usp. Merker 2010, 151).

Treba također reći kako nisu svi marksisti naglašavali s istom radikalnošću odvajanje Marxa od Hegela po pitanju metodologije, naime, mnogi su na tragu mladohegelijanaca, kojima je i Marx pripadao u mladosti, naglašavali revolucionarnost dijalektike (kao metode) nasuprot konzervativnosti sistema. Ali, kada se pročitaju rečenice poput one poznate (već citirane, iz pogovora *Kapitala* iz 1873.) da Hegelova logika “dubi na glavi”, i da je njegova “metoda direktno suprotna” Hegelovoj, teško se može argumentirati da Marx samo preuzima i usvaja Hegelovu dijalektiku. Isto tako, jasno je da izokretanje Hegelove dijalektike ne može biti mišljeno kao mehanički čin, stoga se otvara pitanje o prirodi i vrsti Marxove dijalektike.

Upravo stoga može se tvrditi da je točna tekstualna činjenica da je po Marxu “metoda penjanja od apstraktnog ka konkretnom samo način pomoću kojeg mišljenje prisvaja konkretno” (Marx 1976a, 179), ali jednako tako stoji i teza da je njegovo poimanje konkretnog gotovo identično Hegelovom. To je i razloga zašto Lukács, s pravom, u djelu *Povijest i klasna svijest*, inzistira na tvrdnji da društveno-povijesni procesi predstavljaju sveukupnost mnogostrukosti.

S druge strane, Colletti je pokušao dati odgovor na pitanje u čemu se sastoji specifičnost Marxove dijalektike i koja su ključna mjesta u kojima se ona udaljava od Hegelove. Pokušajmo tek u osnovnim crtama prikazati Collettijevu analizu čiji je ključni moment objašnjenje koncepta “određene apstrakcije”, pri čemu je — kako se uvriježeno smatra — napravio iskorak u razumijevanju tog pojma u odnosu na svog učitelja della Volpea.

Vratimo se, dakle, Collettijevom tekstu koji smo već citirali. Naime, Collettijevo izlaganje postaje još zanimljivijim u nastavku, kada piše, na stranicama posvećenima Marxu i Hegelu, kako nije problem shvatiti da postoji logički misticizam u Hegelovoj dijalektici, odnosno da ona dubi na glavi, već da stvari postaju kompliciranijima kada treba shvatiti — kako piše u *Kapitalu* — da stol, utoliko što je roba, pretvara se u “čulno nadčulnu stvar”, da “dubi na glavi” i da iz te svoje “drvene glave pušta mušice”, jednako i kada čitamo o “mističnom karakteru robe” (usp. Marx 1974, 73–74; Colletti 1958, CXLII). Kako shvatiti ove Marxove

opservacije u kojima ne govori više o filozofiji “već izravno o zbilji, o stvarima, koje su ‘čulno nadčulne’, odnosno mistične” (Colletti 1958, CXLII). Kako shvatiti, pita se Colletti, kada čitamo “protivno Hegelu da je apstrakcija određena, odnosno da je i apstrakcija i egzistencija, ideja i činjenica: to, priznajmo, nije jednostavno za razumjeti” (isto).

Krenuvši od Marxova *Priloga kritici Hegelove filozofije državnog prava* (1843.) i drugih ranih radova, Colletti pokušava dati odgovor na ova kompleksna pitanja. Na tragu tog Marxova djela uočava bitnu postavku njegove kritike Hegela. Marx, tvrdi Colletti, konstantno inzistira da se u Hegelovoj filozofiji događa “izokretanje empirije u spekulaciju i istovremeno izokretanje ove druge u prvu” (Colletti 1958, CXIV). Općenito, Hegelova filozofija je predodžba zbiljski postojeće podjele. Kako piše Colletti:

Ekonomija i politika, društvo i država, *bourgeois i citoyen*, privatni i javni čovjek, dakle, nalaze se u istom odnosu u kojem su um i materija, partikularno i univerzalno, čulno i pojam filozofije kod Hegela (Colletti 1958, CXV).

Hegelova filozofija je utoliko, kako piše Colletti parafrazirajući Marxa, “izokrenuta svijest svijeta zato što su izokrenuti država i društvo koji je proizvode”, ona je “opća teorija ovoga svijeta [...], njena rafinirana logika” (Colletti 1958, CXVII). Marx ne spašava formu Hegelove filozofije, ona nije za njega “idealni prethodnik s kojim se marksizam treba neposredno povezati” (Colletti 1958, CXIX, kurziv L. B.).

Marxova kritika Hegela puno je dublja jer ima znatno veće implikacije, ona otkriva da apstraktnost Hegelova formalizma “nije prazna, već puna prešutnog sadržaja iskvarene empirije” (Colletti 1958, CXXI). Odnosno, Marx smatra, onaj tko pokušava izgraditi filozofiju ne uzimajući u obzir materijalni svijet, ono konkretno, nužno završava s filozofijom koja nije samo apstraktna, već s filozofijom koja reproducira konkretno u njegovoj kontradiktornosti i stoga nije u stanju objasniti zbilju (usp. Colletti 1958, CXXI). Utoliko Marx ukazuje na neznanstvenost i nefilozofičnost spekulativne filozofije te govori o njenom kraju. Na taj način, navodi Colletti:

idealizam i materijalizam ne predstavljaju dvije ekvivalentne alternative [...]. *Zbiljski* ekstremi, kaže Marx, ne čine dijalektičku opreku. Zbog toga [Marx] kaže: da je Hegel krenuo od zbiljskog subjekta, tada *ne bi* imao potrebe subjektivirati mističnu supstanciju (Colletti 1958, CXXII).

Marx svojom kritikom Hegelove filozofije dolazi do zaključka da “idealizam s interpolacijom empirijskih sadržaja, interpolacijom na koju je nužno prisiljen, *dokazuje*, iako na indirektni način, *nemogućnost* izbjegavanja materije i iskustva” (isto). Prema Collettiju dvije su bitne posljedice ove analize Marxove kritike Hegelove filozofije: 1) Hegelova se filozofija, s jedne strane, pojavljuje kao odraz zbilje, a s druge i kao 2)

“njen *dio* i kao njen *konstitutivni* moment” (Colletti 1958, CXXIII). Ove dvije bitne posljedice Colletti sintetizira na sljedeći način:

Kao *odraz*: znači da zbilja, društveni *bitak*, društvo jest *sadržaj* teorije, tj. da je bitak *moгуće misliti*, da on ulazi u misao kao njen dio; i da se, dakle, zbog funkcionalnosti materije, ova posljednja konstituira kao *zbijska* misao: npr. Hegelova filozofija, kao uostalom i svaki drugi proizvod znanja, ona sama je objektivna činjenica, historijsko-zbijski institut sa svojom vlastitom zbiljnošću [...].

Kao *dio i konstitutivni moment*: znači da ovo jedinstvo, ova sinteza forme i sadržaja, misli i bitka, što je znanje, samo potpada pod bitak, odnosno je u funkciji materije. Drugim riječima, kao zbilja, s jedne strane je *sadržaj*, su-element, dio onog “odraza” što je teorija, a s druge strane jest totalitet u koji se upisuje, između ostalog, sama teorija: tako je teorija sama, s jedne strane *forma* jednog sadržaja, misao koja obuhvaća unutar sebe bitak i s druge strane, dio i moment bitka (Colletti 1958, CXXIII).

Od fundamentalnog značaja je za shvatiti ovaj drugi moment jer iz njega slijede bitne posljedice, kako za razumijevanje Marxove kritike Hegela, tako i za razumijevanje same Marxove misli. Marxova kritika detektira iskvaren odnos zbilje i teorije u Hegela, ali s obzirom da je Hegelova teorija sama dio zbilje, slijedi da kada Marx ukazuje na lažni odnos koji je postavljen u “spekulativnoj filozofiji između svijesti i svijeta”, on istovremeno ukazuje i na lažan odnos koji postoji između Hegelove “filozofije i svijeta, odnosno lažan odnos koji postoji između konstitutivnih elemenata buržuskog društva” (Colletti 1958, CXXV). Kao što piše Colletti, misao je: “kako *odraz* bitka, tako i *jedan modus* bitka”, ona je “kako spoznaja života, tako i sam čin života” (Colletti 1958, CXXIV).

Pored kritike Hegelove filozofije, kako smo to do sada argumentirali, slijedi i bitna posljedica za razumijevanje onoga što na tragu della Volpea Colletti naziva *određena apstrakcija* (*astrazione determinata*), a na koju nailazimo (prvi puta) u već spomenutom Marxovu *Uvodu* iz 1857. Iz do sada navedenoga vidimo da se određena apstrakcija pokazuje kao proizvod društvenog odnosa koji istovremeno predstavlja odnos društva i prirode. Collettijevim riječima:

Praksa je funkcionalna za proizvodnju teorije, ali teorija je i funkcija prakse. Znanost se verificira u društvu i kao društvo, ali društveni život je pak eksperiment koji se zbiva u laboratoriju svijeta. Znanost, dakle, historija, utoliko što je *historia rerum gestarum*, praksa-teorija; ali i znanost utoliko što je *res gestae*: teorija-praksa (Colletti 1958, CXXVI).

Struktura određene apstrakcije je “odnos misli i bitka u filozofiji, odnos između filozofije i svijeta, odnos između konstitutivnih elemenata svijeta” (Colletti 1958, CXXVII). Odnosno, određena apstrakcija je prijelaz od filozofije ka konkretnom: “dakle dedukcija, ali dedukcija koja implicira i ima za temelj prijelaz od svijeta k filozofiji, od konkretnog k apstraktnom” (isto). Stoga se “analiza–sinteza, indukcija–dedukcija, krug od konkretnog k apstraktnom” (i potom opet) od apstraktnog ka konkretnom, odvija i “razrješava, na kraju, u prijelazu od konkretnog do konkretnog” (isto).

Marx duguje Hegelu tezu da je um jedinstvo suprotnosti. Drugim riječima, Marx preuzima od Hegela “poimanje uma kao dijalektike”, odnosno “misao i bitak u misli” kao jedinstvo suprotnosti, “kao spoznaju kontradikcije” (Colletti 1975, IX). Istovremeno, Marx bitno izmjenjuje u materijalističkom smislu Hegelovo poimanje; dok je Hegel sveo sve na um i “od negativiteta napravio apsolut [...], Marx je, upravo suprotno, spasio negativitet, odnosno racionalnost zbilje, napravivši od nje funkciju pozitiviteta, tj. empirije” (Colletti 1975, IX-X). Praksa je tako demistificirana i postala od hipostaze praktično-teorijska hipoteza. Stoga Colletti naglašava kako Marxova teorija podrazumijeva:

ne samo tauto-eterologiju, već i ekskluzivni identitet; ne samo um (dijalektiku ili kontradikciju), već i materiju [...]; ne samo apstrakciju ili misao, racionalni totalitet (“toliko ovo koliko ono”), već i određenost (ovo a ne ono). Teorija je, možemo reći, dijalektički materijalizam ili bolje—budući da je taj naziv do kraja iskvaren i kompromitiran—tauto-eterologička, odnosno apstrakcija i određenje istovremeno, određena ili konkretna apstrakcija. Ona je funkcionalna recipročnost dviju instancija, one jedinstva ili uma i one razlikovanja ili materije (Colletti 1975, X-XI).

Colletti nadalje objašnjava analizu Marxove dijalektike na primjerima iz *Kapitala*, odnosno, objašnjava kako bi trebalo shvatiti Marxov pojam vrijednosti. Bez da slijedimo korak po korak Collettija, pokušajmo razložiti što njegova analiza znači u odnosu na objašnjenje i pojašnjenje određene apstrakcije i koja je njena funkcija u Marxovom djelu. Sintetizirajući do krajnjih granica, možemo reći da se povezanost indukcije i dedukcije, te analize i sinteze koju sadrži, određena apstrakcija prikazuje kao “povezanost historijsko materijalnih elemenata i historijsko-umnih”, a utoliko i kao “prijelaz historije k umnom i obrnuto” (Colletti 1958, CXXXVIII). Što to, zapravo, Colletti objašnjava na primjeru vrijednosti. U svojoj općosti apstrakcija “vrijednost” sažima u sebi prethodne historijske osobine koje ima proizvod rada u pretkapitalističkim društvima”, ali te se značajke “nalaze u ideji, odnosno točno samo kao sažeci”, dakle, ne sa svim “detaljima i funkcijama” koje su te značajke imale u prethodnim historijskim epohama (isto). Odnosno, “vrijednost” sadrži u sebi značajke prethodnih epoha sintetizirane u “jednom pojmu: dakle, u obliku historijsko-racionalnih

kategorija” (isto). Upravo je to osobina određene apstrakcije, prijelaz od historije k umnom, dok prijelaz od uma k historiji znači da se “pret-hodni povijesni elementi, sažeti u ideji, pretvaraju u logičke uvjete za razumijevanje činjenice (u našem slučaju proizvod rada u modernom buržoaskom društvu), stvarajući tako jedan racionalni poredak koji je *obrnut* od onog historijsko-temporalnog” (isto). Tako npr. “roba i novac ne bivaju shvaćeni kakvi su *za sebe*, već kakvi su u odnosu na kapital, odnosno kao artikulacije kapitala” (isto), koji je stvarna polazna točka izlaganja.

Što, zapravo, želi reći Colletti? Prije svega da je Marxov *Kapital* historijsko djelo, kao i njegova kritika političke ekonomije, u kojemu se historija ne razvija po unaprijed zadanim pravilima, jer historija nije uvjetovana logikom razvoja pojmova kojom je objašnjavamo. U historiji nema mjesta za providnost, stoga je prema Collettijevom razumijevanju problema kod Marxa na djelu historija kao znanost ili znanost-historija. Na taj način Marxovo djelo pokazuje kako kauzalnosti nisu u historiji dane *a priori*. Istovremeno je točno da “buržoasko društvo zasigurno sadrži u sebi prošlost; ali samo utoliko što je ono jedan oblik historijskog razvoja, oblik rođen iz antiteze spram drugih društvenih oblika” (Colletti 1958, CXLIII). Društveni i ekonomski odnosi koji su karakterizirali prethodna društva nalaze se u kapitalističkom društvu “samo u atrofiranom ili prurušenom obliku” (isto).

Pojašnjenje određene apstrakcije možemo naći i kod sovjetskog filozofa Evalda Iljenkova, iako je on naziva “univerzalnim konkretnim pojmom”. Prema Iljenkovu, univerzalni konkretni pojam izražava “u svojim određenjima opći zbiljski sadržaj (a ne onaj formalni) koji čini jednostavnu ‘rodnu’ bit svih ostalih partikularnih kategorija” (Iljenkov 1975, 39). Tako u Marxovim određenjima “vrijednosti uopće” “ulaze određenja koja su dobivena putem analize samo jedne forme vrijednosti, i to upravo one koja je, kako u logičkom, tako i u historijskom smislu, izvorna i osnovna” (Iljenkov 1975, 38–39). Stvarno univerzalne determinacije vrijednosti se na taj način “reproduciraju kasnije u novcu, profitu i renti, odnosno, čine zajednička određenja svih ovih kategorija” (Iljenkov 1975, 39). Kako naglašava Iljenkov, klasična logička apstrakcija nije u stanju otkriti zbiljski univerzalni sadržaj ni robe, ni novca, ni profita. To je moguće samo putem određene apstrakcije (ili Iljenkovim jezikom putem univerzalnog općeg pojma). Na tom tragu, primjerice, putem Marxove dijalektike dolazimo do definicije čovjeka kao bića koje proizvodi oruđa za rad. Radi se o historijsko-genetičkom i dijalektičkom poimanju ljudske biti koje omogućuje, prije svega, da se razumije čovjek u historijskom razvoju i njegovim mogućnostima.

Naravno, putem klasične apstrakcije ne možemo doći do takve definicije čovjeka. Naime, navedena je definicija čovjeka suviše “konkretna” za klasičnu logiku da bi bila univerzalna (usp. Iljenkov 1975, 34). Iako je proizvodnja oruđa za rad zbiljski oblik i stoga partikularni oblik ljudskog postojanja, to ne priječi da je ona istovremeno “univerzalni i isto toliko zbiljski temelj čitavoga ljudskog razvoja, univerzalni rodni temelj svega onoga što je ljudsko i što je u čovjeku” (Iljenkov 1975, 34).

S druge strane, putem klasične logičke apstrakcije možemo samo upasti u esencijalizam, kao što se to događa većini filozofskih antropologija. Karakteristika određene apstrakcije je da istovremeno sadržava i zadržava ono opće (univerzalno), posebno (partikularno) i pojedinačno (individualno). Proizvodnja oruđa je prva opća forma ljudske djelatnosti i temelj svih ostalih (usp. Iljenkov 1975, 34). Ključ Marxove dijalektike jest u poimanju univerzalnog koje se ne suprotstavlja partikularnom i singularnom, kako što se npr. mentalna apstrakcija suprotstavlja punoći osjetilnih činjenica. Univerzalni konkretni pojam izražava zbiljsko kao jedinstvo univerzalnog, partikularnog i singularnog, te je stoga objektivna činjenica spram drugih isto tako objektivnih činjenica unutar istoga konkretnog historijskog razvijenog sistema (u navedenom primjeru unutar društveno historijske zbilje čovjeka).

Naime, ispravno razumjeti aforizam “anatomija čovjeka je ključ za anatomiju majmuna” (usp. Marx 1976a, 183), znači shvatiti da je anatomija čovjeka *ključ za razumijevanje procesa* kako je došlo do razvoja od majmuna do čovjeka, no ne znači da ljudska anatomija iscrpljuje i objašnjava sve aspekte anatomije majmuna. Razlog tomu je što mi shvaćamo prošlost uvijek i samo s pozicije sadašnjosti. Sadašnjost je jedini mogući laboratorij historičara. Tako, dok otkrivamo što je kapitalizam u svim njegovim određenjima kroz dijalektičko izlaganje, otkrivamo i njegove “uzroke, njegovo nastajanje, njegovu historijsku genezu” (Colletti 1958, CXL). Kao što Colletti piše, i najapstraktnije su kategorije, iako su baš zbog svoje apstraktnosti važeće za sve epohe, “ipak specifične i određene apstrakcije; apstrakcije koje su proizvod i odraz određenih historijskih okolnosti” te samo unutar njih imaju svoju punu valjanost (Colletti 1958, CXLII).

Kod Marxa se radi o dijalektici uma i materije, teorije i prakse, dok je Hegelova logika u svom mistificiranom obliku, logika čistih pojmova, vezivala zbiljske pojmove u jednu lažnu mobilnost (usp. Colletti 1958, CXL). Riječima Collettija koji parafrazira Marxa, znanost ne razlaže kategorije kako su bile određene tijekom svog historijskog razvoja, već je njihov red i poredak uvjetovan odnosima koje te kategorije imaju jedna prema drugoj u modernom društvu (usp. Colletti 1958, CXLVI). Sažeto govoreći, i iz prethodnih argumentacija, mi shvaćamo prošlost uvijek na bazi kategorija sadašnjosti.

ZAKLJUČNA PROMIŠLJANJA

Pokušajmo sumirati. Materijalistička dijalektička metoda treba se razlikovati od Hegelove idealističke kako ne bi upala u teleologiziranje historije. Glavna opasnost leži u tome da se logička nužnost razvoja pojmova prenese na historijski plan, ali naravno treba izbjeći i *post hoc, ergo propter hoc*. Odgovor na ovaj problem treba tražiti u odnosu istraživanja (empirijskog i historijskog) i logičkog izlaganja (dijalektičkog). Određena apstrakcija se smješta upravo u ovaj kontekst, ona je

metoda pomoću koje izlaganje (*Darstellung*) donosi nove elemente i spoznaje koje nisu bile evidentne u samom istraživanju (*Forschung*). Dijalektičko izlaganje nije tek puki prikaz istraživanja. Ukoliko se ova pretpostavka usvoji, postaje nam jasno zašto možemo naići i na objašnjenja prema kojima određena apstrakcija nije samo ime za Marxovu metodu, oruđe materijalističke teorije spoznaje, instrument koji otvara nova područja mogućnosti.

Ako prihvatimo ovo objašnjenje, možda nas i neće začuditi da je esej Collettija, čije smo dijelove analizirali izvorno, nastao kao predgovor Lenjinovim *Filozofskim sveskama*. Naime, kako je to efikasno opisao Antonio Negri, upravo na tragu Collettijevih misli, ali naglasivši pritom njihove političko-društvene potencijale:

postoje različiti stupnjevi apstrakcije: s jedne strane, apstrakcija koja traži zbilju u konkretnom (određena apstrakcija), s druge, konkretno koje traži u apstrakciji svoje određenje (proces tendencije). To je historijsko kretanje koje određuju proizvodnja i klasna borba (Negri 1979, 26).

Radi se o jedinstvenom procesu koji ide, da sada parafraziramo Collettija, od *rerum gestarum* do *res gestae*. Teorija koja ispunjava sadržajem političko djelovanje postaje, samim time, borba za transformaciju svijeta (usp. Colletti 1958, CXXVI). Jasno je da se taj proces razrješava u konkretnome, tj. u sukobima konkretnosti. Odnosno, kako je to Marx zapisao, ljudi postaju svjesni sukoba koji nastaju u bazi u ideološkim oblicima i borbom ga rješavaju (usp. Marx 1976b, 9).

Za kraj bismo mogli pomalo heretički zaključiti da je određena apstrakcija marksistička metoda kritike političke ekonomije, ali je istovremeno i oruđe, dijalektičko spoznajno oruđe historijsko materijalističke teorije konkretnog totaliteta. Naravno, treba priznati kako Marx ne bi nikada došao do tog epistemološkog instrumenata i rješenja da nije bilo Hegela i njegove filozofije, i to baš i zato što je Hegelova filozofija konstitutivni moment i veličanstvena manifestacija buržoaskog društva, ali istovremeno i začetak samokritike tog društvenog poretka. Kako kaže Lenjin, Hegelova dijalektika je i pored misticizma koji nosi u sebi genijalni pokušaj ukazivanja na esencijalnu povezanost društveno-historijskih procesa, odnosno "univerzalne, svestrane, žive veze svega sa svim i odraza te veze" (Lenjin 1976, 125).

BIBLIOGRAFIJA

- Aristotel. 1971. *Metafizika*. Beograd: Kultura. Preveo Branko Gavela.
- Colletti, Lucio. 1958. "Il marxismo e Hegel". U: Vladimir Il'ič Lenin, *Quaderni filosofici*. Milano: Feltrinelli.
- Colletti, Lucio. 1975. *Prefazione. Dialettica scientifica e teoria del valore*. U: Il'enkov 1975.
- Galli, Carlo. 2018. *Marx eretico*. Bologna: Il Mulino.
- Grupa autora. 2008. *Lessico marxiano*. Roma: Il manifesto libri.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1980. *Sul Wallenstein. Chi pensa astrattamente?*, ur. Furia Valori. Roma: Cadmo.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1983. *Jenski spisi 1801–1807*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1983a. *Tko misli apstraktno?* U: Hegel 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987a [1807]. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987b [1817]. *Enciklopedija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Iljenkov, Evald. 1975 [1960]. *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*. Preveli: Vittorio Strada i Alberto Sandretti. Milano: Feltrinelli.
- Kangrga, Milan. 2008. *Klasični njemački idealizam. Predavanja*. Zagreb: FF Press.
- Kosik, Karel. 1967 [1965]. *Dijalektika konkretnog*. Beograd: Prosveta.
- Lenjin, Vladimir Ilič. 1976. *Filozofske sveske*. Beograd: BIGZ.
- Marx, Karl. 1974 [1867]. *Kapital. Kritika političke ekonomije I*. U: Marx–Engels 1974.
- Marx, Karl. 1976a [1857]. *Uvod u kritiku političke ekonomije*. U: Marx 1976b.

Marx, Karl. 1976b [1859]. *Prilog kritici političke ekonomije* (ur. Zvonko Tkalec). Beograd: BIGZ.

Marx, Karl i Friedrich Engels. 1974. *Dela*, tom 12. Beograd: Prosveta.

Merker, Nicolao. 2010. *Karl Marx. Vita e opere*. Bari-Roma: Laterza.

Negri, Antonio. 1979. *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*. Milano: Feltrinelli.

Spinoza, Benedikt de. 2000 [1677]. *Etika. Dokazana geometrijskim redom*. Zagreb: Demetra.

Valori, Furia. 1890. *Nota del traduttore*. U: Hegel 1980.

Vinci, Paolo. 2008. *Astrazione determinata*. U: Grupa autora 2008.

KRISTINA GUTEŠA
|
LUKA MAYER

NUŽNOST I PROGRESIVNI
RAZVOJ POVIJESTI
UNUTAR HEGELOVE
I MARXOVE FILOZOFIJE

NUŽNOST I PROGRESIVNI RAZVOJ POVIJESTI UNUTAR HEGELOVE I MARXOVE FILOZOFIJE

Središnja točka razrade ovoga rada jest problematizacija progresivnog razvoja i nužnosti povijesnog kretanja kako je to razrađeno unutar Hegelove, a kasnije i Marxove misli. Nakon uvodnog dijela teksta u kojem je dan tematski pregled rada, izloženo je Hegelovo razumijevanje povijesti te nekoliko njegovih ključnih pojmova poput dijalektike, negacije, spekulativnog mišljenja, kojima ćemo se u radu uvelike vraćati. Pritom je model dijalektičkog kretanja preuzet iz *Fenomenologije duha* te razrađen na primjeru analize poglavlja o osjetilnoj izvjesnosti. U trećem dijelu rada, "Marxovo shvaćanje povijesti", fokusiramo se na Marxovu materijalističku koncepciju povijesti, unutar koje se također razmatra veza povijesnog kretanja te progresivnog razvoja i nužnosti. Na primjeru Staljinove koncepcije dijalektičkog materijalizma, razmatra se jedna od mogućih interpretacija povijesne nužnosti kod Marxa. Istovremeno, povlače se paralele između Hegelove filozofije te primarno ranog perioda Marxova stvaralaštva, s ciljem ukazivanja na sličnosti Marxove i Hegelove filozofije. Konačno, u četvrtom i ujedno posljednjem dijelu eseja, "Nužnost kao retrogradni efekt", kao razrješenje pitanja nužnosti i progresivnog razvoja što smo ih postavili u radu, nudimo filozofsku interpretaciju Slavoj Žižeka, koja u današnje vrijeme nedvojbeno predstavlja inovativan pogled na izložene probleme te je od velikog značaja za suvremene rasprave.

NECESSITY AND PROGRESSIVE DEVELOPMENT OF HISTORY WITHIN HEGEL'S AND MARX'S PHILOSOPHY

The central point of this paper is the problematisation of progressive development and the necessity of historical movement as described within Hegel's and, later, Marx's thought. After the introduction, which provides a thematic overview of the study, Hegel's understanding of history is presented alongside several basic Hegel's terms, such as dialectics, negations, speculative thinking, etc., which are amply referred to in the following chapters. The model of the dialectical movement of history is thereby taken from Hegel's *Phenomenology of Spirit* and elaborated upon the analysis of the part on sense-certainty, in which the notion of necessity is explained through the relationship of immediacy and mediation, i.e. consciousness and givenness. Following this, the third part of the paper, entitled "Marx's understanding of history", shifts the focus to Marx's materialist conception of history, exploring the connection between historical movement on one hand, and progressive development and necessity on the other hand. The second part of the paper employs Stalin's conception of dialectical materialism as an example and offers a possible interpretation of Marx's concept of historical necessity. At the same time, parallels are drawn between Hegel's philosophy and the early period of Marx's work, with the aim of displaying their respective similarities. The fourth and last chapter, entitled "Necessity as a retrograde effect", presents a solution to the question of necessity and progressive development and provides an interpretation by the philosopher Slavoj Žižek that serves as an innovative view on the outlined problems in contemporary debates.

UVOD

Imajući u vidu mnoge filozofske interpretacije Geoga Wilhelma Friedricha Hegela i Karla Marxa i njihove analitičke fokuse u ovom radu ćemo se posvetiti temi koja nije uvijek u njihovom prvom planu—problemu povijesti kao jedne od centralnih problemskih koordinata obojice autora. Govoreći o odnosu Hegelove i Marxove filozofije, kao i utjecaju što je Hegelova filozofija izvršila na Marxovu misao, ravnodušnost teško da može biti prevladavajuće raspoloženje. Dok pojedini interpretatori nastoje otpisati značaj Hegelove filozofije za Marxa (Harrington 1989, 251), drugi, među koje ubrajamo i samoga Marxa, drže kako upravo ona predstavlja jedan od značajnijih utjecaja na Marxovu filozofiju.

Ideja je ovoga rada eksplicirati jednu od dodirnih točaka Hegela i Marxa, preciznije, njihovo poimanje povijesti te pokušati prikazati prirodno, tj. logiku povijesnog kretanja. Pritom ćemo se u drugom dijelu rada, "Hegelovo shvaćanje povijesti", dotaknuti i nekolicine pojmova koji su nužni za hegelijansko razumijevanje logike povijesnog kretanja, poput "dijalektike", "spekulativnosti", "duha", i sl. Za Hegela, kao što će se kasnije ispostaviti, priroda kretanja svjetskog duha jest ono što pokazuje i prirodno same povijesti. Stoga je u kontekstu problema progresivnog razvoja povijesti potrebno ispitati kako to da se, Hegelovim riječima, "duh kreće prema naprijed" (Hegel 1987, 9). Je li kretanje naprosto izraz kronološkog protoka vremena koje se ne može vratiti unazad ili se misli na progresivno nadograđivanje svjetske misli, tj. duha, koji se očituje u umnoj i zbiljskoj ljudskoj djelatnosti?

Odgovor na to pitanje može uvelike utjecati na to kako ćemo pristupiti Marxovom shvaćanju povijesti, a samim time i Marxovoj filozofiji kojom ćemo se baviti u trećem dijelu teksta, "Marxovo shvaćanje povijesti". Povijesti možemo, na jedan način, shvatiti kao izraz naprosto protoka vremena, što implicira da povijesno kretanje proizlazi iz prirode same. Drugo pak poimanje povijesti implicira da je povijest rezultat slobodnog ljudskog djelovanja. U prvom slučaju prirodni se zakoni samo preslikavaju na čovjeka kojega u tom slučaju razumijemo kao nesvjesnog nositelja kretanja koje je od njega neovisno.

Ovakvu ćemo interpretaciju, i njene teorijske posljedice za marksizam, prikazati na primjeru dijalektičkog materijalizma kako ga shvaća Josif Visarionovič Staljin. Ukoliko je pak kretanje utemeljeno u čovjekovoj volji ili svjetskom duhu, tada se postavlja pitanje slijedi li to kretanje neku nužnu logiku ili je ono potpuno kontingentno? Kada je riječ o povijesti i povijesnom kretanju, kod Hegela se, kako ćemo pokazati, nipošto ne radi o nekom pukom, međusobno nepovezanom i nasumičnom nakupljanju iskustva čovječanstva, već o kretanju koje jest nužno. Sličan stav nalazimo i kod Marxa. Međutim, na koji način valja objediniti nužnost, s jedne, i slobodnu ljudsku djelatnost, s druge strane, to ostavljamo za četvrti i posljednji dio rada, "Nužnost kao retrogradni efekt", u kojem uvodimo suvremenu, i za ovakav rad neizbježnu, interpretaciju Slavoja Žižeka, čime ujedno i problemski zaokružujemo ovaj esej.

HEGELOVO SHVAĆANJE POVIJESTI

SPEKULATIVNO MIŠLJENJE I DIJALEKTIČKO KRETANJE POVIJESTI KOD HEGELA

Hegelova je filozofija, kao što je već uvodno istaknuto, u bitnom smislu određena fenomenom povijesnosti. Međutim, potrebno je tek pokazati kako je ta povijest mišljena i koju ulogu ona igra unutar Hegelove filozofije. Najopćenitije rečeno, pomažući se Hegelovim jezikom, ona nije ništa drugo negoli povijest same filozofije, odnosno, filozofijska povijest, koja stoji za “misaono razmatranje povijesti” (Hegel 2017, 16). Središnju točku takvog shvaćanja povijesti čini ono što Hegel naziva umom. Pritom se ne radi samo o nekom pojedinačnom, individualnom umu, već o svjetskom umu koji je sam svoja supstancija i sam svoja građa. Filozofija je tako shvaćena kao izraz povijesnog samokretanja svjetskog uma:

Jedina misao koju filozofija donosi sa sobom jeste jednostavna misao uma da um vlada svijetom, dakle da je i u svjetskoj povijesti zbivanje bilo umno (Hegel 2017, 17).

Umno zbivanje, odnosno kretanje svjetskog uma, ono je što Hegel naziva (samo)svjesnim duhom, čije je kretanje prvo prikazano u *Fenomenologiji duha* (1807). Svjetski se duh, dakle, može shvatiti i kao kretanje povijesnog mišljenja koje se očituje u povijesti filozofije. To mišljenje u svakome trenutku odražava, za to vrijeme primjereni, moment, odnosno, stadij razvoja duha. Sam se duh, međutim, nikada ne zaustavlja: “[...] duh nikada ne miruje, i stalno je u kretanju koje ide naprijed” (Hegel 1987, 9). To kretanje naprijed, doduše, nije neko naprosto naprijed — bez ikakva smisla i potpuno nasumičnog smjera — za Hegela se duh, odnosno, individualna i povijesna svijest, nužno kreće dijalektički. Dijalektičko kretanje označava ono kretanje koje se odvija u duhu samome, a sastoji se u tome da njegov vlastiti predmet, tj. pojam, negira sam sebe, odnosno da pređe u ono drugo. Ovako taj problem Hegel zaokružuje:

Kretanje bića sastoji se u tome da se jednim dijelom pretvori u ono drugo i tako svoj imanentni sadržaj, drugim dijelom uzima ono taj svoj razvitak ili taj svoj opstanak natrag u sebe, tj. čini samoga sebe jednim momentom i pojednostavljuje se u određenosti (Hegel 1987, 37).

Ovaj nam citat sugerira da biće, koje je kod Hegela shvaćeno kao predmet svijesti, odnosno mišljenja, tijekom razvoja duha trpi određene kvalitativne promjene. Odnosno, ne samo da trpi promjene, već postaje nešto različito od sebe sama. To se da ilustrirati primjerom što ga Hegel daje na početku *Fenomenologije*: u procesu cvjetanja cvijeta

pupoljak iščezava, nestaje (Hegel 1987, 4). U tom smislu, cvijet negira pupoljak na isti način kao što će jednom plod negirati cvijet. Jedno ukida samo sebe i prelazi u drugo. Upravo je u tome osnova spekulativnog mišljenja,¹ tj. mišljenja koje je svjesno dijalektičkog kretanja — ono nužno mora moći misliti proturječnost i negirati vlastiti sadržaj. Time se ono suprotstavlja mnijenju koje je ostalo zarobljeno u razumskom mišljenju:

1

Kao što mnijenju suprotnost istinitog i lažnog postaje čvrstom, tako ono također uobičava da prema nekom postojećem filozofskom sistemu očekuje ili suglasnost ili protivnost i da u izjašnjavanju o njemu vidi samo ili jedno ili drugo. Ono ne shvaća različitost filozofskih sistema toliko kao neprekidan razvitak istine, koliko u različitosti samo protivrječnost (Hegel 1987, 4).

U tome, mogli bismo reći, leži djelomičan odgovor na pitanje progresivnog razvoja historije: dijalektičko kretanje zapravo predstavlja povijesni proces dolaženja do istine u kojemu se “različiti filozofski sistemi” tretiraju kao etape na putu dolaženja do istine. Istovremeno, to kretanje nije mišljenju ili svjetskom duhu izvanjsko. Mišljenje se ne tiče neke prirode po sebi, već se odnosi na samo sebe. Drugim riječima, za Hegela bitak nije nešto po sebi od subjekta neovisno, već je izjednačen sa živom supstancijom, odnosno sa samim subjektom (Hegel 1987, 13).

Kretanje duha bismo tako mogli opisati kao posredovanje koje je bitno uvjetovano samim sobom i koje, kao što je već istaknuto, negiranjem samoga sebe prelazi u nešto drugo od prijašnjeg sebe. Posredovanje svijesti samim sobom podrazumijeva da je svijest ujedno sama svoj pojam (Hegel 1987, 58–59). Ako uzmemo da je prirodna svijest ona prva neposrednost, onda postaje jasno da se svjetski duh od nje odavna udaljio, odnosno, da ju je nadišao — povijest filozofije stoji kao nepobitan dokaz tomu (Kangrga 1988, 116). Kada se za kretanje duha kaže da se ono odnosi na posredovanje koje je posredovano samim sobom, to ne znači ništa više od toga da je svijest sama svoj pojam, a to znači da “[...] ona neposredno izlazi preko ograničenja i budući da joj ta ograničenost pripada — preko sebe same” (Hegel 1987, 59).

Svijest, dakle, konstantno negira samu sebe time što prelazi granice pojma sebe. Samim time što prelazi u nešto novo, ono prijašnje se poništava, odnosno negira. No, to poništavanje, tj. negiranje ne vodi u neko *čisto ništa* (u potpunu negaciju), kao primjerice u skepticizam koji svaki sadržaj pretvara u potpuno prazno ništa (Hegel 1987, 58), već je

1 Podsjetimo se da je prema Jeanu Hyppoliteu spekulativno mišljenje, odnosno filozofija izjednačena s Hegelovom ontologikom. Ona predstavlja rezultat *Fenomenologije duha*, te je bitno obilježena dvjema karakteristikama; prva se sastoji u činjenici da je spekulativno mišljenje ostvareno tek iz naše pozicije — naime, filozofija prije Hegela još nije dosegla apsolut — time je tek Hegelova filozofija spekulativna. Drugo bitno svojstvo spekulativne filozofije jest to da ona može razriješiti aporije koje nameće razum, te misliti kontradikciju (usp. Hyppolite 1974, 25; 587–588).

ono uvijek rezultat neke konkretne negacije. Tako je neki negirani stadij svijesti uvijek posljedica određenog negiranja onog prijašnjeg stadija, koji u ovom drugom ostaje sačuvan. To samo potvrđuje da je svijest ujedno i svoj pojam, odnosno sama svoj sadržaj čije granice želi prijeći. Pritom znamo da je, kako Hegel kaže, različitost granica stvari (Hegel 1987, 5) i zato svijest koja je u jednom trenu neko *nešto* negira samu sebe i prelazi u *nešto* drugo (usp. Hyppolite 1974, 591). Međutim, to nije neko puko drugo, već drugo koje se nadograđuje na ono početno i time u sebi sadržava to početno. Moment prevladavanja razlike ujedno je i moment očuvanja te iste razlike. Svijest, tj. svjetski duh ima tendenciju da neprestano nadilazi samoga sebe, te da se u samoga sebe i vraća. Time se svjetski duh dijalektički kreće, a spekulativno misli. Spekulativna filozofija, odnosno, dijalektika kako je Hegel shvaća, nije samo formalno iznalaženje suprotnosti pojmova ili deduktivno izvođenje onoga što je već u pozitivnom pojmu sadržano. Nasuprot, ona je iznalaženje onoga što u samom pozitivnom pojmu nije sadržano i što je njemu pripadna negacija, tj. njegova suprotnost.

Takav dijalektički hod, koji nije moguće svesti na formalno-logičku dedukciju, nalazimo na početku onoga što Hegel naziva “znanošću”. Odnos znanosti spram pojavnog znanja, odnosno ispitivanje i istraživanje realnosti spoznavanja (Hegel 1987, 59), jest dvojak: ispitivanje znanja moguće je jedino ukoliko postoje kriteriji prema kojima se ono ispituje, međutim, tada se postavlja i pitanje opravdanja samog mjerila (Hegel 1987, 60). Upravo se na tom proturječju gradi znanost koja u tom procesu postaje sve određenija (Hegel 1987, 60). Proces spoznavanja počinje onda kada svijest razlikuje nešto od sebe, te za njega Hegel tvrdi da je ono istinito po sebi: “Istražujemo li sada istinu znanja, onda se čini da istražujemo što je ono po sebi” (Hegel 1987, 60). Ali, čim mi ono *po sebi* promatramo, ono više nije naprosto po sebi, već je *po sebi za svijest*, tj. *za onoga* tko promatra. Riječju, promatrani je predmet, samim time što je promatran, nužno posredovan promatračem. Za Hegela tako znanje nije statična recepcija već postojećih informacija o nekom potpuno samostalnom predmetu, već je naizmjenično posredovanje subjekta i objekta. Ono što vidimo kao istinu i bit predmeta koji je prividno nešto potpuno drugo od nas, pa samim time i neovisan o nama, zapravo je naše znanje o njemu. Stoga je neizmjerljivo važno shvatiti kako se radi o dvama momentima iste stvari: “Vidi se zacijelo da je oboje isto: [...] pojam i predmet, ono biti za nešto drugo i biti po sebi samome padaju u samo znanje što ga istražujemo” (Hegel 1987, 61).

Spoznavanje, odnosno razvoj znanja i uspinjanje do apsolutnog znanja, ne predstavlja neki pasivni proces u kojemu bi subjekt trebao istražiti neki vanjski objekt. Ono što se spoznaje, neizbježno je posredovano onim što spoznaje. I obratno, ono što spoznaje, posredovano je onime što se spoznaje i tek se preko njega vraća u sebe sama. To znači da je dijalektičko kretanje ono u kojemu su ono što spoznaje i ono što se spoznaje, dakle subjekt i objekt, međusobno posredovani. Drugim riječima, dijalektičko kretanje svijesti jest ono kretanje u kojem

se subjekt i objekt pojavljuju kao dva konstitutivna momenta znanja. Objekt je, dakle, objekt samo zato jer Ja zna svoj objekt i ukoliko je samo Ja uopće instanca za koju u danom trenutku i vremenu postoji objekt. Uviđanjem da je neko *po sebi* zapravo *po sebi za nas*, negirali smo to *po sebi*, međutim ono je ostalo sačuvano u ovome *po sebi za nas*. Dakle, u procesu uspinjanja do apsolutnog znanja, nadograđujući znanje isto-vremeno nadograđujemo, odnosno mijenjamo, i sam predmet. U tome se sastoji bit dijalektike, ona negira, ali njen rezultat uvijek je konkretna negacija koja vodi u novi, konkretni stadij. Spekulativno mišljenje, dakle, nije neka obična dedukcija pojmova, već je nužno mišljenje kojim se uspijemo do znanosti, a *Fenomenologija duha* zapravo prikazuje povijesni put tog uspinjanja (Usp. Kangrga 1988, 116).

JA I OVO — DIJALEKTIČKO KRETANJE NA PRIMJERU OSJETILNE IZVJESNOSTI

Model kretanja duha izveden u *Fenomenologiji* može se prikazati na analizi osjetilne izvjesnosti.² U istoimenom poglavlju prikazan je rani, primitivni stadij razvoja duha i subjekt koji se još u bitnome ne prepoznaje kao takav te se spram objekta odnosi neposredno. Stoga se i njegovo znanje pokazuje kao neposredno: “Znanje koje je najprije ili neposredno naš predmet može biti samo ono koje je i samo neposredno znanje, znanje o neposrednom ili postojećem” (Hegel 1987, 65). To znači kako prvo znanje jest sama predmetnost onakva kakvom se ona neposredno ukazuje. Kako u ovom stadiju osjetilne izvjesnosti (koja i sama unutar sebe posjeduje momente) još nema nikakve svijesti o posredovanju, odnos prema samom predmetu jest i dalje potpuno primalački, tj. odnos (još neosvijestjenog) subjekta prema predmetu jednako je tako neposredan. Ili, kako to to Hyppolite dobro sažima:

Budući da odbacuje bilo kakvo posredovanje ili apstrakciju koja bi mogla promijeniti njezin objekt, ona poznaje bitak i samo bitak; ne razvija se kao svijest koja sebi različito predstavlja objekte ili ih međusobno uspoređuje, jer to bi značilo uvesti refleksiju i tako zamijeniti posredno znanje neposrednim znanjem (Hyppolite 1974, 85).

To znači da se ništa na predmetu ne mijenja i da ga se, uvjetno rečeno, prihvaća točno onakvim kakav on jest. Osjetilna izvjesnost tako “[...] o onome što zna iskazuje samo to: to jeste, a njezina istina sadrži samo bitak stvari” (Hegel 1987, 65). Predmet se, dakle, prepoznaje kao neko čisto, neposredno ovo (ovo jest), dok je pak svijest sa svoje

2

Na inspiraciji za ovakvu interpretaciju zahvaljujemo prof. Borislavu Mikuliću s Odsjeka za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i njegovim predavanjima iz ljetnog semestra ak. god. 2019./2020.

strane pojmljena kao neki čisti Ja. Međutim, iz tog se “čistog bitka” već izdvajaju dva momenta: “[...] jedan ovaj kao Ja, i jedno ovo kao predmet” (Hegel 1987, 66).

Ta razlika između Ja i ovog, nedvojbeno ukazuje na činjenicu da, usprkos primitivnoj osjetilnoj izvjesnosti koja to u početku ne uviđa, niti je ovo, niti je Ja, neposredno dano, i da su, čim se mogu poimati kao dva momenta, već posredovani jedno drugim. Kod same osjetilne izvjesnosti, ta razlika još nije tako pojmljena (Hegel 1987, 66). Ona je osjetilnoj izvjesnosti dana kao da je predmet neko vanjsko po sebi, dok je svijest sama, odnosno Ja (ono što opaža) nebitno. Nebitno u smislu da mu vanjski predmet ne duguje opstojnost i da ni na koji način nije zahvaćen njihovim odnosom. “Predmet međutim jest ono istinito ili bit; on jest, bez obzira na to da li se za nj zna ili ne; on ostaje, ako se za nj ni ne zna; znanje pak ne postoji ako nema predmeta” (Hegel 1987, 66).

Ipak, već u idućem momentu Ja opaža da ono što mu je dano kao predmet neprekidno iščezava i prelazi u neko drugo. Hegel to razrađuje na idućem primjeru: ukoliko se kaže “Sada je noć”, to već u idućem momentu ne vrijedi jer taj *sada* ubrzo postaje dan. Ono što je u jednom momentu bilo istinito, u drugom više nije. Ono na što se *sada* odnosi nije neko konstantno nepromjenjivo stanje; ono je u neprekidnoj promjeni. Pa ipak, to *sada* ostaje cijelo vrijeme važeće odnošenje prema neposrednostima:

To sada što se odražava stoga nije nešto neposredno nego je nešto posredovano, jer ono je kao nešto trajno što se odražava time, što ono drugo, naime dan i noć, nije (Hegel 1987, 67).

No, unatoč tomu što *sada* označava mnoga *sada*, ono je i dalje ravnodušno spram drugobitka i nije njime zahvaćeno. Stoga, Hegel tvrdi da u tome nastaje općost koja nije ni ovo ni ono, koja je neko ne-ovo, i ta općost jest istina osjetilne izvjesnosti.

Tok kretanja osjetilne izvjesnosti prema Hegelovom shvaćanju može se prikazati na sljedeći način: 1) Ja pokazuje to neposredno *sada*, *sada* koje odražava istinu nekog pojedinačnog *sada*, 2) uviđa se da ono prvotno *sada* više nije, već da je bilo, te da je ukinuto, te da je stupilo neko drugo *sada*, i 3) ukida se “bilost”, odnosno druga istina koja je negirala onu prvu, i time se dobiva negacija negacije (Hegel 1987, 71). To vraća osjetilnu izvjesnost na prvi stadij te se može zaključiti “[...] da ono sada jest” (Hegel 1987, 71). Jednako tako, to novo *sada*, odnosno, ponovno afirmirano *sada*, nije identično onom *sada* s početka. Za razliku od onog prvotnog *sada* koje se pokazivalo kao neposredno, ovo *sada* nešto je u sebe reflektirano. Time je postignuto da je moguće izraziti *sada* koje više nije samo neko pojedinačno *sada*, već je prikazano kao opće *sada*. Drugim riječima, kao neko *sada* koje je apsolutno mnogo tih *sada*, a to je ono istinsko *sada*, primjerice, *sada* kao dan koji mnogo tih *sada* ima u sebi (Hegel 1987, 72).

Ako se prisjetimo tvrdnje da je na temelju osjetilne izvjesnosti moguće opaziti principe kretanja dijalektike uopće, onda iz navedenoga možemo donijeti osnovne sudove o Hegelovom shvaćanju povijesti koja je bitno dijalektička: nju valja promatrati kao kontinuum koji se uvijek nado-graduje na ono staro. Na tom tragu, nema kretanja koje bi bilo posve neovisno, kontingentno ili naprosto dano. Ne samo da je svako novo u bitnome nastavak na staro, već je i iz njega samog proizašlo; zato jer i to "staro" u sebi od početka sadrži nemir i svoju suprotnost te se samo unutar sebe konstantno mijenja (Kangrga 1988, 116). Duh naprosto ne može stagnirati već se konstantno dijalektički kreće, tj. negira samog sebe i prelazi u novo stanje. To nas, doduše, navodi da postavimo ključno pitanje za ovaj rad: je li pogled na svijest, kojoj unutarnja nužnost nalaže da se negira i da se kreće, zapravo deterministički? Je li sam tok kretanja koji duh prolazi unaprijed predodređen? U *Fenomenologiji duha*, primjerice, u dijelu u kojem Hegel govori o odnosu svjetskog duha i pojedinačnog duha stoji: "Pojedinac mora i prema sadržaju proći stupnjeve obrazovanja općeg duha, ali kao likove što ih je duh već odložio, kao stupnjeve jednog puta koji je izrađen i poravnat [...]" (Hegel 1987, 20). Već na idućoj stranici Hegel nastavlja:

Cilj je uvid duha u ono što je znanje. Nestrpljivost zahtjeva nemoguće, naime postizanje cilja bez sredstava. Jednim se dijelom ima podnijeti duljina tog puta, jer svaki moment je nuždan [...] (Hegel 1987, 21).

Iz danog citata vidi se da je za Hegela obrazovanje individualne svijesti obilježeno time što prolazi iste, ili barem, takoreći analogne, razvojne stadije kao i svjetski duh. Također, u tome je već u određenoj mjeri sadržana i implicitna tvrdnja da to obrazovanje nije proizvoljno u smislu da se ono može kretati neovisno od kretanja svjetskog duha, već je bitno njime (svjetskim duhom) određeno.

To nam daje teorijskog prostora da tvrdimo kako kontingencija u smislu nasumičnog, neuvjetovanog kretanja, za Hegela nije prihvatljiva kategorijalna odredba. Svako pojedino obrazovanje u određenoj mjeri odraz je svjetskog obrazovanja. Ako kretanje duha pojedinca slijedi istu logiku kao kretanje svjetskog duha, iz toga se može naslutiti da se općenito kretanje svijesti odvija prema njenoj vlastitoj unutrašnjoj nužnosti. Primjerice, isto kako je u povijesti čovječanstva prirodna svijest nadišla samu sebe, tj. izašla izvan puke neposrednosti i pojedinačna svijest prelazi taj put od neposrednosti do posredovanja. To govori, dakle, da kretanje nipošto nije potpuno nasumično, te da nužnost jest prisutna. S takvom se ocjenom slaže i Hyppolite koji kretanje svijesti prikazano u *Fenomenologiji duha* opisuje na idući način: "On ukazuje na nužnost evolucije svijesti i, ujedno, na krajnju točku ove evolucije" (Hyppolite 1974, 4). Međutim, na koji način valja misliti samu nužnost, tu problematiku ostavljamo za posljednji odlomak teksta.

MARXOVO SHVAĆANJE POVIJESTI

MARXOVA MATERIJALISTIČKA KONCEPCIJA POVIJESTI

Zaključili smo kako se kod Hegela povijesno kretanje odvija prema vlastitoj unutarnjoj nužnosti tako da je svaki kvalitativno novi stadij negacija prethodnog, koji ostaje sačuvan u novom. Jednako tako, ni za Marxa izmjena povijesnih proizvodnih sustava nipošto nije nasumičan proces, već je rezultat kontradikcija koje proizlaze iz unutarnje logike samog sustava. Kako Louis Dupré tvrdi, povijesne se etape za Marxa kreću prema vlastitoj unutrašnjoj nužnosti:

Tretirajući ekonomski proces kao dijalektički razvitak Marx čini mnogo više od empirijskog opisivanja; on namjerava razotkriti nužni početak i neizbježnu propast povijesnih proizvodnih sustava zbog njihovih inherentnih (a ne kontingentnih) proturječnosti (Dupré 1977, 658).

Kako bismo tu tezu dodatno argumentirali, predstaviti ćemo materijalističku koncepciju povijesti koju možda najbolje sažima sam Marx u *Predgovoru Prilogu kritici političke ekonomije* (1859). Njegov predložak bismo mogli ovako sažeti, u proizvodnji društvenog života ljudi stupaju u odnose proizvodnje koji odgovaraju stupnju razvitka proizvodnih snaga, na taj način proizvodnja čini bazu društva na kojoj se uzdiže pravna i politička nadgradnja. Preciznije, Marxovim riječima:

Na izvesnom stupnju svoga razvitka dolaze materijalne proizvodne snage društva u protivrečnost s postojećim odnosima proizvodnje, ili, što je samo pravni izraz za to, s odnosima svojine u čijem su se okviru dotle kretale. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa epoha socijalne revolucije (Marx 1956, 8–9).

Mogli bismo reći kako socijalna revolucija, a time i nova epoha, novi način proizvodnje koji se njome uspostavlja, proizlazi iz kontradikcija postojećeg načina proizvodnje baš kao što kod Hegela novi stadij razvoja duha proizlazi iz prethodnog. To se možda najbolje vidi u prikazu nekoliko dominantnih oblika vlasništva koji su se tijekom povijesti smijenili, a koje Marx i Engels prikazuju u *Njemačkoj ideologiji* (1932), te u prikazu nastanka kapitalističkog načina proizvodnje kao i njegovih proturječnosti izloženih u *Komunističkom manifestu* (1848).

Prvi oblik vlasništva koji autori ističu jest plemensko vlasništvo koje se javlja na nerazvijenom stupnju proizvodnje, kada društvo živi od lova, ribolova, stočarstva ili zemljoradnje (Marx i Engels 1961, 343–344). Sljedeći oblik vlasništva, antičko općinsko i državno vlasništvo, nastaje iz prvog ujedinjavanjem više plemena u jedan grad. Istovremeno

s općinskim vlasništvom počinje se javljati prvo pokretno, a zatim i nepokretno privatno vlasništvo te ovaj oblik uređenja i propada u onoj mjeri u kojoj se privatno vlasništvo razvija (Marx i Engels 1961, 344). Treći oblik vlasništva jest feudalno ili staleško vlasništvo. U ovom uređenju zemljišno je vlasništvo hijerarhijski raščlanjeno, a neposredna su proizvođačka klasa kmetovi koji su podređeni feudalcima. Istovremeno s ovakvim uređenjem zemljišnog posjeda, u gradovima se uspostavilo korporativno vlasništvo koje se sastojalo u radu pojedinog zanatlije (Marx i Engels 1961, 345).

Upravo u takvim društvenim uvjetima razvio se kapitalistički način proizvodnje:

Vidjeli smo dakle: sredstva za proizvodnju i saobraćaj, na osnovi kojih se izgradila buržoazija, stvorena su u feudalnom društvu. Na jednom izvjesnom stupnju razvitka tih sredstava za proizvodnju i promet, odnosi u kojima je feudalno društvo proizvodilo i razmjenjivalo, feudalna organizacija poljoprivrede i manufakture, ukratko — feudalni odnosi svojine nisu više odgovarali već razvijenim proizvodnim snagama. Oni su proizvodnju kočili, umjesto da je unapređuju. Oni su se pretvorili u same okove. Oni su morali biti raskinuti, i bili su raskinuti. Na njihovo mjesto došla je slobodna konkurencija sa svojstvenom društvenom i političkom strukturom, sa ekonomskom i političkom vlašću buržoaske klase (Marx i Engels 1977, 43; usp. i Marx 1978, 631).

U kapitalističkom načinu proizvodnje javlja se slično kretanje, proturječnost kapitalizma očituje se u krizama pretjerane proizvodnje koje se periodično pojavljuju i ugrožavaju opstanak buržoaske klase. Takve krize bile su nezamislive za prethodne društvene epohe, rezultiraju nezaposlenošću i glađu, a sve dok se istovremeno uništava višak proizvoda i sama proizvodne snage. Na tom tragu Marx i Engels bilježe:

Proizvodne snage koje mu stoje na raspolaganju ne služe više za unapređivanje buržoaskih odnosa svojine; naprotiv, oni su postali odviše silni za te odnose, oni su njima zakočeni; a čim svladaju tu zakočenost, dovode čitavo buržoasko društvo u nered, ugrožavaju opstanak buržoaske svojine. Buržoaski odnosi postali su preuski da bi obuhvatili bogatstvo koje su stvorili. [...] Oružje kojim je buržoazija srušila feudalizam okreće se sada protiv same buržoazije (Marx i Engels 1977, 44).

Ali buržoazija je stvorila i klasu koja će to oružje nositi — proletarijat, klasu najamnih radnika koja se razvijala usporedno s buržoazijom jer je njen rad nužan za opstanak buržoaske klase. Iz navedenog je jasno kako se unutar svake povijesne epohe, tj. načina proizvodnje, stvaraju uvjeti za njeno samo-ukinuće. I to ne pod utjecajem nekih izvanjskih sila

već zbog samog razvoja koji je sukladan karakteru tog stadija, odnosno razdoblja. Primjerice, kontradikcije kapitalizma koje se, među ostalim, očituju u krizama prekomjerne proizvodnje, rezultat su razvoja proizvodnih snaga uslijed težnji za uvećavanjem profita i neprestanim rastom koje su inherentne kapitalizmu. Takvo shvaćanje povijesti i povijesne nužnosti ipak ostavlja prostora za različite interpretacije, jedna od kojih je dijalektički materijalizam. Za potrebe ovoga rada izložit ćemo Staljinovo shvaćanje dijalektičkog materijalizma izneseno u djelu *O dijalektičkom i historijskom materijalizmu* (1938).

POVIJESNA NUŽNOST I ZLOGLASNI "DIJAMAT"

Dijalektički materijalizam razvija ideju da svako razdoblje nastaje u uvjetima koje stvara ono prethodno, kako svako razdoblje stvara uvjete vlastitog ukidanja. Ipak, moglo bi se reći da se takvo razumijevanje nužnosti povijesnog kretanja ne zamara preispitivanjem o prirodi same nužnosti. Kako ćemo u nastavku prikazati, dijalektički materijalizam nužnost tumači kao predodređenost.

U svom djelu *O dijalektičkom i historijskom materijalizmu* Staljin predstavlja dijalektički materijalizam kao svjetonazor marksističko-lenjinističke partije. Dijalektičkim ga naziva zbog dijalektičke metode proučavanja i shvaćanja prirodnih fenomena, a materijalističkim zbog materijalističke interpretacije, tj. koncepcije i teorije prirodnih fenomena. Drugim riječima, on drži kako je svijet po svojoj prirodi materijalan te kako se materija kreće po zakonima dijalektičke metode koja razvoj shvaća kao rezultat kontradikcija ili interakcije suprotstavljenih sila. U svom shvaćanju dijalektike Staljin se primarno oslanja na Friedricha Engelsa, koji u svom djelu *Dijalektika prirode* kaže: "[...] dijalektički [su] zakoni pravi zakoni razvoja prirode, dakle [...] vrijede i za teoretsko-prirodnoznanstvena istraživanja" (Engels 1950, 37).

Upravo se ovo shvaćanje može uočiti i u Staljinovoj interpretaciji u kojoj zakoni dijalektike podrazumijevaju zakone prirode, koji se potom primjenjuju i na proučavanje društvenog života:

Nije teško shvatiti kakav ogroman značaj ima proširenje postavki dijalektičke metode na proučavanje društvenog života, na proučavanje historije društva, kakav ogroman značaj ima primjena tih postavki na historiju društva, na praktičnu djelatnost partije proletarijata (Staljin 1945, 8).

Kao jedno od četiriju glavnih obilježja dijalektike Staljin nadalje ističe:

[...] dijalektika polazi od toga da su predmetima prirode, pojavama prirode svojstvene unutrašnje protivurječnosti, jer sve one imaju svoju negativnu i pozitivnu stranu, svoju

prošlost i budućnost, ono što prestaje da živi i ono što se razvija, da borba tih suprotnosti [...] sačinjava unutrašnji sadržaj procesa razvitka [...] (Staljin 1945, 7).

Primjenjujući pak stav o inherentnoj nužnosti što proizlazi iz prirode na društveni život, Staljin zaključuje:

Ako se razvitak drži putem izbijanja unutrašnjih protivrječnosti, putem sukoba suprotnih sila na bazi tih protivrječnosti s time da se savladaju te protivrječnosti, onda je jasno da je klasna borba proletarijata potpuno prirodna i neizbježna pojava (Staljin 1945, 9).

Prema Staljinu, dijalektička metoda razumije proces razvoja kao kretanje prema gore i naprijed, kao prijelaz iz starog u novo kvalitativno stanje, razvoj iz jednostavnog prema kompleksnom, iz nižeg u više. Primijenjeno na društvo, to znači da su revolucije potlačenih klasa prirodan i neizbježan fenomen. Priroda, međutim, kod Staljina ne igra ulogu drugobitka kao kod Hegela već je shvaćena kao izvanjskost potpuno neovisna od opažatelja: “[...] materija, priroda, biće predstavljaju objektivnu realnost koja postoji izvan i neovisno od svijesti [...]” (Staljin 1945, 10). Pitanje koje smo si, imajući navedeni citat na umu, dužni postaviti jest do koje je mjere takvo shvaćanje zapravo kompatibilno s izvornom Marxovom koncepcijom povijesti, tj. s onim što će se kasnije nazvati historijskim materijalizmom. Pokušajmo to u nastavku detaljnije elaborirati.

Prikazana koncepcija dijalektičkog materijalizma naizgled ne proturječi navedenim Marxovim postavkama. Ipak, opreznije čitanje Marxa daje drugu sliku. Taj se problem primarno ukazuje pri čitanju Marxovih ranih radova, u kojima je izneseno određeno shvaćanje čovjeka koje u bitnome uvjetuje i samo Marxovo razumijevanje povijesnog kretanja. Ukoliko se na trenutak vratimo Staljinu, za kojega je povijesno kretanje puki produžetak prirodnog kretanja, onda vidimo kako za njega čovjek nije ništa negoli medij kroz koji se ostvaruje prirodna nužnost. Kako neki autori ističu, takvo shvaćanje korijene vuče od Engelsa:

Jedan štetan učinak Engelsova pretjeranog naglašavanja znanstvene dimenzije marksizma jest taj što izvornu teoriju povijesti, u kojoj je čovječanstvo imalo važnu ulogu, pretvara u onu lišenu ljudskog utjecaja (Laikwan 2019, 68).

Za Marxa pak, ukoliko se referiramo na njegove rane radove, to ne može biti više pogrešno shvaćeno. Marx se eksplicitno o čovjeku očituje kao o slobodnom i proizvodnom biću:

Čovjek je generičko biće ne samo zato, što praktički i teorijski čini rod, kako svoj vlastiti, tako i rod drugih stvari, svojim predmetom, nego i zato— a to je samo drugi izraz za istu

stvar— što se prema sebi odnosi kao prema suvremenom živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema univerzalnom, te stoga slobodnom biću [...] Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. Ona ima svjesnu životnu djelatnost (Marx 1961a, 214).

Za Marxa je ključna antropološka činjenica ona koja poručuje da se čovjek odnosi prema samom sebi, odnosno, da je za čovjeka moment samoodnošenja konstitutivan. Takav uvid u bitnome mijenja sliku čovjeka, a time i same povijesnosti u odnosu na ono što iščitavamo iz dijalektičkog materijalizma. Primjerice, čovjekovo samoodnošenje kao bitan moment ljudske proizvodnosti, nešto je što izostaje čak i kod Engelsa. On ne samo da zapostavlja taj moment koji nalazimo u ranim Marxovim radovima, već na nekoliko mjesta poručuje da povijesno kretanje valja shvatiti u potpuno drugačijem svijetlu: “To je Darwinova borba za individualni opstanak, preneti s potenciranom besnilom iz prirode u društvo. Prirodno stanje životinja pojavljuje se kao vrhunac ljudskog razvitka” (Engels 1964, 322–333).

I dok se može govoriti o tome u kolikoj je mjeri Engels odgovoran za razvoj dijalektičkog materijalizma, Marx nam ipak daje razloga da vjerujemo kako su njegovi temelji zapravo u Hegelovoj filozofiji. Teza da čovjek kao proizvodno biće nije tek prosti, neizmijenjeni nastavak doslovnoga prirodnog kretanja, afirmacija je Hegelova shvaćanja da kretanje duha nije ništa drugo negoli odnošenje svijesti same prema sebi. “Posredovanje posredovanja”, ili “mišljenje mišljenja” kod Hegela predstavlja čovjekovo odnošenje prema samome sebi kao rodnom biću kod Marxa.³ Na jedan vrlo specifičan način, mogli bismo zaključiti, ono što Hegel naziva samorazvojem pojma, kod Marxa je kretanje čovječanstva kroz svoje razvojne etape.

Valja svakako spomenuti da ovdje nikako nije riječ o etapama koje se pojavljuju kao kakva prirodna nužnost derivirana iz zakona prirode, već kao etape koje je stvorio sam čovjek. Kako to, uostalom, i Marx argumentira:

3 Pojam rodno biće (ili generičko biće) je Feuerbachov termin. Za Feuerbacha čovjek je rodno biće utoliko što može imati za vlastiti predmet vlastitu bit, može izraziti vlastitu univerzalnost (u otuđenom obliku u Bogu), kao i u intersubjektivnim odnosima. Pojam, osim kod Feuerbacha, susrećemo i kod mladog Marxa. Većina interpretatora koji ne prihvaćaju Althusserove teze o radikalnoj razlici mladog i starog Marxa (teze o epistemološkom lomu) smatra kako je značenje tog termina ne samo drugačije u Marxa i u Feuerbacha, već kako je taj pojam osobito bitan za razumijevanje Marxove filozofije. Po tim interpretacijama, Marx pri preuzimanju pojma naglašava socijalnu i praktičnu dimenziju. Čovjek je u Marxa rodno biće jer je u stanju svjesno se opredmetiti putem rada; za razliku od životinje čovjek se ostvaruje kroz proizvodnje predmetnog svijeta. Pojam rodno bića, kod Marxa, može se tumačiti i kao termin koji upućuje na tezu da čovjek nema specifičnu bit koju nasljeđuje, kao što je to u životinja, stoga čovjeka karakterizira otvorenost (biti) što mu omogućava da stvara različite oblike društvenosti (usp. Marx 1967, 250; Wartenberg 1982, 83–84 i 94). Termin upućuje i na problematiku VI. teze o Feuerbachu (usp. Balibar 2012).

Veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i njenom konačnom rezultatu — dijalektici negativiteta kao principu, koji pokreće i proizvodi — jest, dakle, to, što Hegel samorađanje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje (*Entgegenstndlichkeit*), kao ospoljenje i kao ukidanje toga ospoljenja; dakle, što shvaća suštinu *rada*, a predmetnog čovjeka, istinskog čovjeka, jer je stvaran, shvaća kao rezultat svoga *vlastitog rada*. Stvarno, djelatno čovjekovo odnošenje prema sebi kao generičkom biću, ili njegovo manifestiranje kao stvarnog generičkog bića, t. j. kao ljudskog bića, moguće je samo na taj način, da sve svoje *generičke snage* stvarno ispolji — što je opet moguće samo zajedničkim djelovanjem ljudi, samo kao rezultat historije — da se prema njima odnosi kao prema predmetima, što je napokon opet moguće samo u obliku otuđenja (Marx 1961b, 228).

Kod Marxa, kako se to može iščitati iz netom citiranog teksta, nema govora o naprosto prirodnoj nužnosti u kojoj bi čovjek bio isključivo njen nositelj, odnosno pasivni medij. Kao što je i kod Hegela vidljivo, dijalektika je nužno u međuodnosu subjekt–objekt i u njihovom uzajamnom posredovanju. Ukoliko se radi o puko prirodnom kretanju koje se mehanički preslikava na čovjeka, tada više ne možemo govoriti o dijalektici — barem ne u kontekstu Hegelove filozofije. Marx, čini se, vjerno slijedi tu ideju, tek kod čovjeka kao djelatnog i proizvodnog bića možemo govoriti o dijalektičkom kretanju. Kontradikcije koje nastaju u načinima proizvodnje su dakle nužno produkt čovjekova djelovanja i u tom smislu komunizam nije kozmička nužnost, već čovjekova mogućnost. Besklasno društvo tako nije neko neizbježno stanje koje iz sadašnje, ili bilo koje druge pozicije, možemo okarakterizirati kao nužno ozbiljeno u budućnosti: “Mi nazivamo komunizmom stvarni pokret, koji ukida sadašnje stanje. Uvjeti ovog pokreta proizlaze iz sada postojećih pretpostavki” (Marx i Engels 1961, 358). Potpuno je moguće da do takvog stadija društva i ne dođe.

Ako Marxa čitamo uvažavajući tezu čovjeka kao rodnoga bića prisutnu u njegovim ranim radovima, tada je moguće donijeti validni sud da je Marxova koncepcija povijesti kudikamo bliža Hegelovoj negoli Staljinovoj, pa čak i nekim Engelsovima stavovima. Iz materijalističke koncepcije povijesti moguće je naslutiti kako ona svoje korijene duguje Hegelu. Povijest nije tek protok vremena koji bi bio potpuno indiferentan spram svojeg sadržaja, već je u bitnome u stalnom odnosu spram sebe same. Drugim riječima, povijest se i za Marxa i za Hegela kreće dijalektički. Kod Hegela se prirodna svijest u obliku osjetilne izvjesnosti uzdiže iznad sebe same, odnosno, ona se negira i prelazi u kvalitativno novo stanje. Logika tog kretanja uvelike je nalik na kretanje kakvo je Marx prikazao u *Njemačkoj ideologiji*; svaka povijesna etapa, odnosno način proizvodnje, sama stvara uvjete za svoje vlastito ukinuće.

Kapitalistički način proizvodnje nužno vodi kontradikciji između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa. Princip kretanja kapitalizma je takav da u svojoj kontradikciji proizvodi revolucionarni subjekt,

proletarijat, koji će se u jednom trenutku okrenuti protiv svojih ugnjetača, a to pak, prema Marxu, vodi k ukidanju kapitalizma. Na isti način kao što je unutarnja nužnost prirodne svijesti da u konačnici ukine samu sebe, unutarnja je nužnost same logike kapitalizma da se on ukine. U tome se vidi još jedna zajednička značajka Hegela i Marxa: dijalektičko, odnosno povijesno, kretanje nužno je negativno. Pa ipak, kao što je i kod Hegela već pojašnjeno, negacija nikada nije “naprosto” negacija, ili “apsolutna” negacija, već je ona uvijek konkretna negacija, tj. odnosi se na nešto konkretno. Samim time što ta negacija nije potpuna, prazna i apsolutna, ona zapravo stvara novi sadržaj. Kod Marxa, negacija kapitalizma je komunizam (Marx i Engels 1961, 358; Marx i Engels 1977, 54). Dakle, postignuti stadij uvijek se referira na ono prijašnje. Kao što to možemo čitati kod Hegela: ono istinito se “pojavljuje samo ako je vrijeme došlo, i stoga se nikada ne pojavljuje prerano, niti nalazi za sebe nezrelu publiku” (Hegel 1987, 50). To ne znači da neka viša sila šalje svoje poslanike da ispune sudbinu, već da je čovjek nužno produkt svoga vremena, odnosno, da je na određeni način prisiljen svako svoje znanje i djelovanje nadograđivati na već postojećim temeljima, te da će ti temelji u svakom kasnijem stupnju svoje nadogradnje biti sačuvani. Isto vrijedi i za Marxa, da bi povijesni hod došao do stupnja nastanka kapitalizma, a zatim komunizma, nužno je proći neke ranije stadije razvoja.

UMJESTO ZAKLJUČKA: NUŽNOST KAO RETROGRADNI EFEKT

Zaključili smo kako je kretanje povijesti i za Hegela i za Marxa progresivnog karaktera, u smislu da se radi o kretanju unutar kojeg idući stadij uvijek bitno proizlazi onog prijašnjeg na način da ga negira, dok istovremeno onaj prethodni stadij ostaje sačuvan, te je kretanje tako uvijek usmjereno “prema naprijed”. Također, zaključili smo i da to kretanje nije puko proizvoljno ili kontingentno, već da se ono odvija po nekoj nužnosti. Ipak, ovaj bi rad zračio nedovršenošću kada u konačnici ne bismo ponudili barem jedan od mogućih načina kako da se ta konstatirana nužnost unutar povijesnog razvitka poima. Pritom nam od velike pomoći može biti interpretacija Hegela koju je izveo Slavoj Žižek, prema kojemu se nužnost tek retrogradno prepoznaje kao nužnost:

Ono što se time zamagljuje jest dijalektički preokret kontingencije u nužnost, odnosno način na koji ishod kontingentnog procesa poprima izgled nužnosti: stvari retroaktivno postaju nužne (Žižek 2012, 213).

Samim time što se povijest odvila na način na koji se odvila, možemo reći da je njen slijed nužan. Prema Žižekovoj interpretaciji ne postoji neki neovisni duh u potenciji koji bi prethodio samom povijesnom hodu, odnosno čovjekovoj djelatnosti, te se stupnjevito aktualizirao u

momentima kada je za to “pravo vrijeme”. Duh se vraća u samoga sebe “iz prirode, međutim, sam čin vraćanja zapravo *stvara* ono čemu se duh vraća” (Žižek 2012, 459). Da bi se takva tvrdnja razumjela, potrebno je objasniti dijalektičku vezu između prirode i slobode kako je Žižek shvaća, te na koji način je u takvom shvaćanju ukinuta tradicionalna opreka između prirodnog kretanja kao predodređenog i slobodnog kretanja kao kontingentnog.

Priroda tako, prema Žižeku stoji za “kontingenciju nužnosti”, a sloboda za “nužnost kontingencije”. To znači sljedeće — priroda se, potpuno je jasno, kreće prema određenim zakonima i to je onaj nužan moment. Međutim, pitanje “zašto je priroda takva?” — potpuno je besmisleno. Prirodni zakoni naprosto jesu, i to je moment kontingencije. Kod slobode pak, stvar je dijametralno suprotna — moja odluka koja je mogla biti i drugačija (kontingentni moment), zapravo je utemeljena u lancu uzroka (Žižek 2012, 460). Žižekovim riječima:

Drugim riječima: u prirodi, nužnost se pojavljuje (realizira) u formi kontingencije (nužnost je temeljni zakon koji regulira ono što se čini kao kaotična kontingentna interakcija), dok se u slobodi kontingencija pojavljuje (realizira) u formi nužnosti (moja kontingentna odluka je odluka da utemeljim novu nužnost, nužnost deontološko-etičkog-poretka) (Žižek 2012, 460).

Ako se na trenutak prisjetimo predhodnog dijela teksta u kojem smo pokušali pojasniti problem osjetilne izvjesnosti, vidimo da je takva interpretacija, u najmanju ruku, uvjerljiva. U početku, ovo, koje se za svijest pojavljuje kao nešto objektivno istinito po sebi zapravo je otkrivanje izvanjske, kontingentno stvorene nužnosti. Ovo po sebi nema nikakvog smisla — ono naprosto jest i potpuno je besmisleno pitati “zašto ovo?”. Nasuprot stadiju refleksije svijesti, kada ona sama shvaća da je upravo ona ta koja postavlja Ovo (dolaženje do općosti), svijest sama postavlja nužnost u kontingentno zatečenoj datosti (usp. Žižek 2012, 466–467).

U tom smislu, nužnost je efekt postavljen od subjekta koji se stvara retrogradno, a ne aristotelovska prirodna bit koju slijedimo ukoliko djelujemo slobodno (Žižek 2012, 223). Takva svijest kakvu, prema Žižekovu shvaćanju, nalazimo kod Hegela je bitno produktivna, a to je, kao što smo i ranije naveli, ključno i za Marxa koji čovjeka razumije kao djelatno i proizvodno biće. Određenje svijesti, odnosno čovjeka, kao proizvodnog bića je neizmerno značajno jer u tom slučaju nije moguće predviđati budućnost razvoja i računati na, primjerice, nužnu i neizbježnu uspostavu besklasnog društva kao što je to slučajem s dijalektičkim materijalizmom.

Slično shvaćanje Marxa razvija i Philip J. Kain. Na jednom mjestu autor tvrdi: “Stoga se kasnije kategorije i njihova struktura ne mogu izvesti iz ranijih; svaka kategorija može se u potpunosti razumjeti isključivo u kontekstu strukture kategorija kojima pripada” (Kain 1980,

296). Nužnost je stoga uvijek stvar prošlosti. Ako se prisjetimo već prikazana Hegelova opisa odnosa svjetskog duha i individualnog duha, odmah nam postaje jasno kako je nužnost pojedinog razvoja nastala tek time što je svjetski duh, da se izrazimo kolokvijalno, “odradio svoje”. Kako to primjerice Hyppolite objašnjava:

Konačno, on precizira tehniku fenomenološkog razvoja, pokazujući kako je taj razvoj djelo svijesti uronjene u iskustvo i kako se unutarnja nužnost ovog razvoja može retrospektivno misliti filozofijom (Hyppolite 1974, 4).

Na taj način, ono što je nužno u pojedinca jest takvim jedino stoga što se povijesno već realiziralo. Kod Marxa pak, ukoliko sudimo prema povijesnom pregledu što ga daje u *Njemačkoj ideologiji*, prijelaz na antičko općinsko vlasništvo odvija se negacijom plemenskog vlasništva. Takav je prijelaz za nas nužan samim time što je danas, retrogradno, moguće utvrditi konkretne uzroke i kontekst tog prijelaza. Iz toga, ipak, ne slijedi da bi u današnjem svijetu neka zaostala zajednica u kojoj je i dalje na snazi plemenski oblik vlasništva nužno morala prijeći na općinski oblik vlasništva, pa na feudalni itd., da bi postigla, primjerice, kapitalistički oblik proizvodnje. Tome je tako u određenoj mjeri i zato što kontekst i uvjeti u kojima se ta zajednica danas razvija nisu niti približno historijski jednaki onima što su bili u trenutku inicijalnog povijesnog prijelaza. Hegelovim riječima, svjetski je duh “imao strpljivosti da preuzme golemi rad svjetske povijesti” (Hegel 1987, 21), te stoga individuum ima “manje muke jer, jer po sebi je to izvršeno, sadržaj je već zbiljnost svedena na mogućnost” (Hegel 1987, 21). To vrijedi i za Marxa, ukoliko bi se u nekom naprednom dijelu svijeta postiglo besklasno društvo, na ostatak svijeta bi se to moglo proširiti bez da svako društvo za sebe potpuno samostalno odraduje taj put. U tom smislu, razvoj ima slobodni moment u kojemu je samoodređenje ključno te ne mora uvijek prelaziti potpuno identičan put.

Takav slobodni razvoj podrazumijeva još jednu bitnu značajku dijalektike koja je već u više navrata isticana, ona nužno uključuje odnos subjekta i objekta i upravo je stoga moguće govoriti o unutarnjoj nužnosti same stvari, a ne o izvanjskoj sili. Kako smo ranije pokazali, upravo to jest ono što dijalektički materijalizam previđa, ukoliko je kretanje povijesti samo nastavak na neke prirodne zakone koji se odvijaju po sebi, tada otpada ideja čovjeka kao proizvodnog i rodnog bića. U tom bi slučaju čovjek bio naprosto medij koji prenosi prirodnu nužnost, a ne biće koje se može rodno i stvaralački samopotvrditi. Unutarnja nužnost ovisi o tome da je ona unutar odnosa subjekt–objekt, koji je po sebi dijalektičke naravi—jedino tako čovjek može sam proizvoditi vlastite uvjete života.

Povijest je tako i za Hegela i za Marxa bitno put čovjekova samoproizvođenja. Dok je za Hegela to samokretanje duha, tj. pojma koji dolazi do apsolutnog znanja, za Marxa je to čovjek koji dolazi do besklasnog društva i u njemu se ostvaruje kao rodno biće. Međutim,

konačni je zaključak našega eseja na tragu osnovne teze rada—povijesno kretanje u Hegela i Marxa nije dano kao nužno unaprijed zadano. Ono zasigurno slijedi nužnost u obliku unutarnje logike, ali za razliku od prirodnih zakona, ono nije neka nužnost iz čije pravilnosti možemo izvesti načela po kojima bismo mogli, primjerice, predviđati budućnost. Upravo suprotno, povijesni tok moguće je tek naknadno utvrditi time što spoznajemo uzroke i slijed događaja. Upravo onako kako to Hegel objašnjava jednom od svojih najpopularnijih rečenica: “Minervina sova počinje svoj let tek u suton” (Hegel 1989, 19).

BIBLIOGRAFIJA

- Balibar, Étienne. 2012. "From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx's Sixth Thesis on Feuerbach?". *Postmodern Culture* 22(3), doi:10.1353/pmc.2012.0014.
- Dupré, Louis. 1977. "Idealism and Materialism in Marx's Dialectic". *The Review of Metaphysics*, Vol. 30, No. 4 (Jun., 1977), str. 649–685.
- Engels, Friedrich. 1950. *Dijalektika prirode*. Preveli: Ivo Erlih, Milivoj Mezulić i Katarina Kranjc. Zagreb: Kultura.
- Engels, Friedrich. 1964. *Anti-Diring*. Preveo: Rade Vujović. Beograd: Kultura.
- Harrington, Michael. 1989. *Socialism: Past and Future*. New York: Arcade Publishing.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1989. *Osnovne crte filozofije prava*. Preveo: Danko Grlić. Sarajevo: Biblioteka Logos.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2017 [1832]. *Filozofija povijesti*. Preveo: Viktor Sonnenfeld. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1987 [1807]. *Fenomenologija duha*. Preveo: Milan Kangrga. Zagreb: Naprijed.
- Hyppolite, Jean. 1974. *Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of spirit*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kain, Philip J. 1980. "Marx's Dialectic Method". *History and Theory*, Vol. 19, No. 3 (Oct., 1980), str. 294–312.
- Kangrga, Milan. 1988. *Hegel–Marx*. Zagreb: Naprijed.
- Laikwan, Pang. 2019. "Dialectical Materialism". U: *Afterlives of Chinese Communism: Political Concepts from Mao to Xi*, str. 67–71. Uredili: Christian Sorace, Ivan Franceschini i Nicholas Loubere. ANU Press.
- Marx, Karl. 1956. *Prilog kritici političke ekonomije*. Preveli: Moša Pijade, Mara Fran i Miloš Sofrenović. Beograd: Kultura.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1961 [1932]. "Njemačka ideologija". U: *Rani radovi*, str. 335–404. Uredio: Predrag Vranicki. Preveo: Stanko Bošnjak. Zagreb: Naprijed.

- Marx, Karl. 1961a. "Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. godine: Otudeni rad". U: Karl Marx 1961, str. 209–225.
- Marx, Karl. 1961b. "Kritika Hegelove dijalektike i filozofije uopće" U: Karl Marx 1961, str. 276–301.
- Marx, Karl. 1976. "Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844". U: *Marx–Engels, Rani radovi*, ur. Branko Bošnjak, Gajo Petrović i Predrag Vranicki. Zagreb: Naprijed. Preveo: Stanko Bošnjak.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1977 [1848]. *Komunistički manifest*. Preveo: Moša Pijade. Zagreb: August Cesarec.
- Marx, Karl. 1978 [1867]. *Kapital I*. Preveli: Moša Pijade i Rodoljub Čolaković. Beograd: Prosveta.
- Staljin, Josif Visarionovič. 1945. *O dijalektičkom i historijskom materijalizmu*. Zagreb: Kultura.
- Wartenberg, Thomas E. 1982. "Species–Being" and "Human Nature" in Marx, *Human Studies*, Vol. 5, No. 2 (Apr.–Jun.), str. 77–95.
- Žižek, Slavoj. 2012. *Less Than Nothing*. London, New York: Verso.

IV.

POLITIČKA
EKONOMIJA RADA

ANKICA ČAKARDIĆ

HEGEL I KAPITALIZAM:
BILJEŠKE O KRITICI
POLITIČKE EKONOMIJE

HEGEL I KAPITALIZAM: BILJEŠKE O KRITICI POLITIČKE EKONOMIJE

Već u svojim ranim spisima o teologiji i politici Hegel posebnu pažnju posvećuje temi koja će odigrati vrlo važnu ulogu i u njegovim zrelijim djelima—fenomenu privatnoga vlasništva. Na mnogim mjestima u Hegelovoj socijalnoj filozofiji možemo naići na reference koje nam ukazuju na njegovu teorijsku preokupaciju klasičnom ekonomikom Fergusona, Steuarta i Smitha. Kao što ćemo vidjeti, političkoekonomski okvir *Filozofije prava* izraža iz implicitnog antagonizma bogatstva i siromaštva u suvremenom društvu gdje Hegel, znatno prije Marxa, upozorava na dehumanizirajuće učinke industrijalizacije i rada. Kako bismo se detaljnije fokusirali na Hegelove bilješke o kritici političke ekonomije, rad ćemo strukturirati u tri sekcije. U prvoj će biti govora o problemu privatnoga vlasništva, industrijalizaciji i klasnom antagonizmu, u drugoj o Francuskoj revoluciji i konceptu države, da bismo se zaključno posvetili *Filozofiji prava* i u njoj pokušali locirati nekolicinu elemenata koji nas upućuju na Hegelovu živu zainteresiranost za teme političke ekonomije. Hegel je uvjeren da dehumanizirajući život, teški egzistencijalni uvjeti i neimaština radnika nisu tek neki kontingentni i rijetki nusproizvod tvorničkog sustava. Naprotiv, on smatra da je siromaštvo nužna posljedica procesa akumulacije kapitala i da sustav univerzalnog bogaćenja, njegovim riječima, “osuđuje mnoštvo na goli život, na zatupljujući rad i na siromaštvo”. Budući da Hegel u svojim radovima nije izradio sistematičnu i preglednu studiju koja bi nam mogla poslužiti kao zaokruženi temeljni spis njegove kritike političke ekonomije, u radu ćemo tek uputiti na neke od njegovih eseja i tekstova koji na različite načine ulaze u problemsko polje političke ekonomije i socijalne politike.

HEGEL AND CAPITALISM: NOTES ON THE CRITIQUE OF POLITICAL ECONOMY

In his earliest writings on theology and politics, Hegel expressed concern for a topic that was to play a vital role in his later works—the phenomenon of private property. There are many references in Hegel’s social philosophy that point to his theoretical preoccupation with the classical economics of Ferguson, Steuart and Smith. As we shall see, the political and economic framework of the *Elements of the Philosophy of Right* grew out of implicit antagonism between wealth and poverty in contemporary society, and it was far before Marx that Hegel warned against the dehumanising effects of industrialisation and labour. In order to present Hegel’s notes on the political economy more clearly, we will divide this paper into three sections. The first section deals with the problem of private property, industrialisation and class antagonism. The second turns to French Revolution and the concept of state, and then, in the last section, along with the *Elements of the Philosophy of Right*, we try to locate a few elements that direct us to Hegel’s keen interest in political economy. Hegel was convinced that dehumanising life circumstances, existential difficulties and poverty of the working class were not some contingent and accidental side-effect of the factory capitalist system. On the contrary, he considered poverty an inevitable consequence of the process of accumulating capital and argued that the enrichment, in his own words, “condemns a multitude of people to a raw life, to stultification in labour and to poverty”. However, since Hegel produced no single systematic study which could offer us an overarching explanatory model for his critique of political economy, we will single out some of his essays and texts that tackle the field of political economy and social politics in different ways.

Budući da od Hegela filozofski putevi vode neizbježno do najopasnijih razbojničkih spilja Feuerbacha i Marxa, buržoaskim filozofima nije preostalo ništa drugo nego da prisilno izbrišu Hegela iz povijesti filozofije i prepuste znanosti da se magijskom gestom vrati "Kantu".

— Rosa Luxemburg (1990, 490)

UVOD

Premda je interes za povijest filozofije star koliko i filozofija sama, kritičke analize, interpretacije, metodologija istraživanja, baš kao i razmatranje svrhe povijesti filozofije počeli su se razvijati tek početkom 19. stoljeća. U određenom smislu, dotadašnja se povijest filozofije bilježila u kroničkom ili anegdotalnom ključu, nerijetko neodrživim konstrukcijama apriornog razumijevanja nekog filozofskog sustava, a rijetko strogoanalitički i u odnosu na povijesni razvoj ideja.¹ Suprotno ovoj tradiciji, a inzistirajući na historijskom razumijevanju razvoja filozofije, Hegel je iskoračio iz deskriptivnih narativa i "pogrešnih predstava o filozofiji" kojima su povjesničari filozofije prema vlastitom raspoloženju ocrtavali ideje, koncepte i mišljenja (Hegel 1962, 5). Uspoređivao ih je sa životinjama koje su bile u stanju slušati tonove neke glazbe, ali do njihove svijesti harmonija tih tonova nije uspijevala prodrijeti (Hegel 1962, 6). Polazeći od teze da filozofija, politika, društvo i država, moral i pravo imaju isti zajednički temelj—duh vremena, Hegel je u svojim radovima sebi postavio zadatak da istraži i ispita kako i zašto se neka filozofija pojavljuje u određeno vrijeme i na određenom mjestu kao specifična misao svoga vremena. Točno na tom tragu i mi ćemo si postaviti posve sličan cilj—pokušat ćemo ispitati kako se Hegel postavlja prema svojem vremenu i na koji način vrijeme i ondašnja društveno-politička zbivanja utječu na njegovu filozofiju, baš kao i što njegova filozofija utječe na politiku, pravo i kritiku političke ekonomije. Prije toga, tek nekoliko uvodnih relevantnih kontekstualno-biografskih bilješki o Hegelu.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel rođen je u Stuttgartu 1770. godine. Studirao je teologiju i filozofiju u Tübingenu, gdje se upoznaje s romantičkim pjesnikom Friedrichom Hölderlinom i pet godina mlađim Friedrichom Wilhelmom Josephom von Schellingom. Kao tübengerski student bio je zaljubljenik u Francusku revoluciju koju je gorljivo

1 Prisjetimo se da je disertacija Karla Marxa o razlici Epikurove i Demokritove filozofije prirode—u kojoj je demonstrirao kako se od antike do 19. stoljeća bez neke jasne osnove marginalizirala Epikurova filozofija i reproducirala Ciceronova kritika njegova tumačenja kretanja atoma—jedan od prvih primjera kritike ahistorijskih narativa povijesti filozofije. Već se u istraživanjima koja datiraju iz 19. i početka 20. stoljeća dade uočiti metodološki pomak prema sistematičnijim prikazima povijesti filozofije, primjerice u radovima Eduarda Zellera, Theodora Gomperza i Hermanna Dielsa.

zagovarao i koja će na različite načine ostati trajno prisutna u njegovoj filozofiji (Fluss 2016; Fluss i Greene 2020). Postoje i određeni dokazi, u anegdotalnom tonu ističe Shlomo Avineri, da je tijekom studija Hegel sudjelovao u nekolicini studentskih aktivnosti povezanih s Francuskom revolucijom (Avineri 1972, 3). Sa Schellingom, svojim bliskim prijateljem, Hegel je zasadio “drvo slobode”, a bio je i član jednog političkog kluba koji je radi svojih aktivnosti bio i pod službenom prismotrom.

Nakon završenoga petogodišnjeg studija, Hegel se vraća u Stuttgart gdje odmah planira buduće selidbe, primarno motivirane egzistencijalnim razlozima. Tako će otići u Bern gdje će tri godine raditi kao kućni učitelj (1793.-1796.), a potom i četiri godine u Frankfurtu na Majni. Tijekom toga vremena mahom studira spise Immanuela Kanta i Johanna Gottlieba Fichtea te je u stalnoj filozofskoj prepisci sa Schellingom. Ujedno u tom razdoblju počinje raditi na svojim prvim spisima, od kojih neke uskoro objavljuje, a nekolicina drugih će tek kasnije biti pronađena i objavljena.² Tako će, primjerice, Herman Nohl *Teološke mladenačke spise (Hegels theologische Jugendschriften)* urediti i objaviti tek 1907. (Knox 1996, V).

Svoje prvo univerzitetsko mjesto privatnog docenta Hegel dobiva 1801. u Jeni, gdje je sa Schellingom uređivao časopis *Kritički žurnal za filozofiju (Kritisches Journal der Philosophie)* i u njemu objavio nekoliko svojih prvih radova (Usp. Kangrga 2000, 524). U jenskom periodu (sve do 1806.) Hegel piše neke svoje poznate radove o logici, metafizici i prirodnom pravu, a uoči Napoleonove bitke kod Jene 1806., kako nas podsjeća Milan Kangrga, “dovršava svoje čuveno i možda najznačajnije djelo” *Fenomenologija duha (Phänomenologie des Geistes)*, koje objavljuje 1807. uz pomoć svoga prijatelja Friedricha Immanuela Niethammera (Kangrga 2000, 524). Nakon što je osam godina radio kao ravnatelj i profesor filozofije jedne gimnazije u Nürnbergu, gdje je napisao *Logiku (Wissenschaft der Logik, 1812)*, postaje profesorom na Sveučilištu u Heidelbergu. Tu se nastavlja njegova akademska karijera i uskoro postaje poznat kao značajan filozof, a slavan će postati po pozivu u Berlin, gdje je od svog prvog čuvenog nastupnog predavanja (1818. g.) ostao sve do svoje smrti od kolere (1831. g.). Glavno, ali i kontroverzno, djelo kasnijeg razdoblja Hegelova stvaralaštva je *Osnovne crte Filozofije prava (Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1821)* koje će u bitnoj mjeri činiti ključnu okosnicu naše analize Hegelove kritike političke ekonomije.³

2 Napomenimo na samome početku da su svi istaknutiji Hegelovi radovi prevedeni još u Jugoslaviji: *Filozofija povijesti*, Kultura, Zagreb 1951; *Estetika I-III*, Kultura, Beograd 1952; *Fenomenologija duha*, Kultura, Zagreb 1955-BIGZ, Beograd 1976; *Istorija filozofije I-III*, Kultura, Beograd 1962; *Osnovne crte filozofije prava*, Logos, V. Masleša, Sarajevo 1964; *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Logos, V. Masleša, Sarajevo 1965; *Sustav čudorednosti*, Teka, Zagreb 1976; *Pravni i politički spisi*, Nolit, Beograd 1981; *Rani spisi*, Logos, V. Masleša, Sarajevo 1982; *Nauka logike I-III*, BIGZ, Beograd 1987.

3 Spomenimo i važan kontekstualno-literarni podatak da tekst *Filozofije*

PRIVATNO VLASNIŠTVO, INDUSTRIJALIZACIJA I KLASNI ANTAGONIZAM

Već u svojim ranim spisima o teologiji, politici i ekonomiji Hegel posebnu pažnju posvećuje temi koja će odigrati vrlo važnu ulogu i u njegovim zrelijim djelima—fenomenu privatnoga vlasništva. Počeci Hegelove filozofije otvaraju pitanja koja bismo bez ikakve zadržke mogli pripisati kritici političke ekonomije, napose radi njegovih vrlo osvježavajućih i britkih analiza međuodnosa političke sfere i proizvodnje, odnosa individualizma i političkog univerzalizma i problema rada uslijed industrijalizacije društva. Budući da Hegel nigdje nije izradio detaljnu i sistematičnu studiju koja bi nam mogla poslužiti kao temelj njegove kritike političke ekonomije, u radu ćemo locirati niz njegovih eseja i tekstova koji na različite načine ulaze u problemsko polje političke ekonomije, socijalne politike i, Adornovim riječima, “iskustvo apstraktnog društvenog rada” (Adorno 1993, 26). Upravo stoga, ovdje ćemo radije govoriti o Hegelovim “bilješkama” o političkoj ekonomiji, nego li o nekom dovršenom filozofskom sustavu.

Karl Rosenkranz u svojoj biografiji o Hegelu navodi kako je Hegel još tijekom studija u Tübingenu vodio bilješke o Johnu Locke u te kako je njegov inicijalni interes za ekonomsku teoriju, ili preciznije političku ekonomiju, bio posredovan upravo njegovim čitanjem Locke, napose Lockeovim razumijevanjem pojma vlasništva kao utjelovljenja osobnosti radnika (Cullen 1979, 16). Taj se Hegelov interes može ilustrirati i nekolicinom vitalno važnih odjeljaka *Filozofije prava* kako ćemo to detaljnije izložiti kasnije u tekstu, primjerice znamenitim §51 (Hegel 1964, 64). Kao što ćemo vidjeti, političkoekonomski okvir *Filozofije prava* izrašta iz implicitnog antagonizma bogatstva i siromaštva u suvremenom društvu gdje Hegel, znatno prije Marxa, ističe historijski i društveni problem tranzicije iz feudalizma u kapitalizam, pritome upozoravajući na dehumanizirajuće učinke industrijalizacije i rada (usp. Skomvoulis 2015; Thompson 2015; Ross 2015; Buchwalter 2015).

Charles Taylor razvija sličnu interpretaciju, ističe kako u svojim analizama suvremene industrijske proizvodnje i njene inherentne tendencije da se kreće prema sve dubljoj i razgranatijoj podjeli rada Hegel locira izvore historijske pojave proletarijata (Taylor 1975, 437; Taylor 1979, 130). Posljedica ove nove klasne konfiguracije, navodi Taylor čitajući i citirajući Hegela, sastoji se u tome da će proletarijat biti sve siromašniji, uz sve niže nadnice i neizvjesnost zaposlenja, “duhovnu uskogrudnost i monotonost svoga rada” (Taylor 1979, 130), svodeći

prava nalazimo u četiri sačuvane verzije od devet za koje je utvrđeno da su postojale. Pored toga, bilješke koje su pisane uz osnovni rukopis *Filozofije prava* nastaju tijekom triju akademskih godina u kojima Hegel predaje tematiku naznačenu u knjizi: tijekom 1821.–1822., 1822.–1823. i 1824.–1825. Uz kritičko izdanje *Filozofije prava* iz 1821., najčešće se referiramo na posljednju verziju iz 1831. koju je 1973./1974. po prvi puta u integralnom obliku priredio Karl-Heinz Ilting (usp. Buha 1981, 14, fusnota 4).

pritome proletarijat “na bestijalnost” (Taylor 1975, 437). Nathan Ross na istom tragu bilježi kako se Hegel referira na “logiku mehanizacije ne bi li opisao aspekte moderne, industrijske ekonomije” te kako bi ukazao na političko-ekonomski problem “industrijalizacije rada i jačanja vlastitog interesa kao konstitutivne snage u politici” (Ross 2008, 4). Domenico Losurdo također oprezno prikazuje kako Hegelovo “prihvatanje naprednog industrijskog društva nikada ne prelazi u romantizirani prikaz” (Losurdo 2004, 150). Štoviše, naglašava Losurdo analizirajući Hegela, siromaštvo je neizbježna konzekvenca industrijalizacije koje postaje gotovo “sinonimno stanju općega nasilja” (Losurdo 2004, 150). Sve su to interpretativne varijacije koje nas pažljivo usmjeravaju na Hegelove interese za raspravama o pitanju privatnoga vlasništva i klasnim odnosima koji se nameću u napetoj vezi proizvodne sfere i političkog polja. Nije sporno da je Hegel u svojoj teoriji države afirmirao stav o nepovredivosti privatnovlasničkih prava (Mowad 2015, 71), međutim on je itekako bio svjestan njihovih negativnih učinaka za pojedince i društvo u cjelini (Buchwalter 2015). Hegel nam poručuje, kako u svojim studijama ističu Shlomo Avineri i Bernard Cullen, da ekstremno siromaštvo nije slučajna pojava, već nužni element modernoga robo-razmjenskoga društva.⁴

4

Tijekom boravka u Bernu Hegel je s posebnom pažnjom počeo pratiti ekonomska događanja toga švicarskoga mjesta te se i sam uključio u nekolicinu aktualnih debata vezanih za bernska socijalna i financijska pitanja. Hegelovo razumijevanje ekonomskog i političkog otuđenja modernog svijeta direktna je izvedenica njegove koncepcije vjerskog otuđenja i socijalnih razlika među vjernicima, što možemo iščitati u brojnim referencama njegova spisa o *Pozitivitetu kršćanske religije* (Hegel 1982a). U toj studiji u poglavlju o “Zajednici dobara” Hegel vrlo oštro kritizira katoličku crkvu, posve direktno ističući klasni antagonizam bogatih i siromašnih:

U katoličkoj crkvi se zadržalo ovo bogaćenje manastira, sveštenika i crkve, od čega su siromašni malo dobijali, a i to malo na jedan način koji je održavao prosjačenje, a zahvaljujući neprirodnom izokretanju stvari, često je lutajuća danguba, koja noćiva na ulici, od toga imala više koristi od vrijednog radnika (Hegel 1982a, 92).

Još oštrije taj problem bilježi u poglavlju o “Jednakosti” :

4 (Avineri 1972, 96; Cullen 1979, 66). Važno je imati u vidu činjenicu da je Hegel proučavao britanske političko-ekonomske izvore — političku ekonomiju Adama Fergusona, Jamesa Steuarta i Adama Smitha — ali je i engleske tiskovine i časopise također redovito čitao (usp. Waszek 1988, 85). Primjera radi, spomenimo da je nakon Francuske revolucije, točnije između 19. veljače i 16. svibnja 1799., Hegel napisao poduži komentar njemačkoga prijevoda Steuartovih *Istraživanja načela političke ekonomije* (*An Inquiry into the Principles of Political Economy, I-II*, 1767). Rosenkranz navodi kako je 1840-ih bio u prilici prelistati taj rukopis (usp. Rosenkranz 1844, 86).

[K]ad bi se taj naivko [siromašni kršćanin, op. a.] sad, poslije prodike s povjerenjem obratio svome prelatu i svoj toj uglednoj gospodi i damama i ponadao da će u njima pronaći poniznu braću i prijatelje, ubrzo bi po smiješku na njihovim prezrivilim izrazima lica mogao pročitati da to ne treba prihvatiti baš tako doslovno, da se to, zapravo, primjenjuje tek na nebu (Hegel 1982a, 93).

Kako bi se još više i direktnije posvetio temama socijalne i ekonomske tematike, Hegel je boraveći u Bernu izradio detaljnu studiju socijalnih učinaka fiskalnog sustava Berna (Rosenkranz 1844, 61). Uz to, potaknut socijalnim razlikama među vjernicima, vrlo potanko analizira i engleske Zakone o siromašnima (English Poor Laws) što svjedoči, kako je primijetio Rosenkranz, o Hegelovom strastvenom čitanju i redovitom praćenju stranih novina i časopisa (Rosenkranz 1844, 85; Waszek 1988, 85; Buck-Morrs 2009, 18). Nažalost, niti jedna od spomenutih studija nije preživjela. Međutim, ono što se ipak uspjelo sačuvati na tom tematskom tragu je Hegelov anonimni⁵ njemački prijevod iz 1798. francuskog pamfleta *Povjerljivih pisama o nekadašnjem državnom odnosu Waadtlanda (Pays de Vaud) prema gradu Bernu* bernskog pravnika Jean-Jacquesa Carta, s Hegelovim napomenama i predgovorom (Hegel 1982b). U svojim bilješkama i napomenama uz prijevod pisama Hegel pokazuje živo zanimanje za specifične ekonomske, pravne i političke aspekte bernske dominacije kantonom Vaud, ističući probleme nepotizma i bernske oligarhije, uključujući kratku ali kritički-britku raspravu o oporezivanju i statistikama sustava Berna. Na jednom mjestu toga pamfleta Hegel oštro kritizira političko-pravnu organizaciju Berna u kojem je “krivično sudstvo potpuno u rukama vlade” i slikovito ističe kako “ni u jednoj drugoj zemlji [...] nije toliko ljudi osuđeno na vješanje, na točak, na to da mu se odrubi glava kao u ovom kantonu” (Hegel 1982b, 198).

U tom periodu Hegel, uz svoje kritičke fragmente o tradicionalnoj državi, nastavlja na različite načine promišljati o odnosima kršćanstva i političkih institucija te kritički razmatrati ulogu institucionalne religije, praznovjerja i prirodnog zakona u konzerviranju tradicije koja se suprotstavlja modernističkim načelima i običajnom zakonu, baš kao što je to već otpočeo u *Pozitivitetu kršćanske religije*. Hegel je jedan od rijetkih filozofa svoga vremena koji je uočio ključnu ulogu ekonomije u sferi politike, religijskog i kulturnog života.⁶ U pismu svome prijatelju Schellingu iz siječnja 1795. Hegel piše:

5 Tek je 1909. ustanovljeno da je prijevod i komentare za publiciranje priredio Hegel. Ujedno, ovo je prvo objavljeno Hegelovo djelo (usp. Avineri 1972, 5–6).

6 Mogli bismo se složiti s Avinerijevom ocjenom da Fichteovoj *Zatvorenoj trgovačkoj državi (Der geschlossene Handelsstaat, 1800)* ipak nedostaje ozbiljnije političkoekonomске analitike, kao i referenci i dodirnih točaka s realitetom moderne ekonomije (usp. Avineri 1962, 5). Dodajmo raspravi i podatak da neki analitičari podsjećaju kako su već mladi romantičari 1790-ih upozoravali na socijalne probleme modernoga građanskog društva (usp. Beiser 2006, 243).

Ortodoksija neće biti uzdrmana sve dok njezina profesija računa na svjetovne prilike i prožima cijelu državu. Taj je interes prejak da bi se od njega moglo odustati u bliskoj budućnosti; i jednako je učinkovit čak i kada ga nisu svjesni oni na koje se taj interes odnosi. U međuvremenu, ona [ortodoksija, op. a.] će na svojoj strani uvijek imati golemo stado nepromišljenih ovaca i imitatora, lišenih svih uzvišenijih interesa (Cullen 1979, 18).

Ogorčenost prema iscrpljujućim učincima privatnih interesa koji presijecaju političku, društvenu i religijsku sferu ljudskoga života, napose u formi privatnog vlasništva, Hegel na vrlo direktan i polemički način izlaže i u svojim komentarima uz čitanje Matejeva evanđelja, i to samo nekoliko godina kasnije u *Duhu kršćanstva i njegovoj sudbini*. U tom je radu ovako pisao:

O slijedećem zahtjevu, da se odbace životne brige i da se prezru bogatstva, kao i o Mt. 19,23: kako je teško da bogataš uđe u carstvo božje, nema šta da se kaže; to je jedna litanija koja se može oprostiti u propovijedima ili u stihovima, jer takav zahtjev za nas nema nikakve istine. Sudbina svojine nam je postala suviše moćna da bi refleksija o tome bila podnošljiva, da bismo mogli zamisliti njezino razdvajanje od nas (Hegel 1982c, 255).

Hegela je neizmjereno zaokupljao problem dualnosti, u smislu odvojenosti institucionalne religije i države. Bez sumnje, njegove rane teološke radove treba čitati i u ključu pokušaja da se taj sudar razriješi, onako kako je to, prema Hegelovu uvjerenju, bilo uređeno u koheziji i jedinstvu antičkog polisa. U svome pogovoru Hegelovih *Političkih spisa* Jürgen Habermas navodi kako je Hegel uzimao polis kao paradigmatički primjer za uspostavljanje političke strukture koja u sebi ujedinjuje posebnost i društveno biće (Habermas 1966, 358). Premda je jedna od Hegelovih glavnih preokupacija bila "kako postići takvu sintezu u uvjetima modernoga svijeta" (Avineri 1972, 33), u spisu *Duh kršćanstva i njegova sudbina* čini nam se kao da je jaz između religije i države prikazan još dubljim i nerješivim, o čemu svjedoči i zaključna rečenica toga neobičnog spisa: "I njezina je sudbina [kršćanske crkve, op. a.] da se nikad ne mogu stopiti u jedno crkva i država, služba božja i život, pobožnost i vrlina, duhovno i svjetovno djelanje" (Hegel 1982c, 315).

FRANCUSKA REVOLUCIJA, FEUDALIZAM I DRŽAVA

Tijekom studija, izvještava nas Terry Pinkard, Hegel je sa svojim prijateljima slavio Francusku revoluciju na vrlo upečatljiv i napose performativan način:

Neki kolege studenti prepričavali su anegdotu [...] prema kojoj je trojac Hölderlin, Schelling i Hegel četrnaestog srpnja 1793. (godinu dana nakon crvenog terora, tijekom kojega su giljotine radile punom parom) na obližnjoj tūbingenskoj livadi plesao revolucionarni francuski ples, Carmognole, usput pjevajući Marseljezu (koju je Schelling preveo na njemački) (Pinkard 2000, 24).

Za Hegela je Francuska revolucija označavala ključnu prekretnicu u razvoju moderne filozofije, njegovim riječima, “svjetskohistorijski obrat”, koji se u odnosu na vrijeme očitovao i u napetosti snaga koje su afirmirale progresivne ideale revolucionarne svijesti i onih koje su, odbijajući smjer svjetskohistorijskog obrata, zagovarale tradicionalne vrijednosti, političku restauraciju i “stara dobra prava”. “Nalazimo se”, pisao je Hegel, “u znamenitoj epohi, vrenju, gdje je duh učinio jedan zamah, premašio svoj pret hodni lik i stekao jedan novi” (Ritter 1989, 25). U *Fenomenologiji duha* piše:

Nije uostalom teško vidjeti da je naše doba vrijeme rađanja i prijelaza u jedan novi period. Duh je raskinuo s dosadašnjim svijetom svog opstanka i predstavljanja i upravo se sprema da ga utopi u prošlost, i da započne rad na svom preoblikovanju (Hegel 2000, 9).

“Centralni istorijski događaj”, prema Györgyju Lukácsu, “jeste Francuska revolucija i velike klasne borbe koje su došle za njom sa njihovim uticajem na unutrašnje nemačke probleme” (Lukács 1959, 17). “Događaj oko kojega se kod Hegela sabiru sva određenja filozofije u odnosu na vrijeme”, ističe Joachim Ritter u svojem eseju, “jest Francuska revolucija, i nema nijedne druge filozofije koja je toliko i sve do svojih najdubljih pobuda filozofija revolucija kao što je Hegelova” (Ritter 1989, 14). “Hegel je slavio Francusku revoluciju”, naglašava Arno Mayer, “kao ‘svjetsko-povijesni’ događaj upravo zbog njezine angažiranosti u ime čovjeka, bez obzira na njegovu religiju ili naciju. Nepotrebno je reći da su u svoje vrijeme Marx i Engels u potpunosti dijelili ovo gledište” (Mayer 2000, 31). Uostalom, i mladohegelijanci poput Brune Bauera tvrdili su da “Hegelova *Fenomenologija* zapravo nikada nije napustila tlo Francuske revolucije” (Fluss i Greene 2020). Spomenimo i da je Hegel pomno pratio francuske intelektualne trendove, čitao je Jean-Jacquesa Rousseaua, Denisa Diderota, hvalio je i francuski ateizam, odnosno struju radikalnih prosvjetitelja, tvrdeći da imaju “dubok i buntovni osjećaj [...] suprotstavljen besmislenim hipotezama i pretpostavkama pozitivne religije” (Fluss i Greene 2020). Harrison Fluss i Doug Enaa Greene citiraju Hegela koji hvali francuske filozofe jer su “ustali protiv nemorala. Ti su se hrabri ljudi, iznimnim genijem, duhom, toplinom i vatreno borili za veliko pravo čovječanstva na subjektivno ostvarenje, spoznavanje i zauzimanje stava” (Fluss i Greene 2020).

Kako smo i ranije spomenuli, Hegel je još kao student slavio juriš na Bastilju, međutim, on je jednako tako njegovao duh revolucije

i kasnijih godina. O tome nam svjedoči i sljedeća anegdota na koju nas upućuje Terry Pinkard u svojoj biografiji o Hegelu (Pinkard 2000, 451). Jednom prilikom u srpnju 1820. godine kada je Hegel otputovao u Dresden, u kafiću Plava zvijezda okupio je na večeri svoje prijatelje i kolege. Kada je konobar uz posluženu večeru ponudio Hegelu klasično lokalno vino Meißner, on je odbio tu ponudu te zatražio vrhunski i, u ono vrijeme najskuplji, šampanjac — Sillery. Kada je pomalo tajanstveno prosljedio bocu šampanjca svojim kolegama za stolom kako bi nazdravili, svi su rado prihvatili gestu, ali nesigurni čemu se konkretno nazdravlja. Pinkard opisuje nastavak scene: “Kada je postalo jasno da nitko za stolom ne zna čemu bi trebalo nazdraviti baš na taj dan, Hegel se okrenuo i s grimasom na licu odigrao zaprepaštenost te povišenim glasom izjavio: ‘Ova je čaša za 14. srpnja 1789. — za juriš na Bastilju’” (Pinkard 2000, 451).

Hegelova orijentiranost na velike, svjetsko-historijske događaje njegovog perioda ima još jednu posebnu crtu, podsjeća nas Lukács, “kojom se razlikuje od svih njegovih savremenika u oblasti filozofije” (Lukács 1959, 18). Lukács navodi:

Ne samo da Hegel ima u Nemačkoj najviši i najtačniji uvid u suštinu Francuske revolucije i Napoleonovog perioda, već je u isti mah jedini nemački mislilac koji se ozbiljno razračunava sa problemima industrijske revolucije u Engleskoj; jedini koji je povezao probleme klasične engleske ekonomije sa problemima filozofije i dijalektike (Lukács 1959, 18).

Premda je oduvijek njegovao racionalističke pretpostavke Francuske revolucije kao izvora prava, ipak, nakon 27. srpnja 1794., kada je Robespierre odveden na giljotinu, Hegel postaje prilično nezadovoljan načinom na koji se revolucija razvijala, napose u odnosu na kontra-revolucionarne posljedice koje Hegel primarno osluškuje s pozicija stare njemačke države. Principi revolucije se nisu pozitivno odrazili na Njemačku, feudalističku opresiju nije zamijenila nova kohezivna zajednica slobodnih građana koja se potvrđuje u harmoniji privatnog i javnog, nije nastupila emancipacija građanskog društva u odnosu na feudalne privilegije i prava koja otuda slijede, univerzalizam se povlačio u misao, ali ne i u zbilju. Propuštena je prilika, kako je to Hegel razumijevao, da se um kao umno državno pravo konačno ozbilji, da se “nakvasalo testo revolucionarnih načela toga doba” i “apstraktna ideja slobode” pretoče u umno državno pravo (Hegel 1981a, 77). Odnos njemačke države i Francuske revolucije Hegel je usporedio na sljedeći način:

U načinu na koji se ponašaju zemaljski staleži sazvani u Virmenbergu vidimo baš nešto suprotno onome što je započelo pre 25 godina u jednom susednom carstvu i što je tada naišlo na odjek u svačijem duhu, naime to da u državnom ustavu ne treba priznati kao važeće ništa što se ne može priznati u skladu sa pravom uma (Hegel 1981a, 76–77).

U atmosferi vrlo kritičkih stavova prema njemačkoj monarhiji i kneževskim nastupima koji ocrtavaju “besadržajnost [...], uopšte ništavnost i nestvarnost javnog života”, “moralnu i hipohondričnu privatnu nadmenost u odnosu na javnu sferu” (Hegel 1981a, 46), uopće nezadovoljan radi slabe njemačke recepcije duhovnih principa revolucije, u “Predgovoru” prvoga nacrtu za uvod spisa o *Sustavu Njemačke*, Hegel napominje:

Zgrada njemačkog državnog sustava djelo [je] prohujalih vjekova; njega ne nosi život sadašnjeg vremena; cijela sudbina od više nego jednog vijeka je udarila pečat njegovim formama i u njemu prebiva pravda i nasilje, hrabrost i kukavičluk, čast i krv, nevolja i blagostanje davno proteklih vremena, odavno uvelih sojeva [...]; ta zgrada sa svojim stubovima, svojim ukrasima stoji u svijetu izolovana od duha vremena (Hegel 1982e, 346).

Hegel je nekoliko uzastopnih godina radio na *Sustavu Njemačke*, preciznije od 1798. do 1802. Taj nam tekst može poslužiti kao sjajna ilustracija njegova izraženog osjećaja za društvene i političke teme koje su ga svakodnevno zaokupljale. S kolikom je zainteresiranošću pratio aktualna društveno-politička gibanja govori nam i njegova izjava kako dnevni tisak redovito čita kao “neku vrstu realističke jutarnje molitve” (Hegel 1983, 398). Na temelju detaljne analize ondašnjeg statusa “njemačke državne zgrade” i njezine uprave, spis *Sustav Njemačke* Hegel započinje oštrom, direktnom i napose negativnom ocjenom političkoga stanja Njemačke: “Njemačka više nije država” (Hegel 1982d, 352). Univerzalna moć države da provodi zakone je isparila, ona je “opis onoga što empirijski postoji bez potrebe da se prilagođava nekoj umnoj ideji” (Hegel 1982d, 352), a “njemačko državno pravo je, stoga, zbirka privatnih prava [...]; država pri tom nije imala ništa drugo da radi sem da potvrdi to da joj je oduzeta moć” (Hegel 1982d, 356, napomena na dnu teksta).

Način na koji Hegel u ovom spisu zrelo pristupa tematici tranzicije iz feudalizma u kapitalizam upućuje nas na njegov teorijski pokušaj da analitički razmotri i razdijeli fenomene privatnih prava i javne sfere. Hegel smatra da je rođenje modernog svijeta obilježeno progresivnim odvajanjem struktura javnosti i privatnosti (Losurdo 2004, 64). Ili, još naglašenije, Hegel nas usmjerava na problem uspostave moderne pravne države u odnosu na feudalističku koja počiva, kako on navodi, na “urbarijumu najrazličitijih državnih prava stečenih na način privatnog prava” (Hegel 1982d, 357). Avineri ističe kako je Hegelov diskurs bio usmjeren na “emancipaciju njemačkog političkog sustava od okova feudalizma, srednjovjekovlja i potpuno dotrajalog apsolutizma”, kako bi “podržao modernizaciju političkog života Njemačke” (Avineri 1972, 61). Hegelova se “umna ideja zakona” zasniva na uspostavi upravljačkog reda u njemačkoj fragmentiranoj državi koju odlikuje miješanje različitih feudalističkih privatno-javnih sustava moći. Ona je velikim dijelom usidrena i u njegovom nezadovoljstvu uslijed posljedica promjena društvenih odnosa koje u historijskom smislu prate procese raspadanja feudalnog sustava i konstitucije nove klasne konfiguracije. Za razliku

od Britanije ili Francuske, Njemačka krajem 18. stoljeća još uvijek nije kapitalistička i ujedinjena nacionalna država, kakva će biti nakon 1871. kada je utemeljeno Njemačko Carstvo (Lafrance 2019, 124). Od 1815. do 1871. Njemačka je bila rascjepkana u mnogo neovisnih država, od kojih je 39 činilo Njemačku Konfederaciju. Politička i ekonomska moć Njemačke još uvijek nisu bile razdvojene, a ta je povezanost državne uprave i njenih metoda dolaska do viška vrijednosti jedan od osnovnih elemenata feudalističkih društvenih odnosa. Tek u kapitalističkom načinu proizvodnje dolazi do razdvajanja ovih dviju sfera (Čakardić 2019, 20–21). Koliko je fragmentacija i decentralizacija moći definirala Njemačku u to vrijeme ilustrira nam sljedeći zapis iz knjige *The Holy Roman Empire* (1864) historičara Jamesa Brycea:

Jednodnevno putovanje Njemačkom moglo bi odvesti putnika preko područja slobodnoga grada, posjeda u vlasništvu opata, sela koje pripada carskom vitezu, gospodstva pokrajinskoga grofa, vojvode, princa i kralja; kneževine su bile izrazito male, brojne i raznolike (Cullen 1979, 42).

Jedna od Hegelovih glavnih preokupacija u *Sustavu Njemačke* jest izostanak “zajedničke javne vlasti” (*Staatsgewalt*) koja bi provodila vladavinu zakona u cijelom Carstvu. “Nijedna zemlja”, pisao je, “kao cjelina, kao država, nema bjednijeg sustava od Njemačkog carstva” (Hegel 1982e, 345). Njemački zakoni se temelje na čistoj sebičnosti, a ne univerzalnim potrebama:

Politike vlasti i prava nisu prema organizaciji cjeline izračunate državne službe, davanja i dužnosti pojedinaca nisu određeni prema potrebama cjeline, već je svaki pojedinac dio političke hijerarhije, svaka kneževska kuća, svaki stalež, svaki grad, esnaf itd., sve što ima prava ili dužnosti prema državi, njih sam sebi prigrabio [...] (Hegel 1982d, 357).

Hegel paralelno razrađuje svoju kritiku njemačkog državnog prava kao privatnog prava u *Prvim skicama uvoda za spis o sustavu*, zapisujući:

[P]osjed je postao prije zakona i nije proistekao iz zakona, već je bio sam osvajanje, on je napravljen zakonskim pravom. Po svojoj prvobitnoj osnovi je, stoga, njemačko državno pravo zapravo privatno pravo, a politička prava [su] zakonski posjed, vlasništvo (Hegel 1982e, 347–348).

Nekoliko rečenica kasnije u istom spisu zaključuje kako povlaštena klasa sebi priskrbljuje nezavisnost u odnosu na cjelinu, i kako je taj privilegij “izoliranosti” od države kao cjeline postavljen na razinu ekskluzivnog klasnog prava. “Prava tog razdavanja od cjeline”, kritički bilježi Hegel, “koja su pojedini staleži sebi osvojili, sveta su, nepovrediva prava” koja se “čuvaju s najvećom savjesnošću i najplašljivijom brižljivošću (Hegel 1982e, 349).

Hegelova klasna kritika usmjerena na diskrepanciju prihvatnih i javnih prava nije isključivo iziskivala revolucionarnu promjenu čitavog modernog društva, njega je zanimala neka nova političko-ekonomska harmonija koja bi nadišla individualizam modernog svijeta. Njemu je trebao sveobuhvatni filozofski sustav koji bi omogućio modernom čovjeku da shvati i razumije međusobnu povezanost mnogih sila koje djeluju u modernom društvu. Na tom tragu već ranije sastavlja brošuru *O najnovijim unutarnjim odnosima Württemberga* (1798) koju otvara direktnim pozivom na reformu te apelirajući na hrabrost i osjećaj pravde ljudi iz Württemberga. U toj brošuri Hegel piše:

Bilo bi već jednom vrijeme da virtemberški narod prestane da se koleba između strepnje i nade [...]. Za ljude s boljim željama, čistijim žarom, bilo bi posebno vrijeme da pred svoju neodređenu volju stave one dijelove ustava koji su zasnovani na nepravdi i da svoju djelatnost uprave na neophodnu izmjenju takvih dijelova (Hegel 1982f, 203).

Kako god uzeli, bilo u revolucionarnom ili reformskom smislu, za Hegela je politička restauracija apsolutno neprihvatljiva, i to pokušava naglasiti gotovo na svakoj stranici ovoga spisa. Budući da restauraciji nije u interesu zahvaćati principe sadašnjosti, ona pati od unutrašnje kontradikcije, “njezina naopakost sastoji se u tome da se ona antitetički suprotstavlja sadašnjem principu”, ističe Ritter, “i tako niječe samu povijesnu supstanciju koju ona ipak hoće da sačuva i obnovi” (Ritter 1989, 29). Zadatak filozofije sastoji se upravo u tome da locira ove proturječnosti te da ponudi sveobuhvatno razumijevanje modernoga svijeta i njegova razvoja. Jednako tako, društveno i političko iskustvo ne predstavlja neki slučajni epifenomen ljudskoga života, tu je prije svega riječ o odnosu čovjeka prema svijetu. Analizirajući taj odnos istovremeno razvijamo i moć rasuđivanja.

Hegelov prvi pokušaj da sistemski razradi ovako shvaćenu “filozofiju uma”, tj. “filozofiju objektivnog duha”, možemo naći u njegovu *Sustavu čudorednosti* (*System der Sittlichkeit*) iz 1802./1803. (Hegel 1976). Upravo u tom tekstu izvršava najvažnije metodološke i epistemološke modifikacije u svojoj političkoj filozofiji razvijenoj kao sustav (Blunden 2003). Na sadržanoj razini u ovom spisu Hegel daje slikovit prikaz procesa rada tipičnoga za moderno robno društvo, i pokazuje svoje poznavanje dinamike kapitalističkog načina proizvodnje koji je već bio itekako razvijen u Velikoj Britaniji i Francuskoj, ali ne i u Njemačkoj. “Ovaj spis”, piše Herbert Marcuse, “sadrži imanentnu kritiku liberalističkoga društva” u kojem “Hegel ispituje tradicionalni sistem političke ekonomije i nalazi da je on apologetska formulacija onih načela što upravljaju opstojecim društvenim sistemom” (Marcuse 1987, 63). Na određeni način *Sustav čudorednosti* predstavlja Hegelov inicijalni pokušaj da sve fenomene privatnih, društvenih i političkih odnosa prikaže u raščlanjenom sustavu u kojemu koncipira društveno-državnu organizaciju u kojoj apsolut spoznaje postaje proces vlastitog realiziranja, kao i neraskidivi spoj empirijske i apsolutne svijesti. Ukratko,

u ovom spisu razvija se teza da su ljudi u bliskoj vezi s prirodom što posljedično određuje i prirodu rada. Kao rezultat razvoja rada, javlja se i potreba za privatnim vlasništvom. Konačno, tek na temelju tih privatno-vlasničkih odnosa nastaju vlada i država.

Politička teorija u Hegelovom sustavu uvijek je orijentirana na logičko-sustavni prikaz, no i prilikom takve filozofijsko-spekulativne obrade političkog sadržaja, on paralelno inzistira na empirijskoj realnosti. Činjenica da analize Hegela prečesto ignoriraju empirijski aspekt njegove filozofije, kako to među prvima ističe Lukács, ne umanjuje vrijednost njegove sklonosti da kritički promišlja političku ekonomiju (Usp. Lukács 1959, 134). Za Hegela su, kako navodi Göhler, “traženje empirijski danih sadržaja i njihovo logičko-sustavno zahvaćanje u sustavu dva podjednako neophodna momenta za formuliranje iskaza političke filozofije.”⁷ Još potpunije izrečeno u Lukácssevoj interpretaciji koja ističe da Hegel “teži za tim da misaono shvati stvarnu unutrašnju strukturu, stvarne pokretne sile njegove savremenosti, kapitalizma, da dokuči dijalektiku njegova kretanja” (Lukács 1959, 18). Konačno, i Marx u svojoj kritici Hegela naglašava nerazdvojnu povezanost filozofijsko-spekulativne metode i političke ekonomije:

Veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i njenom konačnom rezultatu [...] jest, dakle, to, što Hegel samostvaranje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje, kao ospoljenje i kao ukidanje toga ospoljenja; dakle, što shvaća suštinu rada, a predmetnog čovjeka [...] shvaća kao rezultat vlastitog rada (Marx 1967a, 320).

Objašnjavajući prvu potenciju prirode, tj. uključivanje pojma pod aspekt neposrednoga empirijskog odnošenja (zor), Hegel u tom dijelu sustava tumači kako rad u sebi objedinjuje “identičnost općeg i posebnog” te time predstavlja “realni ili živi rad”, a njegovu se “životnost ima spoznati kao totalnost” (Hegel 1976, 13). Međutim, istovremeno, “rad [je] sasvim mehaničan”, što nam Hegel demonstrira analizom korelacije rasta mehanizacije rada i sve većeg otuđenja radnika od njegovog rada (Hegel 1976, 13). Na tom tragu bilježi:

[R]ad kao uništenje zora isto je tako uništenje subjekta, negacija koja u njemu postavlja puku kvantitativnost; ruka i duh postaju zbog nje tupi, tj. i sami poprimaju prirodu negativnog i bezobličnog. [...] U oruđu subjekt odvaja svoju tupost i objektivnost od sebe, prepušta uništenju nešto drugo, a na oruđe prebacuje subjektivni dio uništenja (Hegel 1976, 17).

Hegel ovdje ukazuje na dobre i loše aspekte mehanizacije i društvene podjele rada, što će biti predmetom i nekih njegovih drugih spisa (Usp.

7

(Göhler 1976, 78). Usp. i “Predgovor” *Fenomenologije duha*, str. 45, zatim §243 *Enciklopedije*, kao i “Uvod” te §2 i §31 *Filozofije prava*.

Hegel 1964, §198, 172–173). Primjerice, u *Filozofiji duha* iz jenskoga perioda opisuje kako je čovjek u odnosima mehanizacije prisiljen raditi više, a da pritom ne stječe ono što mu je potrebno, niti mu je potrebno ono što je proizveo. Tako, radom uz strojeve radnik “može proizvesti više [robe], ali na taj način opada vrijednost njegova rada” (Hegel 1805–1806). Uz to, apstraktni rad stvara jaz između pojedinca i potpunog zadovoljenja njegovih potreba. Kako se mehanizacija i specijalizacija rada povećavaju, radnik postaje sve otuđeniji u proizvodnom procesu, njegov rad postaje “sve više mehanički, dosadniji, bez duha”, prerasta u “prazno djelo” (*leeres Thun*) (Hegel 1805–1806). Hegel nastavlja:

Ogroman [je] broj ljudi osuđen na rad koji je potpuno za-
glupljujuć, nezdrav i nesiguran—u radionicama, tvornica-
cama, rudnicima, itd.—čime ograničava svoje vještine. I
čitave grane industrije, koje su osiguravale veliki broj ljudi,
najednom nestaju zbog [promjena] mode ili pada cijena
uslijed izuma u drugim zemljama, itd.—i ovo mnogobrojno
stanovništvo bačeno je u bespomoćno siromaštvo (Hegel
1805–1806).

Hegel je uvjeren da dehumanizirajući život, teški egzistencijalni uvjeti i neimaština radnika nisu tek neki kontingentni i rijetki nusproizvod tvorničkog sustava. Naprotiv, on smatra da je siromaštvo nužna posljedica procesa akumulacije kapitala i da sustav univerzalnog bogaćenja “osuđuje mnoštvo na goli život, na zatupljujući rad i na siromaštvo—kako bi drugima omogućio da uvećavaju [svoje] bogatstvo” (Hegel 1805–1806). Na jednom drugom mjestu Hegel sumira to svoje zapažanje vrlo pregnantno, gotovo epigramski: “Fabrike, manufakture zasnivaju svoje postojanje upravo na bedi jedne klase” (u: Lukács 1959, 366).

ZAKLJUČNO UZ FILOZOFIJU PRAVA: POLITIČKA EKONOMIJA SIROMAŠTVA

Na mnogim mjestima u Hegelovoj filozofiji možemo naići na reference koje nam ukazuju na njegovu teorijsku preokupaciju političkom ekonomijom Fergusona, Steuarta i Smitha. Ništa manje nije vrijedna činjenica da je Hegel znao engleski i da je vrlo često koristio engleske izvore (Waszek 1988, 84–87). Njegova najranija referenca na Smitha nalazi se u prvoj seriji *Filozofije duha* (Waszek 1988, 128). Taj je spis prepun ideja i interpretacija proizišlih iz čitanja *Bogatstva naroda*, argumentira Susan Buck-Morris (2009, 4). Primjerice, njegove analize o oruđu i strojevima gotovo do detalja određuje Smithova koncepcija podjele rada (usp. Smith 1977, 18–19).

Budući da tadašnje pretkapitalističke prilike Njemačke, napose oni dijelovi zemlje koje Hegel nije imao prilike upoznati iz prve ruke, nisu

pružale osnove za ozbiljnije ekonomsko-političke analize,⁸ on se primarno teorijski okreće rezultatima najrazvijenije ekonomske znanosti, dakle, engleske ekonomike, i u određenoj mjeri francuske. U *Filozofiji prava* u §189 Hegel se eksplicitno referira na Smitha, Saya i Ricarda (Hegel 1964, §189, 169), a §200 je u cijelosti uštiman prema smitovskoj klasičnoj ekonomici (Hegel 1964, §200, 173). Ovdje preuzima Smithovu definiciju kapitala, kao i njegove teze o stvaranju viška vrijednosti, te opravdava klasne razlike nastale uslijed imovinskih nejednakosti. Uz to, u ovom će paragrafu jasno i bez okolišanja reći da za stjecanje bogatstva nije dovoljno tek imati određene vještine i talente, važan je početni kapital. Ujedno, to je i jedan od ključnih izvora klasne nejednakosti.

Osim toga, kao što smo već i ranije istakli, Hegel je redovito čitao engleske novine i časopise koji su objavljivali duga i detaljna izvješća o relevantnim političko-ekonomskim zbivanjima u Britaniji, čemu svjedoči i njegova analiza *Engleskoga prijedloga zakona o izbornoj reformi* (1831).⁹ U tom je spisu kritizirao feudalističko poimanje prava i engleskih hereditarnih privilegija te vrlo precizno ukazao na probleme nepotizma i korupcije. Navodi kako u engleskom parlamentu sjede malobrojni pojedinci i da većina kuća leži u vlasništvu tek 150 ljudi iz klasno privilegiranih pozicija (Hegel 1981a, 157). Na jednom mjestu vrlo cinično poentira: “Nigde se toliko koliko u Engleskoj ne drže čvrsto i neusiljeno predrasude da onaj kome je rođenjem i bogatstvom obezbeđena neka služba ima i razum za to” (Hegel 1981a, 172). Uz to, Hegel u ovom spisu razmatra i problem mjera štednje, državnih rashoda, kritizira interese trgovine i luksuz bogate klase (Hegel 1981a, 162), pedantno razrađuje probleme troškova pravosuđa i poreza na siromaštvo (Hegel 1981a, 164), opisuje proces eksproprijacije seljaka i spominje kolonizaciju (Hegel 1981a, 169), te govori o konceptu engleske države koju bismo mogli, u duhu Lockeova razumijevanja vlade i njezinih granica upravljanja, nazvati minimalnom (Hegel 1981a, 192).

Međutim, ono što je fascinantno za Hegelove bilješke o političkoj ekonomiji jest činjenica da se uspio oduprijeti zavodljivim optimističkim dogmama *laissez-fairea* koje su postale izrazito utjecajne u njemačkim ekonomskim krugovima na prijelazu stoljeća (Cullen 1979, 72). Lukács napominje kako su u to doba različiti prijevodi Steuartovih i Smithovih radova bili vrlo rašireni i popularni u Njemačkoj (Lukács 1959, 203). Trendu unatoč, Hegelove se ekonomske analize upotpunjuju primjedbama o problemima društvene polarizacije, siromaštva i otuđenja, što nas svakako ohrabruje u zaključku da Hegel nije mogao ostati isključivo na tezama klasične ekonomike, napose svjedočeći rastu siromaštva u modernom građanskom društvu. Upravo će se *Filozofija prava* pokazati kao zrela artikulacija njegove društvene i političke misli, kao pokušaj da sustavnije artikulira fenomen odnosa pojedinca i njegovih

8 Usp. Avineri 1972, poglavlje “The Modernisation of Germany”.

9 (Hegel 1981a). Kako navodi Cullen, Hegela su toliko zanimala svakodnevna politička pitanja da se u jednom trenutku zaposlio kao urednik profrancuskih novina u Bambergu (Bavarska), nedugo nakon odlaska iz Jene (v. Cullen 1979, 71).

potreba te društvene zajednice. Taj odnos, dakle, “konkretna univerzalnost” mobilizira jaz između univerzalnog i partikularnog i ispoljava se samo na negativni način (Žižek 2012, 435).¹⁰

Filozofiju prava bismo mogli ukratko odrediti kao Hegelov pokušaj da opiše skladan politički sustav i racionalnu modernu državu, u kojoj se sukobi pojedinca i zajednice, sukobi privatnih interesa i komunalnih odgovornosti, prevladavaju u višoj sintezi. Sažeto govoreći, *Filozofiju prava* u njenoj protočnoj tročlanoj arhitektonici—apstraktno pravo, moralitet i ćudoređe/običajnost—možemo poimati kao opis kretanja duha, napretka, razvoja ljudske volje kroz različite faze (ili konkretnije razine) koje dovode do svjesno aktualizirane slobode čovjeka kao člana društvenog poretka. Slobode nema u prirodi, ona je moguća samo u području prava. U sferi ćudoređa, nadalje, Hegel smješta obitelj, građansko društvo i državu. Otuda iščitavamo i njegovu definiciju građanskoga društva (*bürgerliche Gesellschaft*), kako stoji u §157, kao veze “članova samostalnih pojedinca u jednoj, prema tome formalnoj općenitosti, s pomoću njihovih potreba, te pravnim uređenjem kao sredstvom sigurnosti osoba i vlasništva [...]” (Hegel 1964, §157, 149). “Građansko društvo je”, navodi Hegel u §289, “poprište individualnog privatnog interesa svih protiv svih” (Hegel 1964, §289, 246). On ističe kako “građansko društvo” u rascjepu privatnih i općih interesa pruža prizor “raspuštenosti, bijede i zajedničkog fizičkog i običajnosnog propadanja” (Hegel 1964, §185, 165). Volja pojedinca u građanskom društvu, u Hegelovom razumijevanju, realizirana je tek kada je pojedinac u poziciji da posjeduje predmet, čime privatno vlasništvo postaje nužna pretpostavka njegove slobode. Dakle, da bi pojedinac bio slobodan, on mora imati privatno vlasništvo kao objektivaciju njegove volje za predmetom. Slobodni pojedinci su toliko usmjereni na zadovoljenje privatnih potreba i interesa, da su izgubili svako poštovanje prema općem dobru.

Upravo se u ovom problemu nazire Hegelova ključna dilema—kako pomiriti odnos posebnosti i općosti? Umna moralna država mora osigurati slobodu konkretnom pojedincu, premda je “posebnost za sebe”, piše Hegel, “zadovoljenje slučajne proizvoljnosti i subjektivnog nahodjenja” (Hegel 1964, §185, 165). Budući da su “individue kao građani ove države privatne osobe, koje imaju svoj vlastiti interes samo za svoju svrhu”, nužno je da tako shvaćena posebnost bude posredovana apstraktnom općenitošću (Hegel 1964, §187, 166). Država mora biti dovoljno jaka da uskladi posebnost s jedinstvom ćudorednog života, da utječe na pomirenje individualnih potreba i osigura njihovo zadovoljenje pomoću “teškog rada protiv svakog subjektiviteta vladanja, protiv neposrednosti požude kao i protiv svake taštine osjećaja proizvoljnosti nahodjenja” (Hegel 1964, §187, 168). Budući da rad kao partikularizirano sredstvo koje “od prirode neposredno isporučeni materijal specifičira za [...] raznolike svrhe s pomoću mnogostrukih procesa”, on nužno

10

George Ciccariello-Maher u knjizi *Decolonizing Dialectics* kritizira Žižekovo shvaćanje univerzalizma kao eurocentrički orijentirano, pri čemu interpretativnu snagu za svoju kritiku crpi iz radova Frantza Fanona (Ciccariello-Maher 2017, 172).

uzrokuje specifičnu proizvodnju i podjelu rada (Hegel 1964, §196; §198, 172). Upravo ovako shvaćena općost i posebnost u radu utječe na stvaranje “ovisnosti i uzajamne povezanosti ljudi za zadovoljavanje ostalih potreba” (Hegel 1964, §198, 172–173). Hegel zaključuje:

U ovoj ovisnosti i uzajamnosti rada i zadovoljavanja potreba preobraća se subjektivna sebičnost i prilog zadovoljavanju potreba svih drugih — u posredovanje posebnoga s pomoću općega kao dijalektičko kretanje, tako da upravo time što svaki za sebe stječe, proizvodi i uživa, proizvodi i stječe za užitek ostalih. Ova nužnost, što leži u svestranoj isprepletenosti ovisnosti svih, sada je za svakoga opće, stalna imovina (Hegel 1964, §199, 173).

Premda Hegel u jednom trenutku opravdava klasne razlike kao nužne (Hegel 1964, §200, 173), on će u cijelosti biti svjestan sve većega rasta siromaštva kao jednog od najupečatljivijih negativnih fenomena građanskoga društva. “Opadanje velike mase ispod mjere izvjesnog načina subsistencije”, piše Hegel, “dovodi do stvaranja ološa, što opet ujedno donosi sa sobom da se na lakši način u malo ruku koncentriraju nesrazmjerna bogatstva” (Hegel 1964, §244, 197). Siromaštvo se pojavljuje upravo radi klasnih razlika koje mogu “upropastiti individue” i koje siromašne lišavaju “svih prednosti društva, sposobnosti stjecanja vještina i obrazovanja uopće, također i pravosuđa, brige za zdravlje, često čak i utjehe religije itd.” (Hegel 1964, §241, 196). Kritizirajući engleske (napose škotske) metode borbe protiv siromaštva, proučavajući posljedice engleskih zakona o siromaštvu (Hegel 1964, §245, 198), te kako bi odbacio mogućnost humanitarizacije, “bezgranično privatno dobročinstvo” ili “slučajnosti milostinje”, kako on to naziva (Hegel 1964, §245, 198; §242, 197), kao rješenje predlaže mogućnost rada za sve, uzimajući u obzir čak i progresivno oporezivanje bogatijih klasa (Hegel 1964, §245, 197–198). U §236 Hegel jasno pokazuje zašto nije *laissez-faire* liberal i na neki način dijeli stajalište državnih intervencionista, odnosno predlaže koncept “države blagostanja”. U tom paragrafu navodi kako “različiti interesi proizvođača i potrošača mogu međusobno kolidirati”, pa je nužno uvesti regulaciju tržišta i cijena određenih proizvoda, ali i čitavih grana industrije (Hegel 1964, §236, 194). Iako je važno inzistirati na razvoju pojedinačnih interesa, opći interes, prema Hegelovu razumijevanju političke ekonomije, mora biti iznad pojedinačnog:

Ovaj interes poziva onu slobodu protiv višeg reguliranja, ali, ukoliko je on više slijepo udubljen u sebičnu svrhu, utoliko mu je više potrebno takvo reguliranje da bi bio vraćen općemu. [...] Javno stanje treba, naprotiv, smatrati utoliko savršenijim ukoliko individui manje preostaje da radi za sebe po svom posebnom mnjenju, u usporedbi s onim što je uređeno na opći način (Hegel 1964, §236, 194; §242, 197).

Hegelova zrela socijalna i politička filozofija trebala je pomiriti — koliko god se to činilo nemogućim — helenski koncept države (polis) i moderni koncept države koji je najavila Francuska revolucija. Nasljeđe se Francuske revolucije kod Hegela, navodi Losurdo, ispoljava u dvjema ključnim točkama (Losurdo 2004, 305). Prije svega riječ je o afirmaciji univerzalnog koncepta čovjeka i tumačenju povijesti kao progresivne i mukotrpane realizacije tog koncepta. I potom, nazire se “u odnosu politike i ekonomije, odnosu prema kojem je ekstremno materijalno siromaštvo rezultiralo ‘totalnim nedostatkom prava’ za izgadnjelog pojedinca” (Losurdo 2004, 305). Hegelova svijest o problemu siromaštva tema je o kojoj je pisao tijekom čitava svoga stvaralaštva.¹¹ Njegov je zadatak istovremeno usmjeren na opću zaštitu i tog pojedinca, ali i na slobodu pojedinca uopće unutar svemoćne države. On nam želi demonstrirati dosege države koja nije superiornija u odnosu na pravo ili slobodu pojedinca, budući da se umnost države poklapa s pravom. Država je u Hegelovoj definiciji zbiljnost konkretne slobode, “zbiljnost supstancijalne volje”, individualna samosvijest koja je uzdignuta do općosti, ona je po sebi umna i za sebe umna (Hegel 1964, §258, 204). Zbiljnost konkretne slobode sastoji se u tome da “lična pojedinačnost i posebnost isto tako imaju svoj potpuni razvoj i priznanje svoga prava za sebe, kao što ona preko sebe same djelomično prelazi u interes opšteg” (Hegel 1981b, 284). Iako država u odnosu na svoju ideju može pokazati čitavi niz slabosti, nedostataka, može u svojoj realizaciji proizvesti suprotnosti obećanim idejama, svejedno, za Hegela su sve negativnosti moderne umne države manje od onih koje nastaju bez takve države. To bi mogla biti Hegelova konačna misao o odnosu slobodne volje i općosti.

Filozofsko-historijska tendencija Hegela da sve ekonomske i društvene kategorije izvede iz čovjekova stava prema modernom građanskom društvu, kako to sugerira Lukács, kreće se prema pokušaju da locira kontradikcije odnosa čovjeka, prirode i društva, čije ukidanje i ponovno uspostavljanje čini razumljivim strukturu društva i historije (Lukács 1959, 401). “Od Hegela nadalje”, zaključuje Losurdo, “diskurs o slobodi postao je znatno kompleksniji i problematičniji” (Losurdo 2004, 310). Tu važnu hegelijansku opasku valja imati na umu svaki puta kada se ozbiljno krećemo u domeni radikalne socijalne filozofije i mislimo na realizaciju slobode, važući odnos spekulativnog duha i materijalizma. Na političko-epistemološkoj razini tada smo na velikom dobitku jer, kako Fluss ističe, “bit hegelijanske dijalektike čini kritičnost i revolucionarnost” (Fluss 2016). Premda Hegel nije razdvajao koncept subjektivne slobode od svetosti privatnog vlasništva, njegov ideal sinteze privatne slobode i solidarnosti ostaje. A ako Hegelove ideale poput slobode, zagovora političkog univerzalizma, socijalno osjetljive države i solidarnosti razmotrimo s malo više pažnje, tu bismo mogli bez poteškoća naići na plodno tlo upravo za one principe na kojima počiva i socijalizam.

BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, Theodor W. 1990. *Tri studije o Hegelu*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Avineri, Shlomo. 1972. *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: CUP.
- Avineri, Shlomo. 1962. "Hegel and Nationalism". *The Review of Politics*, Vol. 24, No. 4, str. 461–484.
- Beiser, Frederick. *Hegel*. 2006. New York: Routledge.
- Blunden, Andy. 2003. "Hegel's 'System of Ethical Life'". *Marxist Internet Archive*. Dostupno na: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/se.htm>. Posjećeno 14. siječnja 2021.
- Buchwalter, Andrew. 2015. "Introduction: Hegel and Capitalism". U: Andrew Buchwalter (ur.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press.
- Buck-Morrs, Susan. 2009. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Buha, Aleksa. 1981. "Aporetika Hegelove političke filozofije". U: Hegel 1981.
- Ciccariello-Maher, George. 2017. *Decolonizing Dialectics*. Durham and London: Duke University Press.
- Cullen, Bernard. 1979. *Hegel's Social and Political Thought*. London: Gill and Macmillan.
- Čakardić, Ankica. 2019. *Sablasi tranzicije: socijalna historija kapitalizma*. Zagreb/Rijeka: Jesensky i Turk i Drugo more.
- Fluss, Harrison. 2016. "Hegel on Bastille Day". *Jacobin*. Dostupno na: <https://www.jacobinmag.com/2016/07/hegel-bastille-day-burke-french-revolution>. Posjećeno 01. studenoga 2020.
- Fluss, Harrison i Doug Enaa Greene. 2020. "Hegel, Enlightenment, and Revolution". *Left Voice*. Dostupno na: <https://www.leftvoice.org/hegel-enlightenment-and-revolution>. Posjećeno 05. siječnja 2021.
- Göhler, Gerhard. 1976. "Dijalektika i politika u *Sustavu čudorednosti*". U: Hegel 1976.

- Habermas, Jürgen. 1966. "Nachwort". U: *Politische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1962. *Istorija filozofije I*. Beograd: Kultura.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1964. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1976. *Sustav ćudorednosti*. Zagreb: Izdavački centar Sveučilišta u Zagrebu.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981. *Pravni i politički spisi*. Beograd: Nolit.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981a [1831]. *O engleskom predlogu zakona o izbornoj reformi*. U: Hegel 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981b [1818/1819]. *Prirodno pravo i državno pravo prema predavanju profesora Hegela*. U: Hegel 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1981c [1815.-1816.]. *Rasprave Zemaljskostaleške Skupštine Kraljevine Virtemberg*. U: Hegel 1981.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982. *Rani spisi*. Sarajevo: Logos, Veselin Masleša.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982a [1795-1796]. *Pozitivitet kršćanske religije*. U: Hegel 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982b [1798]. *Povjerljiva pisma o Nekadašnjem državnopravnom odnosu Waadtlanda (Pays de Vaud) prema gradu Bernu*. U: Hegel 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982c [1798-1800]. *Duh kršćanstva i njegova sudbina*. U: Hegel 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982d [1800-1802]. *Sustav Njemačke*. U: Hegel 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982e [1799-1801]. *Prve skice uvoda za spis o sustavu*. U: Hegel 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1982f [1798]. *O najnovijim unutarnjim odnosima Wurtmeburga*. U: Hegel 1982.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1983. "Aforizmi iz Hegelove Wastebook". U: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Jenski spisi*. Sarajevo: Logos, Veselin Masleša.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000. *Fenomenologija duha*. Zagreb: Naprijed.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1812]. "Hegel's Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline". Dostupno na: *Marxist Internet Archive*, <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/ol/encycind.htm>. Posjećeno 12. prosinca 2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. [1805–1806]. "The Philosophy of Spirit (Jena Lectures 1805–6) PART II. Actual Spirit". *Marxist Internet Archive*. Dostupno na: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/jl/ch02b.htm>. Posjećeno 12. prosinca 2020.
- Kangrga, Milan. 2000. "Hegelov filozofski sistem". U: Hegel 2000.
- Knox, T. M. 1996. "Prefatory Note". U: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Early Theological Writings*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lafrance, Xavier. 2019. "The Transition to Industrial Capitalism in Nineteenth-Century France". U: Lafrance, Xavier i Charles Post (ur.), *Case Studies in the Origins of Capitalism*. Palgrave Macmillan.
- Losurdo, Domenico. 2004. *Hegel and the Freedom of Moderns*. Durham, NC: Duke University Press.
- Lukács, György. 1959. *Mladi Hegel—O odnosima dijalektike i ekonomije*. Beograd: Kultura.
- Luxemburg, Rosa. 1990. "Hohle Nüße". U: *Gesammelte Werke*, vol. 1/1, Berlin: Dietz Verlag.
- Marcuse, Herbert. 1987. *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1967. *Rani radovi*. Zagreb: Naprijed.
- Marx, Karl. 1967a. "Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844". U: Marx i Engels 1967.

- Mayer, Arno. 2000. *The Furies: Violence and terror in the French and Russian Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- Mowad, Nicholas. 2015. "The Purest Inequality: Hegel's Critique of the Labor Contract and Capitalism". U: Andrew Buchwalter (ur.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press.
- Pinkard, Terry. 2000. *Hegel: A Biography*. Cambridge: CUP.
- Ritter, Joachim. 1989. *Hegel i Francuska Revolucija*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Rosenkranz, Karl. 1844. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Berlin.
- Ross, Nathan. 2008. *On mechanism in Hegel's social and political philosophy*. New York/London: Routledge.
- Ross, Nathan. 2015. "Hegel's Logical Critique of Capitalism: The Paradox of Dependence and the Model of Reciprocal Mediation". U: Andrew Buchwalter (ur.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press.
- Ruda, Frank. 2011. *Hegel's Rabble: An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London/New York: Continuum.
- Skomvoulis, Michalis. 2015. "Hegel Discovers Capitalism: Critique of Individualism, Social Labor, and Reification during the Jena Period (1801-1807)". U: Andrew Buchwalter (ur.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press.
- Smith, Adam. 1977. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, Charles. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles. 1979. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Michael J. 2015. "Capitalism as Deficient Modernity: Hegel against the Modern Economy". U: Andrew Buchwalter (ur.), *Hegel and Capitalism*. Albany: State University of New York Press.
- Waszek, Norbert. 1988. *The Scottish Enlightenment and Hegel's account of "civil society"*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Žižek, Slavoj. 2012. *Živjeti na kraju vremena*. Zagreb: Fraktura. Preveo: Srećko Horvat.

Žižek, Slavoj. 2012a. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso.

GIORGIO CESARALE

HEGELOVA IDEJA
APSTRAKTNOG RADA
U OSNOVNIM CRTAMA
FILOZOFIJE PRAVA

s engleskog jezika prevela Matia Anna Pleše.

HEGELOVA IDEJA APSTRAKTOG RADA U OSNOVNIM CRTAMA
FILOZOFIJE PRAVA

U ovom eseju ispitujem Hegelovo poimanje apstraktnog rada u *Osnovnim crtama filozofije prava* te pokušavam locirati inicijalnu formulaciju tog pojma u *Jenskim spisima*. Moja analiza kreće od §198 *Osnovnih crta filozofije prava* te se koncentrira na pojam “opće nužnosti”, koju Hegel vidi na djelu u modernoj ekonomiji kao sistemu sveukupne međuovisnosti. Ova “opća nužnost” zahtijeva da se rad uspostavi u skladu s mehaničkim načinom rada. Posljedično, ono što je Hegel nazvao “raznolikost” u *Sustavu ćudorednosti*, a to je svijet kvaliteta, mora biti isključeno iz produktivnog rada. Tako se isključivanje raznolikosti podudara sa svodenjem konkretnog rada na apstraktni rad, na rad *ganz quantitativ*. Međutim, ukoliko rad postaje apstraktan, lako može biti zamijenjen strojem. Stroj je izvanjsko tijelo stvari koje se zasniva na principu “kvantitete” te može samostalno djelovati. Utoliko, stroj na “objektivnoj”/prirodnoj razini reproducira strukturu apstraktnog rada. U zadnjem dijelu eseja istražujem posljedice pojave apstraktnog rada u odnosu na subjektivitet.

HEGEL'S NOTION OF ABSTRACT LABOUR IN THE *ELEMENTS OF*
THE PHILOSOPHY OF RIGHT

In this essay, I examine Hegel's conception of abstract labour in the *Elements of the Philosophy of Right*, and also try to trace its embryonic formulation in the Jena writings. My analysis departs from §198 of the *Elements of the Philosophy of Right* and focuses on the concept of “entire necessity” which Hegel sees at work within the modern economic system, which he defines as a system of all-round interdependence. This “entire necessity” demands that labour establishes itself according to mechanical modes. Consequently, what Hegel called “variety” in the *System of Ethical Life*, that is, the world of qualities, has to be excluded from productive labour. The exclusion of variety coincides, however, with the reduction of concrete labour to abstract labour, labour *ganz quantitativ*. Yet, if labour becomes abstract, it can be easily replaced by the machine. The machine is an external thinghood, which relies upon the principle of “quantity”, and is capable of being self-acting. It reproduces, therefore, on the “objective”/naturalistic level the structure of abstract labour. In the last part of the essay, I examine the consequences of the emergence of abstract labour on subjectivity.

Hegel uvodi pojam “apstraktnoga rada” u vrlo jezgrovitom paragrafu u *Osnovnim crtama filozofije prava*:

Ono opće i objektivno u radu leži, međutim, u *apstrakciji*, koja uzrokuje specifikaciju sredstava i potreba, a time ujedno specificira proizvodnju i stvara *podjelu radova*. Rad pojedinčev postaje podjelom *jednostavniji*, a time postaje veća vještina u njegovu apstraktnom radu, kao i količine njegovih proizvoda. Ova apstrakcija vještine i sredstva upotpunjava ujedno *ovisnost i uzajamnu povezanost* ljudi za zadovoljavanje ostalih potreba do potpune nužnosti. Apstrakcija proizvođenja čini rad, nadalje, sve više *mehaničkim*, a time na koncu podobnim da čovjek može od njega odstupiti, a da na njegovo mjesto može stupiti *mašina* (Hegel 1964, §198, 172–173).

Početak ovoga pasusa mogao se naći i u djelima Fergusona i Smitha: jednostavnost rada i rastuća mogućnost njegova obavljanja problemi su koji se lako nalaze u njihovim opisima ishoda podjele rada (usp. Ferguson 1773, 272–273; Smith 1963, sv. II, 7–8).¹ Međutim, u usporedbi s Hegelom, čini se da su škotski prosvjetitelji bili mnogo manje svjesni veze između podjele rada i onog što sam Hegel naziva “apstrakcijom” sredstva (tj. ljudske djelatnosti i oruđa) teleološkog silogizma rada. Upravo je filozofski temelj podjele rada ono što nailazi na duboku reviziju kod Hegela.

Ako se Hegelov paragraf pročita pažljivije, čini se da ista nota prati tri glavne prednosti podjele rada koje on ističe (veća jednostavnost, viša razina vještine, i širi opseg proizvodnje), naime redukcija kvalitete u korist kvantitete. Započnimo s analizom veće jednostavnosti rada. Rad postaje jednostavniji jer se sužava na jedan od nekolicine činova. Uz to, njegova povezanost s ostalim aktivnostima leži izvan njega samoga, dok on ostaje složen utoliko što ujedinjuje različite geste, procedure i kompetencije.² Prema tome, ono s čime se pritom suočavamo jest “kvantitativna” redukcija višestrukosti na homogenost. Ipak, rad ostaje jednostavan ne samo zato što je odvojen od cjelokupnosti društvenog rada, nego i utoliko što je odvojen od cjelokupnosti potreba samoga radnika. Štoviše, jedina potreba koju radnik može zadovoljiti svojim vla-

1 Na tim stranicama *Bogatstva naroda* također možemo naći poznati primjer promjene u proizvodnji pribadača, koji se povezuje s porastom podjele rada. Hegel se na njega poziva od jenskoga razdoblja nadalje, a pogotovo u svojim zrelim spisima o filozofiji prava. Zanimljivo je da Hegel Smitha uvijek citira netočno, s izuzetkom spisa iz 1817–1818. Za jensko razdoblje v. (JR, 323; SEL, 248 i JR1, 224; HHS, 121). Za heidelberško i berlinsko razdoblje v. (Rph Iltting 1817–1818, 118, prevedeno u LNRPS, 176; Rph Iltting 1818–1819, 314; Rph Henrich 1819–1820, 159; Rph Iltting 1822–1823, 609; Rph Iltting 1824–1825, 502). O ovome problemu općenito v. (Waszek 1988, 131–132).

2 U ovome stadiju, Hegel se još ne bavi “izopačenim” učincima pojednostavljivanja rada. On se također ne dotiče stanovitom razinom “inteligencije” jednostavnoga rada u odnosu na složeni. Slično kao Adam Smith, Hegel se suočava s potonjom temom tek kasnije u tekstu.

stetim radom je u osnovi prezasićena jer on proizvodi više dobara iste vrste nego što ih je sposoban potrošiti.

Što se tiče vještine, i tu možemo uočiti isto: podjela rada potiče višu razinu vještine i povećava proizvodnu specijalizaciju, što pojačava “kvantitativni” ishod rada. Sukladno tome, čim se podjela rada uvede u proizvodni proces, ona poprima učinak povećanja opsega proizvodnje. No, budući da kod Hegela na potražnju snažno utječe ponuda, opseg proizvodnje također se povećava kao učinak složenije podjele i jednostavnosti rada na proces multiplikacije i diferencijacije ljudskih potreba. U *Filozofiji prava*, lanac između jednostavnosti rada uzrokovane podjelom rada te umnožavanja i ugađivanja ljudskih potreba manje je naglašen nego u *Jenskim spisima*. Ipak, tekst nudi sve elemente da možemo zaključiti: u njima je jasno da porast podjele rada ne rezultira samo većom količinom istog proizvoda, nego i time da sve istančaniji proizvodi postaju dostupni sve većem broju potrošača. Na taj se način ukusu potrošača ugađa, a njih se potiče da otkriju nova svojstva proizvoda i u njima uživaju, pri čemu su ti proizvodi odmah spremni za korištenje. Potrošača se tako “odgaja da je [u njima] prirodno uživati” (JR1, 243; HHS, 139), jer je on navikao na ono što Hegel u svojim spisima, inspiriran Englezima, naziva “ugodnim” (Rph Iltting 1822–1823, 593).³ Što ukus potrošača postaje sofisticiranijim, to je veći pritisak na sferu produkcije, koja ima obavezu obogaćivati i povećavati svoju ponudu (Rph Iltting 1822–1823, 593).⁴

3

4

S druge strane, prevlast apstraktnog rada i s njome povezano smanjenje kvalitete u korist kvantitete još je sveobuhvatnije od prethodno navedenog. “Apstrakcija vještina i sredstava” pretvara ovisnost i uzajamnost ljudskih bića u zadovoljavanju vlastitih potreba u *gänzlich* *Notwendigkeit* (Hegel 1964, §198, 172) ili opću nužnost. Pojmom “opće nužnosti” Hegel upozorava na budućnost u kojoj je zadovoljavanje potreba svakog čovjeka u potpunosti određeno univerzalnim *kontinuumom*; štoviše, on upućuje na činjenicu da je rad svakog pojedinca, za zadovoljavanje vlastitih potreba, po sebi univerzalan. Budući da radnik vlastitim radom ne može zadovoljiti sveukupnost svojih potreba, on radi kako bi zadovoljio potrebe društva. Posljedično, potreba postaje jednako apstraktna kao i rad. Individualni rad “služi [općoj] potrebi, on zadovoljava apstrakciju potrebe koja je univerzalna, a ne vlastitu potrebu” (JR, 322; SEL, 247). Međutim, budući da se taj univerzalni kontinuum ne ostvaruje prema “pojmu”, nego po nužnosti, stječe se

3 *Nachschrift* spominje ovaj dio na francuskom, a ne na engleskom. Radi se o smitovskoj ideji da usavršavanje potreba dovodi ne samo do proizvodnje novih dobara, nego i do unaprijeđenja postojećih. V. (Smith 1978, sv. V, 487).

4 Hegel ovdje navodi da je upravo pohlepa za novcem koju iskazuju *Fabrikanten* i poduzetnici ono što potiče *Erfindung* ili izum novih potreba. Uz ubičajene “obrazovne” prednosti koje se izvode iz svakog procesa umnožavanja i diferencijacije potreba, taj izum ima i svoje naličje: svaka uгода u procesu *ad infinitum* ima svoju nelagodu. I ponovno je Smith bio taj koji je u *izobilju*, to jest u obilnoj potrošnji i diferencijaciji potreba, prepoznao jedan od najvažnijih poticaja za ekonomski razvoj (Smith 1978, sv. V, 487 ff.).

dojam da su potrebe i rad diferencirani. Hegelijanska nužnost je univerzalni kontinuum inherentan fenomenološkoj diferencijaciji, u ovome slučaju diferencijaciji potreba i rada. Nužnost koju određuje građansko društvo drugi je pak oblik nužnosti, ukoliko ju se uspoređuje s onim što pojedinac osjeća jednom kada ga se baci u neposrednost prirodnih strasti i nagona. Radi se o društvenoj nužnosti proizašloj iz one prirodne.

Prema tome, apstraktni rad pokazuje golemi potencijal za konstrukciju društvenih odnosa. Ipak, on je istovremeno i uzrok njihove nužnosti jer je podijeljen u sebi. Apstraktni je rad istovremeno rad uronjen u diferencijaciju sredstava i potreba te, kako to piše Adam Smith, raspoloživog rada, to jest rada sposobnog da proizvede količinu dobara koja "naređuje" razmjenu za istu količinu drugih dobara. Stoga nužnost proizlazi iz nedostatka unutrašnjeg posredovanja između raspoloživog rada (univerzalnost) i rada koji određuje sredstva i potrebe (partikularnost), tako da univerzalni kontinuum kojeg potiče raspoloživi rad sam po sebi ne iscrpljuje mnogostruku i beskonačnu diferencijaciju sredstava i potreba. On je, zapravo, izostavlja.

S druge strane, Hegelova koncepcija apstraktnog rada pod utjecajem je nedostatka diferencijacije između tehničke i društvene podjele rada, koju je prvi opisao Marx (Marx 1947, 284). Hegelijanska podjela rada obuhvaća ne samo podjelu pojedinaca koji sudjeluju u raznim vrstama rada unutar istog postrojenja (Smithova tvornica pribadača), nego i profesionalnu specijalizaciju. No, u tom smislu, Hegel previđa činjenicu da se specijalizacija unutar iste vrste rada, s jedne, te diferencijacija radnih procesa u nizu inherentno homogenih proizvodnih operacija, s druge strane, odvija na različitim razinama apstrakcije. U prvom slučaju, individualni rad i dalje je sinteza raznih proizvodnih procedura; u drugome, rad se odnosi na realizaciju jedinstvenog proizvodnog čina. U potonjem slučaju, sinteza se odvija na razini cijelog postrojenja.

Dominacija apstrakcije nad proizvodnim procesom čini rad sve više mehaničkim. Hegelove riječi na ovu temu izazivaju blagu nelagodu jer se tu suočavamo s povratkom na dijalektičko kretanje. Ako je rad u svojoj srži, kako to Hegel ističe u §189 *Filozofije prava*, teleološka aktivnost, a samim time svrha, onda je paradoksalno priznati, kako to Hegel čini u istome paragrafu, da rad, ako je prepušten slobodnom odvijanju, vodi mehanizaciji. Teleološki se cilj pretvara u ono što mu dijalektički prethodi, u mehanizam. Ako "apstrakcija proizvodnje" pretvara teleološki cilj u mehanizam, to znači da subjektivnost ne igra nikakvu ulogu u razvoju pojedinačnih svrha i u upotrebi sredstava. Kako Hegel to potvrđuje u svojim *Jenskim spisima o filozofiji duha* (1803–1804), mehanički rad gubi svoju takozvanu formalnu aktivnost, koja se sastoji u prilagođavanju njegove aktivnosti cilju (JR, 321; SEL, 247).

Prema tome, cjelokupna nužnost oblikuje svaki proizvodni postupak: ona prilagođava njegovu svrhu zadaćama proizašlima iz međuovisnosti i uzajamnosti ljudskih bića, i propisuje oblik njegova objektivnog izvođenja. *Trieb* (nagon) preostaje, kao i mehanizam koji ga pokreće; no *Trieb*, opet kao mehanizam, ostaje skriven od subjekta. Kao što je slučaj s mehanizmom, kretanje se odvija prema objektima, ali njegova složena

artikulacija ostaje nepoznata. Javlja se automatizam radnog procesa, ali njegovi momenti imuni su na pravac i cilj.

U ovom trenutku bilo bi korisno usmjeriti pažnju na Hegelova zapažanja na ovu temu u jednom od njegovih jenskih spisa, u *Sustavu ćudorednosti*. Nejasnim i jedva razumljivim jezikom, pogotovo onima koji nisu upoznati sa šelingovskom terminologijom koju je usvojio tijekom prvih godina vlastita filozofskoga šegrtovanja, Hegel piše:

Partikularno u koje je preneseno univerzalno tako postaje ideal, i idealnost je njegova podjela. Cjelokupni objekt u svojem definitivnom liku nije u potpunosti izbrisan, već je rad, u cijelosti primijenjen na taj objekt, podijeljen sam po sebi te postaje pojedinačna rabota; i upravo iz tog razloga ta pojedinačna rabota postaje sve više mehaničkom jer je iz nje isključena raznolikost pa ona sama postaje nešto univerzalnije, nešto stranije [živućem] cijelom (SS, 297; SEL, 117).

Nalazimo se u situaciji u kojoj univerzalnost prevladava, unatoč tome što su partikularnost i univerzalnost međusobno povezane. Ipak, kada je riječ o partikularnosti, univerzalnost u njoj uzrokuje promjene. U Hegelovu je jeziku to izraženo kroz ideju da partikularnost postaje idealna jednom kada dođe u doticaj s univerzalnošću. Ono na što Hegel pritom misli jest da je partikularnost poprimila svojstvo koje ju čini drugačijom nego što je bila. U ovome pasusu rad figurira kao partikularnost, i njegova idealnost sastoji se u gubitku njegove, nazovimo to tako, izvorne dosljednosti. Suočen s predmetom kao cjelinom, rad je podijeljen, što znači da se svodi na individualnu rabotu. Doduše, ta individualna rabota, što je zapravo jednostavnost rada s kojom smo se upoznali u *Filozofiji prava*, za Hegela se preklapa s mehanizacijom jer je presudno to što je *raznolikost* isključena iz nje. Dakle, Hegel nudi teorijski poticajno tumačenje nužnosti koje vodi tome da podjela rada postaje temelj sustava društvene organizacije, kojom najprije dominira mehanizacija ljudske proizvodnje, a zatim stroj.

Taj nužni prijelaz s podjele rada na strojeve, koji su već spominjali Steuart i Smith, određen je nemogućnošću jednostavnog i individualnog rada da spoji predmet s ciljevima rada bez da pribjegne pomoći ostalih radnika. U tome smislu raznolikost je isključena iz jednostavnog i pojedinačnog rada: višestrukost procedura, radnji i kompetencija, koje rad ostvaruje kako bi oblikovao predmet i učinio ga funkcionalnim za zadovoljavanje ljudskih potreba, prenesena je na razinu cijeloga sustava društvene organizacije. Upravo je to jedan od preduvjeta za nastanak stroja:

Takva vrsta rada, koji je tako podijeljen, istovremeno pretpostavlja da su ostale potrebe zbrinute na druge načine, budući da se i takvom vrstom rada mora rukovoditi i to kroz rad drugih ljudi. No, ta otupljujuća [značajka] mehaničkog rada izravno implicira mogućnost potpunog odvajanja pojedinca; budući da je rad ovdje sasvim kvantitativan

i ujednačen, i budući da je njegovo podvođenje pod umnost samoponištavajuće, onda se nešto potpuno izvanjsko, poput stvari, može upotrijebiti zbog vlastite samosvojnosti u odnosu na rad i njegovo kretanje (SS, 297; SEL, 117).

Rad bez raznolikosti, lišen svojstava koje bi trebao imati kao teleološka kategorija, i sveden na izvođenje određene operacije, je, kako Hegel kaže, *ganz quantitativ*, to jest rad u kojem je relevantan isključivo njegov utjecaj nad kvantitativnom dimenzijom, umjesto nad kvalitativnim izražajem. Međutim, nedostatak raznolikosti proizvodi umrtvljenje, *Abstumpfung*,⁵ otupljivanje mentalnih sposobnosti i ukočenost tijela. Mehanički rad se tako može učiniti neprekidnim i zamijeniti strojevima. Budući da kvantiteta, kako Hegel piše, strukturno ne može u sebi sadržavati kvalitativnu raznolikost, dolazi do neposredne samosvojnosti. No, neposredna samosvojnost u Hegelovoj filozofiji pripada nižim slojevima bića, napose anorganskim objektima. Zbog toga nešto potpuno izvanjsko može zamijeniti ljudski rad. Jedina poteškoća javlja se u iznalaženju mrtvoga principa kretanja, koji bi aktivirao tako apsolutni izvanjski element. Ono što bi moglo igrati takvu ulogu Hegel pronalazi u neiscrpnj prirodnj energiji vode ili vjetra.

Stoji li rad bez raznolikosti u vezi s radom koji obavlja *Klasse*, kako Hegel naziva ljude koji rade u društvu “u nesmetanoj djelatnosti, [...] u progresivnom porastu pučanstva i industrije”, to jest u ekonomskim i socijalnim prilikama ocrtanima u §243 *Filozofije prava*, u kojima akumulacija bogatstva stoji u središtu građanskog društva kao njegova pokretačka snaga? Vjerujem da je tomu tako: dapače, u istome paragrafu Hegel tvrdi da je rad *Klasse* u razvijenijim kapitalističkim uvjetima “partikularan”. Partikularan je jer, koliko god da je specijaliziran i ograničen, ne može dosegnuti univerzalnost koju predstavlja sustav društvene podjele rada koji u sebi objedinjava sve svoje raščlanjene i podijeljene vrste. To generira “ovisnost” i “potlačenost” *Klasse* koja stoji u vezi s takvim radom, kao i nemogućnost te klase da ostvari “uživanje daljnjih sposobnosti, a naročito duhovnih prednosti građanskog društva” (Hegel 1964, §243, 197).

Shodno tome, ukoliko *principium individuationis* takvoga rada predstavlja tupu partikularnost, onda nije moguće da se taj rad organizira u staleže i korporacije, koji zahtijevaju da njihove članove ujedine ne samo profesije i interesi, nego ujedno i određena svijest o vlastitom radu i mjestu unutar društvene podjele rada. Ipak, ako *Klasse* ne može pobjeći svojoj sudbini— a ne može, jer su specijalizacija i razgraničenje rada toliko ekstremni da rađaju stroj— ona se nužno srozava na *Pöbel*, na sirotinju. S druge pak strane, karika između izuma stroja i

5 Na temelju dosad rečenog očito je da se Hegel najprije reflektira na *Abstumpfung* mehaničkog rada bez spomena ikakvih moralnih ideja. Ono što njega u prvome redu zanima jest analiza mehanizma koji vode od instrumentalnog rada k stroju. No, kada čitamo te odlomke, postaje nam moguće preispitati neke od interpretatora u njihovim procjenama da je Hegelova vizija proizvodne specijalizacije mnogo idiličnija od Fichteove. Usp. (Jermann 1987, 170).

stvaranja sirotinje izričito se spominje u Hegelovim predavanjima (usp. Rph Henrich 1819–1820, 193). S obzirom na to da smo se dotakli pitanja prirode, ovdje imamo priliku ilustrirati vezu između uspona apstraktnog i mehaničkog rada i specifičnog objektivnog oblika jedne takve nužnosti, a to je upravo sam stroj. Kao što je to bio slučaj u većem dijelu filozofske tradicije koja mu je prethodila,⁶ Hegel načelo rada stroja identificira u kretanju, to jest u kombinaciji prostora i vremena, koja, kratko rečeno, čini prvu instancu njegove prirodne filozofije, to jest mehanike. Prostor i vrijeme su, kako to Hegel jasno konstatira u *Jenskim spisima o filozofiji duha* (1805–1806), ono što odgovara kategoriji apstraktnog rada (JR1, 225; HHS, 121). Ako imamo na umu značajke apstraktnog rada koje sam prethodno spomenuo, postaje lakše istaknuti razloge koji su doveli do toga da je u stroju prepoznat njegov primjereni korelat. Dosad sam ukazao na barem tri aspekta apstraktnog rada: analitičku diferencijaciju cjelokupnog procesa društvene reprodukcije u serijskome nizu jednostavnih radnih procedura; činjenicu da se rad sve više homogenizira, kapitulirajući pred onime što Hegel naziva *Abstraktion des Producierens*, apstrakcijom produkcije; i dominaciju kvantitete nad kvalitetom kao konstitutivni princip rada. Te su dimenzije apstraktnog rada pak na razini prirodnog zakona stvorene kroz međuodnos prostora i vremena, dakle, kroz kretanje. Prostor i vrijeme su za Hegela “samoizvjesnost u svojoj potpunoj apstrakciji” (EN, §253), odnosno jukstapozicija međusobno različitih trenutaka sporednih u odnosu na svoje jedinstvo (EN, §254). Naravno, ovo razmatranje vrijedi ponajprije za prostor jer vrijeme naglašava subjektivnu i negativnu dimenziju serijskog niza trenutaka. No, jednako je točno da ni vrijeme ne može postojati bez jednoličnog i beskonačnog protoka trenutačnosti. Odatle proizlazi drugi aspekt: prostor i vrijeme sastoje se od trenutaka homogenih po sebi i među sobom. Svaka točka u vremenu i svaki trenutak nisu ništa više od reprodukcije prethodnih te ne postoji nikakva intrinzična “dubina” koja bi ih odvojila od ostalih trenutaka. Naposljetku, prostor i vrijeme glavni su lokus koji određuje kategoriju kvantitete. Ovdje je dovoljno podsjetiti da su predmeti znanosti o kvantiteti, geometrije i aritmetike, upravo prostor i vrijeme (EN, §259 Opaska).

Sada postaje očito da prostor i vrijeme, na razini prirode, odgovaraju onome što stroj predstavlja u društvenim odnosima.⁷

6 U svom opisu mehanike Hegel se poziva na kartezijansku tradiciju, premda je ne smatra potpuno zadovoljavajućom. Usp. (EN §251, Dodatak). On je uz to imao na umu i materijalističko preuzimanje kartezijanskog mehanizma u francuskoj filozofiji 18. stoljeća, kako to dokazuju njegova *Predavanja o povijesti filozofije* (v. LHP, 508–509; VGP, 393).

7 Povezujući strukturu rada s hegelijanskom koncepcijom A. Kojève, inspiriran određenim hegelijanskim idejama, naročito inzistira na temporalnoj prirodi rada. Pretpostavka njegova načina razmišljanja sastoji se u tezi da hegelijanska koncepcija, na kojoj se rad temelji, zapravo predstavlja vrijeme. Kojève smatra da je kod Kanta vrijeme shema i pasivna intuicija, dok je kod Hegela ono akcija i kretanje. Prema tome, Kantovu koncepciju čini ideja koja omogućava čovjeku da se prilagodi stvarnosti; Hegelovu koncepciju pak čini projekt koji čovjeku dopušta da transformira zbilju na način da se ona prilagodi samome projektu. Dakle,

Upravo iz tog razloga pojava apstraktnog rada zahtijeva istovremenu pojavu stroja.

U ovoj točki našeg teorijskog diskursa postaje neophodno obratiti pažnju na pitanje od goleme važnosti—na problem odnosa između apstraktnog rada i prirodnih sila. Naime, ne može se zapostaviti činjenica da pojava stroja iziskuje oblikovanje novog oblika subjektivnosti. To nema nikakve veze, barem ne direktne, s *Abstumpfung*—om rada, s zatupljivanjem koje nastaje zbog prevlasti mehaničkog rada i strojeva. Naprotiv, ta datost vezana je uz strukturu subjektivnosti koja je potrebna da se “održī” mehanički rad, s obzirom na to da se sama subjektivnost ostvaruje u potpunom raspletu teleološke pozicije. Drugim riječima, potrebno je znati kakva sudbina prijeti subjektivnosti koja više nije u mogućnosti da, upisana u medij teleološkog silogizma rada, *prevede* svoju svrhu u objektivnost, i koja svrhu postavlja samo formalno.

U *Jenskim spisima o filozofiji duha* (1805–1806.) mogu se pronaći neke naznake vezane uz prethodno spomenuti fenomen. Hegel počinje opisivati odnos koji Ja ostvaruje sa samim sobom kao anorganskom prirodom, to jest, subjektom potreba:

Predmeti namijenjeni zadovoljenju tih potreba su obrađeni (*verarbeitet*), a njihova je univerzalna unutrašnja mogućnost predstavljena [izražena] kao vanjska mogućnost, kao oblik. To obrađivanje (*Verarbeiten*) predmeta samo je po sebi pak višestruko; sama svijest pretvara se u predmet. No, u momentu univerzalnosti, ona je takva da postaje apstraktni rad. Potreba ima mnogo. Pripajanje njihove mnogostrukosti Ja, tj. radu, apstrakcija je univerzalnih modela (*Bilder*), ali [ona je] i samopokretački proces oblikovanja (*Bilden*). Ja-za-sebe, apstraktno je Ja; ali ono vrši rad pa je samim time i njegov rad apstraktan. Potreba u općem smislu raščlanjena je na mnogo svojih aspekata—ono što je u njezinom kretanju apstraktno je biće-za-sebe, aktivnost, rad (JR1, 225; HHS, 120–121).

Prema tome, apstraktni se rad podudara s apstraktnim Ja, sposobnim isključivo da sadrži beskonačno umnažanje elemenata oslobođenih od

konceptija ne postoji ukoliko ne postoji rad. Da su životinje jedina živa bića na zemlji, Kojève nastavlja, Aristotel bi bio u pravu: pojam bi bio utjelovljen u vječnoj vrsti i vječno identičan samome sebi. No, kako bi odvajanje pojma od predmeta postalo moguće, nužno je najprije pretpostaviti rad. S druge strane, kako bi to bilo zamislivo, biće mora biti vremensko. Prirodni objekt ne iskazuje vremenitost; to čini samo objekt rada. Rad je, dakle, ono što ovremenjuje prirodni svijet i čini *Begriff* mogućim (v. Kojève 1980, 141–142). Čak i ako se složimo s Kojèvom oko veze između koncepta, vremena i rada, opći horizont unutar kojega on opisuje svoj teorijsko–interpretativni diskurs manje je uvjerljiv. Ono što Hegel smatra važnim nije istaknuti karakteristike rada kao opće ljudske aktivnosti, nego ih prokazati kao odrednice oblika unutar konkretnog razvoja radnih procesa kroz povijest. Drugim riječima, prijelaz s oruđa na stroj ukazuje na to da su odrednice oblika unutar samog teleološkog silogizma radnog procesa kapitalističke. Pritom je potonji vrijedan samo onoliko pažnje koliko je utjelovljen u povijesti.

analitičke diferencijacije potreba. Ono što time dobivamo nije subjektivnost posvećena ponovnom ujedinjenju *disjecta membra* koje je proizvela analiza potreba, nego subjektivnost koja fingira poput neutralne kutije elemenata bez međusobnog reciprociteta. Radi se o subjektivnosti koja samu sebe, kako to Hegel zaključuje u istome pasusu, pretvara u predmetnost, čime gubi vlastiti lik. U *Filozofiji prava*, a pogotovo, čini mi se u §7, Hegel je još izričitiji po pitanju ocrtavanja temeljnih osobina o tome što je subjekt, o tome što pojedinca pretvara u subjekt. On pritom slijedi, donekle, kantovsku putanju: za Kanta “subjekt” znači biti samosvjestan i istovremeno biti svjestan vlastitih unutrašnjih i vanjskih odrednica; drugim riječima, to označava nemogućnost poznavanja (unutrašnjih i vanjskih) odrednica objektivnog svijeta, bez središta koje postiže takvo iskustvo znanja i služi kao jedinstvena referentna točka. Na isti način, Hegel smatra da je pojedinac subjekt svaki put kada uvede partikularnost, štoviše, sve partikularnosti, u isti vidokrug, vidokrug univerzalnosti (Pinkard 2002, 30). Ipak, kako bi to učinio i postao pravim subjektom, pojedinac mora raskinuti sa svime što poprima oblik nepovezane višestrukosti, odnosno odrednica prema kojima samo može biti ravnodušan. Subjektivnost postoji samo kada se postavlja kroz određenja i kada ta određenja predstavlja u samoj sebi. To je razlog zašto ona nužno degradira kada se postavlja kao prirodni nositelj određenja.

No, ako se subjektivnost pretvori u neutralnu kutiju međusobno indiferentnih elemenata, ona se zapravo pretvara u nešto što reproducira mehaniku: prostor, vrijeme, i njihov spoj, to jest kretanje. Subjektivnost je stoga strukturirana prema načelu kvantitete. Do toga dolazi jer, kako Hegel tvrdi u svojoj *Logici*, subjektivnost sadrži kvantitetu unutar sebe: “živopisniji primjeri čiste kvantitete mogu se izvesti iz prostora i vremena, ali i iz tvari u općem smislu, iz svjetla, i tako dalje, čak i iz ‘Ja’” (WL, 178; SL, 156), i potom dodaje:

određenje čiste kvantitete proširuje se također i na “Ja”, jer “Ja” je konačno postajanje drugim, beskrajno udaljavanje ili sveukupno odvajanje koje čini negativnu slobodu bića, a to biće pak ostaje apsolutno jednostavan kontinuitet—kontinuitet univerzalnosti, samoživog bića isprekidanog mnogostруким granicama, sadržajem osjećaja, spoznaja, i tako dalje (WL, 179; SL, 156–157).

Već smo spomenuli da se hegelijanska subjektivnost zbiva ukoliko je ona samoodređenje, dakle, sposobnost poopćavanja partikularnih odrednica, koje se pak ne mogu udružiti u nepovezanoj višestrukosti. Otuda i tvrdnja da subjektivnost kao takva ne može biti kvantiteta. Ipak, ostaje neophodno da subjektivnost kvantitetu uključi u sebe, što nam je poznato iz *Logike*. Da nije tako, moderna subjektivnost ne bi obuhvaćala ono što Hegel u §5 *Filozofije prava* naziva “čistom neodređenošću”, to jest “apsolutnom mogućnosti da se može apstrahirati od svakog određenja u kojem se nalazim” (Hegel 1964, §5, 33). Ta “mogućnost apstrahiranja od svakog određenja” je ono što Hegel u istom

paragrafu zove “negativnom slobodom”, temeljem pravne i građanske slobode modernog pojedinca. To znači da, barem u ovom slučaju, generalizacija apstraktnog rada figurira kao uzrok ne samo subjektivacije društvene nužnosti, nego čak i pojave onih svojstava subjektivnosti koje je čine sposobnijom da slobodno sudjeluje u društvenom životu.

Problem koji nastaje s pojavom mehaničkog rada i strojeva je taj da se Ja reducira na puku kvantitetu; ono ne može dobiti zrelija i bogatija određenja, a ukoliko ih već ima, mora ih napustiti. No, ako je apstraktno Ja predmetnost, ne možemo se oteti činjenici da se Ja snažno naturalizira.

Taj je zaključak ponešto iznenađujuć. I sam je Hegel uvjeren da prijelaz s alata na strojeve nije ništa drugo nego intenzifikacija otuđenja od prirode, koja je imanentna teleološkom silogizmu samoga radnog procesa. Hegel jasno izražava to uvjerenje u *Jenskim spisima o filozofiji duha* (1805–1806): ako je istina da sam, zahvaljujući oruđu, između “sebe samoga i vanjske [sfere] predmetnosti, ubacio svoju vještinu—kako bi se poštedito, sakrio svoju određenost i dozvolio joj da bude korisna,” onda je isto tako istina da “je ono čega se pošteđujem tek kvantitativno; i dalje dobivam žuljeve. Moje biće pretvoreno u stvar tek je nužni element—[budući da] aktivnost nagona još uvijek nije u stvari.” Tek kada je “aktivnost oruđa prenesena u oruđe samo,” Hegel nastavlja, subjekt može izbjeći postvarenje, “potrošnju” vlastita tijela (JR1, 206; HHS, 103). Dakle, stroj je taj koji radikalizira otuđenje od prirode i denaturalizaciju radnika. Posljedice su teške i očituju se u kvantitativnoj preobrazbi ustroja subjektivnosti.

Nadalje, naturalizacija Ja, koja kulminira pojavom mehaničkog rada i stroja, može se istražiti i iz druge perspektive: što je više posredničkih pojmova između ljudskog bića i prirode u njezinoj beskrajnoj raznolikosti, to više čovjekova veza s prirodom postaje “neživom” i mehaničkom. Prema tome, naturalizacija Ja ne tiče se samo strukture koju Ja stječe kroz mehanički rad i stroj, nego ujedno i oblika veze koje Ja stvara s drugosti prirode. Subjekt više ne percipira prirodu u cjelokupnosti njezinih manifestacija jer mehanički rad i stroj raščlanjuju konkretni svijet i dijele ga na njegovih mnogo apstraktnih aspekata.⁸ S druge strane, ako veza Ja s drugosti prirode postaje sve više izvanjska, posljedice su goleme za Ja (JR, 321; SEL, 247). Polazeći od ovih pretpostavki, problem “osvete” (JR, 321; SEL, 247) prirode nad teleologijom rada i njezinim razvojem postaje još ozbiljnijim. Srozavanje rada prouzrokovano njegovim odvajanjem od prirode s pojavom stroja dovodi do preobrazbe ustroja svijesti, do njezina ukrućivanja prema kvantitativnim i mehaničkim modalitetima, što bi zapravo trebalo spadati u niži stadij njezine definicije. Hegel zato drži da bi razvoj apstraktnog rada, od mehaničkoga rada prema stroju, mogao fatalno korumpirati sadržaj i oblik svijesti. S druge pak strane, osobito dok djeluje u Heidelbergu i Berlinu, on ne napušta

8

8

Unatoč mišljenjima nekih tumača (v. Fornaro 1978, 84), niti u jenskom niti u berlinskom razdoblju Hegel ne pokazuje nikakvu nostalgiju za organsko pomirenje s onom prirodom iz koje su mehanički rad i stroj otele pojedinca.

nadu da stroj koji porobljava ljude može stvoriti mogućnost slobodnijeg i dostojanstvenijeg života. Kako u izlaganjima iz 1817–1818, tako i u onima od 1822–1823 (usp. Rph Iltting 1817–1818, 118; LNRPS, 177; Rph Iltting 1822–1823, 613), on inzistira na tome da strojevi pružaju priliku čovjeku da se bavi sadržajnijim aktivnostima od onih koje se obavljaju samo mehaničkim radom. To je, međutim, samo puka želja jer su mu ekonomski uvjeti njegova vremena, osobito oni u Engleskoj, pokazali da strojevi zapravo nisu upotrebljavani s poštovanjem prema “humanističkim” obzirnostima. To rezultira napetošću koju je teško razriješiti, između nade za novim evolucijskim skokom u vidu ljudskih djelatnosti te otpora kapitalističkim ekonomsko–proizvodnim odnosima koji su tu da iskoriste emancipatorne potencijale koje je stroj ponudio.

Ova konceptualizacija apstraktnog rada znatno udaljava Hegela od objektivističkog i pozitivističkog shvaćanja stroja. Dok potonje stroj smatra oruđem, pukim pokretačem odnosa između subjektivnosti i objektivnosti, ignorirajući njegove negativne učinke na svijest, Hegel se usmjerava upravo na posljedice po subjektivnost koje rezultiraju iz uvođenja stroja u radni proces. Prema tome, to nije “neutralno” shvaćanje koncepta stroja. I upravo se iz tog razloga Hegel drži podalje od prometejske vizije veze između subjektivnosti i radnog procesa pod vlašću stroja—vizije koja obilježava ona promišljanja koja stroj svode na oruđe. Pogrešno shvaćanje stroja kao oruđa promovira ideju da je čovjekova kontrola nad proizvodnim procesom nešto što se može ostvariti bez puno poteškoća.

Vjerujem da nas Hegelovo složeno i duboko promišljanje o poveznici između apstraktnog rada i stroja prisiljava da promijenimo vlastitu perspektivu—široko rasprostranjenu u mnogim filozofskim strujama 20. stoljeća—iz koje se čini da Hegel jednostavno nije čuo odnos između drugosti prirode u sistemu duha. Radi se o uvjerenju koje, primjerice, ispovijeda Adorno, koji—premda cijeni homologiju među idejama duha i “društvenog rada”—odbija nijekanje prirode implicirane u hegelijanskom pojmu duha; priroda, Adorno ističe, i dalje igra ključnu ulogu u radnom procesu (Adorno 1994, 20). No, kako sam pokušao demonstrirati, Hegelova ideja apstraktnog rada u modernom kapitalizmu ne implicira negaciju prirode: ako je s jedne strane duh zbog posredovanja oruđa isključen iz raznolikosti prirode, onda on s druge strane postaje sama priroda, nešto uronjeno u anorgansku predmetnost, zahvaljujući upravo pojavi stroja. Razvoj zrelijih oblika kapitalizma potaknuo je Hegela da dodatno objasni svoje viđenje veze između duha i prirode: duh se javlja kao prevladavanje prirode samo kada se s njom stopi, kada dobije *neke* od organizacijskih oblika bića koje pripadaju prirodi ili, u hegelijanskom smislu, “prvoj” prirodi. Ipak, prema Hegelu, duh prirodu može sadržavati samo kao “drugu prirodu”, kao objektivnost prožetu razumom i slobodom. To je ono što apstraktni rad ne osigurava: njegova naturalizacija nije nešto što duh može “povratiti”. A gledajući iz hegelijanske perspektive, upravo je to ono u čemu leži problem.

BIBLIOGRAFIJA

- Adorno, Theodor, W. 1994. *Hegel: Three Studies*. Na eng. prev. S. Weber Nicholsen. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ferguson, Adam. 1773. *An Essay on the History of Civil Society*. London–Edinburgh: A. Millar–T. Caddel.
- Fornaro, Mauro. 1978. *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*. Milano: Vita e Pensiero.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1964. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša. Preveo Danko Grlić.
- Jermann, Christoph. 1987. “Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft.” U: *Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie*, ur. C. Jermann, 145–182. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann–Holzboog.
- Kojève, Alexandre. 1980. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca: Cornell University Press.
- Marx, Karl. 1947. *Kapital I*. Zagreb: Kultura. Preveli Moša Pijade i Rodoljub Čolaković.
- Pinkard, Terry. 2002. *German Philosophy. 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam. 1963. *The Works. In five volumes*. Reprint izd. iz 1811–1812. Aalen: Otto Zeller.
- Smith, Adam. 1963. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. U: *The Works*, I–IV. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Adam. 1978. *Lectures on Jurisprudence*. U: *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, sv. V, ur. R. L. Meek, D. D. Raphael i P. G. Stein. Oxford: Clarendon Press.
- Waszek, Norbert. 1988. *The Scottish Enlightenment and Hegel’s Account of “Civil Society.”* Dordrecht: Kluwer.

KORIŠTENE KRATICE
ZA DJELA G. W. F. HEGELA

- EN ————— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Eng. prijevod: *Hegel's Philosophy of Nature*. Prev. M. J. Petry. New York: Humanities Press, 1970. Citirano prema broju paragrafa.
- GW ————— *Gesammelte Werke*. Ur. Rajnsko-vestfalska akademija znanosti, Hamburg 1968 ss.: Felix Meiner.
- HHS ————— *Hegel and Human Spirit. A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805–1806)*. Prev. L. Rauch. Detroit: Wayne State University Press, 1983. Citirano prema broju stranice.
- JA ————— *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Ur. H. Glockner. Stuttgart: Frommann, 1927.
- JR ————— *Jenaer Systementwürfe*, u GW, VI. Citirano prema broju stranice.
- JR1 ————— *Jenaer Systementwürfe 1*, u GW, VIII. Citirano prema broju stranice.
- LHP ————— *Lectures of the History of Philosophy*. Sv. III. Prev. E. S. Haldane. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. Citirano prema broju stranice.
- LNRPS ————— *Lectures on Natural Right and Political Science. The First Philosophy of Right* (Heidelberg 1817–1818, s dodacima iz spisa iz 1818–1819). Prev. J. M. Stewart i P. C. Hodgson. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1995.
- Rph Henrich — *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820*.
1819–1820 Ur. D. Henrich. Frankfurt na M.: Suhrkamp, 1983. Citirano prema broju stranice.
- Rph Ilting — *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann*
1817–1818 *(Heidelberg 1817–1818) und Homeyer (1818–1819)*. Ur. K.-H. Ilting. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983. Sv. I, 229–351, citiran kao Rph Ilting 1818–1819; sv. III citiran kao Rph Ilting 1822–1823; sv. IV citiran kao Rph Ilting 1824–1825. Citirano prema broju stranice.

- SEL ———— *System of Ethical Life and First Philosophy of Spirit*.
Prev. H. S. Harris. Albany: State University of New York
Press, 1979. Citirano prema broju stranice.
- SL ———— *The Science of Logic*. Ur. George di Giovanni. Cambridge:
Cambridge University Press, 2010. Citirano prema broju
stranice.
- SS ———— *System der Sittlichkeit*, u GW, V, 279–361. Citirano
prema broju stranice.
- VGP ———— *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, u JA,
XIX. Citirano prema broju stranice.
- WL ———— *Wissenschaft der Logik*, u GW, XI, 237–409, XII, XXI.
Citirano prema broju stranice.

V.

ESTETIKA,
POSTKOLONIJALNI
STUDIJI
I FILOZOFIJA RODA

GORAN SUNAJKO

NANCYJEVA INTERPRETACIJA
HEGELOVE ESTETIKE

NANCYJEVA INTERPRETACIJA HEGELOVE ESTETIKE

Premda se Hegelova estetika uglavnom razmatra kroz određenje umjetnosti kao nečeg prošlog, Nancyjeva je interpretacija bitna jer takvo određenje izravno povezuje s Hegelovom filozofijom religije, na način da dovršenje religije omogućuje rehabilitaciju duha u umjetničkom djelu, čime ono više nema karakter "prošlog". Odnosno, Nancy u *Muzama* dokazuje postavku kako Hegel zapravo postavlja tezu prema kojoj je "kraj umjetnosti (one religijske) istovjetan oslobađanju umjetnosti (one umjetničke)". Francuski se filozof na Hegelov filozofski sustav referira u studijama *Spekulativna napomena (La remarque spéculative)*, *Hegel: zabrinutost negativnog (Hegel: l'inquiétude du négatif)* i *Muze (Les Muses)*, gdje afirmira mogućnost umjetnosti kao ponovnog rađanja duha u izvanjskosti vlastite reprezentacije, pa se umjetničko djelo više ne razumijeva kao ukidanje apsolutnog duha na putu do samospoznavajućeg duha u filozofiji nego i samo fundira kao slobodni proizvod duha nasuprot prirodi, kao reprezentacija duha u izvanjskosti. Nancy ovaj Hegelov postupak analizira kroz koncept singularnog plurala koji svjedoči tomu da se jedinstveni duh izražava na mnoštvo načina, od kojih je umjetnost onaj presudan.

NANCY'S INTERPRETATION OF HEGEL'S AESTHETICS

Although Hegel's aesthetics is usually discussed through the definition of art as "something past", Nancy's interpretation is nevertheless important because such definition is directly related to Hegel's philosophy of religion in a way that it considers the end of religion as allowing the rehabilitation of spirit in art. In his *Les Muses*, Nancy proves an important premise about Hegel, who actually asserts that "the end of art (the religious one) is equivalent to the liberation of art (the artistic one)". The French philosopher refers to Hegel's philosophical system in his studies *La remarque spéculative*, *Hegel: l'inquiétude du négatif* and *Les Muses*, where he affirms the ability of art to constitute the rebirth of spirit in the exteriority of its own representation. The work of art is hence no longer understood as an abolition of the absolute spirit on one's way to acquiring a self-knowing spirit in philosophy, but is merely represented as a free product of spirit as opposed to nature, as a representation of spirit in its exteriority. Nancy analyses this Hegel's approach through the concept of a singular plural, which testifies to the fact that the unique spirit is expressed in a multitude of ways, of which art forms the crucial one.

Svjetlost svijesti je ona jasnoća koja čini da se njezin sadržaj jasno pojavljuje u sebi primjerenom obliku i u svojem opstanku očituje samo sebe samu.

—G. W. F. Hegel, *Predavanja iz estetike I*

UVOD

Nevolja je htjela da obilježavanje 250 godina Hegelova rođenja koincidira s tužnom činjenicom Nancyjeve smrti koja je pisca ovih redaka zatekla prije nego što je dovršio svoj tekst. Naslov ovoga rada smišljen je znatno prije slutnje nemiloga događaja, pa se možda i kao usud osnažuje važnost svjedočenja Nancyjeve posvećenosti Hegelovoj filozofiji umjetnosti. Tako se sasvim drukčiji motiv prometnuo u dvostrukoj *hommage*, Hegelu i njegovu čitatelju Nancyju. Među “starijim” će hegelijancima interpretacija Hegelove filozofije kroz uvid jednoga od nositelja francuskoga dekonstruktivizma zasigurno biti određena kao svojevrsni epistemologijski prijestup, još jedna iskrivljujuća omaška Francuza u odnosu na strogost njemačke filozofije. Je li, međutim, Nancyjeva uloga u postmoderni narušila onu granicu koja se ne smije prijeći, granicu koja interpretativnošću supstituira i time narušava izvornost filozofiranja? Radom ćemo, uz iznošenje temelja Hegelove filozofije umjetnosti, nastojati pokazati kako je temeljni Nancyjev postulat okrenut protiv postmoderne tendencije prognanstva istine iz diskursa, a što će biti osvjedočeno njegovim naglašavanjem Hegelova razumijevanja umjetnosti kao u pojavu iznošenja istine duha, što će poslije vjerno njegovati ponajviše Heidegger u *Istini umjetničkoga djela* i Foucault u *Ovo nije lula*. Nancy će, posve suprotno postmodernom zahtjevu za postfakticitetom, nastojati naglasiti Hegelovu estetičku važnost upravo u afirmaciji nužnosti istine koju umjetnost treba posredovati svijetu osjetilnoga, pa će se naša orijentacija vezati uz bitan segment njegove filozofije — estetiku. Pored toga, osnovno je Nancyjevo polazište biti hegelijansko: “filozofsko razmatranje jedino može biti razmatranje negativnoga za svrhu negativnoga samog” (Nancy 2002, 53).

Pokušat ćemo odgovoriti na pitanje kako je moguće da apologet dekonstruktivizma za važnost filozofije umjetnosti uzima njegovatelja filozofije identiteta. Odnosno, morat ćemo se zapitati ne opire li se dekonstruktivistička oštrica svakomu pokušaju sintetičkoga jedinstva. Francuski se filozof na Hegelov filozofski sustav referira u studijama *Spekulativna napomena, Hegel: zabrinutost negativnog i Muze*, gdje afirmira mogućnost umjetnosti kao ponovnoga rađanja duha u izvanjskosti vlastite reprezentacije. Premda ćemo Nancyjev uvid upotpuniti i nekim od navedenih djela, usmjerit ćemo se na *Muze* jer ondje se ogleda Hegelovo ključno “pojavljivanje duha u izvanjskosti”.

TEMELJI HEGELOVE ESTETIKE I FORME UMJETNOSTI

Na jednome mjestu te za prigodu trenutka nemoguće je prikazati i isječak bilo kojega dijela Hegelove filozofije, od ontologije i logike preko filozofije politike i filozofije religije do filozofije umjetnosti, odnosno estetike. Prigoda ovoga trenutka od nas, međutim, zahtijeva da se barem napomenu osnovne crte nekoga dijela. O umjetnosti Hegel piše u gotovo svim svojim studijama, a vezano uz odnos umjetnosti i religije, o čemu piše Nancy, najizravnije u *Predavanjima iz estetike, Fenomenologiji duha i Predavanjima o filozofiji religije*, u kojima prikazuje različite oblike putem kojih se religijski sadržaj posreduje umjetničkim djelom. No, ostajemo pri prvoj navedenoj studiji. Fundiraju je dvije odlučne Hegelove teze. Prva, da je umjetnost u svojem najvišem određenju za nas nešto prošlo, i druga, da je umjetnost iznad prirode, odnosno da je “umjetnička ljepota iz duha rođena i ponovno rođena ljepota” (Hegel 2011, 2), čime je i najlošija ljudska dosjetka, jer je proizvod duha, ljepša od bilo kojega proizvoda prirode, pa je i znanost kojom se ona bavi filozofija lijepe umjetnosti.¹ Ovim se poznatim Hegelovim određenjima nemamo namjeru baviti jer su postala dio uvriježena mišljenja o umjetnosti, nego ćemo se usmjeriti onim dijelovima njegove *Estetike* koje je isticao Jean-Luc Nancy, a koji su ujedno presudni za razumijevanje njezine naravi. Lukács (1959, 102) će pokazati kako Hegelova *Estetika* počiva na dijalektici forme i sadržaja, čime je filozofijski izražajnija od *Logike*. *Predavanja iz estetike* su, sažeto rečeno, strukturirana tako da kreću od razlikovanja filozofije umjetnosti i drugih znanstvenih pristupa umjetnosti, preko lijepoga općenito, prirodno lijepoga do umjetnički lijepoga (ili ideala), zatim razvijanja ideala u posebne forme umjetnički lijepoga, odnosno simboličke, klasične i romantičke umjetničke forme do, u konačnici, razvijanja ideala u sistem pojedinačnih umjetnosti. Hegelovim (2011, 64) riječima, filozofija umjetnosti koju razvija ima tri dijela: opći dio (ideal), posebni dio (forme umjetnosti) i pojedinačni dio (konkretne umjetnosti).

1

1

Jer je tradicionalno vezana za izvanjsku osjetilnost pojam estetike nije Hegelov primaran izbor, budući da njegovo razumijevanje umjetnosti ne ostaje pri osjetilnosti, već mu ona služi za očitovanje duha koji tek u iskustvu osjetilnoga shvaća da sam nije to osjetilno. Ako bi se morala povući nikad dovoljno oprezna usporedba Hegelova i Kantova filozofiranja, onda je jedna od distinkcija u tome što, za razliku od Kantova “uma” koji misli regulativne ideje (duša, svijet, Bog), Hegelov “duh” nema mogućnost transcendentalne pozicije nego se mora očitovati u osjetilnome i kroz njega proći kako bi dospio do sebeznanja u kojem tek stupa na apodiktičko tlo vlastite izvjesnosti. Odnosno, da bi se ispunilo dijalektičko kretanje duha i put prema sintezi (koju Kant izuzima zbog usmjerenosti antinomijama), duhu je osjetilno dijalektičko drugo koje mu omogućuje razvoj. Tako je umjetnost, koja je uvijek u blizini filozofije, postaja u vječnom kretanju duha i time, uz religiju i filozofiju, njegov apsolutni dio. Hegel je, zbog uvriježena korištenja, ipak pristao svoja predavanja nazvati estetičkima. Nancy će Kantovoj estetici posvetiti cijelu studiju (*Le discours de la syncope*, osobito poglavlje “La Darstellung et la Dichtung”), u kojoj će naglašavati upravo Kantovu transcendentalnost, pišući o njegovoj formuli: “da mišljenje stvari kao predstave (kao fenomena) implicira predstavljanje mišljenja” (Nancy 1976, 79).

Važno je odmah napomenuti kako Hegel, suprotno uvriježenu stavu, odbacuje pomisao da je umjetnost neozbiljni višak jer lijepo ima svoj život u prividu, pa svojevrсно zavaravanje ne može važiti kao pravo sredstvo. Istinито se tako, smatrali su mnogi, ne može izraziti u zavaravanju i prividu, s čime se Hegel, dakako, slaže, no umjetnost za nj nije privid jer “izvor je umjetnosti slobodna djelatnost mašte, koja je u svojim zamislіma mnogo slobodnija od prirode” (Hegel 2011, 5). U takvoj je slobodi lijepa umjetnost prava umjetnost te svoju svrhu ostvaruje “tek kada se postavlja u zajednički krug s religijom i filozofijom pa je samo jedna od načina da dovede do svijesti i izriče ono božansko, najdublje interese ljudi, obuhvatne istine duha” (Hegel 2011, 6). Za njemačkoga je filozofa ključno to da umjetnost i ono najviše (božansko) prikazuje osjetilno, približujući ga osjetilima i osjećajima (Nancy će, vidjet ćemo poslije, inzistirati upravo na ovoj Hegelovoj razlici osjetilnosti i osjetila). Ako je gdje Hegel u bit iznio svoje estetičko nastojanje, onda je to u sljedećoj poziciji koju donosimo u cijelosti:

Misao prodire u dubinu nadosjetilnoga svijeta, postavlja jući ga ponajprije kao izravnoj svijesti i danome osjetu onostrano; sloboda je misleće spoznaje ono što se udaljava od ovostranosti, osjetilne zbilje i konačnosti. No taj prijelom do kojega dovodi duh on sam umije i zacijeliti; iz samoga sebe stvara djela lijepе umjetnosti kao prvi posredujući članak izmirenja između puko izvanjskoga, osjetilnoga i prolaznoga, te čiste misli, između prirode i konačne zbilje i beskonačne slobode poimajućег mišljenja (Hegel 2011, 7).

Ovaj odlučan opis biti umjetnosti razoružava prigovor o prividu i zavaravanju jer on bi, nastavlja Hegel, bio valjan kad bi se privid morao shvatiti kao nepoželjan, no sam je privid bitan za bit jer “istine ne bi bilo kada se ne bi priviđala i pojavljivala, kada ne bi bila za nešto, za sebe, i za duh općenito” (Hegel 2011, 7). Stoga, zaključuje njemački filozof, nije problem prigovora u “pojavljivanju” nego samo u posebnom načinu na koji umjetnost stvara zbiljskost onoga po sebi istinitoga. U kritici razumijevanja umjetnosti svoga vremena Hegel pokazuje po umjetnost pogubnu tendenciju okretanja refleksiji jer, umjesto stvaralaštva (prošli su lijepi dani grčke umjetnosti, a kao i zlatno doba kasnog srednjeg vijeka), umjetnik postaje zaražen refleksijom, općom navikom izražavanja mišljenja i suđenja o umjetnosti. Natjeran da unosi što više misli, čime je i sam postavljen u taj reflektirajući svijet, umjetnik više nije sposoban “apstrahirati od toga ili posebnim odgojem te udaljavanjem od životnih prilika sebi umjetno stvoriti posebnu udaljenost koja bi nadoknadila izgubljeno” (Hegel 2011, 9).

Iz toga uvida proizlazi Hegelova odlučna odredba prema kojoj “umjetnost jest i ostaje po svojoj najvišoj određenosti za nas nešto prošlo” (Hegel 2011, 9).² Time je umjetnost, nadalje argumentira, izgu-

2

2

Predrag Finci (2014, 9) po ovome se Hegelovu određenju pita bismo li uopće Hegelova stajališta o umjetnosti spominjali da nema ove čuvene tvrdnje.

bila pravu istinitost i životnost kojoj je usmjerena jer “umjetnost, dakle i njezina djela, kao nastala i potekla od duha, sami su duhovne vrste, iako njihov prikaz preuzima privid osjetilnosti, prožimajući duhom osjetilnost” (Hegel 2011, 11). Upravo je zato Hegelovo inzistiranje na filozofskom razumijevanju umjetnosti važno za razlikovanje filozofijskoga (estetičkoga) od drugih znanosti o umjetnosti. Tako se povijest umjetnosti, s jedne strane, svojim predmetom bavi samo na izvanjski, odviše konkretan (empirijski) način, nižući ih povijesno i smišljajući teorije koje trebaju pružiti opća motrišta. S druge pak strane, znanost o umjetnosti (primjerice metafizički ideal ljepote) samostalno promišlja lijepo, no zadržava se na nečem općenitom što ne pogađa u bit umjetnosti jer proizvodi apstraktnu teoriju lijepoga. Stoga filozofski pojam lijepoga, filozofija umjetnosti (estetika), “mora u sebi posredovano sadržavati oba navedena ekstrema, sjedinjujući metafizičku općost i određenost realne posebnosti” (Hegel 2011, 20).

Dakako, umjetnički put, kao i put njegove spoznaje, polazi od osjetilne samodanosti predmeta, kako Hegel započinje i *Enciklopediju filozofijskih znanosti*, no ono osjetilno umjetničkoga djela treba opstati samo ako egzistira za duh čovjeka, a ne samo za sebe kao osjetilno. Najgori je i za duh najmanje primjeren način, navodi Hegel, onaj usmjeren osjetilnoj spoznaji, a duh se ne zaustavlja kod pukoga zapažanja izvanjskih stvari sluhom ili vidom, on to radi zbog svoje unutarnjosti koja se određuje kao požuda usmjerena pojedinačnostima izvanjskoga svijeta. Drugi, također za duh neprimjeren način, jest čisto teorijski odnos spram inteligencije. Takvo teorijsko promatranje nema pak nikakav interes prema stvarima, pa se zadovoljava u njihovoj općosti, stoga je nužnost umjetnosti smještena u posredovanju između unutarnje duhovnosti i izvanjske osjetilnosti; umjetnost posreduje između duha i njegove pojavnosti u osjetilnoj izvanjskosti.

Svrha umjetnosti tako svjedoči o nužnom kretanju duha jer istinska je samo živa umjetnost, a to znači ona koja pobuđuje osjetila, osjeća i oduševljenja “jer čovjek ima sposobnost sebi predstavljati stvari koje nisu zbiljske kao da to jesu” (Hegel 2011, 40). Tako je posve nevažno je li riječ o zbilji ili njezinu prividu jer za naše doživljaje ostaje jednako je li riječ o svijetu ili njegovoj slici, sve dok se zbog biti takvoga sadržaja “radujemo ili zbog toga tugujemo, da smo potreseni ili ganuti te prolazimo kroz osjeća i strasti mržnje, srdžbe, sućuti, straha, strepnje, ljubavi, štovanja i divljenja, časti i slave” (Hegel 2011, 42). Hegel to oprimjeruje krajnje životnim prizorima koji u bit pogađaju odnos unutarnje duše i njezine izvanjske pojavnosti. Kod umjetnika tako može često biti slučaj da shrvan boli i tugom putem djela izvanjšćuje unutarnjost putem suza koje su samo pojavna manifestacija duha koji pati. Još veće je olakšanje, navodi Hegel (2011, 43), izgovaranje unutrašnjega u riječima, slikama, zvukovima i oblicima, pa se po starom običaju za pogrebe naručuju naricaljke kako bi svojim izrazom bol učinile zornom.

Kriterij umjetnosti, odnosno njezine blizine s duhom jest pojam određenosti. Usudit ćemo se reći, odlučan pojam koji fundira

Hegelovo razumijevanje umjetnosti jer što je umjetnički izraz određeniji, to je savršeniji.

Samo u najvišoj umjetnosti ideja i prikaz istinski odgovaraju jedno drugome u tom smislu da je oblik ideje po sebi onaj za i po sebi istinski oblik, budući da je sadržaj ideje koja se izražava sam onaj istinski (Hegel 2011, 65).

Tako će kršćanska mašta, argumentira filozof, moći predstavljati Boga u ljudskom liku i njegovu duhovnom izrazu zato što je Bog sam ovdje posve spoznat u sebi kao duh, stoga je određenost most prema pojavi. No, ondje gdje određenost nije totalitet koji proizlazi iz same ideje, gdje "ideja nije prikazana kao u sebi određena i posebna, ostaje apstraktna i nema u sebi određenost, a time ni princip za onaj posebni samo njoj primjereni način pojavljivanja, već izvan sebe" (Hegel 2011, 66). Riječ je, posve je jasno, o načinu oblikovnog samoprikaza ideje "[...] jer tek istinski konkretna ideja proizvodi svoj istinski oblik, a ova usklađenost jednoga i drugoga je ideal" (Hegel 2011, 66). S obzirom na odnos ideje (forme) prema svojem oblikovanju Hegel razlikuje tri forme umjetnosti. U prvoj, *simboličkoj*, ideja u svojoj neodređenosti i nejasnosti postaje sadržajem umjetničkoga djela, pa je, budući da se nalazi u izvanjskosti više nalik traženju slikovnosti nego moći istinskoga prikazivanja. Riječ je o manjkavom pokušaju dostizanja ideala jer ideja "neodređena po sebi još nema onu individualnost kakvu zahtijeva ideal; njezina apstrakcija i jednostranost čine oblik krajnje manjkavim i slučajnim" (Hegel 2011, 66).

Simboličko se ove forme umjetnosti ogleda u primjeru apstraktne određenosti, a Hegel navodi primjer prikaza lava, pri kojem se misli na simbol snage. Ovdje se događa to da zbog uzajamne neusklađenosti odnos ideje i vlastite predmetnosti postaje negativan "jer ideja kao unutrašnja sama je nezadovoljna s takvom izvanjskošću pa se kao njezina unutrašnja opća supstancija uzvisuje iznad svega obilja neodgovarajućih oblika" (Hegel 2011, 67). Simboličku formu, koja "kviri ili krivotvori zatečene oblike" (Hegel 2011, 264), filozof određuje ne-umjetnošću jer predočuje samo apstraktna ne-individualizirana značenja. Međutim, ovaj početak umjetnosti, barem u neuspjelu pokušaju, donosi začetak samoprikaza apsoluta jer je vezan uz mitološko-religiozni karakter, pa ga Hegel oprimjeruje simbolikom perzijske, indijske i egipatske religije koje su posredovanjem putem umjetnosti nastojale odrediti prikaz apsoluta. Problem simboličke forme očituje se u prevelikoj udaljenosti duha i od vlastite predstave, odnosno ondje je unutarnjost najudaljenija vlastitoj izvanjskosti pa "slika i značenje stoje jedno nasuprot drugome" (Hegel, 2011, 283).³ Karakter božanskoga, do kojega je Hegelu

3

3 Ovaj će simbolički kôd podudaranja slike i značenja biti odbačen u okviru strukturalističkih i poststrukturalističkih tendencija. Foucault će tako na primjeru Magritteove "Lule" pokazati ambivalentnost slike i značenja (riječi) jer je slikar ispod očitosti lule napisao negaciju — ovo nije lula, čime je narušena Hegelova postavka o nužnosti adekvacije slike i značenja putem kojega umjetnost slijedi logiku.

stalo, može se predočiti katoličkom simbolikom koju filozof pojašnjava tako da su po katoličkom učenju u blagoslovljenom kruhu i vinu zbiljsko tijelo i krv izravno, a ne samo simbolički prisutni, dočim se u reformatorskom, simboličkom nauku, “duhovno za sebe odvađa od osjetilnoga, a izvanjsko se onda uzima kao puko upućivanje na značenje koje je od toga različito” (Hegel 2011, 286).

Hegelovo razmatranje problema simboličke umjetnosti prikazat ćemo ukratko na dvama primjerima. Na primjeru religije Zoroastera (indijska simbolika) Hegel pokazuje nedorečenost simboličkoga jer ona svjetlo drži apsolutnim, a problem je u tome što se ovdje božansko po sebi ne odvađa od svjetla kao pukoga izraza (slike ili metafore), pa ono nije puka slika Dobra već je samo Dobro. Tako se božanstvo Ormuzd (Ahura Mazda) prikazuje kao čisto svjetlo, međutim personificirano samo površinski (izvanjski), jer on “nije onakav slobodan, osjetilnosti lišen subjekt kao što je to bog Židova niti doista duhovan i osoban poput kršćanskoga, koji je predstavljen kao zbiljski osobni samosvjesni duh” (Hegel 2011, 287). U *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel indijsku religiju određuje religijom mašte, pa se radi o pogledu koji je “prozaičan jer samostalnost ima formu neke stvari, silâ, silâ duše itd., dakle apstraktnu formu” (Hegel 2009a, 260). Ondje Hegel (2009a, 318) pokazuje kako Ormuzd nasuprot sebi ima Ahrimana koji je na kraju pobijeđen i Ormuzd vlada sam, no odlučno je to kako tu nije riječ o prezentnosti, nego samo o nečemu budućem, pa se ni u umjetničkome momentu ne može raditi o izrazi duha u vlastitu umjetničkom djelu.

Primjerom egipatske religije Hegel pokazuje drugi problem simboličke umjetnosti, a izražen je u primjedbi kako djela egipatske umjetnosti (Memnoni, Izida i Oziris, Sfinga) “ostaju zagonetna i nijema, bez zvuka i nepokretna, zato što duh ovdje sam još nije istinski našao svoj vlastiti unutrašnji život i još ne umije govoriti jasnim i svijetlim jezikom duha” (Hegel 2011, 311). U uspoređi s kršćanskom umjetnošću, koja prikazuje karakter živoga duha, egipatski će prikazi božanskoga biti fiksirani i nepokretni, pa neće ni moći simbolizirati život, riječju duh u kretanju.

Ovdje dolazimo do ključnoga momenta koji ćemo vidjeti i na primjeru Nancyjeve analize naravi Muza, a riječ je o tome da u egipatskoj religijskoj (simboličkoj) umjetnosti mrtvo zadobiva sadržaj živućega (Nancy će pisati kako vestij ostaje uz pretpostavku smrti religijskoga). Egipatski postupak balzamiranja ljudi i životinja za Hegela nosi značenje simboličkoga života, a počast umrlomu zato nije pogreb nego čuvanje leša, pa “otrgnut od izravne egzistencije, u toj odvojenosti od života ostaje u vezi sa živućima te se u tom konkretnom obliku osamostaljuje i čuva” (Hegel 2011, 312). U *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel će pojasniti kako Bog, bit, duh, općenito ono istinito u egipatskoj religiji moraju biti prisutni, a ono dobro, “[...] mora zaista biti postavljeno u sebi kao realna moć i kao općenito te tako biti shvaćeno kao realna subjektivnost” (Hegel 2009a, 318).

Odlučno je to, a Nancy će na tome inzistirati, da za sam smisao umjetnosti takav religijski akt ima predodžbeno značenje, pa je

ono što je prirodno mrtvo očuvano u predodžbi izvanjskoga. Dakako, zaključuje filozof, Egipćani nisu prodrli do pojma slobodnoga duha, no došli su do nazora da ono što je odvojeno od života fiksiraju izvanjski i u predodžbi. Ta izvanjska predodžbenost, međutim, neće biti dovoljna za puninu duha jer:

[...] ovo carstvo smrti i nevidljivoga ima samo tu jednu puko formalnu stranu onoga što čini umjetnički sadržaj, naime to da je odmaknuto od izravnog opstanka pa je ponajprije tek Had i nije još ona životnost koja je, iako oslobođena osjetilnosti kao takve, ipak u sebi postojeće i po tome slobodan i živi duh (Hegel 2011, 313).

U analizi židovske umjetnosti unutar simboličke forme otvara se razlika između lijepoga i uzvišenoga. Premda slijedi Kantovo određenje uzvišenoga, Hegel ipak ističe da je ono odviše gurnuto u subjektivnu dušu jer je smisao uzvišenoga također prikazivanje.⁴ U židovskoj umjetnosti uzvišenosti supstancija je postavljena na razinu čitava univerzuma, pa je kroz izvanjskost umjetničkoga djela pojava uzeta natrag u sebe kao čistu unutarnjost te tako osamostaljena. Stoga valja razlikovati, napominje Hegel (2011, 327), ljepotu ideala i uzvišenost kao ključno razlikovanje. U idealu ono unutarnje prožima izvanjski realitet, čije je unutrašnje to da se obje strane pojavljuju kao adekvatne, dočim je u uzvišenosti koje supstancu dovodi do zora:

[...] izvanjski opstanak ponižen s obzirom na supstancu, jer je to srozavanje i služnost jedini način na koji se po sebi bezobličan jedan Bog koji se ne može po svojoj pozitivnoj biti izraziti ničim svjetovnim i konačnim, umjetnošću može učiniti zornim (Hegel 2011, 327).

Međutim, Bog stvaranja ujedno je i gospodar svijeta s kojim nije ni u kakvu dijalektičkom odnosu, on nije inkarniran u izvanjskome, već se iz opstanka svijeta povukao u usamljenu jednost. Sam Bog kao takva zasebičnost u sebi je bez oblika i “uzet u toj apstrakciji ne može se približiti zrenju” (Hegel 2011, 328). U *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel će argumentirati kako “to subjektivno jedinstvo nije supstancija nego subjektivno jedinstvo; ono je apsolutna moć, a ono prirodno samo nešto postavljeno, idealno, ne samostalno” (Hegel 2009b, 42). Na istome mjestu zato potvrđuje svoja stajališta iznesena u *Estetici*, odnosno kako je ovdje “bog bez lika: nije po izvanjskom osjetilnom liku; bez slike: nije za osjetilnu predodžbu nego je samo za misao” (Hegel 2009b, 43).

4 Valja napomenuti kako Hegel ovdje ipak ne slijedi Kanta. Naime, za Hegela, a što izravno ističe, uzvišeno oblikovno prikazuje sadržaj božanskoga, no prema Kantovoj (1976, 79–82) definiciji uzvišeno je ono što se sviđa bez forme (ono što je i besformno), zbog čega i nije lijepo (koje se nužno sviđa putem forme kao jedinoga kriterija za mogućnost objektivizacije subjektivnoga estetičkog suda).

Zbog nemogućnosti prikazivanja Boga u umjetnosti zaposjesti maštu može samo akt stvaranja, tj. odnos Boga prema svijetu koji je stvorio. U njega Bog ne ulazi kao u svoj realitet nego ostaje povučen u sebe, čime nije moguć nikakav čvrsti dualizam koji bi između duha i svijeta jamčio dijalektičku napetost, koju će, međutim, moći postići kršćanska umjetnost. No, prije toga valja ukratko prikazati klasičnu formu.

U drugoj, *klasičnoj* formi umjetnosti, dvostruki je nedostatak, pokazuje Hegel (2011, 67), simboličke forme ispravljen. On je nesavršen jer u njemu ideja stupa u svijest samo u apstraktnoj određenosti ili neodređenosti, pa je klasična umjetnička forma "slobodno adekvatno uobličavanje ideje u onaj oblik koji je ideji primjeren u njezinom osebnom pojmu [...]" (Hegel 2011, 68).

Ovdje, nastavlja Hegel (2014, 3), nastupa dovršeno sjedinjenje sadržaja i njemu primjerena oblika u slobodni totalitet, a takav realitet koji se poklapa s pojmom lijepoga do pojave dovodi tek klasična umjetnost koja postiže ideal, odnosno adekvaciju unutarjnega i vanjskoga. Filozof ovdje ističe kako je smisao klasične umjetnosti u tome što je ona ono duhovno koje samo sebe pretvara u vlastiti predmet, "a u toj predmetnosti *samoga sebe* ima onda formu izvanjskosti, koja, kao identična sa svojim unutrašnjim, time također neposredno biva značenje sebe same i spoznajući se, sebe i prikazuje" (Hegel 2014, 3). Zato će u *Predavanjima o filozofiji religije* Hegel istaći kako se u religiji ljepote (grčkoj religiji) događa "[...] susretanje apstraktne općenitosti i pojedinačnosti svrhe, *njihova lijepa sredina*" (Hegel 2009b, 77).

Kod klasičnoga načina prikazivanja s obzirom na izvanjsko ne postoji više ništa simboličko i prekinuto je svako "traženje, iskrivljavanje, izopačivanje i izokretanje" (Hegel 2014, 9). Mogli bismo reći kako je ovdje isključena svaka mogućnost interpretativnosti koja dominira 20. stoljećem, jer Hegel piše kako je ovdje duh za sebe gotov i jasan, pa njegov oblik ne treba tek nastati nekim povezivanjem što bi ga mašta proizvela u suprotnosti s postojećim. Stoga je klasična forma u većoj mjeri određena u odnosu na simboličku formu, ali nedovoljno zbiljska poput romantičke forme. Na primjeru apsoluta Hegel ponovno pojašnjava ovaj ključan odnos koji će Nancy uvelike isticati. S obzirom na romantičku umjetničku formu sadržaj klasične forme još je uvijek manjkav kao i sama religija umjetnosti. Nedostatak se, međutim, ne ogleda u antropomorfizmu klasične forme jer ona je dovoljno antropomorfnica za umjetnost, ali nedovoljno za višu religiju.

Ovdje se ogleda i odvajanje romantičke forme u mogućnostima kršćanstva koje je antropomorfizam odvelo mnogo dalje jer po kršćanskom učenju, nastavlja Hegel (2014, 10), Bog ne samo da je ljudski oblikovni individuum nego i zbiljski pojedinačni individuum, "u cjelini Bog i u cjelini zbiljski čovjek [...]" (Hegel 2014, 10). Za to da bi Bog bio kao duh potrebno je njegovo pojavljivanje kao čovjeka, kao pojedinačnoga subjekta, time što kao zbiljski subjektivitet stupa u razliku jedinstva i supstancije, a pri tomu, pokazuje Hegel, prolazi kroz kretanje izraženo kroz osjećaj, svijet, bol, kako bi tek došao do beskonačnoga pomirenja. Stoga klasična umjetnost (prije svega kiparstvo) i njezina "lijepa

religija” ne zadovoljavaju dubine duha jer bez obzira koliko je konkretna u sebi, za duh ostaje još uvijek apstraktna.

Ideal su klasične umjetničke forme, dakako, čovjek s jedne i posebni bogovi s druge strane. Forma čovjeka oslikava (u umjetničkom djelu—skulpturi—izvanjski oblik adekvatan je ideji) ljudski oblik, djelovanje i postupanje kroz koje ono “duhovno prosijava u punoj slobodi te se u osjetilnost oblika nipošto ne uživljava samo kao u simbolički naznačenu izvanjskost, nego kao u opstanak koji je duhu primjerena egzistencija” (Hegel 2014, 46). Bogovi se pak pojavljuju u novim odredbama, pa tako Hegel (2014, 51) navodi njihov koncentrirani individualitet, duhovni supstancijalitet, određenost karaktera kao duha, općost i pojedinačnost, tjelesnost i vidljivost te uzvišenost. No, sve su to odredbe koje ujedno vode raspadanju klasične umjetničke forme jer duh teži nadvladavanju ideala. Stoga “klicu svojega pada klasični bogovi nose u sebi samima, pa tako kada ono manjkavo koje je u njima dolazi do svijesti u samom oblikovanju umjetnosti, to povlači također i raspadanje klasičnoga ideala” (Hegel 2014, 69).

Propast ovih “lijepih bogova umjetnosti” nužan je po sebi jer se svijest ne može u njima smiriti i zato se iz njih vraća samoj sebi. Subjektivitet koji se sučeljava s kipovima bogova, argumentira Hegel (2014, 71), nije onaj za sebe beskonačni i istinski jer u klasičnoj formi Bog nije samoga sebe svjestan na način na koji će to biti u romantičkoj, o kojoj će sada biti riječi. Dok smo kroz simboličku formu vidjeli da je poriv mašte još uvijek za duhom tragao, u klasičnoj se formi ono unutarnje posve provuklo kroz izvanjsku pojavu i time dosegulo ideal. Romantička će umjetnička forma ideal nadići.

U trećoj, *romantičkoj* umjetničkoj formi, Bog nije tek ideal stvoren iz mašte nego je svjestan sebe kao izvanjskosti svoje vlastite unutarnjosti. Sebeznanje duha, koje je fundiralo *Fenomenologiju duha*,⁵ ovdje se nalazi u, ne posve istovjetnom, ali sličnom nastojanju putem romantičke forme umjetnosti koja će kroz poeziju ukinuti ne samo vlastiti nego i religijom uvjetovani izraz te se pronaći u višim razinama egzistencije. Hegel je taj put opisao na sljedeći način:

Kako je time zbiljski subjekt Božja pojava, umjetnost tek sada dobiva više pravo, da ljudski oblik i način njegove izvanjskosti koristi kao izraz apsoluta, iako novi zadatak umjetnosti može biti samo u tome, da u tom liku ne prikaže udubljanje onoga unutrašnjega u izvanjsku tjelesnost, nego obrnuto dovede do zrenja vraćanje onoga unutrašnjeg u sebe, duhovnu svijet Božju u subjektu (Hegel 2014, 86).

Smisao je romantičke forme umjetnosti, argumentira Hegel (2014, 90), u tome da se čitav sadržaj koncentrira na unutrašnjost duha, a to znači

5 Valja napomenuti kako u *Fenomenologiji duha* Hegel (1955, 377–398) razmatra religiju umjetnosti, odnosno put duha od apstraktnog, preko živog, do duhovnoga umjetničkog djela.

na osjećaj, predodžbu, dušu koja stremlji sjedinjenju s istinom. Odnosno, da proizvede i u subjektu održi ono božansko zbog čega joj nije stalo da svoje namjere provodi u svijetu radi njega samoga, već da prikaže unutarnju borbu čovjeka sa samim sobom. U romantičkoj formi više se ne slijedi ideal ljepote jer ona ima hrabrost suočiti se s realnim životnim sadržajem. Ona svoju unutrašnjost isprepliće sa slučajnostima izvanjskoga oblikovanja te daje neograničen prostor i izrazitim crtama ne-lijepoga. Najviša umjetnička forma za Hegela (2014, 93) jest izvanjskost bez izvanjskoga koja takoreći čuje samu sebe, zvučanje kao takvo “bez predmetnosti i oblika”, svojevrsno “lebdjenje iznad vode” i “zvuk koji obuhvaća svijet”. Osnovni je ton romantičkoga muzikalan i lirski, “ton u kojemu se očituju i ono epsko i ono dramsko i koji okružuje čak i djela likovne umjetnosti kao opći miris duše, budući ovdje duh i duša svakom svojom tvorevinom žele govoriti duhu i duši” (Hegel 2014, 93).

Romantička se forma dijeli na tri momenta: religiozni, svjetovni i formalnu samostalnost karaktera, no istodobno će oni značiti put samoukidanju umjetnosti kojim romantička forma (zbog slučajnosti unutarnjega i izvanjskoga) “pokazuje nužnost za svijest da za zadobivanje istine dođe do viših formi nego što je to umjetnost” (Hegel 2014, 94). Ostanimo na središnjem pojmu romantičke forme — ljubavi. Pomirenje s apsolutnim u ovoj se formi daje kao unutarnji čin koji, premda se pojavljuje izvanjski, sam nije svrha i bitan sadržaj. Okretanje duše unutarnjosti označava ljubav prema samoj sebi kao duši koja, premda okrenuta drugomu (izvanjskomu), drugo razumijeva kao sebstvo i osjećaj. Romantički je ideal, argumentira Hegel, ljubav duše koja živi u intimnosti sa sobom, “pa ovaj život samoga sebe u jednom drugome kao osjećaj jest intimnost ljubavi” (Hegel 2014, 97). Stoga je ljubav opći sadržaj romantičkoga u religioznom krugu, a on se očituje u momentu Isusa jer početak romantičke religiozne svijesti jest onaj u kojem se traži da sam Bog bude čovjek, meso, da je postao pojedinačan subjekt. Duh se sada daje u pojedinačnosti, dakle ne po pojmu, nego je postavljen kao objektivno postojeće za osjetila i time umjetnost. Prisjetimo li se simboličke umjetnosti u kojoj je pojava Boga simbolizirala Boga, u romantičkoj je Bog čista zbiljnost, konkretum egzistencije koji se daje u istinitoj osjetilnosti. Ovdje Hegel iznosi ključnu tezu važnu za razumijevanje biti umjetnosti koja konzervira samu svijest na prisuće duha.

U tom odnosu umjetnost pruža zornoj svijesti za Božju pojavu specijalnu prisutnost jedinog zbiljskog lika, konkretnu sliku izvanjskih crta događanja u kojima susrećemo Isusovo rođenje, njegov život i njegove patnje, umiranje, Uzašašća i uzdignutost na desnu stranu Božju, tako da se jedino u umjetnosti nestala zbiljska pojava Božja ponavlja u uvijek obnovljenoj trajnosti (Hegel 2014, 99).

Ovaj će opis Nancy iskoristiti za smisao Muza jer premda se duh iz umjetničkog djela povlači u svoju unutarnjost, govoreći samomu sebi da nije ta izvanjskost i to djelo, ostaje trag (vestiž) umjetnosti (trajnost,

kako Hegel piše) kao podsjetnik na boravak duha u izvanjskomu. Formu romantičke umjetnosti prema Hegelu će najbolje izraziti slikarstvo, muzika i poezija koja će, kao najviša odredba umjetnosti, označiti prelazak umjetnosti u više razine duha. Pjesništvo je za njega, “apsolutna, istinska umjetnost duha i njegovo ispoljavanje kao duha. Jer samo se u govoru može prihvatiti, izraziti i predložiti sve ono što svijest koncipira i duhovno oblikuje u svojoj unutrašnjosti” (Hegel 2014, 180).⁶ No, ono što će dobiti na strani duha poezija će izgubiti na strani osjetilnoga, pa je njezino obraćanje ono duha duhu i time prelazi u više, ne-umjetničke predjele duha. Zaključili bismo s Čačinović kako je Hegelovo ugrađivanje estetike u filozofski sistem mišljeno tako da je njezin zadatak osvjetljavanje puta kojim umjetnost stječe i gubi relevantnost, a može se “čitati i kao dijagnoza bolesti koja se kasnije razvila, potvrđujući dijagnostičara i kao dovršenje i nadilaženje estetičke pozicije” (Čačinović–Puhovski 1987, 92).

6

NANCYJEVO RAZUMIJEVANJE HEGELOVE ESTETIKE

Nancyjevo razumijevanje Hegelove estetike zrcali se u dvama pristupima. Prvi je vezan uz koncept *singularnoga plurala* kojim on označava Hegelovu postavku o umjetnosti kao jedinstvenom proizvodu duha koji se očituje u izvanjskosti na više načina, a drugi uz koncept *vestiža* (traga) kojim on pojašnjava fakticitet prisuća duha u umjetničkom obliku. Oba sjedinjuje razmatranje o Muzama kao supstratu Nancyjeva govora o Hegelu.

Muze su, započinje francuski filozof, imenica u pluralu, pa se njihova “snaga rađa u množini” (Nancy 2014, 9). Iz toga uvida Nancy izvodi postulat o nužnosti više, a ne jedne umjetnosti, odnosno zaključuje da je pluralnost umjetnosti datost jer se nikada nismo zapitali o razlogu, o onome što i sam naziva ontologijskim pitanjem o jednosti te pluralnosti.

Ili se ta jednakost razumijeva kao neodređena supsumpcijska jednost, kao “umjetnost” općenito, ili se pak ta pluralnost prihvaća bez propitivanja njezina režima, kao *pluralni singular* umjetnosti, kao *singularni plural* umjetnosti (Nancy 2014, 11).⁷

7

6 Za Hegelovu kritiku romantike valja konzultirati Čačinović–Puhovski (1987, 88–100).

7 Singularnim pluralom Nancy se bavi i u drugim studijama koje se ne odnose na estetiku. Tako u ranije objavljenoj studiji *Être singulier pluriel*, pisanoj iz egzistencijalističkoga ontologijskog kuta, Nancy u skladu s francuskim egzistencijalizmom pita o mogućnosti egzistencije kao ko-egzistencije u kojoj se onaj Drugi uvijek svijesti daje kao singularni plural. Odlučna je teza usmjerena mogućnosti priznanja izvanjskosti, a fundira je u Hegelovoj poziciji prema kojoj je Ja mišljeno kao univerzalno i time se pronalazi u mogućnosti onoga izvanjskoga, u odnosu na sebstvo drugoga. U istoimenom poglavlju Nancy piše kako je i singularno i pluralno nemoguće misliti iz pozicije identiteta, pa je singularni plural ili pluralni singular jedina ontologijska pozicija koju je nemoguće supsumirati pod neku točku identiteta (Nancy 1996).

Ontološko se pitanje o singularnom pluralu Muza izbjegava i zbog toga, nastavlja Nancy, što se *a priori* smatra da nismo u polju ontologije nego tehnologije, pa se jednako tako ne postavlja pitanje može li tehnologija (u ovom slučaju tehnika proizvodjenja pojedinih materijalnih umjetničkih djela, op. G. S.) odrediti uvjete ontologiji, odnosno (u Nancyjevu smislu) može li se prema biti umjetnosti krenuti od pojedinačnih materijalnih umjetničkih djela. U tom se smislu doista može govoriti o više umjetnosti jer se njezin pojavni karakter daje pluralnosti naših osjetila nadležnih za spoznaju ili uživanje pojedinačnih umjetnosti (osjetilo vida za slikarstvo, opipa za skulpturu, sluha za glazbu itd.). No, Hegel će, o čemu ćemo referirati poslije, ustvrditi da je najbliže duhu, odnosno njegovu izražavanju, ona umjetnost koja je svijesti najmanje dana posredstvom osjetila, ali najviše putem osjetilnosti—poezija. Premda se bit očituje u pojedinačnim (konkretumu) umjetnostima, ona ne ovisi o samoj pojedinačnosti jer je bit umjetnosti uvijek jedna—samoprikaz duha u izvanjskome (osjetilnome). Za Hegela pluralnost umjetnosti, a to će reći pojava duha, pretpostavlja pluralnost jer ne može svaka konkretna umjetnost jednako izraziti duh, pa u tom pluralitetu postoji hijerarhija umjetničkih formi i njihovih pojava u svakoj pojedinačnoj umjetnosti, što je prikazano u prvom dijelu.

Rađa se ovdje i drugi pogled na pluralni singular oslonjen na tvrdnju da “postoji jedna umjetnost, jedna bit umjetnosti” (Nancy 2014: 13), a riječ je, napominje francuski filozof, o najjuvrženijem filozofskom stavu. U ovoj se tradiciji mišljenja pluralnost razumijeva samo kao skup očitovanja jedne jedine stvarnosti (ideje, supstancije ili subjekta). Time se neizbježno dolazi do zaključka koji Nancy sažeto iznosi, a pogađa bit Hegelovih nastojanja oko odnosa duha sa svojom vlastitom izvanjskošću, ideje sa svojom pojavnosti, odnosno:

Nezadovoljna činjenicom da esencijalno ne prebiva u raznolikosti svojih “modaliteta” ili “djela”, umjetnost više i ne prebiva u umjetnosti. Njezina je singularnost i dalje iza nje, tim dostojanstvenija što je manje zamjetljiva kao “umjetnost”, a još manje kao mnoštvo umjetničkih praksi (Nancy 2014, 14).

Umjetnost se tako uvijek pojavljuje između dvaju poimanja umijeća, uzvišenoga i tehničkoga, a taj će postulat Nancy izvoditi izravno iz Hegelova razumijevanja biti umjetnosti kao najnižega, ali ljudskoj svijesti presudnoga segmenta apsolutnoga duha. Francuski će se filozof zapitati je li umjetnost samo *res extensa*, odnosno *partes extra partes*, svojevrsni produžetak nekoga unutaršnjeg duha, ili se može promatrati samo u vlastitoj fenomenalnosti. U obama slučajevima može biti riječ o jednosti, ili skrivenoga duha, ili fenomena (koji će od Husserla fundirati kao “pojavnost samoga sebe”). S obzirom na navedeno Nancy polazi od triju pristupa (Kantova, Schellingova i Hegelova), a nama je od potrebe zaustaviti se samo na uvidu u Hegelovu poziciju. Nancy je naziva “čvrstom jednosti” koja kroz diferencijaciju

povijesnih oblika iziskuje i treći dijalektički moment, “čisto *izvanjsku stvarnost*’ koja mora biti stvarnost ‘*pojedinačnih umjetnosti*’” (Nancy 2014, 23). Na taj se način ideal razlaže na svoje elemente kojima dodjeljuje i zasebno, samostalno postojanje, a u određenom je smislu ta neovisnost doista apsolutna jer odgovara biti umjetnosti, odnosno očitovanju “Ideje kao takve u izvanjskosti kao takvoj” (Nancy 2014, 23). Ostajući na Hegelovu stajalištu, francuski filozof nastoji dokazati da su brojni prigovori tomu da za Hegela umjetnost kao izvanjska “postaja” duha nema samostalnost posve neosnovani jer je kod Hegela, prema Nancyju, riječ o nečem posve drugom, a što potvrđuje nužnost izvanjske samostalnosti umjetnosti.

Naime, za Hegela je moment zasebne izvanjskosti esencijalan umjetnosti jer jedino se na taj način, razvidno je u Hegela, duh u izvanjskosti pojavljuje da bi se u sebe vratio, pa za Hegelovu estetiku, naglašava Nancy, postaje odlučan put prevladavanja (ukinuća), odnosno uzdizanja (*Aufhebung*) umjetnosti u čistu misao, a on se može dogoditi samo pojavnošću različitih pojedinačnih umjetnosti. Mogli bismo to reći i tako da u Hegelovu razumijevanju biti umjetnosti duh zapravo traži mjesto na kojem će se najbolje moći očitovati, a pri tom traženju prolazi on kroz različite forme i njima pripadne umjetničke izraze. Taj postupak nužno vodi do materijalne pluralnosti umjetnosti jer kretanje duha kroz tri forme umjetnosti nužno pretpostavlja samoprikaz duha u svakoj od njih kako bi u konačnici dospio natrag, do vlastite unutrašnjosti. Nancy zaključuje kako tu mora biti riječ o razlici u osjetilima, pa se “ta različitost odmah nudi kao različitost osjetilâ (*différence des sens*)” (Nancy 2014, 24). Takva činjenica, nastavlja, izravno proizlazi iz Hegelove argumentacije prema kojoj umjetnost vrijedi i za osjetila i odgovarajuće im materijalnosti.

No, može li se pitanje o različitosti umjetnosti pretvoriti u pitanje o različitosti osjetila? Izravno se referirajući na Hegelova *Predavanja iz estetike* (točnije *Sistem pojedinačnih umjetnosti*), Nancy ističe da bi redukcija pluralnosti umjetnosti na pluralnost osjetila ograničavala umjetnički izraz, pa “umjetnost po pravu ostaje jedinstvena i onkraj osjetila, koliko god taj status bio neodređen” (Nancy 2014, 25). Nastavljajući argumentaciju Nancy ustvrđuje kako se umjetnost, iako je smišljena za osjetila, njima koristi samo kao posrednikom, pa se razumijeva kako “ona nije tu samo zato da pruži suplemente za osjetilne podražaje (...)” (Nancy 2014, 25). Bitno je stoga zaključiti kako odnos tih dviju različitosti, pluralnosti osjetila i pluralnosti umjetnosti, bilježi smisao njihove nesvodljivosti, odnosno izjednačenosti jer upravo je Hegel nastojao pokazati kako forme umjetnosti s vlastitim pojedinačnim konkretizacijama pojedinih umjetnosti govore o osjetilnosti samoj, a ne o razlici među osjetilima, pa je bit ili smisao umjetnosti ovisna o osjetilnosti, ali posve neuvjetovana različitim osjetilima.

Naglašavajući pojam osjetilnosti kao odlučan pojam Hegelove filozofije umjetnosti Nancy odlučno argumentira kako bi podjela osjetilâ vodila hijerarhizaciji kojoj sama osjetilnost izmiče jer podjela osjetilâ tek slijedi nakon osjetilnosti, kao rezultat umjetničkoga proizvođenja.

Odnosno, “sama razdioba ili razdiobe osjetilâ, a ne osjetilnost kao takva, bile bi proizvod umjetnosti” (Nancy 2014, 26).⁸ Ovo presudno područje argumentacije formulirao je Pareyson napominjući kako je hijerarhizacija osjetila u Hegelovu vremenu bila uvriježena, no ističe po filozofiju presudan argument. Naime, samo estetika pita o biti umjetnosti, pa je za talijanskoga estetičara ključno razlikovanje estetike, koja ima filozofijski i čisto spekulativni karakter, od poetika koje imaju povijesno i operativno obilježje jer nastaju radi predlaganja umjetničkih ideala. Kada bi poetika (pojedinačna umjetnost) određivala estetiku, značilo bi to da poetike nastoje apsolutizirati neki povijesni ukus i da time “pretendiraju da donose zakone na umjetničkom polju; time čisto spekulativni karakter estetike biva teško narušen, budući da se filozofijska misao ne može svesti na neki jednostavni izražaj svoga vremena [...]” (Pareyson 2008, 334).

Francuski filozof stoga ističe kako raznorodnost osjetila nije homotetična raznorodnosti umjetnosti jer klasična podjela na pet osjetila ne upućuje na pet umjetnosti, što je vidljivo kod Hegela koji ne polazi od osjetila već od osjetilnosti kao homogenizacije svih osjetila, ali i zbog toga što je posrijedi “samoprevladavanje umjetničke osjetilnosti” (Nancy 2014, 27). Kada umjetnost većemo uz osjetila, nalazimo se, nastavlja Nancy, pred dvostrukom igrom koju sjajno opisuje Hegel. Prva je logika izvanjskosti, osjetilnoga, izvan sebe prezentiranja Ideje koja ima biti istina umjetnosti, a druga je logika homologije s osjetilnim jedinstvom, logike koja se u konačnici pokazuje imitativnom. Obje vrste poteškoća, obje logike upućuju jedna na drugu: niti je umjetnost imitativna, niti joj je život model, pa Nancy smisao nalazi u pojmu uzvišenoga koji su afirmirali Kant i Hegel, gubeći ipak iz vida da Hegel u *Predavanjima iz estetike* ne prihvaća posve Kantovo poimanje uzvišenoga zbog redukcije svih određenja (moći duše, uobrazilje, uma itd.) na ono subjektivno.⁹

Francuski filozof uzvišeno razumijeva kao promišljanje o metafizičkom smislu onoga fizičkoga “koje ostaje ‘fizičko’ dakle osjetilno, i singularno pluralno” (Nancy 2014, 31). Istodobno se ovdje nazire ona Hegelova cjelovitost i jednost unutarjnega duha i njegove izvanjske predstavljenosti i Nancy je razumije kroz singularnu pluralnost

8 Valja napomenuti kako Nancy u ovakvoj tvrdnji nipošto nije osamljen. Šest godina poslije Jacques Rancière (2000) objavljuje kapitalnu studiju *Raspodjela osjetilnoga* slijedeći u potpunosti Nancyjevu poziciju povratka osjetilnosti (što će reći izvornomu pojmu estetike) kao spoznajnoga preduvjeta svakoj umjetničkoj formi, favorizirajući estetski režim umjetnosti koji počiva na izravnoj osjetilnosti koja izmiče svakoj hijerarhiji umjetnosti, stilova i žanrova.

9 Posrijedi je upravo pojam osjetilnosti odlučan za Nancyjevo izvođenje. Hegel priznaje Kantu točnost samo u izvođenju pojma uzvišenosti koja nije sadržana ni u jednoj prirodnoj stvari nego u našoj osjećajnosti. Uzvišeno je za Hegela, kao što će to i Nancy slijediti, pokušaj izraza beskonačnoga uz uvjet da se na području pojave ne može naći nijedan predmet podoban za takav prikaz. Stoga uzvišenost “ne smijemo kao što to čini Kant smjestiti u ono puko subjektivno duše i njezinih ideja uma, nego moramo shvatiti kao utemeljenu u onoj jednoj apsolutnoj supstanciji kao sadržaju što ga valja prikazati” (Hegel 2011, 319).

istodobnoga duhovnog i stvarnog umjetničkog djela. Ono je reprezentacija duha i istodobno svjedočanstvo njegova odsustva koje se, međutim, mora dogoditi kako bi duh na putu prema sebeznanju sebi samomu mogao odreći vlastitu pojavnost, odnosno sebi samomu reći da on nije ta pojavnost. Za to je, međutim, potrebno materijalizirano umjetničko djelo, postvarenje ideje u stvarnome. Iz te se singularne pluralnosti zapravo očituje cjelovitost (*Einheit*) duha koji je istodobno prisutan i odsutan u djelu, tj. tek što se djelo proizvelo, duh se povlači u vlastitu unutrašnjost, no u samom materijalnom obliku ostaje trag (vestiž) ideje za koju se vidi (osjeća) da je ondje nekad stanovala. Zato će Nancy, vidjet ćemo poslije, pisati o tragu¹⁰ (ne kao Derrida, koristeći se riječju *trace*, već *vestige*) Muza koji je osvjedočen brojnim umjetničkim djelima na kojima još uvijek u muzejima možemo osjećati trenutak privremenoga boravka duha. Kao što je uostalom i Hegel pojašnjavao kako se jedino u umjetnosti čuva duh neke epohe jer postoji materijalan trag. Odnosno, gdje bi se, ako ne posredstvom umjetnosti, u svijesti ljudi moglo sačuvati svjedočanstvo najvišega duha, onoga samoga božanskoga utjelovljena u simbolizmu kršćanstva.¹¹ Lik Isusa u skulpturi, na slici ili u riječi mogao je biti očuvan kao svjedočanstvo prisuća duha u jednom trenutku samo kroz njegovu objavu koja je u materijalnom obliku sačuvana kao artefakt i na taj se način duh davao svijesti kao cjelovit, istodobno unutarnji i izvanjski, pojedinačan i opći.

10

11

Zato sa singularnim pluralom, nastavlja Nancy, imamo situaciju analognu neoplatonskoj tradiciji dokazivanja nematerijalnosti duše, odnosno duša osjeća jer je cjelovita u svakom osjećajućem dijelu tijela i upravo zbog toga nije ni u jednom dijelu niti je ikakvo tijelo. Isti argument vrijedi i za svako pojedino osjetilo koje je neodvojivo od osjećanja, pa Nancy zaključuje kako “to singularno pluralno zakon je i problem ‘umjetnosti’ kao ‘smisla’, odnosno smisla za (za) osjetila (*du sens des sens*), smislenog osjećaja za njihovu osjetnu razliku (*du sens sensé de leur différence sensible*)” (Nancy 2014, 31).

Hegelov put prikaza izvanjštenja duha u pojavno tijekom svojega razvoja od prirodno lijepoga do umjetnički lijepoga putem transgresije triju formi umjetnosti (simboličke, klasične i romantičke) u konačnici završava u poeziji kao najvišoj odredbi duha i u tome francuski filozof iznalazi smisao singularne pluralnosti. Naime, napetost osjetilne i tehničke pluralnosti dovodi do otvaranja prema inteligibilnoj umjetnosti, a ona je u Hegela poezija jednostavno zato što je za njezino spoznavanje nedovoljno neko osjetilo, ali je nužna najviša razina osjetilnosti, pa se ovdje očituje ta ključna razlikovnost osjetila od osjetilnosti o kojoj smo argumentirali. Poezija (*Dichtung*) koja je esencijalnija od pjesme,

10 Dok se Derrida koristi riječju *le trace* (trag), Nancy upotrebljava značenje riječi *le vestige* (trag kao ostatak ili znak).

11 Nancy o smislu božanskoga piše i u svojim filozofijsko-političkim spisima. Tako zapisuje kako proglašenje kraja božanskoga samo uvodi novi problem. “Možda bi trebalo naučiti da su zajednica, smrt, ljubav, sloboda i singularnost nazivi za ‘božansko’[...]” (Nancy 1990, 35).

argumentira Nancy, svjedoči povratku umjetnosti kao čistoj proizvodnji smisla, a u Hegela ona ima dvostruk smisao.

U prvome je riječ o tome da ona označava prelazak u filozofsku istinu u kojoj samu sebe premašuje. Ovdje Nancy (2014, 55) odlično poetira o razlogu zbog kojega je upravo poezija mjesto početka raspada umjetnosti. Dodali bismo kako je to premašivanje (*Aufhebung*) određeno time da je poezija odviše misaona da bi bila osjetilna, odnosno da bi ostala, ne u okviru osjetilnosti (osjećajnosti) gdje svakako ostaje, već samoga osjetila (zato je rasprava o razlici osjetila i osjećajnosti tako važna da smo na njoj ovdje inzistirali). U drugom je smislu, na istome mjestu nastavlja Francuz, riječ o partikularizaciji koja je poeziji svojstvenija od ostalih umjetnosti zbog izvanjskosti i mnoštvenosti njezinih oblika, vrsta, prozodijskih i tropičnih sredstava,¹² “a poezija od Hegela naovamo dopustila bi da se o tome pridoda još i silna raznolikost formalnih varijacija i materijalnih kontaminacija” (Nancy 2014, 55).

Zato je poezija jedino mjesto koje u značenju spaja tehniku proizvodnja i proizvođenje smisla. Poezija u izvantehničkom smislu, kao *Dichtung*, tako nije ništa drugo nego proizvođenje kao stejšnjavanje smisla, a on mora biti primljen, doživljen, osjećan. Stoga je ta napetost “neizdrživa i upravo stoga nema pjesme koja ne ide do ruba vlastita prekida i kojoj to kretanje nije zakon i tehnika” (Nancy 2014, 56). U Hegela je poezija, na presudan način argumentira Nancy, u neprestanom odnosu s filozofijom, od nje je neodvojiva, na uvjetan način s njom i izjednačena, pa je postupak neprestana podvođenja cjelokupne umjetnosti pod poeziju zrcaljen u namjeri “zahtjeva za osjećanjem kako (se) smisao osjeća (*sentir le sens /se/ sentir*)” (Nancy 2014, 58).

Stoga poezija (poetska supsumpcija umjetnosti u cjelini) ispunjava svoju svrhu (samoosjećanja) samo ako tumači umjetnost na filozofski način, odnosno “kao bezizvanjski spoj inteligibilnog i osjetilnog” (Nancy 2014, 58). No taj je postupak, nadalje argumentira filozof, proturječan ako bi se samoosjećanje impliciralo kao puka izvanjskost, pa navodi Hegelov zaključak kako je mišljenje pomirenje istine i realnosti u samom mišljenju, dočim je poetsko stvaranje pomirenje koje se ostvaruje u obliku duhovne predodžbe, ali unutar realne pojavnosti. Navedeno “poetsko pomirenje” u Hegelovu estetičkom ključu Nancy odlučno opisuje na način koji u potpunosti pogađa smisao Hegelova razumijevanja umjetničkoga odnosa unutarnje duhovnosti i izvanjske osjetilnosti:

Tome treba dodati da do poetskog pomirenja dolazi, ali na nepomirljiv način, sukladno izvanjskosti, i to dvostruko

12

Valja naglasiti da Nancy ovdje podrazumijeva raspad umjetničke forme u dva smisla. U prvome je riječ o nestanku simboličke umjetničke forme, pa su različiti oblici o kojima piše basna, parabola, poslovice i apolog (kao usporedbe koje počinju od izvanjskoga), zatim zagonetka, alegorija, metafora, slika i poredba (usporedbe koje polaze od slike značenja) te poučna pjesma, opisna poezija i stari epigram koje dovode do kraja simboličke forme (Hegel 2011, 332–372). U drugom smislu riječ je o raspadu romantičke umjetničke forme do koje izravno i u najvećoj mjeri dovodi humor (Hegel 2014, 149–169).

kvalificiranoj izvanjskosti jer je istodobno izvanjskost pojave kao takve, ili onoga osjetilnog kao bitka-izvan-sebe, te izvanjskost poetskog pomirenja u odnosu na mišljeno pomirenje utoliko što je ovo potonje “samo mišljeno”, odnosno utoliko što se mišljenje može misliti (zapravo, dodirivati) jedino kao “samo mišljeno”, ili kao konačno mišljenje koje ta konačnost odvaja od stvari, od njegove najvlastitije stvari, *i* upravo time ulog mišljenja čini osjetilnim (Nancy 2014, 58).

Iz navedena pojašnjenja proizlazi Nancyjevo shvaćanje Hegelove pozicije o “umjetnosti kao za nas nečeg prošlog”. Naime, stvar i poezija čine eks-poziciju misli koja otvara prožetost (*extension*) i napetost (*tension*) stvaranja kao ποιησις stvari. Ta dijalektička prožetost prema francuskom filozofu mora dovesti do samoprevladavanja (ukinuća) umjetnosti jer “čim se ‘stvaranje’ raščini kao koncept *sui generis* (a ono jest samorušilački koncept), ono otvara ono singularno pluralno umjetnosti. Odnosno, umjetnost je ime — zacijelo još privremeno — njegova singularno pluralnog” (Nancy 2014, 59). Iz ovoga proizlazi posljedica ključna za razumijevanje Hegelove filozofije umjetnosti, odnosno supsumpcije pod poeziju umjetnosti same, a očituje se u tome da će filozofija uvijek upiti različitost umjetnosti na način same mišljenja resorpcije pa je time:

“kraj umjetnosti” kao njezin filozofski *Aufhebung* (*relève*)¹³ kraj koji indiferentno možemo smatrati *beskonačnim* ili uvijek već *konačnim* u smislu osvršenja, odnosno namijenjen ponavljanju. Kraj umjetnosti uvijek je bio jučer (Nancy 2014, 59–60).

13

Čim se dogodi, poetira francuski filozof, umjetnost nestaje i na određeni je način sama umjetnost u biti nepojavna i/ili nestajuća i to na dva načina koja u bitnome određuju narav postajuće i nestajuće umjetnosti, odnosno:

njezina se jednost sinkopira u materijalnu pluralnost, a njezina se bit dokida onkraj nje same (trenutak kantovskog uzvišenog ili (trenutak hegelijanskog dokidanja uvijek su prisutni na djelu u samoj estetskoj imanenciji) (Nancy 2014, 70).

Estetika se tako, budući da je osjetilna, prema Nancyjevu stajalištu uvijek izlaže opasnosti da zastre ono što je u igri, ako singular umjetnosti ima neku svoju konzistenciju, ako se sastoji od vlastita plurala. Ovdje je dovoljno s filozofom zaključiti kako umjetnost ide svomu kraju, a time i kategorizacije lijepih umjetnosti (u pluralu). S njima nestaje i cijeli jedan estetski osjećaj i sud, uzvišeni užitek koji je njegovao razdoblje lijepih

13

Terminom *relève* Derrida je prevodio Hegelov *Aufhebung*, a Nancy ga preuzima. Međutim, na navedenom mjestu u izvorniku ne stoji njemački pojam *Aufhebung* već samo francuska inačica “*relève philosophique*” (Nancy 2000, 57).

umjetnosti. Međutim, to nije kraj već uvijek iznova obnavljani zahtjev za prezentacijom singularno pluralnoga, pa umjetnost ima dužnost privesti umjetnosti kraju, no ne na način oživljavanja etike nasuprot estetici. “Ona ne pripada ni onome što bismo mogli doći u iskušenje nazvati ‘etikom estetike’. Ta dužnost iskazuje smisao kao ἦθος” (Nancy 2014, 73).¹⁴

14

Smisao etosa dovodi nas na Nancyjevo razmatranje odnosa uzvišenoga (duhovnoga, religijskoga) u odnosu na pojavnost (materijalnost) umjetnosti koje je razmotrio u poglavlju *Djevojka koja nasljeđuje muze (Hegelovsko rođenje umjetnosti)*. Polazeći od Hegelova proglašenja “kraja umjetnosti” kao proglašenja kraja onoga što je nazivao estetskom religijom, odnosno umjetnosti kao mjesta pojavljivanja božanskoga, Nancy razmatra o kakvom je “proglašenju kraja” riječ, stajući time u red brojnih istraživača Hegelove estetike koji su pisali o ovom problemu. Da je Hegelova estetika itekako živuća i u toliko kritiziranom postmodernom pristupu, argumentira William Fowkes (1981, 78), prema kojemu je Hegelovo inzistiranje na jedinstvu sadržaja i forme ostvareno u zahtjevima suvremene umjetnosti. Na drugom će mjestu Nancy kritički pisati o paradoksu odnosa religije i estetike:

Čini se da je paradoks sadržan u umjetničkom protestu protiv religije iznesen u ime otkrivanja božice-istine — to otkrivanje, prije svega od Kanta do Hegela, bit će neprestano i tvrdoglavo upravljeno *protiv* estetike, filozofije umjetnosti i (u Hegelovu slučaju) romantizma samoga (Nancy 1978, 203).

Francuski filozof uočava odlučnu činjenicu koja dijeli Hegelovu *Fenomenologiju duha od Predavanja iz estetike*, a ogleda se u tome što se, za razliku od Hegelova kapitalnoga ontologijskog djela, u estetičkoj raspravi umjetnost ne ukida (prevladava) u objavljenjima religiji već u filozofiji, odnosno u elementu čiste misli (drugim riječima, u poeziji romantičke forme umjetnost o kojoj smo pisali u prethodnim paragrafima).

14

Ovdje je ostalo nejasno na koji se smisao etosa misli. Hrvatsko se izdanje koristi riječju ἦθος, dok u izvorniku stoji ἔθος. Je li Nancy (2000, 68) upotrijebio termin ἔθος, misleći na Platonovo razumijevanje navike, odnosno Hegelovo razumijevanje običajnosti, ili je možda imao namjeru upotrijebiti termin ἦθος, koji posve odgovara umjetnosti, kao duševno raspoloženje i osjećajni ili intuitivni temperament. U svakom slučaju hrvatski se prijevod odnosi na drugo značenje, premda nam se čini da je Nancy smjerao prvomu, koje odgovara Hegelovu razumijevanju običajnosti. Kako bilo, valja naglasiti da su estetika i etika bile nerazdvojne od samih antičkih početaka, pa je u kozmičkom poretku lijepo označavalo dobro i istinito. Sredinom 18. stoljeća osjetilnost (time i estetika) zadobiva punopravan status, pa ljepota postupno postaje i izvanjska (kao figura) te se ne slijedi samo smisao ljepote određen pridjevom *pulchrum* (plemenit), već riječju *formosus* (lijep) kao izvanjska ljepota koja se zahvaća osjetilima. Nancy upravo pokazuje kako je oživljavanje umjetnosti rođeno iz etosa, iz nutrine osjećaja koja pomiruje izvanjsko i unutarnje. Riječju ἔθος Nancy sjedinjuje i ujedno prevladava napetost između dugo dominirajućega antagonizma *pulchrum-formosus*.

Podsjetimo, apsolutni duh čine umjetnost, religija i filozofija, a umjetnost se ukida u objektivizirajućoj religiji koja nije samo subjektivna već i objektivna, no i dalje predodžbena, pa duh, budući da ne može dospjeti do sebeznanja, ne može ostati pri njoj te se pronalazi samo u filozofiji kao dijalektičkom sintetiziranju subjektivnoga i objektivnoga, pojedinačnoga i općega. Međutim, u estetičkoj je raspravi riječ o duhu primjerenome prikazivanju, pa on u svakoj od umjetničkih formi i pojedinih umjetnosti ima vrijednost svojega pojavnoga ekvivalenta. Time, vraćamo se Nancyju, kršćanska religija na izvjestan način ostaje neodvojiva od svoje umjetnosti jer s njom mora prevladati pojavni moment koji joj pripada pa poezija, navodi Francuz Hegelovo pojašnjenje, ukida povezanost duhovne unutarnjosti i zbiljske izvanjskosti, čime postoji opasnost da se osjetilnost posve izgubi u duhovnosti. Stoga u jednoj rečenici Nancy iznosi bit cjelokupne Hegelove filozofije umjetnosti:

Poezija je, dakle, “kraj” umjetnosti utoliko ukoliko je dovodi u opasnost. A njezino dovođenje u opasnost dovodi u opasnost nužnost “osjetilne prezentacije” koja je i sama apsolutna nužnost Ideje, ili istine, jer se i jedna i druga, jedna ili druga, moraju *esencijalno pojavljivati* ili se dati *osjetiti* (Nancy 2014, 82).

Može se, dakle, s Nancyjem zaključiti kako poezija u Hegelovu razumijevanju podiže umjetnost do razine svoje granice upravo zato što dirajući u svoj granicu, “onu u kojoj Smisao raspušta sva osjetila i prestaje biti osjetilan — dira u vlastitu bit i snažno je opoziva sukladno zlatnoj sredini [...] njezine osjetilne ili senzualne efektivnosti” (Nancy 2014, 83). Kako to obično biva, najznačajnije se napetosti u filozofiji odvijaju ondje gdje stanuju u blizini istoga ili sličnoga područja, pa tako Nancy, pogađajući u samu bit Hegelova nastojanja, pojašnjava napetost blizine poezije i proze koju je Hegel posve jasno istaknuo. Proza je za Hegela, ističe francuski filozof, sinonim za ne-umjetnost, no i ona istodobno pokazuje dvoznačnost. U jednom je smislu proza oznaka čiste unutarnjosti, čistoga elementa misli koji je u sebi izrazio izvanjskost koja je uzdignuta, ali je u drugom smislu i način prezentiranja unutarnjosti duha, ipak nedostatna samim time što je “samo” mišljena.

Na primjeru religije i religijske estetike Nancy poentira oko Hegelova nastojanja jer će se u razlici između grčke i rimske skulpture zrcaliti smisao mišljenja, ali i prikazivanja božanskoga. Već smo spomenuli kako je Hegel preko umjetnosti koja je prikazivala Isusa pokazivao smisao “konzerviranja” najviše ideje, pa je jedino u umjetnosti mogao ostati trag osjetilnoga očitovanja samoga duha, premda je duh u trenutku dovršenja djela posve iščeznuo, odnosno uzdižući se do samoga sebe ponovno se vratio svojoj unutarnjosti. Nancy argumentira kako u religijskom smislu, koji je Hegelu svakako najvažniji, postoji napor u prikazivanju načina na koji su se, odvojena od vlastita duhovnoga života, takva djela prenosila, a “taj prijenos prati kretanje kojim estetska religija započinje, nakon što je rimski svijet negira, svoj *Aufhebung* u objavljenu religiju” (Nancy 2014, 87).

Time onaj trag (vestiž) duha, koji smo više puta spominjali, Nancy smješta u smisao ne samo skulpture i slike nego i svakoga odnosa prema umjetnosti koja je mjesto rađanja duha u izvanjskosti. Navodeći Hegelovu poziciju napominje kako su takva djela (koje je duh napustio) upravo zbog materijaliziranoga izvanjštjenja pohranjena u naša sjećanja kao u novi muzej, novi prostor Muza i premda se sada prikazuju samo u obliku leševa (Hegelov termin) te su lišena božanskoga života koji ih je pokretao, nose jednu važniju istinu. Naime, njihova unutaršnjost jest prazna, ali s obzirom na to da je ona bila tek unutaršnjost izvanjštjena u njihovim oblicima, sada je pounutrena i na taj način “pripremljena za rađanje Duha u izvanjskosti—koja je i sama interiorizirajuća—ljudskoga lika sina jedinoga Boga” (Nancy 2014, 90). Nije riječ samo o tome da to kretanje apsorbira ono unutarnije, već su djela, ulazeći u muzej, postala i djelo Muza: “plodovi su mrtvi jer su otkinuti, ali smrt je ta koja im čuva postojanu senzualnost” (Nancy 2014, 90). Ovime Nancy iznalazi smisao koji je u estetičkom promišljanju posredovao Hegel kada je formulirao argumente za nužnost pojavnosti duha u osjetilnome, u obliku vlastite izvanjskosti koja narednim epohama čuva trenutak duha koji se očitovao i izrazio. Skulpture i slike bilježe vlastitu smrt, ali istodobno svijesti narednih epoha svjedoče o prisuću forme (ideje) u materijalnom obliku. Muza se, argumentira Nancy, pojavljuje kao naličje duhovnoga prisjećanja, a to nas (premda filozof tako ne navodi) podsjeća na Platonovu postavku o *δύαμνσις*, o prisjećanju duše u osjetilnome na vlastitu praegzistenciju u duhovnome koja se čita i kroz Hegelovu filozofiju umjetnosti. Muza (skulptura, slika, riječ) više ništa ne zna o onome što je prezentirala ali, budući da je i sama prezentirana, “nepomično prezentira čistu i samoj sebi nejasnu nužnost osjetilne izvanjskosti” (Nancy 2014, 91).

Zbog čega Francuz inzistira na religijskom momentu Muza, jasno je iz naravi Hegelove estetike. Sudbina je Muza, piše Nancy, sudbina hegelijanske religije, no ona “ni po čemu nije neposredni odnos božanstva s čovjekom, nego je posredovani razvoj beskonačne subjektivnosti koja se sama objavljuje time što izlazi iz sebe da bi se u sebe vratila” (Nancy 2014, 91). Hegelijanski je moment religije tako od samoga početka podijeljen između postajanja za sebe Apsoluta (čiste misli) i nesvodljivo osjetilnoga očitovanja toga postajanja. Međutim, Nancy iznosi odlučnu postavku kako ništa od toga religiji nije svojstveno, pa je zapravo uvijek riječ o neodrživu razgraničenju umjetnosti i filozofije izraženu u vrhuncu romantičke umjetnosti—poeziji. Religija se stoga, kao posrednik umjetnosti i filozofije, prevladava sviješću da bit duha ne ostaje u pojavnosti, pa “Hegel kao ‘tajnu’ predstavlja tezu prema kojoj je ‘kraj umjetnosti’ (one religijske) istovjetan ‘oslobađanju umjetnosti’ (one umjetničke)” (Nancy 2014, 92). Ova odlučna teza za Francuza znači da se umjetnost samo čini sredstvom promicanja religije, no ona se prema njoj pozicionira kao i prema filozofiji. A to znači s ciljem da čovjek uz religiju stvara i druge tvorbe koje bi morale ljudski duh zadovoljavati više no što to čini religioznost. Zato je Nancyjev zaključak odlučan za razumijevanje Hegelove intencije:

Sve u svemu umjetnost, religija i filozofija pojavljuju se zajedno kada se raščinja jednostavna živa neposrednost. No i umjetnost i filozofija odmah su dvostruka slobodna forma, njegova apstraktna i njegova konkretna strana, dok religija ostaje istodobno tek posrednom i neslobodnom tvorbom istoga tog ideala (Nancy 2014, 93).

Ovime dolazimo do ključne, kako Hegelove pozicije, tako i Nancyjeve interpretacije, a iznalazi se u smislu umjetnosti koja predočuje istinu. Božanska se bit nužno posreduje s napretkom čovjekove subjektivnosti, odnosno samosvijesti jer, premda je bog pobudio taj postupak, sada čovjek-umjetnik, tj. njegova mašta sebi pravi boga i oblikuje ga. Sada kip postavši leš gubi samo idealnu božanstvenost, ali ne može uskrsnuti kao Krist koji ide preko vlastita negativiteta (negirajući svoj pojavni lik uzdiže se ponovno u duh). Međutim, odlučno je to da ljepota toga događanja ostaje kao trag (vestiž) i to kao pravi moment duha umjetnosti koji eksteriorizira objavu božanskoga sadržaja “utoliko što taj moment upravo nije takvo izvanjštenje u kojemu bi se duh izgubio sve dok ponovno ne uskrsne, odnosno dok se iznova ne pounutri [...]” (Nancy 2014, 97). Tako beživotna izvanjskost umjetničkoga djela koja čini element ljepote jest “ono što što ostane kada bogovi ispod tog oblika nestanu i taj ostatak ujedno je samoopstojni moment onoga nutarnjega izvan sebe”, odnosno, “umjetnost je istina religije sa strane izvanjskosti kao izvanjskost koja nije dokinuta i uzdignuta u unutar-njosti (a filozofija je simetrična istina sa strane unutar-njosti)” (Nancy 2014, 96). Francuski filozof zaključuje kako religija nema istinu koja bi joj bila apsolutno svojstvena, ali presudno je to da umjetnost kao njezina izvanjska istina nije u službi religije, “nego je upravo umjetnost koja je samo umjetnost i kao takva ima vlastitu istinu” (Nancy 2014, 96).¹⁵ Odnos religije i umjetnosti u konačnici svjedoči stvaranju umjetničke autonomije i to ne ondje gdje se religija rađa već ondje gdje završava, pa se time dokazuje Nancyjeva teza kako je za Hegela moment rađanja umjetnosti uvjetovan svršetkom religije.

15

Umjetnost se stoga ponaša kao svojevrzni *Aufhebung* u izvanjskost religije, no budući da se istina religije nalazi samo u povratku duha k sebi, umjetnost je i definitivno otuđenje od religioznosti (Nancy 2014, 97).

15 Usmjerujući se na ovaj postulat Heidegger (2010, 91) će dokazivati kako je umjetnost stavljanje istine bića u djelo. Odnosno, par naslikanih cipela na van Goghovoj slici jednako je istinit kao i iste te uporabne cipele koje slikaru služe za predložak, a koje služe seljanki za rad u polju. Ne razlikuje ih istina, već medij njihova pojavljivanja, odnosno realni i preneseni svijet koji su jednako istiniti, što i jest bit same umjetnosti.

ZAKLJUČAK

U prigodnom trenutku obilježavanja 250. obljetnice Hegelova rođenja, ali i nemila događaja Nancyjeve smrti, pokušali smo, nakon iznošenja nekih od temeljnih Hegelovih postulata i formi umjetnosti, ukratko iznijeti Nancyjevu interpretaciju biti Hegelove estetike. Nju je francuski filozof provukao kroz svoj koncept *singularnoga plurala* kojim je odredio Hegelov osnovni postulat o umjetnosti kao mjestu posredovanja duha u izvanjskosti. Mnogo tematizirana "religioznost" Hegelove filozofije općenito, a tako i one znanosti koja polazi od izvjesnosti osjetilnoga — estetike — za znalca mora biti stavljena u zagrade. Religijski moment Hegelove filozofije, a s njom i filozofije umjetnosti, samo je dijalektički uvjet dolaženju duha do sebeznanja u filozofiji. Nancy je jedan od onih koji su taj put tako i razumjeli, a našim smo prinosom nastojali pokazati kako je francuski filozof detektirao ključan moment Hegelove estetike prikazan u postupku u kojem ukidanje religijskoga tek omogućuje rađanje umjetničkoga koje neprestano stanuje u blizini same filozofije. Nancyjev je stav oko Hegelove estetike prožete religioznim momentom posve jasan: umjetnost ima svrhu prikaza istine u izvanjskome, što francuskoga filozofa udaljuje od mnogih mu postmodernih suvremenika koji su o istini progovarali u perfektu. Muze tako ne čuvaju trag (vestiž) pojavnoga i izvanjskoga nego same biti umjetnosti — duha koji se u dijalektičkom negativitetu uvijek iznova izražava da bi se samomu sebi vratio, a na tom nam putu podaruje umjetnost i ostavlja djelo koje svjedoči njegovu prisuću.

BIBLIOGRAFIJA

- Čačinovič–Puhovski, Nadežda. 1987. *Estetika njemačke romantike: pjesništvo i refleksija*. Zagreb: Zavod za filozofiju Filozofskog fakulteta.
- Finci, Predrag. 2013. *Čitatelj Hegelove estetike*. Zagreb: Breza.
- Foucault, Michel. 2011 [1973]. *Ovo nije lula* (prevela Vanda Mikšić). Zagreb: Meandarmedia.
- Fowkes, William. 1981 [1977]. *A Hegelian Account of Contemporary Art*. Ann Arbor: UMI Research Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1955. *Fenomenologija duha* (preveo Viktor Sonnenfeld). Zagreb: Kultura.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009a. *Predavanja o filozofiji religije I* (preveo Kiril Miladinov). Zagreb: Breza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009b. *Predavanja o filozofiji religije II* (preveo Kiril Miladinov). Zagreb: Breza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011. *Predavanja iz estetike I* (prevela Nadežda Čačinovič). Zagreb: Demetra.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2014. *Predavanja iz estetike II* (prevela Nadežda Čačinovič). Zagreb: Demetra.
- Heidegger, Martin. 2010. *Izvor umjetničkog djela* (preveo Damir Barbarić). Zagreb: AGM.
- Kant, Immanuel. 1976. *Kritika moći suđenja* (preveo Viktor Sonnenfeld). Zagreb: Naprijed.
- Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean-Luc. 1978. *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Seuil.
- Lukač, Đerđ. 1959. *Prilozi istoriji estetike* (preveli: Nenad Jovanović, Frida Filipović, Vida Popović). Beograd: Kultura.
- Nancy, Jean-Luc. 1976. *Le discours de la syncope*. Paris: Flammarion.
- Nancy, Jean-Luc. 1990 [1986]. *La communauté désœuvrée*. Paris: Cristian Bourgois éditeur.

- Nancy, Jean-Luc. 1996. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *Les Muses*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 2002 [1997]. *Hegel. The Restlessness of the Negative*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc. 2014 [2004]. *Muze* (prevela Vanda Mikšić). Zagreb: Meandarmedia.
- Pareyson, Luigi. 2008. *Estetika: teorija formativnosti* (preveo Miroslav Fridl). Zagreb: Demetra.
- Rancière, Jacques. 2000. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La fabrique éditions.

PETRA KURTOVIĆ

HEGEL I KONSTRUKTIVIZAM
— ROD KAO
DRUŠTVENI KONSTRUKT

HEGEL I KONSTRUKTIVIZAM: ROD KAO DRUŠTVENI KONSTRUKT

Ovaj se rad, prije svega, bavi zamršenim odnosom Hegela i feminizma. Kako bismo taj odnos barem donekle rastvorili, u radu ćemo, napose u uvodnom dijelu, pokušati dati kratak pregled Hegelova pristupa kategoriji roda i skicirati problem metafizike dihotomije koji se javlja prilikom artikulacije subjekta žene i muškarca. Na tom tragu, vidjet ćemo što je Hegel uopće smatrao vrlinama i potencijalima žena, ili preciznije, za koje je vrline i potencijale smatrao da žene nisu i ne mogu biti sposobne. Zatim ćemo, s jedne strane, preko feminističkih analiza Hegela autorica Seyle Benhabib, Carle Lonzi i Heidi M. Ravven pokazati kako spomenuta dihotomija direktno utječe na živote žena, ukoliko je razmatramo preko institucija braka i obitelji. S druge ćemo strane – iako možda kontraintuitivno – objasniti zašto nam je, primarno zbog njegove fenomenologije u kojoj pretpostavlja bitak u kretanju i otvara put ka konstruktivizmu, Hegel ipak bitan za feminističku teoriju, i to referirajući se na filozofkinje poput Simone de Beauvoir, Nadežde Čačinovič i Blaženke Despot. Zaključno ćemo, zahvaljujući konstruktivističkoj teoriji i uvjetnom razlikovanju roda i spola, kritički problematizirati fokusiranje isključivo na spol u feminističkim raspravama. U radu tvrdimo da samo uključujući rodni i ekonomski aspekt u feminističkoj analizi i borbi možemo postići ravnopravnost, a u toj borbi saveznici su nam, kako transrodne i interseksualne osobe, tako i muškarci.

HEGEL AND CONSTRUCTIVISM: GENDER AS A SOCIAL CONSTRUCT

This paper primarily deals with the complex relationship between Hegel and feminism. In order to at least somewhat break down this relationship, in this paper, especially in the introduction, we will attempt to give a brief overview of Hegel's approach to the category of gender and outline the problem of metaphysics of dichotomy that arises when articulating the subject of a woman and a man. Along these lines, we will see what Hegel considered to be the virtues and capabilities of women in the first place, or more precisely, what virtues and capabilities he felt women were not and could not be capable of. We will then employ the feminist analyses of Hegel by authors such as Seyla Benhabib, Carla Lonzi and Heidi M. Ravven in order to show how the aforementioned dichotomy, if observed through the institutions of marriage and family, directly affects women's lives. Simultaneously, although perhaps counterintuitively, we will explain why Hegel is nevertheless important for feminist theory, primarily because his phenomenology assumes that being is in motion and opens the way to constructivism. We will thereby be referring to philosophers such as Simone de Beauvoir, Nadežda Čačinovič and Blaženka Despot. In conclusion, thanks to constructivist theory and conditional distinction between gender and sex, we will critically address the exclusive focus on sex in feminist discussions. Ultimately, in our paper, we argue that only by including the gendered and economic aspects in feminist analysis and struggle can we achieve equality, and in this struggle our allies are also transgender and intersex people, as well as men.

UVOD¹

Kroz cijelu se povijest filozofije, gotovo do početka 19. stoljeća, na bitak gledalo kao na nepromjenjivu i nepokretnu ontološku kategoriju. Još od antičkih filozofa i predsokratovaca, Parmenida, Platona i Aristotela, pa sve do suvremenijih primjera poput Thomasa Hobbesa ili Niccola Machiavellija, da spomenemo tek neke primjere, iz ontologije se “skakalo” u stvarni svijet i zbog takvog napose okoštalog shvaćanja bitka nismo bili u stanju adekvatno objasniti društvene fenomene.

Suprotno popularnom mišljenju, filozofi ipak ne žive u vakuumu — na njih itekako utječu kultura i društvo u kojem stvaraju. Stoga ne čudi da su njihova djela reflektirala tadašnju, izrazito patrijarhalnu, percepciju žena. Tako, primjerice, Platon u “Petoj knjizi” *Države* piše:

Dakle, prijatelju, nijedan državnički posao nije za ženu zato što je žena, ni za muškarca što je muškarac, nego su prirodene sposobnosti jednako razasute na obje vrste stvorova i po svojoj prirodi sudjeluje u svim poslovima žena kao i muškarac, ali je žena u svemu slabija od muškarca (Platon 2009, 208).

Pa nastavlja: “[...] i trebaju sudjelovati u ratu i u ostalome čuvanju države, i ne smiju drugo raditi; ali od tih samih posala treba ženama davati lakše nego muškarcima, radi slabosti roda” (Platon, 2009, 210).

Machiavelli, u sličnom patrijarhalnom ključu kao i Platon, ali nešto eksplicitnije i grublje, u *Vladaru* o ženama piše sljedeće:

Da zaključim: ako se sreća mijenja, a ljudi uporno ostaju pri svojoj naravi, sretni su dok se to dvoje slaže; no čim se prestanu slagati, nesretni su. Ja pak smatram da je bolje biti naprasit nego obziran; jer sreća je žena, pa je moraš tući i krotiti; i vidi se kako se ona prije pokorava naprasitima nego obzirnima koji u svemu postupaju hladno. Sreća je, kako rekosmo, žena, pa je uvijek prijateljica mladih ljudi jer su bezobzirniji, žešći i s više joj smjelosti zapovijedaju (Machiavelli 2014, 251).

Kao što možemo vidjeti na netom prikazanim primjerima Platona i Machiavellija, filozofi su njegovali izrazito patrijarhalni pogled na društvo, a kao što ćemo pokazati u idućem poglavlju, ni G.W.F. Hegel nije bio imun na takve poglede na svijet. Žene su percipirane kao slabije od muškaraca u svim aspektima života, stoga su filozofi smatrali da su za filozofiju i znanosti podobni samo oni, dok su žene mahom smještali isključivo u privatnu sferu i zatvarali ih u okove monogamnih odnosa

1 Osnova ovoga rada bazirana je na dijelu diplomskog rada autorice (usp. Kurtović 2020). Ovdje je proširen s nekolicinom dodatnih knjiga i članaka, od kojih valja izdvojiti Benhabib (1996) i Lonzi (2010).

i (nuklearne) obitelji. Tako su žene promatrane kao bića nižeg reda; one se ne mogu ostvariti kao osobe jer ne participiraju u proizvodnji povijesti. Sfera reprodukcije je jedina u kojoj se žene ozbiljuju.²

2

Iako je Hegelova filozofija rezervirana isključivo za muškarce pa nam se na prvi pogled može učiniti da nije bitna za feminističku teoriju, preciznija i dublja analiza Hegelove filozofije nam otkriva da je on ustvari prvi filozof koji je svojom fenomenološkom trodiobom bitak–ništa–postajanje uzdrmao bitak, postavljajući kretanje kao osnovni princip svoga tročlanog sistema (Despot 1987a). Na taj način Hegel otvara put konstruktivizmu, što ćemo pokušati razložiti u nastavku rada i što je itekako važno za svaku feminističku raspravu. Konstruktivistički pogled na rodove u feminističkim raspravama nam napokon omogućava da vidimo kako i zašto su nastale rodne dihotomije, što je uzrok opresije žena te iz kojeg kuta pristupiti problemu patrijarhata kako bismo ostvarili prijeko potrebnu društvenu promjenu.

HEGELOVA FILOZOFIJA RODA

Da je Hegelova filozofija rezervirana samo i isključivo za muškarce, nedvosmisleno se može iščitati u nekolicini sljedećih redaka *Osnovnih crta filozofije prava*:

Ono jedno stoga je ono duhovno, kao ono što sebe razdvaja u osobnu samostalnost koja bitkuje za sebe i u znanje i htijenje slobodne općenitosti, samosvijest pojmovne misli i htijenje objektivne konačne svrhe;—ono drugo je ono duhovno koje se održava u slozi kao znanje i htijenje supstancijalnoga u obliku konkretne pojedinačnosti i osjećaja;—ono prvo u odnosu prema spolja nešto moćno i djelatno; ovo drugo pasivno i subjektivno. Mužu je stoga i zbiljski supstancijalni život u državi, znanosti i slično, te inače u borbi i radu sa spoljašnjim svijetom i sa sobom samim, tako da on samo iz svog razdvajanja zadobiva samostalnu slogu sa sobom, čiji mirni zor i osjećajnu subjektivnu običajnost ima u porodici, u kojoj žena ima svoje supstancijalno određenje, a u tom pijetetu svoje običajnosno uvjerenje (Hegel 1964, 154).

Mogli bismo reći da je Hegel gotovo pa kontradiktoran: iako je na neki način otvorio put konstruktivizmu kritizirajući metafiziku te uzdrmajajući klasični, statično utemeljeni bitak³ te iako je na neki način bio

3

2 O nastanku monogamnih odnosa, braka i (nuklearne) obitelji te njihovim nedostacima i problemima pisao je i Friedrich Engels (usp. Engels 1973).

3 Dijalektika, glavna metoda Hegelove filozofije, počiva upravo na kretanju. U samoj srži ove metode jest izvođenje i razvijanje bitka samog, i to preko trodiobe bitak–ništa–postajanje. Pritom, samopostavljanje

ispred svog vremena, napose imajući u vidu reperkusije njegove kritike metafizike, Hegelova je analiza vrlina i potencijala žena prije svega esencijalistički utemeljena. Naime, Hegel smatra da je u prirodi žene ispuniti ulogu pasivnog utjelovljenja i njegovateljice obiteljskih vrijednosti, dok muškarca vidi kao onoga koji preuzima izazov postupne transcencije prirodne neposrednosti, stvarajući pritom kulturnu sferu slobodnog moralnog djelovanja, politike, umjetnosti, znanosti, religije i filozofije. S obzirom da se žena određuje preko muškarca, ona je drugotna te iz toga slijede njene kvalitete i sposobnosti, odnosno manjak istih. Na tom tragu filozof nadalje piše:

Žene svakako mogu biti obrazovane ali za više znanosti, filozofiju i izvjesne produkcije umjetnosti, koje iziskuju nešto opće, one nisu stvorene. Žene mogu biti dosjetljive, imati ukus i ljupkost, ali nemaju ideale. Razlika između muškarca i žene je razlika životinje i biljke: životinja više odgovara karakteru muškarca, biljka više karakteru žene, jer je ona više mirno razvijanje koje održava neodređenije jedinstvo osjećanja prema svom principu. [...] Ako žene stoje na vrhu vlasti onda je država u opasnosti, jer one ne djeluju prema zahtjevima općenitosti nego prema slučajnim sklonostima i mnijenju (Hegel 1964, 299–300).

Hegel, dakle, u svojoj elaboraciji ide toliko daleko da uspoređuje muškarce sa životinjama, a žene s biljkama, pokušavajući pritom pokazati koliko su muškarci superiorniji u odnosu na žene te da su spomenute (ne)kvalitete i (ne)sposobnosti nešto urođeno muškarcima i ženama i da su prema tome njihove karakteristike fiksne i nepromjenjive. Žene su zato isključene iz svih “uzvišenih”, cjenjenijih zanimanja jer, po Hegelu, zbog velike osjećajnosti uvijek djeluju impulzivno, a nikada racionalno poput muškaraca.

Kako bismo izbjegli esencijalističke pretpostavke, potreban nam je konstruktivistički pogled na rodove, koji nam omogućava da problemu opresije žena pristupimo historijski. Kada analiziramo problem opresije žena, imajući u vidu metafiziku binarnosti, zapravo u vidu imamo različite rodne uloge žena i muškaraca. Te su se uloge kroz povijest, dakako, mijenjale, no uvijek su ovisile o socijalnim i političkim previranjima. Ako se fokusiramo na kapitalistički sistem i dihotomije, vidimo da su djeca odgajana od malena tako da ispunjavaju pretpostavljene rodne uloge. Dječaci su mahom odgajani da ne pokazuju emocije, ali da je u redu da su grubo i glasno, dok se djevojčicama govori da je u redu plakati, ali da ne smiju biti pregrube i preglasne. Zbog takvog ranog odgoja, kako doma, tako i u školi, muškarci se češće obrazuju u, primjerice, IT sektoru ili za automehaničare — dakle, za tradicionalno gledano “muške” poslove, dok se žene više gura u skrbni rad, poput sestrinstva ili spremačica.

bitka nije iscrpljeno u svom cilju, nego se radi o tome da su svi elementi kretanja već sadržani u konačnom rezultatu postajanja. Možemo reći da je Hegel, stoga, doista stavio bitak u kretanje (usp. Hegel 1986, 75).

Metafizika binarnosti stoga je možda najizraženija, najvidljivija i najopipljivija u podjeli poslova—plaćenog i neplaćenog, tj. produktivnog i reproduktivnog. Ovdje se akumulira sva patrijarhalnost kapitalističkog sistema. Tako su reproduktivni rad i plaćeni skrbni rad rezervirani isključivo za žene; njihova je uloga od malena da postanu njegovateljice i odgajateljice, bilo u produktivnoj sferi, dakle na tržištu rada, bilo u reproduktivnoj sferi, dakle u obitelji i braku.

BRAK I OBITELJ KAO OKOVI

Kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju, žene trpe opresiju i na tržištu rada, ali i u privatnoj sferi u kojoj najčešće obavljaju sav kućanski rad.⁴ Kako bismo taj problem dihotomije, odnosno metafizike binarnosti, dodatno ilustrirali, pokušat ćemo ga ispitati u okviru institucionalne rasprave o braku i obitelji. Na jednom mjestu talijanska feministkinja Carla Lonzi, suosnivačica *Rivolta Femminile*⁵ te autorica *Manifesta ženskog bunta* bilježi:

Brak je točka u kojoj je zatočeništvo konačno. Dok vlade odobravaju zakone o razvodu, a Katolička se crkva bori da ih spriječi, žena pokazuje svoju zrelost osuđujući svaki aspekt apsurdnog reguliranja odnosa između spolova (Lonzi 2010, 12).

Čitajući ovaj prilog feminističkoj kritici Hegela možemo zaključiti da za ovoga filozofa u ontološkoj hijerarhiji žene predstavljaju niža bića, one su vođene načelima partikularnosti, neposrednosti i prirodnosti, dok muškarci predstavljaju univerzalnost, posrednost, slobodu i subjektivnost. Kad se podvuče crta, postaje nam jasno da je Hegel zapravo zatvorio žene unutar granica (nuklearne) obitelji i monogamije te ih je definirao kao *Druge*, tek u odnosu na muškarca. Kako Lonzi zaključuje, Hegelova *Fenomenologija* je fenomenologija patrijarhalnog uma gdje se žena pojavljuje kao slika, kao drugost, čija važnost nije određena i formulirana po sebi (Lonzi 2010, 6). Hegel je tako ostao u granicama patrijarhalnog mišljenja, drugim riječima, identificirao se s vrijednostima patrijarhalnog društva. Još jednom riječima Carle Lonzi:

4 Ilustracije radi, istraživanja provedena krajem 2016. i početkom 2017. u Hrvatskoj pokazuju da 83% rutinskih kućanskih poslova bez ikakve naknade obavljaju žene, dok samo u 0,4% veza primarno muškarci obavljaju tu vrstu svakodnevnog rada (usp. Klasnić 2017, 24).

5 *Rivolta Femminile* talijanski je feministički kolektiv koji su u Rimu 1970. godine osnovala Carla Lonzi, Carla Accardi i Elvira Banotti. Jedna od glavnih ideja koju je grupa promovirala sastojala se od teze da je reproduktivni rad, neplaćeni ženski rad, uistinu rad. Zato su smatrale važnom, između ostalog, kritiku braka i obitelji, a širi cilj im je bio da se žene oslobode patrijarhalne kulture, ne samo u javnoj sferi, nego i u privatnoj.

Ženski problem je odnos svake žene—lišene moći, povijesti, kulture, njene vlastite uloge—sa svakim muškarcem: njegovom moći, njegovom povijesti, njegovom kulturom, njegovom apsolutnom ulogom. Ovaj problem dovodi u pitanje sav rad i misao muškarca; muškarca koji nije imao svijest o ženi kao o ljudskom biću istog stupnja kao i on sam (Lonzi 2010, 3).

Lonzi s pravom poentira, no treba napomenuti da problem feminizma ne predstavlja tek zbir odnosa žena–muškarac, nego i žena–kapitalistički sistem. Ne radi se o tome da su muškarci inherentno zli i da im je “u prirodi” da žele biti superiorni, radi se o tome da cijeli kapitalistički sistem počiva na patrijarhatu, tj. ovisi o njemu. Patrijarhat i kapitalizam međusobno se prožimaju te se jedan ne može i ne smije promatrati bez drugoga. Drugim riječima, gotovo dijalektički: kapitalizam je bitno oslonjen na (hetero)patrijarhalni poredak i obrnuto.

Hegel, dodjeljujući muškarcima i ženama njihove tradicionalne rodne uloge, zapravo normira njihove razlike te ih u svojoj ontologiji dodatno racionalizira i učvršćuje. Jedna od posljedica tog epistemološkog postupka vidi se u njegovom odnosu prema pitanju obitelji, kao i jedne vrlo specifične racionalne i, prema njemu, ispravne podjele rada unutar nje. Mislimo, dakako, na monogamnu strukturu obitelji, tj. nuklearnu obitelj, u kojoj je žena ontološki ograničena na privatnu sferu, a muškarac na javnu. S obzirom da su žene zatočene u privatnoj sferi, one se ne mogu ostvariti u karijeri niti privređivati. U toj filozofskoj viziji, žene se ne snalaze same u vanjskom svijetu, njima je potreban neki drugi subjekt preko kojega istupaju iz sfere privatnosti. Žene su tako ekonomski ovisne cijeli svoj život: prvo o očevima, a potom o muževima.

Analizirajući netom spomenutu problematiku, filozofkinja Seyla Benhabib u svojem eseju *O Hegelu, ženama i ironiji* piše sljedeće:

Za Hegela, životi muškaraca okrenuti su bavljenjem državom, znanostu i radom u vanjskom svijetu. Dijelevći se (sich entzweiend) od jedinstva obitelji, muškarac objektivizira vanjski svijet i osvaja ga aktivnošću i slobodom. S druge strane, ženino “suštinsko određenje” je u obitelji, u jedinstvu i pijetetu (Pietät) karakterističnima za privatnu sferu. Hegel sugerira da žene nisu pojedinci, barem ne u istoj mjeri i istog stupnja kao i muškarci. One nisu sposobne za duhovnu borbu i separaciju (Entzweiung) koje karakteriziraju živote ljudi (Benhabib 1996, 31).

Autorica zaključuje da Hegel, upravo slijedeći Platona i Aristotela, ne samo da dodjeljuje partikularnost, intuitivnost i pasivnost ženama, a muškarcima univerzalnost, konceptualno mišljenje i aktivnost, već u muškarcima vidi one karakteristike koje našu vrstu definiraju kao ljudsku (Benhabib 1996, 31). Kao što smo već ranije istakli, žene su promatrane kao bića nižeg reda koje nisu sposobne za uzvišene aktivnosti, takve aktivnosti rezervirane su isključivo za muškarce.

I zaista, budući da iz pretpostavki Hegelove tročlane arhitekture sustava običajnosti slijedi da žene ne mogu izaći iz obiteljskog života u svijet univerzalnosti poput muškaraca, osuđene su na potpuno isključenje iz povijesti, kako je to u svojim esejima zabilježila filozofkinja Blaženka Despot (Despot, 1987). Njihova aktivnost svedena je na privatnu sferu. Drugim riječima, reprodukcija, tj. briga za djecu i starije te zadovoljavanje emocionalnih i seksualnih potreba muškaraca (da nabrojimo tek neke reproduktivne aktivnosti) zapravo ih izmještaju iz svijeta rada kako ga klasično poimamo, tj. izmještaju ih iz produkcije, stvaranja vrijednosti—što u političko-antropološkom smislu čovjeka čini čovjekom. Žena se ne može izgraditi kao ništa drugo doli kućanica, supruga i majka. To je njen cilj i za to je odgajana od malih nogu—prvo preko roditelja i obitelji, a potom i socijalizacijom u vrtiću i školi.

U svom, sada već klasičnom eseju *Pljunimo na Hegela*, Lonzi o Hegelovom konzervativnom pogledu na žene piše:

Razmotrimo odnos muškarca i žene kod Hegela, filozofa koji je roba vidio kao pokretački trenutak povijesti. Najsuptilnije od svih je racionalizirao patrijarhalnu kontrolu unutar dijalektike božanskog ženskog principa i ljudskog muškog principa. Prvi princip vlada u obitelji, a drugi u zajednici (Lonzi 2010, 5).

I potom autorica u oštrom tonu nastavlja:

Žena nikada ne nadilazi fazu subjektivnosti. Samu sebe prepoznaje u svojim krvnim i bračnim odnosima te tako ostaje neposredno univerzalna. Nedostaju joj potrebne premise za napuštanje obiteljskog etosa i za postizanje samosvjesne sile univerzalnosti kroz koju čovjek, tj. muškarac postaje građanin. Njezino stanje, koje je posljedica njezine opresije, Hegel tretira kao uzrok. [...] U skladu s cijelom tradicijom zapadne misli, Hegel ženu vidi kao po prirodi zatvorenu na jednom određenom stadiju, kojemu se daje što je moguće više priznanja, ali u kojem nijedan muškarac nikada ne bi izabrao da se rodi (Lonzi 2010, 5).

Benhabib s pravom zaključuje kako je zatvorenost žene na određenom stadiju, tj. u privatnoj sferi, u braku i obitelji, zapravo posljedica njezine opresije. No, valja napomenuti kako Hegel ipak pridaje važnost toj instituciji uključujući je u prvu fazu običajnosnog života, uz civilno društvo i državu. Drugim riječima, obitelj je ključna za konstituciju moderne države, ona je sfera u kojoj se ostvaruje pravo pojedinca na partikularnost i subjektivnost. Autorica ukazuje na to da se u sferi obitelji pravo na partikularnost ostvaruje u ljubavi i izboru bračnog druga, dok se pravo na subjektivnost ostvaruje u brizi za blagostanje i moralnu dobrobit drugih članova obitelji (Benhabib 1996, 32). Uz to, Benhabib naglašava kako treba imati na umu da se Hegel ustvari bavi institucijom obitelji sa stajališta slobode muškog subjekta u modernoj državi (Benhabib 1996, 32–33).

Što se tiče odnosa pravnog sustava i braka, tj. obitelji kod Hegela, Benhabib bilježi:

Pravni sustav stoji na početku i na kraju obitelji; on ga ograničava, ali ne kontrolira njegovo unutarnje funkcioniranje ili odnose. On priznaje i upravlja bračnim ugovorom zajedno s crkvom, kao i zakonskim jamčenjem prava nasljeđivanja kada se obiteljska jedinica raspadne. U tom kontekstu, Hegel dopušta ženama određena značajna zakonska prava (Benhabib 1996, 32–33).

Hegelu bismo, stoga, trebali odati priznanje da je ipak odstupio od predrasuda svoga vremena. Prateći nova revolucionarna stajališta, tj. *Građanski zakonik*, smatrao je da žene trebaju imati pravo na slobodan izbor supružnika, vlasništvo, pa čak i prava na razvod, te da razlike u socijalnim slojevima ne bi trebale biti relevantne za odabir bračnog partnera. Ono što je važno jesu slobodna volja i slobodni pristanak dviju odraslih osoba. Riječima Benhabib: “Hegel je mislilac prosvjetiteljstva, koji podržava transformacije u modernom svijetu, pokrenutom Francuskom revolucijom i širenjem revolucionarnog Građanskog zakonika” (Benhabib 1996, 33). Pokušajmo u nastavku još više razraditi ovu tezu, imajući u vidu, dakle, da je Hegel, bez obzira na manjkavost stvarnog razumijevanja ženske opresije, ipak pridonio feminističkoj raspravi svojim filozofskim postavkama.

U OBRANU HEGELA: JOŠ JEDNOM HEGELOV KONSTRUKTIVIZAM

O tome je li Hegel bitan feministkinjama, filozofkinja Heidi M. Ravven u eseju *Ima li Hegel što reći feministkinjama?* piše sljedeće:

Ima li onda Hegelova politička teorija što ponuditi feminističkoj filozofkinji u potrazi za novim modelima i etikom obitelji? Jasno je da hegelijanska filozofija pruža način diskursa o pojedincu i grupi, ako ništa drugo. Moramo se, doista, zapitati nisu li jezici fenomenološkog razvoja (npr. samospoznaja, samotranscendencija, individuacija, sukob, posredovanje prirodno, osjećaj poznatog u društvenom svijetu) i politički uvidi (npr. sloboda, jednakost, pomirenje grupnih interesa, spoj prava i dužnosti) potencijalno plodonosniji od jezika biologije, ljubavi, psihičkog i ekonomskog spajanja. Hegel nudi model ljudskog razvoja prema slobodi [...]. Ovo se ne smije zanemariti (Ravven 2016, 242).

Kako nam Ravven pokazuje, unatoč Hegelovom konzervativnom pogledu na obitelj i brak te vrlo izraženim dihotomijama u njegovim djelima iz kojih iščitavamo čitavu seriju patrijarhalnih pogleda na sustav rodova,

Hegelova filozofija bitna je za svaku suvremenu raspravu o feminizmu. Kada to kažemo, u prvom redu imamo na umu činjenicu da je upravo Hegel u *Fenomenologiji duha* već na samom početku gdje opisuje “kretanje k bezuslovnoj općosti i carstvu razuma” (Hegel 1986, 75) izvršio direktnu kritiku esencijalizma, pa prema tome i metafizike, pokazujući da pojmovi i ontološke kategorije nisu statični koncepti, nego se kreću i mijenjaju kroz povijest. Na određeni način, možemo reći kako je Hegel pokazao da pojmovima ne smijemo pristupati ahistorijski. Takav pogled onda napokon otvara scenu za konstruktivističku analizu prema kojoj ne postoji nikakva tvrdokorna, statična, nepromjenjiva esencija, nego se na sve gleda kao na historijski ili socijalni konstrukt. To je preduvjet bilo kakve rasprave u okviru feminizma jer se time oslobađamo esencijalističke pretpostavke da postoji nešto navlastito žensko i navlastito muško — čime se u povijesti apsolutizirala partikularnost i ontologizirao odnos muško/žensko.

Tako nam se otvara prostor da postavimo vrlo situacijski određena fenomenološka pitanja, poput, kako je moguće da je ženski bitak u jednom trenutku limitiran određenjem da bude “u kuhinji”, a u drugom da bude proizvodni subjekt, da bude radnica. Na tom tragu, o posebnosti borbe protiv patrijarhata Lonzi piše:

Da je Hegel prepoznao ljudsko podrijetlo ženskog ugnjetavanja, kao što je to učinio u slučaju roba, morao bi primijeniti dijalektiku gospodara i roba i u njenom slučaju. Ali time bi naišao na ozbiljnu prepreku. Jer, iako revolucionarna metoda može uhvatiti kretanje društvenih dinamika, jasno je da oslobođenje žena nikada ne bi moglo biti uključeno u iste povijesne sheme. Na razini odnosa žene i muškarca ne postoji rješenje koje eliminira drugo; stoga je cilj oduzimanja moći ispražnjen od značenja. Pražnjenje značenja cilja zauzimanja vlasti posebnost je borbe protiv patrijarhalnog sustava kao istodobnom i uzastopnom stadiju dijalektike gospodara i roba (Lonzi 2010, 6).

Da ne bi bilo zabuna i da još jednom ponovimo, sasvim je jasno da ni pojam žene ni pojam proletarijata kod Hegela nisu filozofske kategorije jer niti ženama niti proletarijatu nema mjesta u filozofiji slobode, no ima u njenom ozbiljenju (Despot 1978a, 9). Riječima Nadežde Čaćinović: “Različitost njihovog mjesta u ozbiljenju filozofije upravo je problem jednog marksističkog feminizma” (Čaćinović 2006, 86). Pa ipak, činjenica da je bilo koji pojam podložan promjenama i mijenja se kroz povijest važna je za feminističku raspravu jer se napokon može razlikovati pojam roda od pojma spola. Rod je društveni konstrukt i pogled na njega određuju specifični društveni uvjeti, no valja napomenuti kako se ne može povući jasna granica između roda i spola zato što je pojam spola u okvirima znanosti ipak historijski određen, iako nije gotovi

konstrukt.⁶ Stoga spol nije sušta suprotnost rodu, iako se razlikuju. Riječima Čačinovič:

6

Ako “jeste” žena, to zacijelo nije sve što jeste; izraz nije iscrpan, ne zato što “osoba” prije nego što ima rod transcendirajućih svojstava, nego zato što se rod ne konstituiraju uvijek koherentno ili konzistentno u različitim povijesnim kontekstima te zato što se rod križa s rasnim, klasnim, etničkim, spolnim i regionalnim modalitetima diskurzivno konstituiranih identiteta. Na kraju postaje nemoguće izdvojiti “rod” iz političkih i kulturnih sjecišta u kojima se stalno proizvodi i održava (Čačinovič 2006, 244).

Upravo zato je i Simone de Beauvoir, oslanjajući se na Hegela u svojim fenomenološko-egzistencijalističkim pretpostavkama, mogla napisati sljedeće rečenice:

Ženom se ne rađa. Ženom se postaje. Nikakva biološka, psihička, ekonomska kob ne definira oblik koji u društvu prima ljudska ženka. Sveukupna civilizacija je ta koja oblikuje proizvod između mužjaka i kastrata koji se naziva ženom. Samo tuđe posredovanje može pojedinca postaviti kao Drugo (de Beauvoir 2016, 287).

De Beauvoir ovim neponovljivim citatom ilustrira kako rodovi nisu zadane, nepromjenjive kategorije, nego itekako ovise o povijesnim okolnostima. Rodne uloge se neprestano oblikuju i preoblikuju, no žena se kroz povijest mahom promatrala u odnosu na muškarca, kao *Drugost*. S obzirom da se dihotomija *muško/žensko* kontinuirano reproducirala kroz povijest, tako su se preko nje etablirale i mnoge druge problematične dihotomije. Upravo zato muškarac je uvijek razumijevan kao subjekt, biće transcendencije i aktivnosti, znanstvenosti, racionalnosti i povijesti, dok je žena promatrana kao objekt, odnosno biće imanencije i pasivnosti, kao emocionalno, iracionalno i prirodno biće. Ovakav pogled na ontologiju roda ne ostaje samo lebdjeti u teoriji, nego ima ozbiljne reperkusije u praksi. To se daje oprimjeriti na čitavom nizu slučajeva; tako se dječake uči da potiskuju osjećaje i ne plaču, dok se djevojčice uči da budu nježne i da je u redu plakati. Isto tako, primjerice, ne radi se o tome da djevojčice sazrijevaju puno brže od muškaraca, nego ih se sustavno uči kroz djetinjstvo da preuzimaju odgovornost za svoja djela, da budu uredne i marljive, empatične i ljupke, a nikako agresivne i nestašne. Žene su u pravilu odgajane za jednu jedinu svrhu: da budu roditeljice i njegovateljice nacije. Ako su pritom radno aktivne,

6 Historijski trenutak odvajanja roda od spola svakako je bio veoma važan za feminističku teoriju, no jasna granica između njih i danas ne postoji. Rod i spol međusobno su prožimajuće kategorije, stoga bi bilo nemoguće odrediti gdje počinje jedna, a gdje druga kategorija.

odnosno ako obavljaju neki produktivni rad, svejedno, reproduktivni rad (kuhanje, čišćenje, peglanje, briga za djecu i starije...) i dalje ostaje na njihovim leđima, što konačno rezultira dvostrukom opresijom žena u kapitalističkom sistemu. Na problem dihotomije nas još jednom upozorava de Beauvoir:

Ona se određuje i razlikuje u odnosu na muškarca, a ne on u odnosu na nju. Ona je neesencijalno nasuprot esencijalnome. On je Subjekt, on je Apsolut: ona je Drugo. [...] Subjekt se postavlja jedino dok se suprotstavlja. Nastoji se potvrditi kao ono esencijalno i pretvoriti drugo u neesencijalno, u objekt (de Beauvoir 2016, 14–15).

Problem dihotomije možemo analizirati i na posve sličnom tragu filozofije roda Blaženke Despot, koja se, pod velikim utjecajem upravo Hegelove i Marxove filozofije, najviše fokusirala na dihotomiju povijest—priroda. Iz takve perspektive, muškarac je, kao biće koje u produktivnom smislu ima kapaciteta stvarati višak vrijednosti, razmatran kao povijesno biće, a uloga žena svela se na reprodukciju, odnosno postala je biće prirode. I zato se, po Despot, svi ženski pokreti mogu svesti na zahtjev da žena postane povijesno biće (Despot 1987b, 89). No, filozofkinja naglašava da je feministička borba vođena kao isključiv antagonizam prema muškarcima ustvari promašen put za oslobođenje žena i njihovu emancipaciju. U tom smislu piše sljedeće:

U želji za ulaženjem u povijest nemisao je suprotstaviti se svojoj “ženskoj prirodi”, prirodi žene i htjeti “mušku prirodu” kao povijesnu prirodu. Dakako da u agresivnosti i učinku građanske kulture muškarac još uvijek figurira kao subjekt. Ali, svaka borba isključivo protiv muškaraca kao re-prezentanta jedne određene kulture je *eo ipso* ostajanje na “prirodnoj poziciji” spolova, na afirmaciji stava muške kulture i prihvatanju da je ženska priroda konstantna (Despot 1987b, 89).

Imajući u vidu ovaj važan zaključak Despot postaje nam jasno da je najprogresivniji način borbe za rodnu emancipaciju onaj koji stremi generalnoj društvenoj promjeni, koji ima u vidu promjenu kulturnih obrazaca i kodova jer se pogled na žene neće promijeniti sam od sebe, kao ni primarnim reduciranjem na borbu protiv muškaraca. Ovo potonje, radi svoje reduktivističke naravi, moglo bi nas odvesti u opasni ženski separatizam iz kojeg se teško može izaći i otvoriti prema univerzalnim političkim borbama. Uz to, kako Despot s pravom zaključuje—i time ukazuje na važnost pitanja opresije žena—nepovijesni, ahistorijski pogled na prirodu, osim što isključuje sam proletarijat da bude povijesno biće, radikaliziran je na ženi te ona i spram muškog proletarijata biva proletarijatom (Despot 1987b, 97). Dakle, proučavajući opresiju žena iz materijalističkog ključa, dolazimo do zaključka kako žene imaju specifično mjesto i unutar samog proletarijata, unutar radničke klase jer su dvostruko

opresirane. Pokušajmo u zaključku uz Hegela dodatno promisliti zašto je spol nedostatna kategorija za propitivanje opresije žena te zašto nam je konstruktivistička analiza važna za mogućnost emancipacije.

ZAKLJUČAK

Kako smo već višestruko napomenuli u radu, feministička borba, ukoliko kani ispuniti punu emancipaciju, ne smije se fokusirati tek na rodnu borbu. Borba protiv kapitalizma jest i ostat će jedini put k potpunom oslobođenju žena. Stoga, iako radikalni feminizam baštini “radikalnost” u svom nazivu, često zazivajući revolucionarno raspoloženje i pozivajući se na socijalistički i marksistički feminizam, dublja analiza pokazuje kako je implicirana radikalnost daleko od istine. Dakako, jedan od ključnih razloga za to leži u činjenici da radikalni feminizam borbu za žensko oslobođenje shvaća upravo u terminima metafizike dihotomije, spolnog antagonizma, a taj je fokus preslab za izazivanje ozbiljnih društvenih promjena, bez da se direktno ne kontekstualizira društvenim odnosima, napose kapitalističkim načinom proizvodnje.

Kada analiziramo rodnu opresiju, nužno moramo raspravljati i o kapitalističkom sistemu. Kapitalizam, stoga, moramo promatrati kao totalitet društvenih odnosa, čija je srž akumulacija kapitala, a koja počiva — i ovo se često previđa čak i u marksističkim raspravama — na povezanosti procesa proizvodnje i reprodukcije (usp. Bhattacharya 2017). Promatrajući kapitalizam na taj način, postaje jasno kako seksizam ili, primjerice, rasizam nisu odvojeni od kapitalizma, već su njegov sastavni dio. Drugim riječima, kapitalizam počiva na principima dominacije i opresije koji se neprestano stvaraju i reproduciraju (usp. Arruzza, Fraser i Bhattacharya 2019). Budući da radikalni feminizam ne uviđa ovu inherentnu vezu kapitalizma i patrijarhata, premda s vremena na vrijeme kritizira kapitalistički sistem, upada u uskogrudno razumijevanje rodne opresije pa samim time daje pogrešnu strategiju promjene — ženski separatizam.

Ženski separatizam u koji radikalne feministkinje, poput Andree Dworkin i Catharine MacKinnon nerijetko upadaju, kako nam historija i empirija demonstriraju, vodi do toga da se politika isključuje jer se ne uviđa inherentna povezanost kapitalističkog sistema i patrijarhata. Umjesto na politici, radikalni feminizam počiva tek na psihologiji, a kao dvije klase, radikalne feministkinje ne vide radničku klasu i kapitaliste, već muškarce i žene. Zbog toga se previđa da i veliki dio muškaraca također trpi eksploataciju u kapitalističkom sustavu te se ne vidi jasno kako opresija nad ženama, nastala i očuvana preko metafizike dihotomije, nije nešto urođeno ljudima, nego se razvila u specifičnom historijskom i političkom trenutku, i to upravo s razvojem klasnog društva i nuklearne obitelji.

Valja nam na koncu podsjetiti i na sljedeće. Iako je zaslužan za organiziranje borbe protiv nasilja prema ženama, zbog svoga inzistiranja

na biološkom esencijalizmu, dakle, suprotno hegelijanski shvaćenom konstruktivizmu te, u konačnici, zbog izostanka klasne analize, radikalni feminizam gurnuo je pokret u konzervativnom smjeru pa tako danas pod krinkom feminizma i ženskih prava svjedočimo netrpeljivosti prema muškarcima i transrodnim osobama. Drugim riječima, radikalni je feminizam preko uskog razumijevanja rodne opresije isključio iz borbe protiv patrijarhata deprivilegirane muškarce i transrodne osobe. Često će se stoga za radikalni feminizam danas u feminističkoj literaturi vidjeti i naziv TERF — trans-isključivi radikalni feminizam (usp. Gonan i Čolović 2020). Shodno tome, iako im moramo odati priznanje za netrpeljivost prema patrijarhatu, svojim antipornografskim djelovanjem radikalne feministkinje pokazuju kako teže državnoj cenzuri i jačanju kaznenopravnog sustava, a u tome im pomažu i političke konzervativke s kojima nerijetko surađuju.⁷ Kao zagovornici marksizma preko hegelijanske konstruktivističke filozofije zato moramo uporno naglašavati da naši neprijatelji nisu muškarci, već kapitalizam, odnosno kapitalistička klasa.⁸ Spol ne igra ključnu ulogu u opresiji, kao što to smatraju radikalne feministkinje. Ono na što se moramo fokusirati jesu rodni odnosi, a ono što moramo odbaciti su tradicionalne rodne uloge jer su, kako nam je Hegel implicitno pokazao, koncepti muškarca i žene društveno konstruirani. Feministička borba će se nastaviti dok god se žene (uključujući i trans žene) ne uspiju osloboditi okova koje su historijski imale u braku i obitelji te dok god ne odbacimo ulogu roditeljica i njegovateljica nacija. Na tragu ovakve konstruktivističke analize te analizirajući Hegela Ravven bilježi:

Ovdje je žena, kao utjelovljenje obitelji, etičko biće. Ona posreduje samo prirodne odnose: biološki kontinuitet, impulzivnost, proizvoljnost emocija, partikularnost osobnosti. Ona je veoma nalik svom pandanu, muškarcu koji je slobodni građanin polisa. Njezina je individualnost potpuno i nereflektirajuće upijena u dobro za njezinu društvenu skupinu, kao što je njegova u njegovoj. Njezin je opseg ograničeniji i prirodniji (jer je djelomično definiran biologijom) i stoga je u određenoj mjeri etički inferioran. Žena je, kao i muškarac, društveno konstruirana osobnost (Ravven 1996, 230).

Iako je Hegel smjestio žene isključivo u sferu obitelji te time ostao u granicama patrijarhalnog mišljenja, bio je ipak svjestan činjenice,

7 Radikalne su feministkinje u 1980-ima radile na zabrani pornografije, pritom surađujući s pripadnicima i pripadnicama kršćanskog desnog krila. Iako su određeni aspekti pornografije nasilni i vrijedni svakog prezira, samom se zabranom pornografske industrije nećemo uloviti u koštac sa silnim radnicama u toj industriji. Ono što se prije svega mora adresirati jest materijalni položaj tih radnica, odnosno uvjeti u kojima rade (usp. West 2018).

8 Tako će, primjerice, žena radničke klase imati više politički zajedničkog s muškarcem iste klase, nego sa ženama viših klasa poput Hillary Clinton, Ursule von der Leyen ili Sheryl Sandberg.

kako nam Ravven pokazuje, da muškarci i žene nisu zadane biološke kategorije—nešto što radikalnom feminizmu uporno promiče. Ne možemo, a da se ne priupitamo—bi li radikalni feminizam mogao nešto naučiti od Hegela?

BIBLIOGRAFIJA

- Arruzza, Cinzia, Nancy Fraser i Tithi Bhattacharya. 2019. *Feminizam za 99%*. Zagreb: Multimedijalni institut, Institut za političku ekologiju, Udruga bijeli val, Centar za ženske studije.
- Beauvoir, Simone de. 2016 [1949]. *Drugi spol*. Zagreb: Naklada Ljevak. Prevela Mirna Šimat.
- Benhabib, Seyla. 1996. "On Hegel, Women and Irony.", U: *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, str. 25–45. Uredila: Patricia Jagentowicz Mills. Pennsylvania State Press.
- Bhattacharya, Tithi (ur.). 2017. *Social Reproduction Theory*. London: Pluto Press.
- Čaćinović, Nadežda. 2006. *Žene i filozofija*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Despot, Blaženka. 1987. *Žensko pitanje i socijalističko samoupravljanje*. Zagreb: Cekade.
- Despot, Blaženka. 1987a. "Što žene imenuju muškim mišljenjem". U: Despot 1987.
- Despot, Blaženka. 1987b. "Povijest i priroda žene". U: Despot 1987.
- Engels, Friedrich. 1973 [1884]. *Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države*. Zagreb: Naprijed.
- Federici, Silvia. 2012. *Revolution at point zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle*. New York: PM Press.
- Čolović, Nina, Mia i Lina Gonan. 2020. "Feminizam i transfobija". *Slobodni filozofski*. Dostupno na: <http://slobodnifilozofski.com/2020/12/feminizam-i-transfobija.html>. Pristup: 29. listopada 2021.
- Hegel, G. W. F. 1964 [1820]. *Osnovne crte filozofije prava*. Sarajevo: Veselin Masleša. Preveo Danko Grlić.
- Hegel, G. W. F. 1986 [1807]. *Fenomenologija duha*. Beograd: Beogradsko izdavačko-grafički zavod. Preveo dr. Nikola M. Popović.
- Klasnić, Ksenija. 2017. *Utjecaj rodne podjele obiteljskih obveza i kućanskih poslova na profesionalni život zaposlenih žena*. Zagreb: Ured pravobranitelja/ice za ravnopravnost spolova Republike Hrvatske.

- Kurtović, Petra. 2020. *Feministička analiza socijalne reprodukcije: Limitacije i nedostaci liberalnog feminizma*. Diplomski rad. Zagreb: Filozofski fakultet. <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:131:868661>
- Lonzi, Carla. 2010 [1970]. *Let's Spit on Hegel*. New York: NY.
- Machiavelli, Niccolò. 2014 [1532]. *Vladar*. Zagreb: Nakladni zavod Globus. Preveo Ivo Frangeš.
- Platon. 2009. *Država*. Zagreb: Naklada Jurčić. Preveo Martin Kuzmić.
- Ravven, Heidi, M. 1996. "Has Hegel Anything to Say to Feminists?", U: *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*. Uredila: Patricia Jagentowicz Mills. Pennsylvania State Press, str. 224–252.
- West, Erica. 2018. "Zamke radikalnog feminizma". Dostupno na: *Slobodni Filozofski*: <http://slobodnifilozofski.com/2018/12/zamke-radikalnog-feminizma.html>. Pristup: 20. kolovoza 2021.

BORNA ŠUĆUROVIĆ

DIJALEKTIKA GOSPODARA
I ROBA U KONTEKSTU
POSTKOLONIJALNIH STUDIJA

DIJALEKTIKA GOSPODARA I ROBA U KONTEKSTU POSTKOLONIJALNIH STUDIJA

U povijesti filozofije Georg Wilhelm Friedrich Hegel izvršio je najdosljedniju afirmaciju dijalektičke metode. Premda nije prvi filozof koji se bavio dijalektikom – treba se samo sjetiti Heraklita kao prvog dijalektičara te Johanna Gottlieba Fichtea, filozofa koji je prvi pretpostavio tročlano dijalektičko kretanje po modelu teza-antiteza-sinteza – Hegel je ostao upamćen kao filozof koji je dijalektičko mišljenje najpotpunije sistematizirao i proširio ga na čitav raspon aktivnosti ljudskog duha. Kada se govori o ostavštini Hegelove filozofije, ključno mjesto zauzima onaj dio njegove *Fenomenologije duha* koji se naziva "dijalektikom gospodara i roba". To je mjesto u filozofovu opusu inspiriralo autore i autorice najraznovrsnijih teorijskih orijentacija: od fenomenologije i psihoanalize do marksizma i dekonstrukcije. Ipak, smatram da uzrok ove silne utjecajnosti nije samo teorijsko savršenstvo do kojeg je Hegel doveo svoju filozofiju, već i politički naboj sadržan u analizi samosvijesti izvedenoj u *Fenomenologiji duha*. Ovim radom želim preusmjeriti pažnju na političke i socijalne implikacije koje Hegelova dijalektika gospodara i roba ima za postkolonijalne studije. Cilj prvoga dijela rada jest prikazati način na koji se dijalektika odvija u *Fenomenologiji duha*, dok preostala dva imaju razmotriti kritičke osvrte Frantza Fanona i Georgea Ciccariello-Mahera na Hegelov tekst. Mišljenja sam da je iluminacija političke dimenzije Hegelove filozofije te isticanje granica njene smjelosti ključna za svako suvremeno čitanje ovog velikog mislioca.

THE MASTER-SLAVE DIALECTIC IN THE CONTEXT OF POSTCOLONIAL STUDIES

Georg Wilhelm Friedrich Hegel fostered the most consistent affirmation of the dialectical method in the history of philosophy. Although he was not the first philosopher to engage with dialectics – one need only remember Heraclitus as the pioneer of the method, or Johann Gottlieb Fichte, who first proposed the tripartite model of thesis-antithesis-synthesis – Hegel continues to be regarded as the philosopher who systematised dialectical thinking most comprehensively, and expanded its influence to the entire range of activities of the human spirit. When the legacy of Hegel's philosophy is considered, a key place is usually given to that part of his *Phenomenology of Spirit* known as the "master-slave dialectic". It has inspired authors of all kinds of theoretical orientations, from phenomenology and psychoanalysis to Marxism and deconstruction. However, I hold that the cause of its great impact does not rest solely on the theoretical perfection to which Hegel sharpened his own philosophy, but also on the political aspect in his analysis of self-consciousness as displayed in the *Phenomenology of Spirit*. In this paper I aim to direct the reader's attention to the political and social implications of Hegel's master-slave dialectic on the field of postcolonial studies. The goal of the first part of the paper is to showcase the way in which the dialectic generally unfolds in the *Phenomenology of Spirit*. In the remaining two parts I will analyse the critical responses to Hegel's text from Frantz Fanon and George Ciccariello-Maher and arrive at the conclusion that the illumination of both the political dimension of Hegel's philosophy and the limits of its boldness are the keys for any contemporary reading of this great thinker.

UVOD

Pišući 1843. godine svoj *Prilog kritici Hegelove filozofije prava* Karl Marx za Hegelovu filozofiju kaže da je ona “kako kritička analiza savremene države i s njom povezane zbiljnosti, tako i odlučna negacija cjelokupnog dosadašnjeg načina njemačke politike i pravne svijesti” (Marx 1987, 97–98). Ovakav sud mladog Marxa—čijoj polemičnosti stila u povijesti filozofije, mogli bismo reći, može parirati jedino Friedrich Nietzsche—dokaz je ne samo poštovanja koje on osjeća prema svom intelektualnom prethodniku, već i Hegelove istinske filozofske veličine. Riječ je o filozofu koji je za života uspio razviti sistem filozofije čijoj sveobuhvatnosti nema ravnika i koji se opire svim brzopletim čitanjima u kojima ga se prikazuje kao nerazumljivu apstrakciju u potpunosti odvojenu od bilo kakvog realiteta.

Ipak, revolucionarnost Hegelove filozofije nije sadržana samo u njenoj širini, niti u njenoj sistematičnosti, već i u njenoj tihoj, ali odlučnoj političkoj smjelosti. Smatrajući povijest dijalektičkim kretanjem duha ka spoznaji apsoluta i dostizanju slobode (usp. Hegel 2017), Hegel je presudno utjecao na mnoge revolucionarne prevrate svjetske povijesti, od kojih se Oktobarska revolucija svakako nameće kao najočitiji i najizravniji primjer (usp. Anderson 1995). Hegel je prvi filozof koji je pretpostavio sustavni dinamizam povijesti, kako to možemo čitati u njegovoj *Filozofiji povijesti* (Hegel 2017), koji se, dakako, morao u određenom trenutku sukobiti sa statičnim građanskim društvom ustrojenom na principu održavanja postojećih uvjeta.

Iako su neki autori, primjerice Francis Fukuyama, smatrali da je ljudski rod uspostavljanjem neoliberalnog kapitalizma došao do kraja povijesti i da je zauvijek iza sebe ostavio sve užase izrabljivanja i potlačenošći, naše je doba pokazalo da tomu ipak nije tako. Sadašnji je povijesni trenutak obilježen neizvjesnošću na gotovo svakom planu, od klimatskog i zdravstvenog do političkog, a rasni antagonizmi koji su dugo ležali u pacificiranom snu ponovno su se probudili. U svjetlu ovakvog stanja stvari, nužno je zapitati se koje mjesto zauzima Hegelova filozofija i njena dijalektička metoda u političkoj sadašnjosti?

DIJALEKTIKA GOSPODARA I ROBA

Potruga za odgovorom na pitanje o mjestu dijalektike i Hegelove filozofije danas dovodi nas do jednog od najpoznatijih dijelova Hegelove *Fenomenologije duha*: dijalektike gospodara i roba. Dijalektika gospodara i roba, tj. gospodstvo i ropstvo, podnaslov je koji Hegel daje prvom poglavlju drugog odjeljka svoje *Fenomenologije duha* (Hegel 2000, 121). Razrađujući upravo u tom odjeljku analizu svijesti i njen razvojni put od osjetilne izvjesnosti do svijesti o samoj sebi, postavlja se pitanje što se događa kada se dvije svijesti o sebi—samosvijesti—susretnu i stupe u uzajamni odnos?

Odgovor izvodimo iz Hegelove teze kako je samosvijest “po sebi i za sebe time i na taj način što je za nešto drugo po sebi i za sebe; tj. ona je samo kao nešto priznato” (Hegel 2000, 121). Dakle, nužan preduvjet koji se mora ispuniti kako bi samosvijest postala samosvijest po sebi i za sebe i razumjela se kao takva jest da ju neka druga samosvijest priznaje. Kada je postavio ovu tezu, daljnji se Hegelov zadatak nameće kao raščlamba i prikaz procesa priznanja, “razlaganje pojma tog duhovnog jedinstva u njegovu udvostručenju” (Hegel 2000, 121).

Tri su ključna momenta kroz koja se odvija proces priznanja samosvijesti. Prvi je ustanovljenje postojanja neke druge samosvijesti, nečeg izvan prvotne samosvijesti i prvotne slike o Ja (mislećem i spoznavajućem subjektivitetu). Taj se moment odvija na dva načina. U prvom samosvijest gubi samu sebe jer se vidi kao nešto drugo od onog što vidi pred sobom, a drugi je da ne vidi to drugo kao bit, već samu sebe u drugome. Hegel ovaj dvostruki karakter opisuje na sljedeći način:

Prvo, [samosvijest] je samu sebe izgubila, jer nalazi sebe kao neku drugu bit; drugo, ona je time ukinula ono drugo, jer ni ne vidi to drugo kao bit, nego samu sebe u drugome (Hegel 2000, 121).

Drugim riječima, samosvijest stječe svijest o postojanju nečeg drugog ispred sebe, nekakvog ne-Ja, nečeg što ona nije i što ne ovisi o njoj, ali nije pri tom prvom susretu sposobna sagledati drugu samosvijest drugačije negoli kroz samu sebe. Prvotna samosvijest u ovom momentu vidi drugo isključivo kao svoj drugobitak, nešto potpuno nespojivo s njom i različito od nje.

Drugi ključni moment procesa priznavanja je ukidanje drugobitka koji se, kao i ustanovljenje postojanja drugobitka, zbiva na dva načina. Prvi je taj da samosvijest mora ukinuti tu drugu samostalnu bit kako bi postala svjesna sebe kao biti, a drugi je da ona ide za tim da ukine samu sebe. Objе samosvijesti u ovom momentu drugu vide kao prijetnju svojoj samostalnosti i utemeljenosti te svaka želi ukinuti samo onu drugu. Kako Hegel piše:

[samosvijest] mora ukinuti taj svoj drugobitak; [...] prvo, ona mora ići za tim da ukine onu drugu samostalnu bit, da bi time postala svjesna sebe kao biti; drugo, ona ide tako za tim, da ukine samu sebe, jer to je drugo ona sama (Hegel 2000, 121–122).

Međutim, samosvijesti pri odnosu ukidanja još uvijek nisu svjesne da uzajamnim zamjećivanjem utemeljuju jedna drugu. Ukidanje samo jedne samosvijesti nemoguće je bez da se istodobno ne ukinu obje.

Treći i posljednji moment priznavanja je povratak samosvijesti u samu sebe kroz ukidanje. Prvi način na koji se taj moment odvija jest da ukidanjem drugobitka samosvijest postaje potpuna te se potom vraća

u samu sebe, a drugi način je da druga samosvijest ukida svoj bitak i drugu čini potpunom. Način na koji Hegel to izlaže je sljedeći:

Dvosmisleno ukidanje svoga dvosmislena drugobitka isto je tako dvosmisleni povratak u samu sebe; [...] prvo, tim ukidanjem [samosvijest] ponovo zadobiva samu sebe, budući da ukidanjem svog drugobitka postaje opet jednaka sebi; drugo pak, druga joj samosvijest opet isto tako vraća taj drugobitak, ona ukida taj svoj bitak u drugome i opet slobodno otpušta dakle ono drugo (Hegel 2000, 122).

Tek u ovom momentu postaje jasno da susret dviju samosvijesti ne može završiti jednako za obje. Jedna mora ukinuti svoj bitak i predati svoju samostalnost kako bi drugu učinila potpunom, a jedini način da ju se na to prisili je kroz borbu na život i smrt. No, da bi se ispravno razumio ovaj neminovni položaj nejednakosti dviju samosvijesti nužno je vratiti se Hegelovoj prvotnoj definiciji tog pojma.

Ranije je bilo rečeno što utemeljuje postojanje samosvijesti — to da biva priznata od druge — no nakon izlaganja ovih triju momenata Hegel nudi odgovor na pitanje što samosvijest jest. Odgovor koji nudi je sljedeći: “[ona] je prije svega jednostavni bitak za sebe, jednak samome sebi isključivanjem iz sebe svega drugoga” (Hegel 2000, 123). Istinska je samosvijest, dakle, ona samosvijest koja je iz sebe izgnala sve izvanjsko i drugotno, sve što je različito od njenog Ja i koja je svoj Ja izložila zoru drugih.

Razlog zbog kojeg je ova definicija značajna, kako ćemo to ovdje argumentirati, sastoji se u činjenici da Hegel u nastavku svoje razrade ilustrira kako pri svom inicijalnom susretu dvije samosvijesti “još nisu dovršile kretanje apsolutne apstrakcije” (Hegel 2000, 123). Nijedna nije iz sebe izgnala sve ono izvanjsko svom Ja jer nisu prepoznale ono drugo Ja koje stoji nasuprot njima i utemeljuje ih svojim zorom kao nešto sebi ravno. Niti jedna ne može onu drugu izgnati iz svojeg Ja bez da je prije toga pounutrla njenu izvjesnost, no to u procesu priznanja nije moguće, te stoga Hegel započinje s analizom drugog procesa kojeg naziva prikazivanjem (Hegel 2000, 124).

Prikazivanje je čin kojim se dovršava kretanje prema apsolutnoj apstrakciji, tj. čin utemeljenja samosvijesti kao istinske samosvijesti jednake sa samom sobom. Ono je demonstracija teze da samosvijest nije vezana ni za kakav predmetni bitak te da je nadišla prostor pojavnog svijeta. Prikazivanje je, kao i priznavanje, dvostruk proces koji uključuje djelovanje drugoga (težnju za smrću drugoga) i djelovanje samog sebe (stavljanje vlastitog života na kocku). Hegel piše kako je “[o]dnos dviju samosvijesti određen [...] tako, da se same i međusobno obistinjuju borbom na život i smrt” (Hegel 2000, 124).

Iz borbe na život i smrt, tog divljeg kretanja k apsolutnoj apstrakciji i pokušaja prodora onkraj pojavnog svijeta, obje samosvijesti izlaze promijenjene, no ne na isti način. Jedna samosvijest, ona koja je prezrela i svoj život i život drugog i dovela borbu do kraja, postaje

“samostalna svijest kojoj je bit onaj bitak za sebe” (Hegel 2000, 125), a ona koja se uplašila i potčinila drugoj kako ne bi bila dokinuta postaje “nesamostalna svijest kojoj je život ili bitak za nešto drugo” (Hegel 2000, 125). U prvom slučaju riječ je o gospodararu, u drugom o robu. Unatoč njihovom nejednakom položaju gospodar i rob svejednako ostaju utemeljeni i posredovani jedan drugim: gospodar je gospodarom zato što se on sam priznaje kao samostalna svijest i zato što ga rob takvim priznaje, a rob je robom zato što se on sam priznaje kao nesamostalna svijest i zato što ga gospodar takvim priznaje.

Budući da je gospodar nadišao predmetni bitak i više mu se ne može vratiti, on se spram njega odnosi posredno preko roba, dok se rob pak spram fizičke stvarnosti odnosi tako što ju obrađuje. Na prvi se pogled čini da ovdje dijalektika doseže svoj kraj, no to nije slučaj zato što si ni gospodar ni rob ne mogu pružiti ono što žele; priznanje od sebi ravnog. Riječima samog Hegela: “[z]a pravo priznanje nedostaje moment da ono što gospodar čini protiv drugoga, čini to i protiv samog sebe, a što rob čini protiv sebe, čini to i protiv drugoga” (Hegel 2000, 127). Ovakvo je stanje nejednako i neodrživo te u njemu dijalektika stoji, mogli bismo reći, zamrznuta.

U ovom trenutku se u Hegelovu tekstu događa ključni preokret. Naime, rob se u ozbiljniju svoje svijesti kroz rad samostalno pretvara u suprotnost onoga što jest. On kao potisnuta svijest radom — fizičkom intervencijom u prirodu koja mu služi kao drugobitak — ponovno ulazi u sebe i preokreće se u samostalnost. Robu njegov rad pruža prostor u kojem može izaći iz svoje svijesti, izgubiti se u drugobitku, ukinuti ga i pri tom ukidanju se ponovno vratiti u sebe sama, a to ne može dobiti od gospodara. Preoblikovanjem stvarnosti kroz rad robova samosvijest ponovno nalazi sebe te “ponovnim nalaženjem same sebe pomoću same sebe [ona] postaje vlastitim smislom” (Hegel 2000, 129).

ZONA NEBIVANJA I FANONOVA KRITIKA HEGELA

Nakon ove eksplikacije Hegelove analize procesa priznavanja i prikazivanja, valja je problematizirati kroz teorijski rakurs postkolonijalnih studija. Autor kojem se, prema našem sudu, treba najviše posvetiti je Frantz Fanon, filozof i psihijatar porijeklom s otoka Martinique. Budući da je Martinique bio francuska kolonija sve do sedamdesetih godina dvadesetog stoljeća kada mu je — uz to što je u međuvremenu stekao status *region d’outre mer* — dozvoljen stupanj relativne autonomije, Fanonov studij filozofije bio je egzistencijalistički i marksistički intoniran (usp. Drabinski 2019).¹ Jedan od njegovih glavnih utjecaja — s kojim se često sporio — bio je Jean-Paul Sartre, a njegova čitanja klasičnih filozofskih tekstova, upravo i Hegelovih, bila su obilježena recepcijom Jeana Hyppolitea i Alexandrea Kojèvea (Drabinski 2019).

1

1 Napose usp. poglavlje “The Problem of Blackness”.

Čitav ovaj kontekst nije nimalo nevažan jer nam daje do znanja da je Fanon bio blizak francuskim misliocima poput Michela Foucaulta i Louisa Althussera, iako je njegova filozofija umnogome drugačija. Dok su Foucault i Althusser svoje teorije razvijali kao odgovore na tada dominantan utjecaj fenomenologije u francuskoj filozofiji, Fanon je prigrlio fenomenološku metodologiju koju je prepoznao kod autora poput Sartrea i Mauricea Merleau-Pontya te je u skladu s njom započeo svoju analizu patologizacije crnog subjekta.

Kako bi Fanonova kritika Hegela bila što ispravnije shvaćena, nužno je istaknuti dvije ključne karakteristike dijalektike gospodara i roba, od kojih je prva inzistiranje na intersubjektivnosti kao temelju samosvijesti (Hegel 2000, 121). Pišući da samosvijest jest samo ukoliko jest za nešto drugo tj. postoji kao nešto opaženo, Hegel se udaljuje od Descartesove racionalističke paradigme koja samosvijest vidi kao proizvod individualne introspekcije neovisne od vanjskih utjecaja (Descartes 1993, 66). Druga bitna karakteristika dijalektike je njena apsolutna simetričnost ili, kako to Fanon naziva, "recipročnost" (Fanon 2008, 169). Hegelu je izuzetno važno naglasiti da je svaki moment procesa priznavanja i prikazivanja dvosmjernan, tj. da u svakom njihovom momentu sudjeluju obje samosvijesti i da je njihovo obostrano sudjelovanje preduvjet bilo kakvog dijalektičkog kretanja (Hegel 2000, 121–122).

Već u prvim rečenicama svoje knjige *Crna Koža, Bijele Maske* (Peau noire, masques blancs) Fanon započinje skicu osnovnih obrisa svoje kritike Hegelove dijalektike, pišući sljedeće:

Riskirajući prijezir svoje obojene braće, reći ću da ono crno [*le noir*] nije čovjek. Postoji zona nebivanja, izvanredno sterilna i pusta regija [...] gdje se može roditi autentični nemir (Fanon 2008, 1–2).²

2

Jezik ovog citata, kao i čitavog djela, emfatičan je i fragmentaran. Razlog tomu je činjenica da je ovaj tekst pokušaj crnog čovjeka da piše o iskustvu bivanja crnim čovjekom i o raznim oblicima patološkog ponašanja koje je crni čovjek prisiljen pounutriti u svojoj svijesti. U ovom stilističkom smislu — ali ne i isključivo u njemu — Fanon je predak kasnijih postkolonijalnih autora i autorica poput Edwarda Saida i Gayatri Chakravorty Spivak.

Ključan pojam Fanonove kritike Hegelove dijalektike je zona nebivanja (Fanon 2008, 2). Taj se pojam odnosi na specifičan način postojanja u koji su "zaključani" kolonizirani subjekti. Zona nebivanja je neka vrsta pred-ontološkog postojanja, postojanja rezerviranog za predmete, te se u nju stupa fiksacijom identiteta od drugoga i nejednakošću subjekta i objekta koja iz tog fiksiranja proizlazi. Fanon daje vrlo jednostavan i svakodnevan primjer ovakvog načina postojanja u poglavlju svoje knjige u kojem prepričava anegdotu u kojoj dijete, ugledavši ga, govori svojoj

2 Svi citati spomenutoga Fanonovog djela prijevod su, s engleskog jezika, autora ovoga eseja.

majci “Vidi, crnac!” (Fanon 2008, 82).³ Ovaj je događaj značajan jer pokazuje kako je već na najnižoj razini razumijevanja svijeta — onoj malog djeteta — crnost fiksirana bijelim pogledom. Već je i malo dijete svjesno da je ovaj nepoznati crnac neka suštinski neuobičajena i različita pojava čija se različitost treba komentirati i očitovati drugima.

S druge pak strane, Fanon u istom poglavlju ističe dobronamjerne komentare svojih poznanika kojima je svejednako u korijenu ne posve svjesna fiksiranost crne samosvijesti na određeni način. Komentari poput “imao sam prijatelja Senegalca u vojsci koji je bio jako pametan” (Fanon 2008, 85) ili “ne obazirite se na to, dragi gospodine, on ne zna da ste vi jednako civilizirani kao i mi” (Fanon 2008, 85) također polaze od pretpostavke fiksiranosti crnog identiteta. Crni identitet ovdje je pojmljen kao nešto možebitno prijeteće, opasno i strano sve dok bijelac kojem se vjeruje ne potvrdi suprotno. Koliko god dobronamjerni takvi komentari bili, pretpostavka opasnosti, različitosti i neciviliziranosti crnog čovjeka od koje polaze i dalje opstaje, stavljajući pred crnce — i druge povijesno marginalizirane identitete — obvezu demonstracije prilagodivosti po kriterijima dominantnog identiteta. Na tom tragu Fanon bilježi:

dokle god [čovjek] nije adekvatno priznat od drugog, taj će drugi ostati povodom njegovih postupaka. Upravo o tom drugom biću, o priznanju tog drugog bića, ovise njegova ljudska vrijednost i stvarnost (Fanon 2008, 168–169).

Ovaj citat ima direktne veze s Hegelovom dijalektikom, no ono što nedostaje da bi se njeno kretanje odvijalo između crne i bijele samosvijesti na način koji je Hegel ocrtao u svojoj filozofiji fenomenologije je ontološki otpor crne samosvijesti. Fanon piše:

[o]ntologija [...] ne dozvoljava da pojмимо bitak crnog čovjeka. Jer nije samo da crnac mora biti crn; on mora biti crn u odnosu spram bijelca. [...] Crni čovjek nema ontološkog otpora u očima bijelog čovjeka (Fanon 2008, 82–83).

Baruch de Spinoza prvi je filozof koji je posvetio pozornost ovoj ideji ontološkog otpora. U trećem dijelu svoje *Etike* Spinoza piše sljedeće:

[s]vaka stvar, koliko je do nje, nastoji ustrajati u svom bitku. [...] Nagon (*conatus*) kojim svaka stvar nastoji ustrajati u svom bitku nije ništa drugo do zbiljska bit same stvari (Spinoza 2000, 191).

Ovo je važno istaknuti zbog dvaju razloga, od kojih je prvi povijesno-filozofski. Naime, Hegel je jedini filozof i povjesničar filozofije do procvata

3

Fanon ovaj citat navodi na više mjesta u tekstu, ponekad i u različitim oblicima, primjerice: “Mama, vidi crnca! Bojim se! Bojim! Bojim!” (Fanon 2008, 84). Ovdje je navedeno kada je citat prvi put upotrijebljen u tekstu.

neospinozističkih studija u dvadesetom stoljeću koji Spinozi posvećuje značajno mjesto u povijesti filozofije (usp. Hegel 1990).⁴ Fanon, dakle, razrađuje svoju kritiku prepoznajući problematiku ontološkog otpora kao nedovršenu (Fanon 2000, 83).

Uz to, u ovoj Spinozinoj eksplikaciji je vidljivo da on, baš kao i Hegel, svakoj pojedinoj stvari i svakom pojedinom biću pridaje svojstvo otpora drugim bićima koje omogućuje tom biću da ima jedinstvenu egzistenciju. Bez tog svojstva otpora nemoguće je uspostaviti razliku između Ja i ne-Ja, nemoguće je adekvatno i autentično definirati vlastitu bit te čovjek lišen tog svojstva postaje prazno platno na koje se mogu projektirati najrazličitije predrasude.

Ukoliko se sada vratimo Fanonu, lakše nam je vidjeti kako taj manjak ontološkog otpora, kojem zajednički doprinose kako direktna fizička sila i politički despotizam kolonizatora, tako i rasno nesenzibilna metafizička tradicija, koči dijalektičko kretanje između crne i bijele samosvijesti i zašto crni subjekti stoje zarobljeni u zoni nebivanja kao nepriznate i nesamostalne samosvijesti.

Ipak, nešto se u tom zamrznutom stanju svejedno pomiče. Fanon primjećuje da za razliku od Hegelovog roba koji potvrđuje vlastite samostalnosti i utemeljenosti dobiva iz fizičkog svijeta kojeg oblikuje svojim radom, crni rob traži potvrdu svoje samostalnosti od gospodara. Fanon to obrazlaže na sljedeći način:

[P]oput onih sluga kojima je jednom godišnje bilo dozvoljeno plesati u dnevnoj sobi, crnac traži štaku. [...] Crnac je rob kojem je bilo dopušteno na sebe preuzeti držanje gospodara. Bijelac je gospodar koji je dopustio svojim robovima da jedu za njegovim stolom (Fanon 2008, 171).

Kako ponovno pokrenuti dijalektiku s ove točke? Odgovor na to pitanje može se pronaći u idućem citatu:

Odlučio sam, budući da je bilo nemoguće pobjeći od urođenog kompleksa, nametnuti se kao crnac. Budući da su drugi oklijevali prepoznati me, preostalo je samo jedno rješenje: da se učinim znanim (Fanon 2008, 87).

Ipak, što točno znači ovo "učiniti se znanim"? U Fanonovom tekstu odgovor se nudi u nepotpunim fragmentima, no George Ciccariello-Maher ponudio je jednu od najpreciznijih interpretacija ovog Fanonovog pojma. Naime, interpretirajući formulaciju "učiniti se znanim" u svojoj knjizi *Dekolonizacija dijalektike* (Decolonizing Dialectics), Ciccariello-Maher bilježi sljedeće:

[B]udući da recipročnost potrebna za glatki tijek dijalektičkog kretanja ovdje nije prisutna, ova diskvalificirana nebića

4 Napose usp. poglavlje "Benedict Spinoza".

nemaju izbora nego započeti jednostrani sukob kako bi je zadobili (Ciccariello–Maher 2017, 58).⁵

5

Bilo da je riječ o antikolonijalnoj revoluciji poput one na Haitiju ili na Fanonovom rodnom Martiniqueu, masovnom prosvjedu koji eruptira u iskaze nasilja, ili pak o individualnom iskazu verbalnog nasilja u rečenici poput “Pogledaj kako je zgodan onaj crnac. — Poljubite zgodnog crnca u guzicu, gospođo” (Fanon 2008, 86), taj jednostrani sukob, to nasilno očitovanje diskvalificiranih subjekata na dijalektičkoj je razini korak otklona roba od gospodara, prvi dokaz autentičnog *conatusa* i punopravnog ontološkog otpora. I u kolektivnom i individualnom obliku on je poziv na borbu i poziv na priznavanje crne samosvijesti kao istinski jednake.

DEKOLONIZACIJA DIJALEKTIKE

Fanonova je kritika jasno ocrtala neke od granica Hegelove dijalektičke metode kada je u pitanju identitet koloniziranih subjekata. Koliko god dijalektika bila revolucionarna u svojoj sistematičnosti i širini te korisna kao metoda analize povijesti, politike, filozofije i identiteta, ona ipak ostaje proizvodom civilizacije čije je razumijevanje identiteta ekskluzivno spram Drugih. Naivno je očekivati da će kolonizirani subjekti naći svoju slobodu i emancipaciju u proizvodu civilizacije koja im se nametnula. Govor o oslobođenju i osamostaljenju kroz borbu započeo je bijelac, no uozbiljiti oslobođenje mogu jedino oni Drugi.

Nakon spoznaje ovakvih ograničenja Hegelove dijalektike, opravdano je zapitati se zašto jednostavno ne odbaciti dijalektičku metodu i opredijeliti se za neku drugu. Ciccariello–Maher u uvodu *Dekolonizacije dijalektike* nastoji ponuditi odgovor na to pitanje nudeći tri razloga zašto od dijalektike ipak ne treba odustati. Prvi razlog je taj što bi “dijalektičko mišljenje (tada) bilo predano u ruke njegovih konzervativnih zagovaratelja kao fenomen suviše fokusiran na unutarnje dovršenje i prestrogo usredotočen na unutarnju prirodu suprotnosti” (Ciccariello–Maher 2017, 10). Drugim riječima, ukoliko radikalni autori i autorice ne rehabilitiraju dijalektiku, sasvim je za očekivati da je pri svoje konzervativni i neoliberalni teoretičari poput Francisa Fukuyame njome opravdavajući postojeći sustav kao još jedan neizbježan korak u dijalektičkom kretanju (Ciccariello–Maher 2017, 11). Takvo pozitivno umrtvljenje dijalektike i pacifikacija njene negativne dimenzije protivno je samoj esenciji te metode.

Drugi razlog koji Ciccariello–Maher obrazlaže centrira se oko sljedeće teze:

5 Svi citati spomenutoga Ciccariello–Maheorovog djela prijevod su, s engleskog jezika, autora ovoga eseja.

[Napuštanjem dijalektike] riskirali [bismo] prepuštanje polja dinamičkih suprotnosti [...] mnogim teorijama višestrukosti danas toliko prisutnima, teorijama koje bi rado da se niječu i poriču široki prevrati koji takve suprotnosti često uzrokuju (Ciccariello–Maher 2017, 11).

Pojam teorije višestrukosti može djelovati zbunjujuće, no čini se da se njime u tekstu označavaju teorije poput dekonstrukcije i poststrukturalizma, tj. njihovo nasljeđe. Razlog autorove kritike spomenutih teorija leži u njihovom inzistiranju na višestrukosti identiteta povijesnih aktera i povijesna tromost koja proizlazi iz takvih teoretiziranja (Ciccariello–Maher 2017, 11–12).

Treći i posljednji razlog svakako je najdojmljiviji. Našavši se tako između loše dijalektike s jedne strane i loše višestrukosti s druge, Ciccariello–Maher ističe primjere trojice dijalektičkih disidenata—Georges Sorel, Frantz Fanon i Enrique Dussel—te pomoću njih ukazuje na postojanje čitave tradicije neortodoksne analize dijalektike koja je u stanju prekoračiti inicijalna ograničenja te metode i postati alatom političke i teorijske dekolonizacije. Riječima Ciccariello–Mahera:

[O]vo su mislioci koji su vidjeli Hegela, Marxa ili obojicu kao snažne i nužne sugovornike, i u tome nisu bili sami. [...] [D]ijalektička je tradicija služila kao primarno oružje ne samo u sukobu za klasno oslobođenje [...], već i za rasno i nacionalno oslobođenje (Ciccariello–Maher 2017, 12).

Ipak, postavljajmo si pitanje, kako inkorporirati uvide ove trojice disidenata u dijalektičku metodu? Na Fanonovom primjeru to je jasno pokazano. Potrebno je, naime, da se kolonizirani subjekt učini znanim započevši jednostrani sukob pri kojem iskazuje primarno svoj politički otpor i političku autentičnost, a naposljetku i ontološku autentičnost. Međutim, potreban je još jedan ključni element kako bi dijalektika postala oruđem dekolonizacije—protudiskurs.

Protudiskurs je pojam koji Ciccariello–Maher preuzima od Michela Foucaulta i njegove analize diskursa kao specifične organizacije jezika kojom se vrši odnos moći i proizvodnje znanja (Ciccariello–Maher 2017, 15–16). Ključan Foucaultov uvid glede diskursa sastoji se u tezi da proizvodnju diskursa, kako sam francuski filozof navodi:

organizira i redistribuira stanovit broj procedura čija se uloga sastoji u tome da umanje njegove moći i opasnosti, da gospodare njegovim slučajnim zgodama, da izbjegnu njegovu tegobnu, zastrašujuću materijalnost (Foucault 1994, 116).

Drugim riječima, diskurs je u epistemološkom smislu uvijek nečiji, on uvijek pripada nekoj instanci (autorima/cama, institucijama...) koja ga oblikuje na način koji služi njenim ciljevima. Međutim, Ciccariello–Maher ide korak dalje od ovakve razrade te preinačava pojam diskursa

koristeći ga kako bi označio metodu analize kojom bi se dijalektici osvijestili izvanjski čimbenici koji na nju utječu te tu metodu naziva protudiskursom. Protudiskurs, piše Ciccariello–Maher:

pretpostavljanjem ruptura i odmakom od mamca jedinstvenosti, smješta sebe u središte dijalektike i uživa u duhu borbe, neodređenostima političkih identiteta koji se sudaraju jedni o druge, nepredvidivo preobražavajući sebe i svoje svjetove (Ciccariello–Maher 2017, 6).

Dijalektika, ukoliko se fukoovski poima kao znanstvena metoda, također služi proizvodnji i distribuciji odnosa moći koji kolonizirane subjekte drže u podređenom položaju, no Ciccariello–Maher u dijalektičkom manevru *par excellence* preuzima taj uvid ističući mogućnost negativnog mišljenja u dijalektici kao put kojim ona sama može steći svijest o mehanizmima i ograničenjima unutar kojih se njeno mišljenje proizvodi (Ciccariello–Maher 2017, 7). Na određeni način, mogli bismo reći, u ovom se trenutku horizont dijalektike proširuje na način koji ima mogućnost unutar sebe inkorporirati sve povijesno i politički marginalizirane identitete (žene, LGBTQ+ osobe, osobe s invaliditetom...). Ovdje započinje interesantan prodor dijalektike kako u prostor progresivne politike današnjeg doba tako i u prostor filozofije identiteta.

Međutim, primarna svrha ovog istraživanja nije osuvremeniti dijalektiku nasilno je uranjajući u sadašnjost, već ukazati na njenu važnost za postkolonijalne studije i uvide autora i autorica unutar te tradicije koji imaju mogućnost transformativno djelovati na dijalektičko mišljenje. Dvije autorice koje ovdje valja spomenuti su Susan Buck–Morris i Catherine Malabou. Dok je Buck–Morris analizirala odnos postkolonijalnih studija i kritičke teorije (Buck–Morris 2009), Malabou je razvitkom teorije plasticiteta (*plasticity*) proširila mogućnosti analize samosvijesti i subjektiviteta (Malabou 2004). Opusi ovih filozofkinja i opusi srodnih teoretičara i teoretičarki služe kao dokaz povezanosti postkolonijalne teorije i dijalektike.

S time u vidu, važno je naposljetku istaknuti tekst *Mogu li subalterni govoriti? (Can the Subaltern Speak?)* autorice Gayatri Chakravorty Spivak. Preuzimajući pojam subalterna od Antonija Gramscija, Spivak ističe da fizičko nasilje i politička represija nije jedino nasilje nanoseno koloniziranim subjektima, već im je i nasilno oduzeta mogućnost govora za sebe (Spivak 2011, 77). Kritizirajući Foucaulta i Gillesa Deleuzea kao presudne utjecaje na “dio najradikalnijih kritika na Zapadu osamdesetih godina” (Spivak 2011, 67–68), Spivak ističe da je “proizvodnja teorije također [...] praksa” (Spivak 2011, 80). Govoriti i pisati o nekome ne znači samo misliti i opisivati, već i činiti, tj. aktivno doprinosti razvitku određenih pretpostavki. Foucault i Deleuze autori su koji su činili upravo to: pišući o subalternima kao otuđenim subjektima van mogućnosti utjecaja na diskurs, doprinostili su istim onim uvjetima koji su subalterne držali u tom podređenom položaju. Spivak zaključuje da je takvo govorenje-za-nekoga (*speaking-for-someone*) tek način da

se “sebe predstav(i) transparentnim” (Spivak 2011, 82).⁶ Teorija, ako želi uistinu biti emancipatorna, mora uvijek biti svjesna odnosa moći unutar kojih nastaje i djeluje.

ZAKLJUČAK

Ovim radom naumili smo postići najmanje tri stvari. Prva je bila pokazati važnost dijalektičke misli za teorijsku i praktičku emancipaciju koloniziranih subjekata, a druga istaknuti nužnost nadopune dijalektičke metode vanjskim utjecajima. Treća, i usudio bih se reći najvažnija zadaća ovog rada, bila je pokazati da je dijalektičko mišljenje itekako pogodno — i prijeko potrebno — za analizu suvremenih političkih prilika. Ostaje mi vjerovati da su sve tri zadaće uspješno ostvarene.

Mišljenje koje je sposobno nadići vlastita ograničenja i nadopunjivati se u konstantnom dinamizmu jedno je od najfascinantnijih epistemoloških postignuća ljudske vrste, a Hegel je u povijesti filozofije daleko najzaslužniji za razvitak takvog mišljenja. Već je samo to dovoljan razlog da se njime bavimo, no, ukoliko se želi misliti na punopravno dijalektički način, potrebno je otići onkraj onoga što je Hegel ostavio i nadopuniti tu ostavštinu novim uvidima.

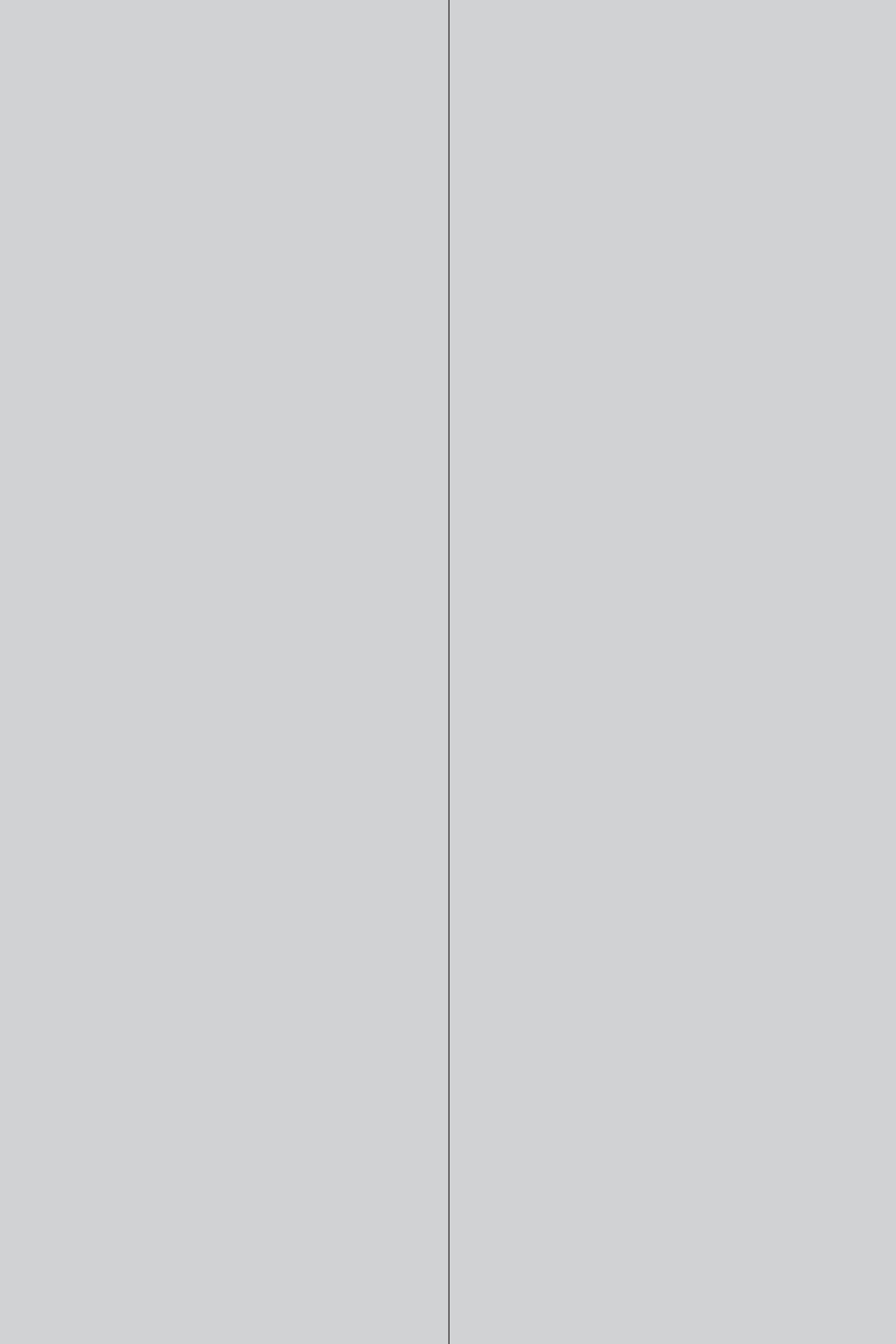
6 Usput spomenimo da je američki sociolog Vivek Chibber u svojoj knjizi *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* kritizirao spomenuto Spivakičino stajalište smatrajući da autori/ce u tradiciji studija subalteriteta griješe kada smatraju da su odnosi moći koji nastaju u zapadnim kapitalističkim društvima istovjetni onima koji nastaju van toga geo-kulturnog kruga (Chibber 2013, 22).

BIBLIOGRAFIJA

- Anderson, Kevin B. 1995. *Lenin, Hegel, and Western Marxism: A Critical Study*. Champaign: University of Illinois Press.
- Buck-Morrs, Susan. 2009. *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Chibber, Vivek. 2013. *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. New York: Verso.
- Ciccariello-Maher, George. 2017. *Decolonizing Dialectics*. Durham/London: Duke University Press.
- Descartes, Rene. 1993 [1641]. *Metafizičke Meditacije*. Preveo: Tomislav Ladan. Zagreb: Demetra.
- Drabinski, John. 2019. "Frantz Fanon". U: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ur.). Dostupno na: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/frantz-fanon/>>. Pristup: 5. rujna 2021.
- Fanon, Frantz. 2008 [1952]. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Foucault, Michel. 1994. "Poredak diskursa". U: *Znanje i moć*, str. 115–143. Uredili: Hotimir Burger i Rade Kalanj. Preveo: Rade Kalanj. Zagreb: Globus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1990. *Lectures on the History of Philosophy: The Lectures of 1825–1826, Volume III: Medieval and Modern Philosophy*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2000 [1807]. *Fenomenologija duha*. Preveo: Milan Kangrga. Zagreb: Ljevak.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2017. *Filozofija povijesti*. Preveo: Viktor D. Sonnenfeld. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Malabou, Catherine. 2004. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*. London/New York: Routledge.
- Marx, Karl i Friedrich Engels. 1987. "Predgovor kritici Hegelove filozofije prava". U: *Rani radovi*, str. 90–105. Uredio: Predrag Vranicki. Preveo: Stanko Bošnjak. Zagreb: Naprijed.

Spinoza, Baruch de. 2000 [1677]. *Etika*. Preveo: Ozren Žunec. Zagreb: Demetra.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2011. "Mogu li subalterni govoriti?". U: *Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji*, str. 65–163. Uredili: Biljana Kašić i Srećko Horvat. Preveo: Damir Iličić. Zaprešić: Fraktura.



BIOGRAFIJE
AUTORICA I AUTORA

TIN ADAMOVIĆ, rođen je u Zagrebu gdje je završio osnovnu školu i jezičnu gimnaziju. Redovni je student treće godine preddiplomskog studija jednopredmetne filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Jedan je od urednika i članova studentsko-filozofske udruge NOUS. Izlagao je referat na kolokviju Odsjeka za filozofiju Filozofskoga fakulteta u Zagrebu povodom 250. godišnjice Hegelova rođenja te je sudjelovao u organizaciji simpozija *Dualizmi u filozofiji* udruge NOUS. Njegova područja povijesno-filozofskoga interesa su grčka filozofija, novovjekovna filozofija i klasični njemački idealizam, a specifičnije polje interesa ontologika i ostale sastavnice specifične metafizike.

LUKA BOGDANIĆ, rođen je 1978. u Zagrebu, izvanredni je profesor na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu i predstojnik Katedre za filozofsku antropologiju. Diplomirao je 2001. i doktorirao filozofiju na Sveučilištu La Sapienza u Rimu 2007. godine. Njegova područja istraživanja su: historija marksizma, filozofska antropologija, misao Antonia Gramscija, identitet i nacionalizam. Objavio je brojne članke i tri knjige u Italiji: *Nemirni identitet* (Rim 2020); *Praxis. Povijest jednog heretičkog časopisa u Titovoj Jugoslaviji* (Rim 2010) i *Nacija i samoodređenje* (Rim 2009).

GIORGIO CESARALE, izvanredni je profesor Političke filozofije na Sveučilištu Ca' Foscari u Veneciji. Diplomirao je i doktorirao na Sveučilištu La Sapienza u Rimu 2006. Usavršavao se u Velikoj Britaniji i u SAD-u. Objavio je brojne članke na engleskom, njemačkom i talijanskom jeziku te knjige: *Na ljevici. Kritička misao nakon 1989.* (Bari-Rim 2019); *Filozofija i kapitalizam. Hegel, Marx i suvremene teorije* (Rim 2012); *Hegel u anglosaksonskoj filozofiji od drugog svjetskog rata do danas* (Milano 2011) i *Posredovanje koje nestaje. Građansko društvo u Hegela* (Rim 2009).

NADEŽDA ČAČINOVIĆ, od 2018. je *professor emerita* na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, na kojem je od 1976. do 2017. predavala Estetiku, Filozofiju kulture i Filozofiju roda. Jedna je od osnivačica Centra za ženske studije u Zagrebu te je u dva mandata bila predsjednica Hrvatskoga P.E.N. centra (2009.–2013. i 2013.–2017.), kojega je trenutno i potpredsjednica. Objavila je više od stotinu znanstvenih i stručnih radova te trinaest autorskih knjiga, između ostalih: *U ženskom ključu* (2001); *Doba slika u teoriji mediologije* (2001); *Parvulla aesthetica* (2004); *Vodič kroz svjetsku književnost za inteligentnu ženu* (2007); *Zašto čitati filozofe* (2009); *O ljubavi, knjigama i stvarima koje govore* (2012); *Kultura i civilizacija* (2012); *Uvod u filozofiju književnosti* (2017). Od 2016. članica je i Nove ljevice, političke stranke koju je suosnovala sa svojim kolegicama i kolegama s kojima surađuje i u Koaliciji zelene ljevice.

ANKICA ČAKARDIĆ, rođena je u Rijeci, izvanredna je profesorica i predstojnica Katedre za socijalnu filozofiju na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje ostvaruje interese za socijalnu i političku filozofiju s naglaskom na marksizam, suvremenu filozofiju, filozofiju roda te luksemburgijansku i feminističku kritiku političke ekonomije. Gostovala je kao predavačica na sveučilištima u Njemačkoj, Engleskoj, Latviji, Španjolskoj, Švicarskoj, Švedskoj, Austriji, Češkoj, Sloveniji, Srbiji, Grčkoj, Litvi i SAD-u, te je bila na stipendijama u Sofiji, Ljubljani, Budimpešti i Varšavi. Autorica je triju monografija: *Sablasi tranzicije: socijalna historija kapitalizma* (2019), *Ustajte prezrene na svijetu: tri eseja o Rosi Luxemburg* (na engleskom i njemačkom, 2019) i *Pobunjeni um: eseji iz radikalne socijalne filozofije* (2021). Od 2017. članica je međunarodnoga uredništva izdanja *The Collective Works of Rosa Luxemburg* pri izdavačkoj kući Verso (London/New York)

KRISTINA GUTEŠA, studentica je druge godine studija filozofije i sociologije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Članica je i potpredsjednica studentske filozofske udruge NOUS. U sklopu različitih aktivnosti NOUS-a sudjelovala je u organizaciji simpozija *Dualizmi u filozofiji*, na kojem je održala i izlaganje pod naslovom „Demokracija i diktatura u kontekstu političke teorije Carla Schmitta”. Uz to, jedna je od urednica časopisa *Nouspojava* spomenute studentske udruge, kao i članica studentske udruge Diskrepancija, u sklopu koje aktivno sudjeluje u istraživačkoj sekciji. Članica je aktualnog saziva Fakultetskog vijeća Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Glavno područje njena filozofsko-teorijskoga interesa je marksizam.

SAŠA HRNJEZ, postdoktorski je istraživač na Sveučilištu u Padovi, gdje je u periodu od 2018. do 2020. bio Marie Skłodowska-Curie Research Fellow i rukovodilac projekta o filozofiji prevođenja. Doktorirao je na Sveučilištu u Torinu s disertacijom o Kantovoj i Hegelovoj filozofiji, a prije toga je filozofiju studirao u Novom Sadu (osnovni studij) i filozofiju i povijest ideja u Torinu (postdiplomski studij). Kao istraživač boravio je u Berlinu, Heidelbergu, Napulju i Pragu. Trenutno je gostujući stipendist na Austrijskoj akademiji nauka i Sveučilištu u Beču gdje radi istraživanje na temu prevođenja, jezika i hegemonije u Gramscijevom djelu. Autor je monografije *Tertium Datur. Sinteza i posredovanje između kriticizma i spekulativnog idealizma* (na talijanskom jeziku) i mnogobrojnih radova na talijanskom, engleskom, srpskom i njemačkom jeziku.

PETRA KURTOVIĆ, filozofkinja, marksistička feministkinja i dugogodišnja aktivistkinja iz Zagreba. Diplomirala je 2019. godine na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu, s radom o limitacijama i nedostacima liberalnog feminizma. Objavila je nekolicinu

znanstvenih radova temeljenih na marksističko-feminističkoj kritici te je izlagala referate na nekoliko domaćih i međunarodnih simpozija. Članica je neformalnog feminističkog kolektiva fAKTIV te Mreže antifašistkinja Zagreba (MAZ). Trenutno živi u Bruxellesu, gdje odrađuje staž u Europskom parlamentu u Odboru za prava žena i rodnu ravnopravnost.

LUKA MAYER, student je treće godine studija filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Glavni je inicijator obnove Novoosnovanog udruženja studenata filozofije (NOUS) čiji je tajnik drugu godinu za redom. U sklopu NOUS-a sudjelovao je u organizaciji simpozija *Dualizmi u filozofiji*, na kojem je održao izlaganje “Zapadni zen i psihoanaliza”. Izlagao je i na simpoziju *PsihOs Fest: Od istraživanja do prakse*, na temu “Nemogućnosti nagonskog zadovoljenja iz psihoanalitičke perspektive”. Pored toga, održao je referat i na *Tripalovim danima* povodom 50. obljetnice Hrvatskog proljeća, naslovljen kao “Klasni princip i nacionalno pitanje”. Dio je aktualnog saziva Studentskog zbora Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Primarno područje njegova filozofsko-teorijskoga interesa je psihoanaliza.

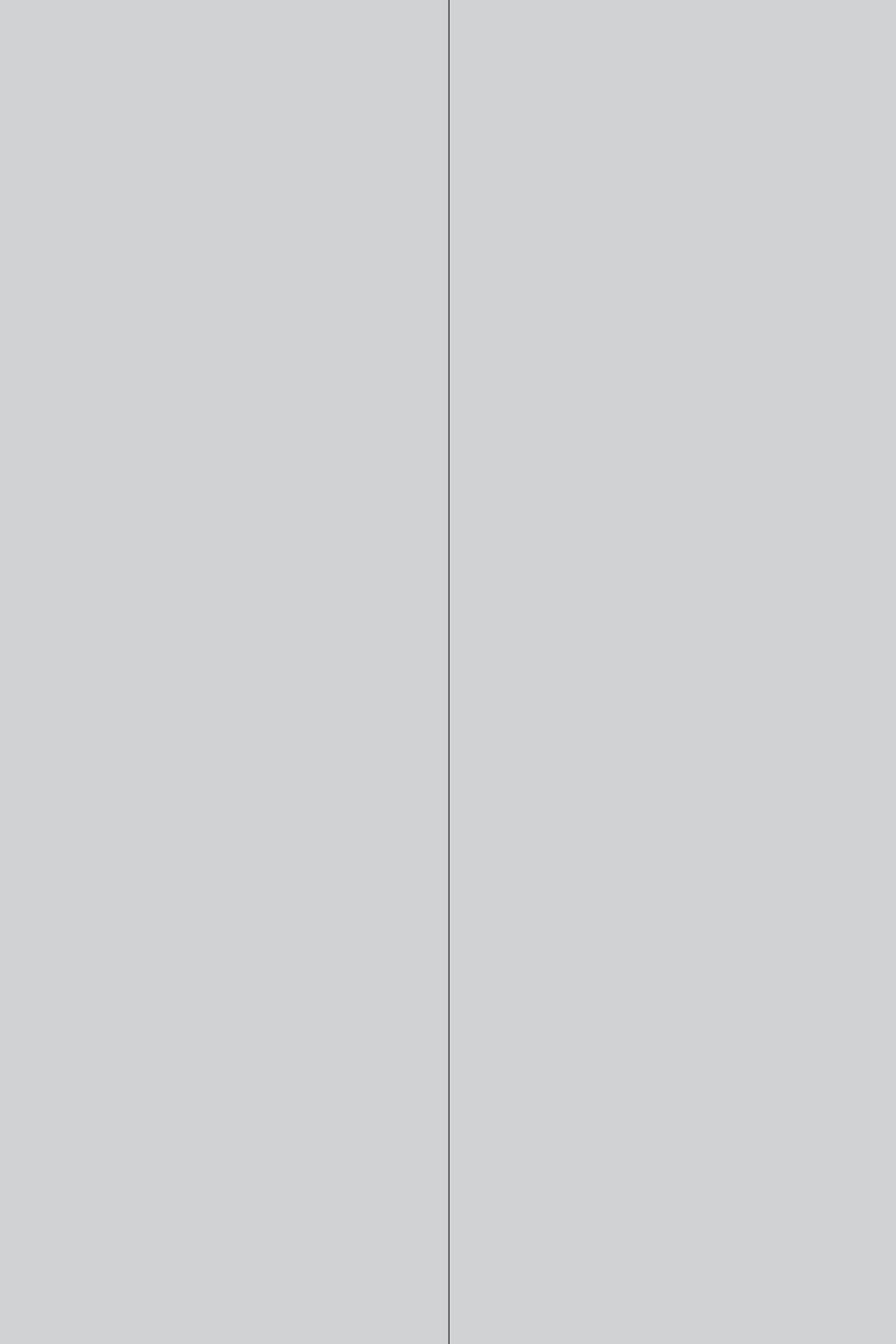
IGOR MIKECIN, rođen 1968. u Zagrebu, studirao je filozofiju i germanistiku na sveučilištima u Zagrebu i Zürichu i klasičnu filologiju na Sveučilištu u Zadru. Diplomirao je filozofiju i germanistiku na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu, gdje je i doktorirao s disertacijom o pojmu religije u ranoga Hegela i Hölderlina. Tijekom doktorskoga studija boravio je na Sveučilištu u Tübingenu. Redoviti je profesor i predstojnik Katedre za povijest filozofije na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Gostujuća predavanja držao je na sveučilištima u Tübingenu i Pragu. Član je Društva za fenomenologijsku filozofiju u Tübingenu, Centra Eugen Fink u Wuppertalu i Istraživačkog centra za fenomenologiju i hermeneutiku na Sveučilištu Koblenz-Landau. Objavio je brojne radove iz područja grčke i klasične njemačke filozofije, među kojima su i radovi o Hegelu: “Hegels Darstellung der Platonischen Philosophie in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*”, *Synthesis philosophica* 54 (2/2012); “*Spekulativni stav*”, u: P. Šegedin i O. Žunec (ur.), *Postojeći pojam. Hegelov “Predgovor” Fenomenologiji duha* (Zagreb, 2018); “Filozofija kao znanost slobode”, *Filozofska istraživanja* 161 (1/2021).

ŽARKO PUHOVSKI, od 1975. do 2012. predavao je filozofiju politike na Odsjeku za filozofiju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. Objavio je šest knjiga i tristotinjak radova na hrvatskom jeziku iz područja filozofije politike, etike, filozofije kulture, filozofije prava i teorije socijalnih znanosti, kao i više desetaka radova na stranim jezicima,

pretežno na engleskome i njemačkome. Bio je član uredništva mnogih utjecajnih i istaknutih časopisa (*Ideje, Kulturni radnik, Praxis, Filozofska istraživanja*). Uz to, bio je član i prvi ravnatelj instituta Otvoreno društvo Hrvatska, a od 2000. do 2007. bio je i predsjednik Hrvatskog helsinškog odbora. Od 1998. do 2003. bio je znanstveni direktor Europskog sveučilišta mira u Stadtschlainingu u Austriji te je član Savjeta Ethicon Instituta u Los Angelesu. Autor je niza novinskih članaka i kolumni koje i trenutno redovito piše te politički analitičar tekućih društveno-političkih zbivanja.

GORAN SUNAJKO, rođen je 1978. u Zagrebu. Filozof i politolog, docent i viši znanstveni suradnik na Odsjeku za filozofiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu na kojem predaje Estetiku, Metafiziku i Filozofiju religije, a osobita mu je usmjerenost suvremenoj estetici, fenomenologiji, francuskoj prosvjetiteljskoj filozofiji i filozofiji egzistencije. Objavio je šest autorskih knjiga (između ostalih *Metafizika i suverenost* i *Estetika ružnoga*), preko trideset znanstvenih, dvanaest stručnih i petnaest popularnih radova; urednik je šest znanstvenih knjiga te je autor više od petsto enciklopedijskih članaka iz filozofije, politologije i kulture u edicijama Leksikografskog zavoda Miroslav Krleža u kojemu je radio od 2005. do 2019. Urednik-voditelj je *Književnog petka* u zagrebačkoj Gradskoj knjižnici.

BORNA ŠUĆUROVIĆ, rođen je 2000. u Rijeci, student je 4. godine preddiplomskog studija filozofije i 1. godine diplomskog studija komparativne književnosti na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu. Kao izlagač sudjelovao je na kongresu *Diskursi shizofrenije* održanom na Medicinskom fakultetu u Zagrebu gdje je održao izlaganje "Ludilo u djelu Michela Foucaulta". Rad je potom objavljen u sedmom broju časopisa *Gyrus*, izdanom u siječnju 2021. godine, te je dostupan na mrežnim stranicama časopisa. Njegovi primarni filozofski interesi su: socijalna filozofija, filozofija politike, kritička teorija (Adorno, Benjamin, Marcuse) te postmodernistička filozofija (Derrida, Deleuze, Foucault).



INDEKS
IMENA

- A
- Accardi, Carla — 214
 - Adorno, Theodor W. — 29, 141, 174
 - Akvinski, Toma — 97
 - Althusser, Louis — 126, 233
 - Arendt, Hannah — 28
 - Aristotel — 65, 97, 129, 171, 211, 215
 - Avineri, Shlomo — 140–47
 - Ayer, Alfred Jules — 27
- B
- Badiou, Alain — 28
 - Banotti, Elvira — 214
 - Bauer, Bruno — 145
 - Beauvoir, Simone de — 209, 219–220
 - Beethoven, Ludwig van — 29
 - Benhabib, Seyla — 209, 215–217
 - Benjamin, Walter — 83
 - Bloch, Ernst — 25
 - Bodei, Remo — 86
 - Bonaparte, Napoleon — 29, 140, 146
 - Bryce, James — 148
 - Buck-Morrs, Susan — 151, 238
 - Butler, Judith — 28
- C
- Cart, Jean-Jacques — 143
 - Chakravorty-Spivak, Gayatri — 233, 238–239
 - Chibber, Vivek — 239
 - Chiereghin, Franco — 85, 87
 - Ciccariello-Maher, George — 9, 153, 227, 235–238
 - Ciceron, Marko Tulije — 139
 - Clinton, Hillary — 222
 - Colletti, Lucio — 8, 95, 101–108
 - Comay, Rebecca — 28, 87
 - Cullen, Bernard — 142, 152
- Č
- Čačinovič, Nadežda — 6, 193, 209, 218, 219
- D
- Danto, Arthur — 28
 - Deleuze, Gilles — 238
 - Demokrit — 139
 - Derrida, Jacques — 197, 199
 - Despot, Blaženka — 209, 216, 220
 - Diderot, Denis — 145
 - Diels, Hermann A. — 139
 - Dupré, Louis — 122
 - Dussel, Enrique — 237
 - Dworkin, Andrea — 221

- E Engels, Friedrich — 25, 122-127, 145, 212
Epikur — 139
- F Fanon, Frantz — 153, 227, 232-237
Ferguson, Adam — 8, 137, 142, 151, 165
Feuerbach, Ludwig — 25, 126, 139
Fichte, Johann Gottlieb — 140, 143, 169, 227
Finci, Predrag — 185
Fluss, Harrison — 145, 155
Foucault, Michel — 183, 187, 233, 237-238
Fowkes, William — 200
Freud (Frojd), Sigmund — 73
Fukuyama, Francis — 229, 236
Fulda, Hans F. — 74-75
- G Gadamer, Hans-Georg — 80
Galli, Carlo — 99
Garelli, Gianluca — 74
Goethe, Johann Wolfgang von — 29
Gogh, Vincent van — 203
Göhler, Gerhard — 150
Gomperz, Theodor — 139
Gramsci, Antonio — 238, 245
Greene, Doug Enaa — 145
Gretić, Goran — 82
- H Habermas, Jürgen — 28, 144
Hartmann, Karl Robert Eduard von — 25
Heidegger (Hajdeger), Martin — 30, 75, 183, 203
Heraklit — 227
Hobbes, Thomas — 97, 211
Honneth, Axel — 28
Hölderlin, Friedrich — 139, 145
Hyppolite, Jean — 117-121, 130, 232
- I Ilting, Karl-Heinz — 27, 141
Iljenkov, Evald Vasiljevič — 106
- J Jaeschke, Walter — 73-74
Jauß, Hans Robert — 25
- K Kain, Philip Joseph — 129
Kangrga, Milan — 101, 140
Kant, Immanuel — 17-19, 97, 100, 139, 140, 170, 172, 184, 189, 194, 196, 200
Kierkegaard, Søren — 25-26
Kojève, Alexandre — 170-171, 232

Kosik, Karel — 99, 100
 Kracauer, Siegfried — 17

L Lefebvre, Henri — 28
 Lenjin, Vladimir Iljič — 28, 97, 108
 Leyen, Ursula von der — 222
 Locke, John — 97, 141, 152
 Lonzi, Carla — 209, 211, 214-218
 Losurdo, Domenico — 142, 155
 Lukács (Lukač), György — 28, 102, 145-146, 150-152, 155, 184
 Luxemburg, Rosa — 139

M Machiavelli, Niccolò — 211
 MacKinnon, Catharine A. — 221
 Magritte, René François Ghislain — 187
 Malabou, Catherine — 28, 238
 Mao, Ce-tung (Zedong) — 28
 Marcuse, Herbert — 28, 149, 247
 Marx (Marks), Karl — 6, 8, 25-27, 95, 99-108, 113, 115, 122-123, 125-129,
 130-131, 137, 139, 141, 145, 150, 167, 220, 229, 237
 Marx, Werner — 77
 Mayer, Arno — 145
 Merleau-Ponty, Maurice — 17, 233
 Milisavljević, Vladimir — 79
 Mill, John Stuart — 97

N Nancy, Jean-Luc — 9, 28, 181, 183-185, 188, 190, 192-204
 Negri, Antonio — 108
 Niethammer, Friedrich Immanuel — 29, 140
 Nietzsche, Friedrich — 25, 229
 Nuzzo, Angelica — 84

P Pareyson, Luigi — 196
 Parmenid — 47, 211
 Pinkard, Terry — 85, 144, 146
 Platon — 200, 202, 211, 215
 Popović, Nikola — 77
 Popper, Karl — 27
 Pöggeler, Otto — 81

R Rancière, Jacques — 196
 Ravven, Heidi M. — 209, 217, 222, 223
 Ricardo, David — 152
 Ritter, Joachim — 145, 149
 Rosenkranz, Karl — 141-143
 Ross, Nathan — 142
 Rousseau, Jean-Jacques — 145

Ruda, Frank — 155

S
 Said, Edward — 233
 Samonà, Leonardo — 81
 Sandberg, Sheryl — 222
 Sartre, Jean-Paul — 28, 232-233
 Saussure, Ferdinand de — 19
 Say, Jean-Baptiste — 152
 Schelling (Šeling), Friedrich Wilhelm Joseph von — 18, 26, 43, 49, 83,
 139-140, 143, 145, 168, 194
 Schiller (Šiler), Friedrich — 87
 Schopenhauer, Arthur — 25
 Smith, Adam — 8, 137, 142, 151-152, 165-168
 Sorel, Georges — 237
 Spengler, Oswald — 25
 Spinoza, Baruch de — 26, 99, 234-235
 Staljin, Visarionovič Josif — 8, 113, 115, 124-125, 127
 Steuart, James — 8, 137, 142, 151-152, 168
 Stirner, Max — 25

T
 Taylor, Charles — 141

W
 Warhol, Andy — 28
 Wittgenstein, Ludwig — 27
 Wolff, Christian — 97

Z
 Zeller, Eduard — 139

Ž
 Žižek, Slavoj — 5, 8, 17, 28, 113, 115, 128-129, 153, 155

IMPRESUM

Urednica i urednik
Ankica Čakardić i Luka Bogdanić

Naslov
Povijest, revolucionarna dijalektika i filozofski sistem

Podnaslov
Zbornik povodom 250. godišnjice rođenja Hegela

Izdavač
FF-press
Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Za izdavača
Domagoj Tončinić (dekan)

Recenzenti
dr. sc. Slavoj Žižek (Ljubljana)
dr. sc. Eva D. Bahovec (Ljubljana)
dr. sc. Gvozden Flego (Zagreb)

Dizajn
Sven Sorić
Tina Božan

Tipografsko pismo
Founders grotesk

Naklada
300

Mjesto i godina izdanja
Zagreb, 2022.

Cijena
150 kn

ISBN 978-953-175-998-4

CIP zapis je dostupan u računalnome katalogu
Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu
pod brojem 001140603

Zbornik *Povijest, revolucionarna dijalektika i filozofski sistem* predstavlja rijetku zbirku hegelijanskih studija na našim prostorima, nastalu u obljetničkom raspoloženju povodom 250. godišnjice rođenja Georga Wilhelma Friedricha Hegela. Kao jedan od najvećih mislilaca u povijesti zapadne filozofije, Hegel je na najstavniji i najdublji način izrazio europski duh modernog vremena. Njegova filozofija, koju obično predstavljamo kao apsolutnu i definitivnu, tek je filozofija vlastitog vremena uhvaćenog u mislima. Prema Hegelovu razumijevanju, filozofija je identična s poviješću filozofije, a svaka pojedinačna filozofija izraz je konkretne povijesne zbilje koja treba biti prosuđivana na bazi ne samo onoga što je bila već i onoga što je namjeravala biti. Upravo prateći ovu specifičnu interpretativnu nit, radovi zastupljeni u zborniku strukturirani su u pet tematskih poglavlja: (I) Hegelova četvrtina milenija, (II) Filozofski sistem i apsolutna znanost, (III) Hegel i Marx, (IV) Politička ekonomija rada i (V) Estetika, postkolonijalni studiji i filozofija roda.

Hegel je najtvrdokorniji zombi u historiji filozofije: svakih nekoliko godina njegova se misao proglašava mrtvom, ali ona se uvijek vraća. Danas je najutjecajnije interpretacija Hegela liberalna: Hegel kao mislilac uzajamnog priznavanja slobodnih individua. No, ovaj zbornik ide korak dalje i oživljava Hegela kao mislioca koji nam omogućuje kritičku analizu antinomija globalnoga kapitalizma. To je knjiga za svakoga tko želi razumjeti skrivenu logiku ludnice u kojoj živimo.

—Slavoj Žižek, Ljubljana

Nema socijalističke alternative kapitalizmu bez Marxova Hegela, njegove i Engelsove kritike idealističke "spekulativne konstrukcije" i postavljanja Hegela s glave opet na noge materijalizma. Upravo to znači Marxovo razabiranje revolucionarnog subjekta i njegov interes za realnog pojedinca i realnu klasnu borbu. Rasprave zbirno okupljene u Zborniku Ankice Čakardić i Luke Bogdanića danas, u vrijeme kasnoga kapitalizma bez alternative socijalizma, ali na privilegiranom terenu naše apropijacije njemačke filozofije, jasno svjedoče upravo o tome.

—Eva D. Bahovec, Ljubljana

Nitko tko se laća filozofije ne bi smio izbjeći misaono "čistilište" Hegelove misli, tog samopotopljenog "filozofjskog Titanika". Četvrtmilenijska obljetnica rođenja toga gorostasa nije samo prilika već i svojevrсна profesionalna obveza sabrati što je njegova nakanjeno sistematska i enciklopedijski sveobuhvatna filozofija značila u vrijeme njezina nastanka, kao i kazuje li nam ona, i što, danas. Autorice i autori rasprava u ovome zborniku, svatko iz svojega rakursa i vlastitim diskursom, propituju brojne teme bogate Hegelove ostavštine, čime je i reaktualiziraju.

—Gvozden Flego, Zagreb