

G. W. F. Hegel

## JENSKI SPISI

Veselin Masleša, Sarajevo, 1983.

U čemu prebiva početak? Odgovor potrebuje obzor u kojem se pitanje postavlja. Ovisno o horizontu postavljanja pitanja pojaviti će se: konkretno mjesto, metodički određen poučak kao uvod u određenu znanost, misao koja najdublje seže u prošlost, ili slično. Intencija ustanovljivača početka određuje odrednice tog početka. Određenja početka razotkrivaju intenciju onog koji početak ustanovljuje.

Intencija sveobuhvatnosti Hegelove filozofije određuje apsolut početakom (ne više ni početkom mišljenja, spoznaje, niti realiteta). Određujući apsolut početakom, Hegel doznajava intenciju sveobuhvatnosti.

Apsolut je početak, ali tako što je ujedno i kraj. Sveobuhvatnost je sveobuhvatnost posredovanja (Bitak je neposredovan koliko i Ništa, subjekt prelazi

## 1694 Izlog knjiga

u svoje predikate...) Apsolut je početak kao pretpostavka i iskazana »potreba filozofije« (str. 17), »on je cilj koji se traži, on je već prisutan — kako bi se inače mogao tražiti...« (str. 17).

Što je s pretpostavkama rađanja ideje apsoluta kao sveobuhvatnog početka misli totaliteta? One postoje na razinama historijskih pretpostavki, povijesti ideja ili na razini metodičke (ne)ustrojenosti mišljenja koje stremi cjelini. Uzeti na nekoj od ovih razina osnovicu i ideju početka, značilo bi reducirati sveobuhvatnost mišljenja na historizam, školu, pukno mišljenje koje se kotrlja između uzroka i posljedice. U tome, među ostalim, leži i razlog Hegelovog kasnog započinjanja s objavljivanjem. Vrijeme učenja distingvira se od vremena filozofije. Znanja, neophodna za filozofiju, prikupljena su u periodu traženja početka/cjeline. Period napredovanja iskustva bio je neophodan za ustanovljenje nadiskustvene logike. Već tu se dakle, u odnosu ranih i jenskih spisa, vidi rascjep koji će još jednom, u značajnijem obliku, doći sa suprotstavljenjem Fenomenologije i Enciklopedije. Riječ je o temeljnom Hegelovom dvoumljenju između dvije osnovne metodičke okosnice realizirane u ova dva djela.

Apsolut, stavljen na sam početak filozofije, izmirenje je na različitim razinama. Istovremeno je pak on izmirenje i samih tih razina. Hegel dakle uspostavlja i prihvaća pojam apsoluta kao »pretpostavku i potrebu filozofije«, govori istovremeno o »iščezloj moći sjedinjavanja« iz života ljudi, o »razdvojenosti očvrsljelih suprotnosti apsolutne subjektivnosti i apsolutne objektivnosti«, a isto tako i o suprotnostima mišljenja i zbilje. Suprotnosti »iz života« suprotnosti su koje svojom neposredovanom konkretnošću, dakle apstraktnom pukom danošću, izlaze izvan osnovnih interesa filozofije. Ukoliko se pak »iz života« protumači u smislu ljudskih moći recepcije, problem ide uz bok odnosu razuma i uma, gdje se pojam apsoluta pojavljuje kao pojam koji izmiruje oprečnosti razuma i uma ostajući sam (kako Hegel i »priznaje«) »potreba i pretpostavka«. Već apsolut na razini izmirenja mišljenja i zbilje ulazi u potpunosti u područje jedne supstancije koja izmiruje obje

temeljne protežnosti, uzimajući prema potrebi jednu ili drugu ulogu.

Pitanje je dakle, postavljeno naravno iz okvira Hegelove filozofije, mogu li se, trebaju i smiju, suprotnosti različitih razina izmiriti pojmom apsoluta koji, tako »relativiziran«, zadobija samo funkcionalno određenje unutar jedne, sada već (samo) konstrukcije? Nesumnjivo da se atributi apsolutnosti mogu pojaviti na različitim razinama odnosa misli i realiteta — problem postaje akutan kada od atributa »apsolutno« prelazi u funkciju spekulativnog izmirenja.

Apsolut je dakle pretpostavka i potreba — nužnost filozofije koja hoće aktualnije progovoriti o svom vremenu. Princip kojim se dopire do takve filozofije, kojim se ona konstituira i kojem se razotkriva u svojoj mnogostrukosti jest princip spekulacije.

Hegel govori o »spekulativnoj metodi«, »spekulativnom principu«, »spekulativnoj filozofiji«, te o spekulaciji kao jednom od »odnosa misli prema objektivitetu« (Logika). Budući da se bit razotkriva u odnosu u kojem stvar egzistira, a taj je odnos historijski osvajan i uvjetovan — ukazimo prije svega na historijski kontekst rađanja spekulacije i onu puninu značenja koju joj Hegel pridaje.

Već je Kantova filozofija, »kad se razluči od slova«, ukazala na jedan čisto »spekulativni princip«. Riječ je o transcendentnoj dedukciji kategorija koja epitet spekulativnog zadobija zbog identiteta subjekta i objekta kojeg pretpostavlja. Vraćajući se Kantu, Hegel u njegovu otkriću zajedničkog ishodišta razuma i osjetilnosti u transcendentnoj moći uobrazilje, pronalazi i jedinstvo mišljenja i bitka odnosno subjektivnosti i objektivnosti (Vidi: Herbert Marcuse — Hegelova ontologija i teorija povijesnosti, str. 25). No taj se identitet subjektivnog i objektivnog »ograničava na dvanaest ili prije na devet čitih misaonih djelatnosti (tako da) izvan objektivnih određenja kategorijama ostaje ogromno empirijsko područje čulnosti i percepcije, jedna apsolutna aposteriornost za koju nije pokazana nikakva apriornost osim samo subjektivne maksimne reflektivirajuće moći suđenja; što znači da se neidentitet uzdiže u apsolutno načelo« (Jenski spisi, str. 8.)

## Izlog knjiga 1695

Apsolut je međutim početak i potreba u smislu cilja koji mora biti prisutan u putu, znanja kojega se sjećamo, identiteta koji se neuspostavlja aposteriornost i subjektivno nego je objektivna i »apsolutna« pretpostavka. »Ako to jedinstvo — kaže Marcuse — treba da bude zaista izvorno, ujedinijuće jedinstvo, to ono ne smije biti sadržano i ukorijenjeno naprosto u dimenziji same subjektivnosti (u Kantu u spoznavanju), koja je samo jedna dimenzija bića. Tad bi ovo bilo vazda samo jedinstvo nasuprot jednog drugog, jednako izvornog — subjektivnost nasuprot objektivnosti« (Marcuse, isto).

U formuli Ja=Ja otišlo se dalje u otkrivanju spekulativnog utoliko što je Kantovo subjektivno lociranje spekulativnog u transcendentnu moć pojedini člana roda ljudi podignuto na razinu jednog »subjektivnog apsolutnog subjekta«. Napuštanjem antropološkog u ime ontološkog i logičkog, i to tako da ta ontološka određenja poprimaju »životnost« i karakter antropogenih aspekata dotadašnje filozofije, kreće se dakle od osnovnog produktivnog spoja subjektivnog i ontološkog u Kantovoj transcendentnoj moći uobrazilje, preko Fichteovog identiteta u kojem se ipak u toku razvijanja sistema subjekt-objekt pokazuje kao subjektivno određenje — do Schellingovog identiteta koji je za jensko Hegela proveden od početka do kraja kroz cijeli sistem.

Tako se spekulativnost mišljenja ogleda u njegovoj pripremljenosti da shvati (razumije) uvidi nužnost obrata kojim se mišljenje samo uspostavlja kao aspekt samospoznaje nečega (apsoluta) što je »izvan mišljenja i izvan čovjeka«. Nužnost apsoluta u početku nužnost je gubljenja toplokrvnosti antropološki obojenih pristupa — to je apriorno i nepužno uspostavljanje objektivnosti apsoluta.

Supstancija je subjekt odnosno samopostojanje. Izmirenje atributa protežnosti i mišljenja postaje subjektom koji se dinamički, gibljivo uspostavlja u povijesti. Obrat se sastoji u tom »vanljudskom«, otuđujućem uključivanju mišljenja u attribute putem kojih živi i održava se nešto izvan čovjeka kao pojedinca ili bića roda. Mišljenje koje o misli govori kao o konstituiranoj općenitosti

## 1696 Izlog knjiga

osobnosti u filozofiji koja bi se mogla najjasnije prikazati Hegelovom jezgrovitom tezom iskazanom retoričkim pitanjem: »Kako bi umno moglo biti posebno?«, a onda naročito i Hegelova određenja »reflektivne«.

Značenje koje Hegel pridaje refleksiji u dubokoj je vezi s njegovim određenjem spekulacije. Refleksija je, naime, »instrument filozofiranja« (str. 17) koji ima zadaću da apsolut konstituira za svijet. Ukoliko to refleksija vrši »izolovano«, kao »puko mišljenje«, apsolut bi joj se javio kao ukinut. Konstituiranje apsoluta za svijet vrši se njegovim ograničavanjem. Samo ukoliko refleksija ima odnos prema apsolutu, ukoliko ga dakle ograničava a ne ukida — ona je um, odnosno znanje. Upravo stoga što refleksija ima odnos prema apsolutu, a apsolut se za svijet pojavljuje u filozofiranju refleksijom — pojavljuje se apsolut kao cjelina znanja, tj. totalitet.

Cjelina znanja, totalitet, pretpostavlja inkorporiranje u filozofiju i takvih cjelina koje je ranije mišljenje ostavljalo po strani. U tom kontekstu naime Hegel promatra odnos između vjere i znanja.

Budući da se vjera ne iscrpljuje u »čudima«, niti se misao zasniva dokazuje u misli koja se suprotstavlja takvom — religioznom — odnosu (vjerovanju) — pitanje odnosa vjere i znanja, filozofije i pozitivne religije, pokazuje se otvorenim i promjenjivim. I onda kada je um nesumnjivo dokazao svoju autonomiju i onda kada je nadmoćniji u tom odnosu, postoji uvijek mogućnost koja s prosvjetiteljstvom izlazi na vidjelo, da um formalno zagospodari, ali što se duha tiče da »podlegne nadjačano«. Prosvjetiteljski um neglede na sebe — smatra Hegel — pretvara u sluškinju vjere. Hegel navodi primjere Kanta, Jacobija, Fichtea i ta su navođenja indikativna: »Prema Kantu nadčulno je nepododno da ga um spozna; prema Jacobiju čovjeku je dato samo osjećanje i svijest o njegovom neznanju istinitog, samo slutnja istinitog u umu koji je samo nešto opšte subjektivno i instikt; prema Fichteu neg je nešto nepojmljivo i nezamislivo; znanje ne zna ništa osim da ne zna ništa i mora naći pribježište u vjeri« (str. 211).

(Hegel) to ima kao svoju nužnu konsekvencu. Put od Kanta do Hegela put je zadobijanja mjesta u mišljenju na koje je općenitost polaže pravo. Pojmu u ovom što on implicira stati uz bok znači istovremeno se osuditi na transcendentnost koja spekulacijom doseže u transcendentnost.

U kontekstu tog razvoja Hegel promatra i razliku između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije. Kant je samo nagovijestio spekulaciju smještajući jedinstvo ideje i bitka samo u proces subjektivne spoznaje, što je dakako samo jedna dimenzija bića. Fichte, po Hegelu, također ne uspijeva doseći potrebnu objektivnost jer je i u njega subjekt-objekt postavljeno samo subjektivno. Fichte je dakle riješio opreku time »što će jednu od postavljenih strana uništiti«, a drugu podlići u nešto beskonačno« (str. 68). Za jenskog Hegela rješenje je u Schellingu: »Princip identiteta jeste apsolutni princip cjelokupnog Schellingovog sistema; filozofija i sistem se podudaraju, identitet se ne gubi u dijelovima, još manje u rezultatu« (str. 68).

Analiza koja bi mogla slijediti, a koja bi se držala isključivo Jenskih spisa, dodala bi prije svega kasniju Hegelovu kritiku Schellingovog neposredovanog totaliteta. U pitanje bi naravno došla i istrajnost samog Hegela na putu utvrđivanja »puta spekulacije« od Kanta pa nadalje. U tom smislu indikativno je Hegelovo određenje spekulacije iz Logike gdje ona egzistira kao jedan od tri stava misli prema objektivitetu. Moglo bi se ići i do određenih pokušaja interpretacije, kao na primjer do briljantnih Marcuseovih teza o Hegelovoj imanentnoj mišljenja i bitka u (Logici) prikazanoj u Hegelovoj ontologiji i teoriji povijesnosti. Međutim koliko god Marcuse s pravom ukazuje na rod kao izvorni subjekt spoznavanja u Hegela i ontologijsko jedinstvo ja i svijeta kao pretpostavku svake spoznaje — ipak je, i sam morao odustati od sistematskog provođenja ovakvog prikazivanja Hegelove Logike.

Spis »Razlika...«, osim ovog osnovnog problema, sadrži namne supstancije, donosi još nekoliko tema zanimljivih za razumijevanje Hegelove filozofije. Prije ostalog to je Hegelova kritika filozofiranja kao »vrste tehnike« koja se vremenom nadograđuje i poboljšava, zatim kritika

Prosvjetiteljstvo je po Hegelu zapravo sistem koji nastaje osvjesticavanjem najviše točke filozofije kao isključivanja uma iz bivstvovanja u apsolutu. Samim tim ono ponovo uspostavlja opreku vjere i znanja, filozofije i pozitivne religije. Ukoliko se znanje okrene samo konačnom, empirijskom, vjerno postaje onostranost otvorena samo subjektivnosti žudnje i slutnje. Takve filozofije, budući da nemaju za pretpostavku potrebu apsoluta, po Hegelu su nepotpune, subjektivne i refleksivne.

Nasuprot prvom periodu, periodu teološko-političkih spisa, jenski period je uglavnom okrenut utemeljenju Hegelovog sistema filozofije. Osim tekstova »Razlika...«, »Vjera i znanje« i »O vrstama naučne obrade prirodnog prava«. Jenski spisi donose još nekoliko tekstova u kojima se osnovne ideje provode, »realiziraju«. Tako na primjer u tekstu: »Odnos skepticizma prema filozofiji« Hegel demonstrira posebnost spekulativne filozofije kritizirajući Schultzeovu lažnu opreku dogmatizam-skepticizam. U ogledu: »Kako obični ljudski razum pristupa filozofiji...« Hegel donosi kritiku zdravorazumskog (ne)razumijevanja spekulativnog shvaćanja apsoluta. Krugovo insistiranje na potpunju dedukciji iz apsoluta Hegel pokazuje kao autorovu usidrenost u konačnom, empirijskom. Upravo u ovom slučaju desilo se da se ograničavanje apsoluta pretvorilo u njegovo ukidanje, nakon čega se hipostazirao jedan od njegovih aspekata.

Pred nama su dakle sada i Hegelovi spisi pisani do 1800, kao i ovi (jenski) pisani u nekoliko godina poslije toga. Preporučimo ove spise ponajprije stoga što se u njima jasno razaznaje Hegelov put od teološkog i političkog do spekulativnog, odnosno filozofskog (o čemu iscrpno i zanimljivo u pogovoru piše Aleksa Buhaj). U povodu prijevoda Hegelovih spisa neka zasad bude toliko kazano. Kako nismo za »kraljevske puteve u filozofiji« koji se, kako Hegel kaže, saстоje u čitanju recenzija i predgovora (vidi str. 405 — Jenski spisi) — čini se da bi i ovo moglo biti dovoljno.

Sead Alić