

¹ Neki kritičari teze o smrti estetskog, zabrinuti su da ta teorija ne bi u sebi uključivala i smrt ljepote. Tako me npr. jedan kritičar posvećeno ozbiljno pita nisam li ja zaboravio na značaj koji ljepota ima u ljudskom životu. Ukoliko, međutim, uopće i ne uzmemo u obzir koliko je pojam ljepote adekvatan za najvišu vrijednost onog što se danas može supsumirati pod umjetničkim (najveća djela umjetnosti gotovo čitavog XX stoljeća sve su prije nego estetski lijepa), taj kritičar (kao uostalom i mnogi drugi) uopće nije shvatio jednu elementarnu istinu: ako se ukida estetski pojam ljepote uostalom kao i protupojam ružnoće, dakle estetska teorija o ljepoti ili estetski odnos spram ljepote, samim tim se uopće ne mora staviti u pitanje ljepota, ni ona u umjetnosti, a kamoli ona u životu. Staviše, neće li smrću estetskog odnosa spram nje, ta ljepota tek moći zasjati u njejoj neposrednoj izvornosti, neometana shematskim, normativnim ili razvodnjeno sistematskim meditacijama o njoj i sterilnim dogmatsko pedagoškim gnjavažama što jest a što nije ljepo, koje su izgubile bilo kakvu zbiljsku komunikaciju sa životom umjetnosti i umjetnošću života, i žele sve sabiti u mreže svojih mjerila i kategorija. Nisam li u tom smislu i mogao napisati na kraju III knjige *Estetike*: »... upravo je i estetika po svojim vrhunskim dometima prošlost, a umjetnosti su, usprkos svim vranama koje već tako drugo građu o njejoj smrti, otvorena vrata budućnosti«. Da li to znači da sam »zaboravio na značaj koji ljepota ima u ljudskom životu«, ili znači upravo suprotno: da pojam o ljepoti — i to čak onaj koji je stvorila estetika, što doista znači, za razliku od bezbrojnih mediokritetskih razrada suvremenih estetskih esnaha, briljantne uzlete ljudske misli — da, dakle, i ta estetika danas, usprkos svemu, pripada prošlosti, dok su umjetnosti, dakle i samoj, ne umjetno posredovanoj umjetničkoj ljepoti, »otvorena vrata budućnosti«?

² Pri tom se, dakako, ni kod njega nećemo moći ograničiti isključivo na ono »područje« — nazovimo ga uvjetno »područje« umjetnosti — što ga je do sada pokrivala estetika kao filofska disciplina. Tu, naime, neće biti riječi o filofu koji se — uz štošta drugo — bavio usput i pitanjima umjetnosti. Jedno je, naime, od bitnih određenja tog misloca da su mu ne same strane područja i discipline, nego i to da u svakom problemu vidi i sve druge probleme, u svakom historijskom određenju duha čitavu povijest, a u svakom svom stavu ukupnost svih svojih napora.

³ Neki, tkođer za estetiku vrlo zabrinut kritičar smatra da je čak i teza (izrečena uz pokušaj vrednovanja nekih filofskih aspekata Krležinog djela) kako »estetika mora biti uvijek ne samo umjetnički već i ljudski manje vrijedna od same umjetnosti« — naprosto »brzopleta«. Ta vrsta kritičara smatra da sve što se suvislo može reći o umjetnosti spada u estetiku, pa je neoprostiva glupost, bolesna neizvodiva ambicija, pa je nezamislivo mimo estetike bilo šta i bilo kako relevantno pokušati i reći o umjetničkom. Ako to sami umjetnici, pa i najinventivniji književnici, ne razumiju ili čak gnjevno odbijaju, onda ih mudri i inače dobrotivni estetičari moraju u to uputiti, podučiti ih zapravo da ih mogu i moraju podučavati. Pri tom je je dobro koji puta — da bi se bilo u toku modernih strujanja — podsjetiti na dubokoumnost Heideggera, premda upravo Heidegger — i to ne mutno i zaobilazno, već svakom tko zna i može čitati njegove tekstove, nedvosmisleno — spada u one misloce koji su vrlo uspješno naglašavali potrebu prevladavanja cjelokupne estetike (pa i drugih filofskih disciplina). Ne vidi se — pri tom poistovjećivanju estetika s bilo kojim pristupom umjetnosti — da se estetsko mišljenje ne određuje samo na osnovu diferencijacija koje pokazuju unutar estetike pojedini estetski pravci — već da ono u cjelini predstavlja jedan način mišljenja koji je nužno danas stavljen u pitanje ili mu čak — kako je rekao E. Grassi — valja, posebno u interpretaciji suvremene umjetnosti, »navijestiti rat«.

⁴ Izd. V. Klostermann, Frankfurt a/M 1950. U nas u su iz te knjige prevedeni esei *Der Ursprung des Kunstwerkes* (prev. D. Pejovića) i *Wozu Dichter* (prev. D. Grlić), izd. Mladost, Zagreb 1959, kao i esei *Das Zeit des Weltbildes* i *Nietzsches Wort Gott ist tot* (prev. B. Hudoletnjak, Razlog, Zagreb 1969).

⁵ Holzwege, str. 7.

⁶ Ibid, str. 25.

⁷ Vidi npr.: *Sein und Zeit*, Neimeyer Verlag, Tübingen 1967, posebno § 44 i dz.

⁸ W. Biemel, *Heidegger*, Rowohlt, Hamburg 1973, str. 95.

⁹ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a/M 1951.

¹⁰ Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis Verlag, Freiburg i/Br 1954, str. 187.

¹¹ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.

¹² *Martin Heidegger in Gespräch*, izd. Richard Wisser K. Albert Verlag, Freiburg 1970, str. 71—72.

¹³ *Holzwege*, str. 343.

¹⁴ Objavljenom u knjizi *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969. To je prošireno predavanje što ga je Heidegger održao u Studium Generale (koji je vodio Eugen Fink), 31. siječnja 1962. godine.

¹⁵ *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* u *Zur Sache des Denkens*, str. 65.

¹⁶ To je došlo do izražaja i u jednom podužem razgovoru s Heideggerom što smo ga Eugen Fink i ja imali 17. XI 1966. u njegovoj kući u Freiburgu, a uglavnom se odnosio na pitanja umjetnosti. Heidegger je tom prilikom vrlo ironično govorio o mnogim svojim poklonicima u Njemačkoj (dobro da nije znao za naše mladohajdegerovce) kao o epigonima koji kompromitiraju čitavu njegovu upravljenošću. Sjećam se da je jedino pozitivno govorio o francuskom misliocu Jean Beaufretu. Tom prilikom je energično opovrgavao bilo kakvu povezanost njegove misli o umjetnosti s fenomenologijom i čak je, uz osmjeh, pitao šta je to uopće fenomenologija. Tada se također — da to samo usput spomenem — poveo razgovor i o prevodenju. Nije znao da sam i ja (uz D. Pejovića koji je već ranije bio kod njega) tada prvi puta preveo jedan njegov tekst na naš jezik, a govorio je i o često nepremostivim teškoćama s kojima se mora susresti svaki prevodilac njegovih djela.

U razgovoru o slikarstvu pokazao je malu sklonost spram niza modernih pravaca, pa čak, moglo bi se reći, i izvjesnu konzervativnost u vrednovanju suvremene likovne umjetnosti u cjelini (uz dakako i određene iznimke), upućujući na bogatstvo starog dobrog slikanja. To je »primjenjivo« i na mnogobrojne njegove portrete koje je ocjenjivao — inače u suprotnosti sa svojim mišljenjem u cjelini — gotovo klasičnim »kumsthistorijskim« riječnikom i kategorijama.

¹⁷ Pitanje je, međutim, da li je i za samu stvar Heideggera uvijek neopodno stvaranje tolikog broja neobičajenih i teško razumljivih termina. Možda je u tom pogledu nešto preoštra Jaspersova riječ kad piše da je to u njega naprosto »jezička artistika koja je postala nerazumljiva« (Jaspers, *Notizen*, ... str. 260). Pa ipak, čini se da imaju određen smisao upozorenja da su dva različita pitanja »šta se u jeziku saopćava i koju težinu zadobija jezik kao jezik«, te da »ne smijemo postati robovi jezika«. Covijek je, naime, »isto tako suveren u korištenju jezika kao što je ovisan o danom jezičkom materijalu«. Stoga, misli Jaspers, »okrenuti sebi jezik zavodi u neozbiljnost« na račun pervertirane »estetske« tvorbe umjetnog jezičkog djela.

¹⁸ U. K. Jaspers, *Notizen zu M. Heidegger*, izd. Hans Saner, Piper Verlag, Zürich 1978, str. 118.

¹⁹ Vidi o tome i u D. G.: *Estetika II*, str. 168/169.

²⁰ U tom smislu smatram neprimjerenom i Jaspersovu primjedbu da je tu riječ samo o virtuoizitetu forme i/je koje slijedi uvredljivo pitanje: »Nije li Heidegger neobično daroviti hohstapler?« (U. K. Jaspers, *Notizen*, ... str. 83).

²¹ Premda je uvijek pomalo imao ambiciju — to je jasno vidljivo iz niza njegovih radova — da se približi Nietzscheu i u poetskom izrazu, nikad nije u vlastitoj poeziji (vidi njegovu zbirku *Aus der Erfahrung des Denkens*) dostigao ničansku snagu i veličinu. Može se mirno reći da su pjesme one najslabije što je uopće napisao.

²² O Marxu — doduše u jednom posvećeno određenom razdoblju, neposredno nakon svršetka II svjetskog rata i u strahu pred neizvjesnošću daljnje sudbine Njemačke — Heidegger je pisao vrlo pozitivno, pa je čak u pismu O humanizmu, upućenom francuskom misliocu Jeanu Beaufretu, marksistički nazor nadredio egzistencijalističkom poimanju povijesnog.

hegelovo pitanje početka*

miroslav prokopijević

Priprema Hegela (Znanosti logike) iz nemačke klasične filofsije

Za Hegela bit se moglo reći da je najmanje bilo moguće da se pojavi slučajno i mezevano od razvoja nemačke klasične filofsije. Naprotiv, ovde želim braniti tvrdnju da kao što *Fenomenologija*... priprema *Znanost logike*, isto tako i Kant, Fichte i Schelling pripremaju objavu Hegela — naravno, samo u opštim (temeljnim) obrisima, imajući posebno u vidu tekst *Logike*.

Valja najpre poći od vrlo tankih spoznajnih rezultata što ih je postigao Kant, posebno u rezultatu uma u njegovoj teonijskoj upotrebi. Konsekvenca transcendentalnog idealiteta prostora i vremena bila je utvrđivanje razlike fenomena i noumena; samim tim i smanjenje vidokruga spoznaje. Taj je vidokrug dalje ograničen primatom (a pod njim Kant podrazumeva primat interesa, tj. sposobnost jedne stvari da bude prvi odredbeni razlog) uma u praktičkoj nad umom u teonijskoj upotrebi, utvrđujući da je svaki interes u krajnjoj instanci, pa samim tim i teorijski, praktičan. Nesumnjivost ovog Kantovog stava (i neke posledice) bliže rasvetljavaju sledeće okolnosti: očigledno je, najpre, da Kantov deduktivni postupak u okviru *Kritike čistog uma* nije potpun, utoliko što ne predstavlja radikalni zahtav, iako je objašnjen u celini, što se tiče samog postupka kao takvog. Očigledno je, s druge strane, da je postupak dedukcije u *Kritici praktičkog uma* potpun, kako time što bezostatno zahvata u domen spoznaje, tako i time što ne ostavlja ništa iza svog temeljnog stava (kategorički imperativ) koji služi kao temelj dedukcije. Konkretno, vidljivo je, ako ni po čemu drugom, a ono po obimu i jeziku *Kritike čistog uma* da se Kant mnogo mučio da je doveo do kraja, ne uspevajući, i pored svega, da se oslobodi nekih veoma bitnih, čak temeljnih prigovora. S druge je strane vidljivo da je aprioritet, čija je izvedba izazvala najveće teškoće u *Kritici čistog uma*, bio, po svemu sudeći, uveden radi bezuslovnog zasnivanja morala, te je Kant, shodno tome, vrlo elegantno i konsekventno izneo svoje poimanje morala na svega 150 strana.

Otuda je razumljivo što Fichte kao model za svoju zamisao znanstvene metode nije uneo Kantovu izvedbu dedukcije iz *Kritike čistog uma*, već iz *Kritike praktičkog uma*. Nije razlog, ili sigurno ne prvenstveni razlog, bio Fichteov interes za praktički um, kako to komentatori često kažu, već pre svega intencija da svoj sistem tvrdo i bezuslovno zasnuje (utemelji na sasvim izvestan način), hoteti da istodobno obezbedi radikalnost zahvata. U tu svrhu je preuzeo i kritiku Kantovog shvatanja i mesta transcendentalnog jedinstva samosvesti (praosnovno sintetičko objektivno jedinstvo apercepcije), i to ne samo što se tiče izlaganja, već i istraživačkog rezultata. Transcendentalna apercepcija kao pravižorna »delatnost« Jastva (Ich/keit) dolazi pre svake eksplikacije kategorija, ili čistih formi čulnosti, ili onoga što Fichte naziva Sein (bitak). Prvi stav svake znanosti mora biti: Ja postavlja Ja. To je nedeljivo Ja (za razliku od drugog i trećeg stava, gde se pojavljuju deljivi Ja i Ne-Ja), izvedeno iz elementarnog stava: Ich bin... (Kantov je: Ich denke...). Svaka eksplikacija prirode, bitka, kategorija itd. pre nekog Ich bin... (iz koga sledi identitet: Ja postavlja Ja, a ne obrnuto) po Fichteu je dogmatska, te tu valja svrstati i Kanta (u bitnom smislu), mada to Fichte izniči (iz poštovanja prema učitelju) me kaže. Oslobođajući se tako objekta, ukoliko dolazi pre pravižome »delatnosti« Jastva, Fichte je bio primoran da utemeljenje svoje filofsije liši objektivnosti. Prvi i bezuslovni stav njegovog Wissenschaftlehre važi bezuslovno. Ili: Ja postavlja Ja važi naprosto (schlechthin). Zasnivanje posredstvom stava činjenične nužnosti je jedini izlaz svake vrste znanstvi subjektivne provenijencije, no to Fichteu ne samo da nije progledao kroz prste Hegel, već mi njegov učitelj Kant, i što je posebno važno, njegov prijatelj i jedno vreme istomišljenik — Schelling. Njemu je bilo draže da (prema Fichteovim kriterijumima) postupi dogmatski, nego da napravi istu grešku kao Fichte. Otuda on 1796-7. intenzivno proučava prirodne znanosti koje se tek formiraju, počinjući da shvata prirodu kao kvali-

tativnu, da bi 1797. u *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* po prvi puta učinio razdiobu na filozofiju prirode i transcendentálnu filozofiju. Kako je duh nevidljiva priroda, a priroda vidljivi duh, to će zadatak prve biti da duh objasni iz prirode (to jest, kako Schelling kaže, da idealno potčiní realnom), a zadatak transcendentálne filozofije da prirodu objasni iz duha, tj. da realno potčiní idealnom. Konsekventno provođenje tog zadatka nalazimo u *Sistemu transcendentálnog idealizma* (1798-1800), a metodski postupak je naravno — dedukcija. Apolut, kao sinteza filozofije prirode i transcendentálne filozofije čuva ližvanjsku objektivnost sistema, dok objašnjenje objektivnog (posredstvom dedukcije) i njegovo pro-izvođenje to čine unutar transcendentálne filozofije. Apolut se sklapa iznad svoja dva domena (filozofije prirode i transcendentálne filozofije), tako da Schellingova filozofija liži na dve ruke njemu sklopljene na molitvu.

Ovaj put nemačke klasične filozofije bio je za Hegela, napose za zamisao njegove *Znanosti logike*, višestruko instruktivan. Najpre, Hegel je odbacio mogućnost da se posluži dedukcijom (u smislu Kanta, Fichtea i Schellinga) u utemeljenju *Logike* (i ranije *Fenomenologije*). Interesantno je da Hegel u *Logici* dedukciju i ne pominje, ližuzev u slučaju kada kritički opservira o nekom od svojih prethodnika (posebno Kantu — i to u okviru »Drugog stava misli prema objektivnosti«); tri stava misli prema objektivnosti postoje samo kao dodaci (takozvane »srednje« i »male« *Logike*, dok ih u »velikoj« nema. On samo na jednom mestu (u »velikoj« *Logici*) napominje da je njegov postupak deduktivan, ali to protumačeno znači samo toliko da nije induktivan, budući da se odmah ograda od pokušaja svojih prethodnika. Razlog zbog kojeg Hegel zauzima kritički stav prema dedukciji (i gotovo je prezire) je u tome što je ona kazala (Kant i Fichte, pa i rani Schelling) da je spoznaja, zapravo, *konačna spoznaja konačnog subjekta*. Hegelu je to nedostatan rezultat, budući da iog traga za apsolutnim (beskonačnim) znanjem. »Prema tome u ovoj raspravi pojam čiste nauke i njegova dedukcija pretpostavljaju se utoliko ukoliko *Fenomenologija duha* nije ništa drugo do dedukcija toga pojma. Apsolutno znanje je *istina* svih načina svesti, jer se, kao što je proizašlo iz onog kretanja svesti, samo u apsolutnom znanju potpuno ukinula razdvojenost predmeta od izvesnosti o njemu samom, te se istina izjednačila s tom izvesnošću, kao i ta izvesnost s istinom.«² Da kojim slučajem put u istraživanju koji nema unapred određenu svrhu Hegel nazove deduktivnim, bila bi to pogreška i nelegitiman postupak. Naprotiv, momenat dedukcije Hegel atributira po tome što je svrha *Fenomenologije* sadržana već u njenoj zamisli. Tako je postupak u tome dovođenju do svesti io toj svrsi, tj. do svesti io sebi samoj (samosvest), koja doseže apsolutno znanje. Apsolutno znanje je već pretpostavka *Fenomenologije* koja se na kraju potvrđuje (kao istinita). Otuda se *Fenomenologija* mogla početi pisati i od kraja, kao anamnetička povest geneze i razvoja samosvesti.

Schellingov pokušaj mu se nije dopadao i stoga što um bez mnogo truda biva bogato nagrađen (uspeva da spozna Apolut), pa Hegel veli da kod njega apsolutno znanje dolazi odjedared, »kao ispaljeno iz pištoljaka«. Dakako da je znanje atribuirano apsolutnim, to se Hegelu dopalo i stoga ga preuzima, ali metodski postupak kojim se do njega dolazi temeljno revidira. Um, koji treba da ponese sav teret *Logike*, kod Kanta je pak, po Hegelu, shvaćen samo na osnovu svoje negativno umske moći, budući da dolazi u antinomične situacije (sa samim sobom) koje ne može da reši (tj. po Kantu može), ali Hegel nije sklon da ta rešenja prihvati. Pravo rešenje je kod Hegela u napuštanju protivreća (Hegel kaže protivreća, mada je Kant namerno umesto toga termina koristio reč antinomije), tj. u ukidanju negativno-umskog momenta (dijalektičkog pozitivno-umskog (spekulativnog)). Budući da je dijalektika poimana kao »pokretački princip pojma«, to je jasno zašto (njenim ukidanjem u spekulativnom) Hegel ima legitimost da proglasi ukidanje daljeg samokretanja pojma i njegovo konačno smirenje u apsolutnom znanju.

Principijelna razlika u odnosu na Kantovo poimanje dijalektike kao »logike privida«, kao antinomije koje postoje samo u umu, a ne i u stvarima sastoji se kod Hegela u tvrdnji da protivreća postoje paralelno u stvarima i u umu. Ta dopuna je rezultat jednog principijelnog Hegelovog stava koji posebno naglašava Marcuse³, koji tvrdi da postoji paralelizam logičkog (u Hegelovu smislu, tj. metafizičkog) i zbiljskog. U tom slučaju je jasno zašto Hegel mora reći da je »istina podudaranja mišljenja s predmetom«. Taj paralelizam, koji je veoma prisutan, je conditio sine qua non svakog izlaganja logike kao onto-logije (ontologije). »Tako treba posmatrati celi pojam, jedanput kao pojam koji *bivstvuje*, a drugi put kao *pojam*; u prvom slučaju pojam je samo pojam *po sebi*, pojam realiteta ili bitka u drugom slučaju pojam je pojam kao takav, pojam koji *bivstvuje za sebe* (kakav se nalazi da spomenemo konkretne forme, u čoveku koji misli, a takođe već u životinji koja oseća i organskom individualitetu uopšte, naravno ne kao *svestan* pojam, a još manje kao pojam koji je saznan; međutim, kao pojam *po sebi* on se nalazi samo u anorganskoj prirodi. Prema ovome, logiku bi trebalo podeliti pre svega na logiku *pojma kao bitka* i na logiku *pojma kao pojma*...«⁴

Iskustvo FENOMENOLOGIJE DUHA

Pitanje početka u Hegelovoj filozofiji nije ni beznačajno, ni nesavrmeno. Pod prvim se podrazumeva njegov ogroman značaj za Hegela samog i njegovu znanstvenu sudbinu, a pod dru-

gim šta ono za nas može (i mora) biti. Prirodno je da se najpre pozabavimo prvopomenutim. Za Hegela je početak postao problemom posebno s *Fenomenologijom*⁵. Prvotna zamisao *Fenomenologije* se odnosila na jednu »znanost iskustva svesti«. Kako nas Pöggeler obavestava, naslov je tiskan tako da iskustvo bude podvučeno. Sama »znanost iskustva svesti« je bila zamišljena kao put »prirodne svesti koja nadire ka istinskom znanju, ili kao put duše koja putuje kroz niz svojih uobličjenja kao kroz one stanice koje joj je postavila njena priroda«. Na tom putu od prirode svesti ostaje sve manje, no ona uobličjenja (uposebljenja) koja svest ma tome putu prevale su »iscrpna povest obrazovanja svesti same za znanost«. U dijalektičkom samokretanju, koje Hegel naziva pokretačkim principom pojma, koji ne samo da razrešava već li proizvodi uposebljenja, a koje svest izvodi paralelno ma sebi (znanju) kao li predmetu znanja, proizilaze nova uposebljenja u formi novih istinitih predmeta koje on naziva iskustvom. »Zahvaljujući ovoj nužnosti već je sam ovaj put što vodi znanosti, znanost, te time je ona (znanost) po svome sadržaju iskustvena znanost o svesti.« Ideja jedne »znanosti iskustva svesti« držala je Hegela tokom pisanja Uvoda, te poglavlja o svesti i samosvesti. (Up. Haym, Haering, Pöggeler). No, šta je s ostalim poglavljima i Predgovorom? Tu su se, kako govore Hegelovi istraživači, njegove namere izmenile. Budući da je nakon »znanosti i iskustva svesti« trebala započeti *Logika*, prema prvotnoj Hege-lovoj zamisli, a budući da je postojala i velika dvojba oko njenog zasnivanja i utemeljenja, to je on odlučio da uspostavi vezu između samosvesti i uma i da pokuša doći do apsolutnog znanja. Kako možemo videti iz rezultata, to mu je li uspelo, a mi danas jedino možemo pitati o legitimnosti samog postupka. Najproblematičniji je, dakako, prelaz od samosvesti umu, ili pitanje kako samosvest najednput, spoznajući da je sve njeno delo, može pretpostaviti da je taj svet uman. Hegel bi kazao da ona to može zato što je i sama umna. Prema tome, njen »proizvod« mora takođe biti uman. No, to stvar ne rešava, već samo dalje pomera u formi pitanja: na osnovu čega se može tvrditi da je samosvest umna? (Per definitionem!) Možda bi na ovom mestu, gde je trebala početi *Logika*, moguće bilo na tragu Hegela ovako kazati: budući da je zamisao iskustva (Erfahrung, Er-lahung) pretpostavljala nastanak sveta iz njega samoga (iz iskustva), te s obzirom na iskustvenost znanstvenog puta koji jeste znanost sama, to bi, prema konačnoj svrsi *Fenomenologije*, iskustvo po definiciji bilo umno, budući da se apsolutnim znanjem zahvata um u celosti. Iz tog poslednjeg stupnja znanja objašnjavano ako je za utehu Hegelu, podjednako je problematično tvrditi da samosvest odjedared postaje umna, kao i da se taj prelaz događa kontinuirano. Evidentno je jedno: da je Hegel pitanje početka rešio u *Fenomenologiji* tako što ga je prebacio na teret individualne (neposredne) svesti. Dalje se moglo očekivati kako to kaže jedan Hegelov interpret, da taj individualni orkne, ili da postane uman. I, kako je poznato, postao je uman prethodno dopuštajući da njegovu svest (Bewusstsein) bude dva puta posredovana, ikako bi postala prijemčiva da pojmi silu kao bit stvari i njen zakon (kao bit sile).

Komentatori Hegela obično kažu da je s dosezanjem apsolutnog znanja u *Fenomenologiji* bila pripremljena *Logika*. Može se tvrditi da je ne manje pripremana, li sigurno ne manje značajna, propast pokušaja da se do tog znanja dođe stupnjevitim putovanjem od stranice do stranice, koji je sama priroda određila, i da se pri tome svaka neposredna svest natere da sebe izgubi pronalazeći ga. Hegel je dvojnost svoje *Fenomenologije* već na početku označio kao mesretu i sam uviđajući neprimernost Predgovora jednom takvom spisu. No, iz te »pogreške«, kako vidimo, nastale su mnoge izmene. Hegel je, izgleda li sam video da je od poglavlja o samosvesti pa do kraja *Fenomenologije* (apsolutno znanje) koračao mnogo puta ali da je to, izgleda, bilo prividno koračanje. Jer, na koncu »samosvest postavlja predmet kao samu sebe: bitak onoga Ja jeste stvar, a Ja, nije individualno, već dolikidanjem postavljeno opšte Ja (putem identiteta, momenta znanja i predmetnosti). Stvarni napredak je moguć samo ako se usvoji Lukácseva pretpostavka o tome da trima osnovnim stupnjevima odgovara trostruko pojavljivanje povesnog duha u *Fenomenologiji*: kao subjektivnog, objektivnog i apsolutnog, koje je veoma čuveno, ali i veoma pogrešno, budući da izneverava i Hegelov tekst i intencije. Koliko je Hegelovo koračanje donelo pozitivnih spoznaja, bilo je ne manje li onih o koje se valjalo ogradiiti. Iskustveno zasnivanje znanosti (u Hegelovu smislu iskustva) je propalo, ali je istraživanje doseglo svrhu: apsolutno znanje. Valjalo je sada razmisliti o znanstvenom zasnivanju izlaganja, budući da je i ono u *Fenomenologiji* bilo neuspelo. Pogreška izlaganja nije bila samo to, već i pogreška puta. Dakle, put je kriv, rezultat dobar, metodski postupak takođe kriv. Za razliku od prirodnog početka *Fenomenologije*, *Logika* će početi ukazom, znanstvenim ukazom, kojim znanost započinje svoje izlaganje.

S druge strane, Heinrichs⁶ je utvrdio kako spekulativna određenja u *Fenomenologiji* liče na *Jensku logiku i metafiziku*, a kategorije li oblici svesti su strukturirani u smislu *Velike Logike*. (Nešto slično se moglo i pretpostaviti, budući da je *Fenomenologija* nastala između pomenutih dela.)

Pitanje početka i čisti bitak

Kako se već iz pripremičkih problema, njihove geneze i biti moglo videti, bilo je izuzetno zanimljivo kako će Hegel započeti svoju *Logiku*. Jer, s jedne strane je bilo izvesno da se sigurno neće poslužiti dedukcijom u smislu svojih prethodnika,

budući da je smatrao da se sistem apsolutnog znanja ne može zasnovati oruđem koje daje uslovne i konačne rezultate, kakva je dedukcija u pomenutom smislu. Takođe je bilo izvesno da ne dolazi u obzir hermeneutika iskustva kakvu nalazimo u *Fenomenologiji duha*. Činilo mu se da nema nikakvog smisla utemeljivati apsolutnu znanost na osnovu (slabašnog) zaloga individualne (samo)svesti. Takva, kao i prvopomenuta mogućnost, po definiciji ne mogu doseći apsolutno znanje (sem u konačnom rezultatu, i to veoma diskutabilnog karaktera). Čini se da su to dve najznačajnije napomene za Hegelov metodički postupak u *Logici*. »Naprotiv, počinjanje kao takvo, kao nešto subjektivno u smislu nekog slučajnog načina pripremanja izlaganja, ostaje nezapaženo i ravnodušno, a prema tome i potreba pitanja: čime treba započeti beznačajna je nasuprot potrebi principa, jer izgleda da se jedino u njemu nalazi interes stvari, interes za to šta je *istinito*, šta je *apsolutni osnov svega*.⁷ Tim se rečima Hegel distancira od *Fenomenologije*, radi čega se može konsultovati i poglavlje u *Enciklopediji*... koje se odnosi na fenomenologiju (Hegel obezvređuje fenomenologiju!), ali i pored svega u *Uvodu za Logiku* veli da je s *Fenomenologijom* opravdao put svesti do apsolutnog znanja, »te da nije potrebno da se ovde taj pojam opravdava«⁸.

Nije li tu Hegel želeo sam sebi da progleda kroz prste, budući da se može sporiiti status dosegnutosti apsolutnog znanja posredstvom subjektivnosti (*Fenomenologija*) i putem zasniivanja sistemom (*Logika*). »U ovoj raspravi (*Fenomenologiji* — prim. M. P.) je neposredna svest takode ono što je u nauci prvo i neposredno, dakle pretpostavka; u *Logici*, međutim, pretpostavka jeste to što se na osnovu onog razmatranja pokazalo kao rezultat — ideja kao čisto znanje.«⁹ Pitanje napretka (samo)svesti u *Fenomenologiji* se rešava posredovanjem, tj. tako da se neprestano razrešava »protivrečje« momenta znanja i momenta predmetnosti. Međutim kada dođe do apsolutnog znanja, posredovanje nestaje i Hegel u *Logici* (p. 73) proglašava neposrednost samo-svesti (»postoji samo jedinstavna neposrednost«). Ta jedinstavna neposrednost je čisti bitak.¹⁰ »Kao što čisto znanje ne treba da znači nešto drugo do znanje kao takvo, sasvim apstraktno, tako ni čisti bitak ne treba da znači ništa drugo do bitak uopšte: bitak, ništa drugo, bez ikakve dalje odredbe i ispunjenja.

Ovde je bitak ono što čini početak, prikazano kao postalo posredovanjem, i to posredovanjem koje u isto vreme znači prevaziženje sama sebe; s pretpostavkom čistog znanja kao rezultata konačnog znanja, svesti. Ali ako ne treba praviti nikakvu pretpostavku, ako sam početak treba uzeti neposredno, onda se on određuje samo time što to treba da bude početak logike, mišljenja za sebe. Postoji samo odluka koja se može smatrati takode za neku samovolju, naime da se želi posmatrati mišljenje kao takvo. Na taj način, početak mora biti *apsolutan*, ili, što ovde znači isto, apstraktan početak; tako on ne sme da pretpostavi ništa, ne sme ničim da bude posredovan, ništa da ima neki osnov; naprotiv, on sam treba da predstavlja osnov celokupne nauke. Stoga početak mora biti pristo — naprosto nešto neposredno, ili, štaviše, jedino samo ono neposredno. Kao što ne može imati neku odredbu u odnosu prema drugom, on isto tako ne može ni u samom sebi sadržati neku odredbu, neku sadržinu, jer tako nešto predstavljalo bi razlikovanje i odnos nečeg različitog, jednog prema drugome, a time neko posredovanje. Dakle, početak jeste *čisti bitak*.¹¹

Ovaj poduži citat poslužiti će da jasnije formuliram neke stavove koji se tiču početka Hegelove *Logike*.

1. Posredovanja iz *Fenomenologije* Hegel se na početku *Logike* odriče.

2. Takođe je prinuđen da tvrdi bezodrednost čistog bitka, što i nehotice izaziva pitanje: nije li samo imenovanje bitka s bitno ontološkim¹² predznakom ujedno i determinacija s čitavim nizom konsekvenci i relacija? Uz to i jedno inačivo (već mnogo puta potezано) pitanje: ne postavlja li Hegel, s prvopomenutim zahtevom čitaocu (a i sebi), nemoguć uslov da misli nešto bez ikakvih odredbi?

3. Prenebregnemo li ta dva pitanja, nalazimo se pred trećim. Šta znači zasniivati sistem apsolutne znanosti *naprosto*? Nije li to *schlechthin* poslednja i očajnička mogućnost da se sistem spase?

4. Kao što se Fichte mnogo mučio pokušavajući da opravda neka kritična mesta svoga sistema, pišući mnogobrojne uvode, objašnjenja i predgovore, tako i Hegelu pitanje početka zadaje velike probleme, a njegovo rešenje podstiče aktivnost filozofske svesti. Da ima problema s njegovom formulacijom više je nego očito iz upravo navedenog citata, kao i većeg broja mesta, na kojima mu se eksplicitno ili implicitno vraća.

5. Još me jedared čisti bitak asocira na Fichtea. I Fichte je pokušao da svoj sistem zasnuje na sličan način. Radi se o prvom stavu njegovog *Učenja o znanosti*: Ja postavlja Ja. I on je, kao i Hegel, najpre tvrdio da je to po sebi razumljiv stav, potom da taj stav važi *naprosto*, da bi na kraju postavio pitanje o karakteru praznovornog Ja. I Fichteu se učinilo da je čisto Ja rešenje. No, tada je učio da s tom tvrdnjom gubi ono što predstavlja radikalnu novinu u odnosu na Kanta: tada bi Jastvo bilo samo stvar mišljenja, i ne bi imalo poveno-zbiljski karakter, te bi s iščezavanjem drugoga propala i čitava zamisao i pozadina praktičke filozofije. To ga je materalo da ustvrdi: »čisto Ja nije više Ja«. Time Ja prestaje da bude apstraktni totalitet i nastaju dispozicije za njegovo poimanje kao konkretnog totaliteta. No, kako je moguće takvo zadobijanje konkretnog totaliteta već prvim stavom sistema ostaje neizvesno.

Nemir postajanja i tajna LOGIKE

Stavak kojim Hegel utemeljuje (pa samim tim i započinje) *Logiku* glasi: »Bitak, čisti bitak, — bez ikakve druge odredbe. U svojoj neodređenoj neposrednosti je ono jednako jedino samom sebi, ... nema nikakve različitosti unutar sebe, niči vani.«¹³ (Čisti) bitak je »čista neodređenost i praznina«. Tako pojmljeni bitak jeste zapravo ništa (Nichts) — čisto ništa.¹⁴ Bitak i ništa su isto. Prva pomisao koja ovde može pasti na pamet je da li umesto ništa može stajati ne-bitak? (Nichts/Nicht-Sein?) Čisti bitak, to znači, ne nešto (sasvim određeno). Ne neko bivanje (postajanje), privid, pojava, biće... Ne bitak označava posredovanu negaciju bitka, što nije slučaj kod Nichts, te premda bi u rezultatu bilo isto, zapravo nije, po biti isame (posredovane) relacije. I Nichts je lišeno bivanja, pojave privida... Bezodrednost bitka i ništa i njihov identitet ukazuju na dve stvari: da je u tome ništa sadržan momenat pozitivnosti (jest), kao i da je u bitku (jest) sadržan momenat negativnosti (nije), a po konceptu *Logike* — negativnosti zbiljskoga... O ničemu se misli, ono se predstavlja, dakle ono *postoji*; ništa ima svoj bitak u mišljenju, predstavljanju, govoru itd. Međutim, taj bitak se, sem toga, takođe razlikuje od ničega; stoga se kaže da ništa doduše postoji u mišljenju i predstavljanju, ali da zbog toga *ono* ne *postoji*, bitak ne pripada njemu kao takvom, da samo mišljenje i predstavljanje jesu taj bitak.¹⁵

Werden (=bivanje=postajanje) je ono što se nalazi između bitka i ništa i predstavlja njihovo jedinstvo. Kako Hegel veli, u njemu je sadržan nemir postajanja koje se završava (mišnom) stajanošću (Dasein). (»Bivanje je nezadrživi nemir koji se srožava u miran rezultat.«¹⁶) U postajanju (i postojanju) nešto zadobiva sasvim određeni kvalitet, po čemu se razlikuje od drugoga. Otuda poglavlje o kvalitetu dolazi pre poglavlja o kvantitetu.

NAPOMENE:

⁷ Tekst je nastao povodom izlaska dva toma Hegelove *Znanosti logike* (Hegel, *Nauka logike I, II*; prevod dr Nikola Popović, predgovor i stručna redakcija dr Gligorije Zajecarović, BIGZ, Beograd 1976—1977).

⁸ Temeljnu ideju Schellingova spisa *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) Horst Fuhrmans, sigurno jedan od najpozvanijih njegovih tumača, karakteriše ovim rečima: »Natur ist nicht blosses, materielle Natur, ungeprägt von allem Geist, und das Ich ist nicht blosses Ich ohne alle Natur, sondern Natur ist vom Geist geprägt und vom Geist durchdrungen. Geist ist nicht Geist im Menschen allein, sondern ist in allem 'materiiellen' Sein prägende Form. Geist ist in allem wirklichen waltende Macht, ist 'objektiver' Geist, ehe er im Menschen subjektiver Geist wird.« (In: *Einleitung zu Über das Wesen den menschlichen Freiheit*, Reclam, Stuttgart 1974, p. 8.

⁹ Hegel, *Nauka logike*, I, p. 52.

¹⁰ To je jedna od osnovnih teza Marcuseove *Hegels Ontologie...*, Vittorio Klostermann, 1975, Fr. am Mein (III Aufl.).

¹¹ Hegel, *Nauka logike*, I, p. 63.

¹² Informacije o Hegelovim izmenama zamisli i stava prema *Fenomenologiji* (kao i datiranje promena čitalac može naći u: Marcuse — Ib, p. 227 i H. F. Fulda — *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, V. Klostermann, Fr. am Mein, Zweite Auflage, p. 1—2, 7, kao i u mnogim drugim komentarima Hegelovih tekstova.

¹³ Johannes Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie der Geistes*, Bouvier Verlag, Bonn 1974. (prema recenziji objavljenju u *Arhivu za povest filosofije* 1/1977). U nas još uvek postoji navika da se Hegel tumači prema Lukachu (Blochu, na koga je Lukáč takođe uticao), Kojevju, Marcuseu ili Adornu... Cesto su takve interpretacije, nastale iz potreba vlastitog mišljenja, nevrne Hegelovom tekstu, pa čak i krivotvorne (npr. ranije pomenuto Lukáčsevo tumačenje). Zato bi se, u slučaju potrebe za sekundarnom literaturom, trebalo služiti i radovima Pöggelera, Fulde, Purusa, Schmitza, Fr. Nicolina, Puntela, Heinrichsa i drugih, koji su, prvenstveno vodeći računa o tekstu samom, u svojim knjigama i tekstovima, došli do značajnih rezultata.

¹⁴ Hegel, Ib, I, p. 71.

¹⁵ Ib, p. 51.

¹⁶ Ib, p. 73.

¹⁷ U našem prevodu stoji čisto biće. Pošto smatram da se Hegel ne može razumeti ukoliko Sein ne prevedemo s bitak, to sam prilikom citiranja ubacio u pomenutu izmenu. Također se ne slažem da se das Wesen prevodi kao suština (kako od: sein—war—gewesen, može slediti suština, a ne bit); isto važi i za das Selbst, što je po prevodiocu (ili redaktoru) samstvo, a ne sopstvo. Prevodilac Werden prevodi sa bivanje, das Dasein sa postojanje, a Zajecarović za isti par koristi: postajanje—postojanje, što relativno dobro pogodja Hegelovu zamisao, ali je, što se tiče prevoda, problematično (tim pre što su u pitanju prelomna mesta *Logike*).

¹⁸ Ib, p. 73—4

¹⁹ Zato je već po pristupnoj paradigmi vidljivo da će mršave rezultate postići svaki antropološki pristup Hegelu, ili, bolje rečeno, da će pronaći samu bit njegovih intencija. Po pravilu, *Fenomenologija* je većini interpreti i komentatoru draži tekst nego *Logika*, što je i te kako indikativan pokazatelj. Tek ontološki orijentirani filosofi imaju prilike da dublje prođu ka strukturi i smislu *Logike* kao pitanju bitka), pokazujući time njen *izuzetan* značaj za savremenu filozofsku situaciju. Na žalost, mi smo još danas često daleko da se koncentriramo na njene najbitnije (pre) poruke, pa čak i da se složimo koje su to. (Tako npr. Marcuse piše: Mit der hegelschen »Ontologie« meinen wir Hegels Ansatz des Sims von Sein überhaupt und die systematische Entfaltung und Auslegung dieses Seinssinnes in den verschiedenen Weisen des Seins, sa čime se, kao temeljnom nastrojenošću, svakako moramo složiti, ali ne i s potonjim razvijanjem (antropologiziranjem) teze, što u knjizi nalazimo. (Prev. M. P.) (Takođe bitno hteo da napomenem da je status ontologije diskutabilan u svetlu novih strujanja i kontroverzi u savremenom mišljenju. Uz, npr. Habermasa, Schmidta, K. — O. Apela, Gadamera, Landgrebea... ontologija ima marginalni značaj.)

²⁰ Ib, p. 85.

²¹ Pokušavajući da na analogiji objasni »jedinstvo« bitka i ništa, Hegel (dosetljivo, ali i uslovno) kaže da se u apsolutnoj jasnosti vidi ništa manje i ništa više nego u apsolutnoj pomrčini, da je jedno viđenje isto tako čisto viđenje kao i ono drugo, viđenje ničega. Čista svetlost i čista pomrčina jesu dve praznine koje znače isto. Tek u određenoj svetlosti — a tu svetlost određuje mrak — dakle u pomućenoj svetlosti, isto tako tek u određenoj pomrčini — a tu pomrčinu određuje svetlost — u osvetljenoj pomrčini može se nešto razlikovati, jer tek pomućena svetlost i osvetljena pomrčina poseduju na samima sebi razliku, pa time predstavljanju određeno biće, *postojanje*.« (p.96)

²² Ib, p. 103—4.

²³ Ib, p. 108.