

THEODOR W. ADORNO

ASPEKTI HEGELOVE FILOZOFIJE

(Nastavak)

Duh to nije izvršio. Zna se da pojam sistema u svojem emfatičkom hegelovskom slogu, koji, dabogme, ne odgovara deduktivnom pojmu pozitivnih znanosti, zahtijeva da bude shvaćen organski kao međusobno uraščivanje i međusobna urašćenost svih djelomičnih momenata snagom cjeline koja je već sadržana u svakom od njih. Taj pojam sistema implicira istovjetnost subjekta i objekta, koja je razvijena do onoga što jedino uključuje, do apsoluta, pa istina sistema stoji i pada s tom istovjetnošću. Ona, pak, koja je potpuno pomirenje pomoću duha usred realno antagonističkog svijeta, jest gola tvrdnja. Filozofijska anticipacija pomirenja ogrešuje se o realno pomirenje; što joj god proturječi, ona kao nedostojno filozofije svaljuje na ispraznu egzistenciju. No, sistem bez rupa i dovršeno pomirenje nisu jedno te isto, nego sami jesu proturječije: jedinstvo sistema proizlazi iz nepomirljivog nasilja. Svijet, što ga je Hegelov sistem pojmio, tek se danas, nakon stotinu dvadeset i pet godina, satanski dokazao doslovno kao sistem, to jest, sistem radikalno područstvljenog društva. U ono najveličanstvenije u Hegelovu djelu ide to što je iz pojma iščitao taj sistemski karakter društva, davno prije njega što je on mogao postići svoje u krugu vlastitog Hegelova iskustva, u Njemačkoj koja je daleko zaostala u građanskom razvoju. Svijet, zatvoren »produkcijom«, društvenim radom koji se zbiva po odnosu razmjene, zavisi u svim svojim momentima od društvenih uvjeta svoje produkcije i utoliko doista ozbiljuje primat cjeline pred dijelovima; u tome današnja zdvojna nemoć svakog individuuma verificira pretjeranu Hegelovu sistemsku misao. Čak i kult tvorenja, produkcije, nije ideologija čovjeka koji gospodari prirodom, koji je neograničeno samodjelatan. U njemu se izražava da univerzalni odnos razmjene, u kojem je sve što jest samo bitak za ino, stoji pod vlašću onih koji raspolažu društvenom produkcijom; ta se vlast filozofijski obožava. Produkcija samo usput tegli za sobom bitak za druge, to službeno opravdanje za egzistenciju svih roba. Baš je svijet, u kojem nije ništa tu radi sebe samog, ujedno svijet rasputšenog produciranja koje zaboravlja svoje ljudsko određenje. Taj samozaborav produkcije, taj nezasitni i destruktivni ekspanzivni princip društva u kojem vlada razmjena, odražava se u Hegelovoj metafizici. Ona opisuje, i to ne u historijskim pregledima nego bitno, kakav svijet zapravo jest, a da se pri tom ne opsjenjuje pitanjem o zapravosti.

Građansko je društvo antagonistička totalnost. Jedino ga njegovi antagonizmi održavaju na životu, pa ih ono ne može izglediti. To je neuvijeno formulirano u Filozofiji prava, koja je zbog svoje restaurativne tendencije, zbog apologije postojećeg, zbog kulta države najozloglašenije

Hegelovo djelo. Upravo bi ekscentričnosti Hegelove, provokantna mjesta — koja su kriva što su ga u zapadnom svijetu značajni mislioci kao Veblen, Dewey pa i Santayana strpali u isti koš s njemačkim imperijalizmom i fašizmom — valjalo izvesti iz svijesti o antagonističkom karakteru same totalnosti. Stoga se Hegelovo idolopoklonstvo pred državom ne smije omalovažavati, ne smije se s njime postupati kao s pukom empirijskom aberacijom i nebitnim dodatkom. Pa i to idolopoklonstvo samo stvorilo je uvid da se proturječja građanskog društva ne mogu izgladiti svojim samokretanjem. Odlučna su mjesta kao ova: »U tome dolazi na vidjelo da pri obilju bogatstva građansko društvo nije dovoljno bogato, tj. da ne posjeduje dovoljno svojstvenog mu imetka da stane na kraj obilju siromaštva i stvaranju svjetine... Ovom svojom dijalektikom izgnano je građansko društvo preko sebe napolje, ponajprije ovo određeno društvo, da bi izvan sebe u drugim narodima, koji, sredstvima kojima ono obiluje ili uopće po marljivosti umijeća itd., zaostaju za njim, potražilo konzumente i time nužna sredstva supsisistencije«¹⁵. Da s društvenim bogatstvom raste siromaštvo, po Hegelovoj starinskoj terminologiji: »pauperizam«, tome ne zna lijeka, slobodna igra snaga kapitalističkog društva čiju je liberalnu ekonomsku teoriju Hegel akceptirao, a još je manje on sebi mogao predstaviti povišenje produkcije u kojoj je postala smiješna tvrdnja da društvo nije dovoljno bogato u dobrima. Država se zadovoljno priziva kao instancija koja stoji s onu stranu igre snaga. Paragraf 249. izričito se poziva na ono mjesto koje njemu neposredno prethodi, a u Hegela je najvećma uznapredovalo. Njegov početak glasi: »Poliicijska skrb ponajprije ozbiljuje i održava ono općenito, što je sadržano u posebnosti građanskog društva kao neki vanjski poredak i ustanova za zaštitu i sigurnost masa posebnih svrha i interesa koje u općenitom imaju svoju postojanost, kao što se ona u svojstvu više uprave brine o interesima (paragraf 246) koji prelaze to društvo«¹⁶. On treba smiriti ono što se inače ne bi dalo smiriti. Hegelova filozofija države jest nužno nasilje; ona je nasilje jer dijalektiku obustavlja u ime principa koji bi zaslužio Hegelovu vlastitu kritiku apstrakcije a koji, kako Hegel blago rečeno nagovještava, nipošto nema i svoje mjesto onkraj društvene igre snaga: »Zajednički posebni interesi, koji spadaju u građansko društvo, i leže izvan same osebične i zasebične općenitosti države, imaju svoju upravu u korporacijama općina i drugih zanimanja i staleža i njihovim vlastima, predstojnicima, upraviteljima i tome slično. Ukoliko su ti poslovi za koje se oni brinu, s jedne strane, privatno vlasništvo i interesi tih posebnih sfera, pa s te strane autoritet počiva i na povjerenju njihovih staleških drugova i građanstva, a, s druge strane, ti krugovi moraju biti pogđređeni višim interesima države, općenito će, pri zaposjedanju tih mjesta, doći do miješanja općeg izbora ovih interesa i višeg odobravanja i određivanja«¹⁷. A nasilje je bilo nužno jer bi dijalektički princip inače posegao za nečim što je izvan postojećeg i time bi negirao tezu o apsolutnoj istovjetnosti — a samo kao ozbiljena ona je apsolutna, to je srž Hegelove filozofije. Nigdje se Hegelova filozofija nije više pri-

¹⁵ Hegel, Osnovne crte filozofije prava, I. c., VII, str. 319 i sl.

¹⁶ I. c., str. 322. i sl.

¹⁷ I. c., str. 396.

nasuprot njemu, postaje bezumljem. Ona je, u stvari, bitno negativna: bližila istini o svojem vlastitom supratu, društvu, nego tamo gdje, ona je kritika. Time što Hegel transcendentálnu filozofiju proširuje od kritike čistog uma, baš snagom one teze o istovjetnosti uma i bića, do kritike samog bića, kritike svake pozitivnosti, on je ujedno i svijet teodiceja, koji je njegov program denuncirao u njegovoj cjelini, njegovoj povezanosti kao svezi krivnje u kojoj sve što postoji zasluđuje da propadne. Pa i kriva pretenzija da je svijet ipak dobar, sadrži u sebi legitimni zahtjev da faktički svijet treba postati, ne samo u ideji koja mu se suprotstavlja nego i uistinu dobar i pomiren. Kad Hegelov sistem po vlastitoj konzekvenciji konačno prelazi u neistinu, ne osuđuje se time toliko Hegel, kako bi to htjela samosvjesnost pozitivnih znanosti, koliko se, naprotiv, osuđuje zbilja sama. Pakosna izreka »To gore po činjenice« tako se automatski mobilizira protiv Hegela samo zato što s krvavom ozbiljnošću govori o činjenicama. Pa ipak on nije činjenice samo naknadno konstruirao u mišljenju, nego pojmió i kritizirao time što ih je misaono proizveo: njihova negativnost stalno ih čini nečim drugim nego što one same jesu i što tvrde da jesu. Princip bivanja zbilje, po kojem je ona više od svoje pozitivnosti, dakle centralni idealistički motor Hegelov, ujedno i antiidealističan, on je subjektova kritika zbilje koju idealizam izejdnauje s apsolutnim subjektom, on je, naime, svijest o proturječju u stvari time i snage i teorije kojom se ona okreće protiv sebe same. Ne uspijevajući po najvišem, po vlastitom kriteriju, Hegelova se filozofija time u isti mah obistinjuje. Neistovjetnost antagonističkog, s kojom se sudara i koju s teškom mukom svladava, jest neistovjetnost one cjeline koja nije istina nego neistina, koja je apsolutna suprotnost pravednosti. No upravo ta neistovjetnost ima u zbilji oblik istovjetnosti, karakter sveopćeg uključivanja, nad kojim ne postoji ništa treće niti pomirljivo. Takva zasljepljena istovjetnost jest bit ideologije, društveno nužnog privida. Jedino tife što protivurjeđe postaje apsolutno, ublažavajući ga u aposlut, moglo bi se ono rastaviti i možda ipak jednom naći pomirenje, kojim je Hegel morao opsjenjivati jer mu je još bila skrivena realna mogućnost pomirenja. U svim partikularnim momentima Hegelova filozofija hoće biti negativna; postavši, pak, protiv njegove namjere i kao cjelina negativnom, spoznaje ona u tome negativnost svojeg objekta. Time što na njezinu kraju nesmirljivo istupa neistovjetnost subjekta i objekta, pojma i stvari, ideje i društva; time što ona nestaje u apsolutnoj negativnosti, nadoknađuje ona ujedno što je obećala i doista postaje istovjetna s predmetom s kojim se splela. A mir kretanja, aposlut, ne znači na kraju ni u njega ništa drugo nego pomireni život, utaženog nagona koji više ne zan ni za kakav nedostatak ni za rad, iako jedino njemu zahvaljuje pomirenje. Prema tome, Hegelova istina nema svoje mjesto izvan sistema, nego jednako kao i neistina prijanja uz njega. Jer, ta neistina nije ništa drugo nego neistina sistema društva, koja sačinjavaju supstrat njegove filozofije.

To što se idealizam s Hegelom obratio spram objekta, kao i restitucija spekulativne metafizike koju je criticizam razbio a koja uspostavlja i takve pojmove kao što je pojam bitka, pa bi čak htjela spasiti ontologijski dokaz boga — sve je to dalo hrabrosti da se Hegel reklamira za egzi-

stencijalnu ontologiju. Za ovo je Heideggerova interpretacija uvoda u Fenomenologiju u »Šumskim putovima« (Holzwege) najpoznatije, iako nipošto ne i prvo svjedočanstvo. Na toj pretenziji mogao bi se upoznati, što egzistencijalna ontologija danas nerado čuje, njezin afinitet spram transcendentnog idealizma koji ona misli da je prevladala patosom bitka. No, ono što je danas u opticaju pod imenom pitanja o bitku, nalazi svoje mjesto kao moment u Hegelovu sistemu, odriče Hegel bitku baš onu apsolutnost, baš onu prednost pred svakim mišljenjem i svakim pojmom, kojeg se najnovije uskrснуće metafizike nada dokopati. Time što Hegelova teorija bitka određuje bitak kao jedan bitno negativno reflektirani, kritiziran moment dijalektike, ona je nespojiva s današnjim teologiziranjem bitka. Jedva da je njegova filozofija igdje aktualnija nego ondje gdje demontira pojam bitka. Već određenje bitka na početku Fenomenologije kaže točno suprotno od onoga što riječ danas hoće da sugerira: »Živa je supstancija, nadalje, bitak (Seyn) koji je uistinu subjekt, ili što znači isto, koji je uistinu zbiljski, samo ukoliko je ona kretanje postavljanja same sebe ili posredovanje svojeg bivanja drukčjom od sebe sa samom sobom«¹⁸. Bitak kao subjekt i bitak pisan s epsilonom, koji je u Hegela još pravopisan, a danas arhaičan, posve se razlikuju. Nasuprot polaženju od subjektivne svijesti Logika onda razvija, kao što se zna, same kategorije mišljenja u njihovoj objektivnosti jednu iz druge i pri tom počinje s pojmom bitka. Ipak taj početak ne utemeljuje nikakvu prima philosophia. Hegelov je bitak suprotnost nekom prabiću (Urwesen). Neposrednost, privid da je bitak logički i genetički, ima prednost pred svom refleksijom, pred svim cijepanjem na subjekt i objekt — ne upisuje Hegel pojmu bitka u dobro kao i prabitnu čast, nego opisuje. Odmah na početku onog dijela Logike kojem riječ bitak služi kao naslov, kaže da je on ono »neodređeno, neposredno«¹⁹, a baš ta neposrednost, koje se grčevito drži egzistencijalna ontologija, postaje, zbog njezine neodređenosti, za Hegela koji je prozeo posredovanost svakog neposrednog, prigovorom protiv digniteta bitka, postaje njegovom bezuvjetnom negativnošću, motivom onog dijalektičkog koraka koji izjednačuje bitak i ništa: »U svojoj neodređenoj neposrednosti on je samom sebi jednak... To je čista neodređenost i praznina. U njemu se nema što zreti, ako se ovdje može govoriti o zrenju, ili to je samo to čisto, prazno zrenje samo. Isto se tako nema što misliti, ili to je isto tako samo to prazno mišljenje. Bitak, neodređeno, neposredno jest u stvari ništa i ni više ni manje nego ništa«²⁰. A to priznaje tolika ontologijska kvaliteta bitka koliko je nedostatak filozofijske misli koja terminira u bitku. »Ako se bitak izriče kao predikat apsoluta«, pisao je Hegel u Enciklopediji, kad je bio najzreliji »tad to daje prvu njegovu definiciju: Apsolut je bitak. To je ona (u misli) bezuvjetno početna, najapstraktnija i najoskudnija«²¹. Pojam bitka, posljednja baština Husserlova originarno davajućeg zora slavi se danas kao ono što je izmaklo svem postvarenju, kao o onom jednostavnom, neposrednom, napušta se... sjećanje da je on zbog one neodređenosti i praznine, nego kao pojam koji pri tom zabora-

¹⁸ Hegel, Fenomenologija duha, I. c., II, str. 23.

¹⁹ Hegel, Znanost logike, I. c., IV, str. 87.

²⁰ I. c., str. 87. i sl.

²¹ Hegel, Sistem filozofije, I. c., VIII, str. 204.

vlja da je pojam i sam se prurušava kao čista neposrednost; tako reći najstvarniji (der dinghfteste) od svih pojmova. »Kad je riječ o bitku kao o onom jednostavnom, neposrednom, napušta se . . . osjećanje da je on rezultata potpune apstrakcije, dakle već time apstraktna negativnost, ništa«²², kaže se na jednom, nešto kasnijem mjestu Logike. Da se pak pri tom ne izvodi uzvišena igra između prariječi, nego da kritika bitka u stvari znači kritiku svake emfatičke upotrebe tog pojma u filozofiji, dade se očitati sa stavova koji su u Logici specifično zoštreni protiv Jacobija: »Pri toj potpuno apstraktnoj čistoći kontinuiteta, tj. neodređenosti i praznini predstavljanja, svejedno je nazivala se ta apstrakcija prostorom ili čistim zorom, čistim mišljenjem; — sve je to isto ono što Indijac naziva Brahmom, kad godinama izvana nepokretno, a podjednako u osjetu, predstavi, mašti, požudi itd. nepomično samo zuri u vrh svoga nosa i u sebi unutra kaže samo Om, Om, Om ili uopće ništa. Ta tupa, prazna svijest, shvaćena kao svijest, jest bitak«²³. Manično ukočeno prizivanje bitka Hegel je čuo kao prazno klepetanje molitvenog mlina. On je znao ono što se danas, usprkos svem govorkanju o konkretnom i upravo u magiji neodređene konkretije koja nema nikakvog sadržaja do vlastite aure, falsificira i gubi; da filozofija ne smije svoj predmet tražiti u najvišim općim pojmovima radi njihove tobožnje vječnosti i neprolaznosti, a koji se onda stide svoje vlastite opće pojmovnosti. On je, kao poslije njega valjda još samo Nietzsche iz Sumraka idola, odbacio izjednačavanje folozofijskog sadržaja, istine, s najvišim apstrakcijama i stavio istinu baš u ona određenja kojima tradicionalna metafizika, suviše otmjena, nije htjela sebi uprljati ruke. Baš po toj intenciji, koja najveličanstvenije vlada u Fenomenologiji duha u tijesnom isprepletaju stupnjeva svijesti s društveno-historijskim stupnjevima, idealizam u Hegela transcendiru sam sebe. Što danas za sebe tvrdi da se kao prizivanje prariječi, kao »kaža« (Sage), uzdiže nad dijalektiku, pogotovu postaje njezin plijen, postaje apstrakcija koja se nadima do bića o sebi i za sebe i zbog toga se srozava do onog što je posve besadržajno do tautologije, do bitka koji ne kaže ništa drugo nego svagda samo bitak.

Suvremene filozofije bitka, poslije Husserla, protive se idealizmu. Utoliko one doista izriču neopozivo stanje povijesne svijesti; one registriraju da se iz puke subjektivne imanencije, iz svijesti ne može razviti ono što jest, niti zaključiti na njega. No, one su pri tom hipostazirale najviši rezultat subjektivno-pojmovne apstrakcije, bitak, i time ostale, kako po svom stajalištu prema društvu, tako i po teorijskom pristupu, zarobljene u idealizmu, a da toga nisu svjesne. To im ništa ne dokazuje tako nepo- bitno kao spekulacije najvećeg idealiste Hegela. Iako se restauratori ontologije uvelike slažu s Hegelom — na primjer već u Heideggerovu ranom spisu o jednom djelu za koje se pretpostavlja da je Duns Skotovo — naime s obzirom na cjelokupnu koncepciju zapadnjačke metafizike, kojoj se kasnije nadaju izmaći, ipak ono što je krajnje idealističko u Hegela teži u stvari da transcendiru puku subjektivnost, da probije zasljepljujući krug filozofijske imanencije. I u Hegela, da primjenimo jedan izraz Emila Laska na nešto općenitije, idealizam misli kako bi iz sebe

²² Hegel, Znanost logike, I. c., IV, str. 110.

²³ I. c., ftr. 107.

kretanje: »sve stoji do toga da se istinito shvati i izrazi ne samo kao supstancija nego isto tako i kao subjekt«²⁸. Time, pak, što se u svakom pojedinačnom sudu stvar, koje se ne tiče, konfrontira s njezinim pojmom i time što se zbog toga svaki pojedinačni konačni sud rastvara kao neistinit, subjektivna djelatnost refleksije izvodi istinu iz tradicionalnog pojma prilagođivanja misli stanju stvari: istina se ne da više zarobljavati kao kvaliteta sudova. Doduše, istina u Hegela znači, slično uobičajenoj definiciji, a ipak u trajnoj suprotnosti prema njoj, »baš slaganje pojma sa svojom zbiljom«²⁹; ona se sastoji »u slaganju predmeta sa samim sobom, ... sa svojim pojmom«³⁰. Kako nijedan konačni sud nikada ne doseže ono slaganje, pojam istine biva otrgnut od predikativne logike i premješten u dijalektiku kao cjelina. »Neka se, veli Hegel, ostavi mnijenje kao da istina mora da bude nešto što se može rukom uhvatiti«³¹. Kritika krutog rastavljanja momenta suda rastvara istinu, ukoliko se ona shvaća kao puki rezultat, i uklapa je u proces. Ona razara privid da bi istina uopće mogla da bude primjeravanje svijesti nečemu pojedinačnom što se nalazi njoj nasuprot: »Istinito i krivo pripadaju određenim mislima koje važe kao samostalna bića bez kretanja, od kojih jedno s ove, a drugo s one strane stoji izolirano i fiksirano bez zajednice s onim drugim.

Tome nasuprot mora se utvrditi da istina nije iskovan novac koji može da bude gotov dat i kao takav stavljen u džep. Isto tako ne postoji ni krivo ... Nešto se krivo zna, to znači: znanje nije jednako sa svojom supstancijom. No upravo ta nejednakost jest razlikovanje uopće, koje je bitan moment. Iz tog razlikovanja doista nastaje njegova jednakost, a ta nastala jednakost jest istina. Ali ona nije istina tako kao da bi nejednakost bila odbačena poput troske sa čistog metala, pa ni tako kao što se oruđe odlaže kad se dovrši posuda, nego je nejednakost kao ono negativno, kao ono isto (das Selbst), sama još neposredno prisutna u istinitom kao takvom«³². Prekinuto je s naukom o istini kao jednoj adaequatio rei atque cogitationis, koju propovijeda i obnavlja cijela novija filozofija. Platonska ideja istine zablislala je s dijalektikom, tim do svijesti samom sebi probuđenim postupkom konzekventnog nominalizma, koji svaki pojam provejava njegovom stvari i time mu dokazuje njegovu nedostatnost. Ne tvrdi se da je ta ideja neposredno zorna, evidentna, nego se očekuje od same one insistencije misaonog rada koja obično ostaje pri kritici platonizma: i filozofijski um ima svoju lukavost. Jedino po tome što zahtjev za istinom prisiljava ipak nepopusljivu pretenziju na istinu svakog ograničenog i zato neistinitog suda da izvrši svoju obavezu; što taj zahtjev samorefleksijom negira subjektivnu adaequatio, istina od sebe prelazi u objektivnu ideju koja se ne može više nominalistički reducirati. Zato Hegel neprestano i interpretira kretanje, koje bi imalo biti istina, kao »samokretanje«, koje motiviraju kako stanja stvari na koja se sudovi odnose, tako i misaona sinteza. Što se subjekt ne mora zadovoljiti pukom primjernošću svojih sudova stanjima stvari, to potječe odatle što sud nije puka subjektivna djelatnost, što istina sama nije puka kvali-

²⁸ I. c., str. 22.

²⁹ Hegel, Sistem filozofije, I. c., X, str. 17.

³⁰ I. c., VIII, str. 372.

³¹ Hegel, Znanost logike, I. c., IV, str. 46.

³² Hegel, Fenomenologija duha, I. c., II, str. 38. i sl.

napolje. Iza formalnog slaganja s ontologijskim impulsom skrivaju se, međutim, razlike koje su, zbog svoje suptilnosti, posvemašnje. Ideja, koja se u Hegela zapravo obraća protiv tradicionalnog idealizma, nije ideja bitka nego ideja istine. »Da je forma mišljenja apsolutna i da se istina u njaj pojavljuje kakva je o sebi i za sebe, to je tvrdnja filozofije uopće«²⁴. Apsolutnost duha, nasuprot svakom samo konačnom duhu, treba zajamčiti apsolutnost istine koja je izmakla pukom mnijenju, svakoj intenciji, svakoj subjektivnoj »činjenici svijesti«; to je najviši domet Hegelove filozofije. Njemu istina ne ostaje puki odnos suda i predmeta, predikat subjektivnog mišljenja, nego treba da se nad to supstancijalno uzdigne, baš kao ono što je »o sebi i za sebe«. Znanje istine nije mu manje od znanja o apsolutu; za tim ide njegova kritika kriticisma koji ograničava i nepomirljivo rastavlja subjektivnost i osebičnost (Anischsein). Kriticismam je, kaže se na jednom mjestu koje Kroner navodi, »neznanju vječnog i božanskog pribavio dobru savjest time što uvjerava da je dokazao kako se o vječnom i božanskom ne može ništa znati... Ništa nije bolje došlo plitkosti znanja kao i karaktera, ništa nije ona pripravnije prihvatila nego tu nauku neznanja, čime je upravo ta plitkost i površnost prikazana kao izvrsnost, kao cilj i rezultat svega intelektualnog nastojanja«²⁵. Takva emfatička ideja istine tjera u laž subjektivizam kojeg revna briga, da li je istina dovoljno istinita, svršava u odstranjenju same istine. Sadržaj svijesti, koji se razvija u istinu, nije istina samo za spoznajni, pa bio to i transcendentalni subjekt. Ideja objektivnosti istine jača um subjekta; treba da mu bude moguće, treba da bude dostupno a današnji se pokušaji proboja iz subjektivizma pridružuju difamiranju subjekta. A kao ideja uma, Hegelova se ideja razlikuje od restauracije apsolutnog pojma bitka time što je u sebi posredovana. Istina o sebi nije u Hegela »bitak«; upravo se u njemu skriva apstrakcija, postupak subjekta koji nominalistički uspostavlja svoje pojmove. U Hegelovoj ideji istine prevladan je, pak, subjektivni moment, moment relativnosti time što postaje svjestan samog sebe. U istinitom je sadržana misao u kojoj se istinito pak ne rastvara; »zato se um ne shvaća dovoljno ako se refleksija isključuje iz istinitog i ne shvaća kao pazitivni moment apsoluta«²⁶. Ništa možda ne kaže više o biti dijalektičkog mišljenja nego to da se samo-svijest subjektivnog momenta u istini, refleksija na refleksiju treba da izmiri s nepravdom koju subjektivno udešavanje nanosi osebičnoj istini time što je samo misli i kao istinito postavlja ono što nikada nije sasvim istinito. Ako se idealistička dijalektika obraća protiv idealizma, to je zato što je njezin vlastiti princip, baš pretjeranost njezine idealističke pretenzije, ujedno antiidealistički. Dijalektika je isto toliko proces u aspektu sebičnosti istine koliko u aspektu aktivnosti svijesti; proces, naime, jest sama istina. Hegel je ističe u sve novim i novim obratima: »istina je svoje kretanje u sebi samoj, a ona metoda« — matematička — »jest spoznavanje koje je stvari vanjsko«²⁷. Misaoni subjekt izaziva to

²⁴ Hegel, Sistem filozofije, I. c., VIII, str. 91.

²⁵ I. c., str. 35.

²⁶ Hegel, Fenomenologija duha, I. c., II, str. 25.

²⁷ I. c., str. 4.6

teta suda, već što se u njoj svagda ujedno probija i ono što se ne da svesti na subjekt, a da se ipak ne može izolirati, i što tradicionalne idealističke spoznaje teorije vjeruju da smiju zanemariti kao puko X. Istina se rješava svoje subjektivnosti: budući da nijedan subjektivni sud ne može biti istinit, a ipak svaki mora htjeti da bude istinit, istina transcendirira k onome što je o sebi (An sich). No kao ona koja tako prelazi, kao ona koja nije ni samo »postavljena« ni samo »otkrivena«, istina je isto tako nespojiva i s onim što ispituje ontologija. Hegelovska istina nije više u vremenu, kakva je bila nominalistička, niti je po ontologijskoj maniri, nad vremenom: vrijeme, za Hegela postaje moment same istine. Istina, kao proces, jest »prolaženje kroz sve momente« nasuprot »neproturječnom stavu« i kao takva ima vremensku srž. To likvidira onu hipostazu apstrakcije i pojma jednakog samom sebi, koja vlada tradicionalnom filozofijom. Ako je Hegelovo kretanje pojma u stanovitom smislu uspostavilo platonizam, taj je platonizam ipak ujedno izliječen od svoje statike, svoje mitske baštine i u sebe je preuzeo svu spontanost oslobođene svijesti. No, budući da Hegel na kraju ipak ostaje vezan uz tezu o identitetu i time uz idealizam, to, u duhovnom času kad konformnost drugačije okiva duh nego pred stotinu godina, valja odavno jeftinu kritiku idealizma, koju je svojedobno trebalo silom oteti nadmoći Hegelova idealizma, podsjetiti na moment istine koji još sadrži ona teza o identitetu. Kad, kantovski rečeno, ne bi bilo ničeg sličnog između subjekta i objekta, kad bi oba stajala, po želji raspuštenog pozitivizma, apsolutno, neporsećovano jedan nasuprot drugome, tada ne samo da ne bi bilo istine, nego ni uma ni misli uopće. Mišljenje koje bi bilo posve ekstirpiralo svoj mimetski impuls, vrsta prosvjetiteljstva, koja ne vrši samorefleksiju koja sačinjava sadržaj Hegelova sistema i imenuje srodnost i misli, završili bi u ludilu. Mišljenje, apsolutno lišeno veza, kao poptuna suprotnost filozofiji identiteta: ono mišljenje koje objektu oduzima svako sudjelovanje subjekta, svako »zaposjedanje«, svaki antropomorfizam, jest svijest šizofreničara. Stvarnost (Sachlichkeit) tog mišljenja trijumfira u bolesnom narcizmu. Hegelov spekulativni pojam spasava mimezu osvješćivanjem duha o sebi samom: istina nije adaequatio nego afinitet, pa se u idealizmu koji propada očituje, Hegelovom zaslugom, to spominjanje uma na svoju mimetsku bit kao na svoje ljudsko pravo.

Iz tog bi se dao izvesti prigovor da Hegel, platonski realist i apsolutni idealist, nije u hipostazi duha manje robovao pojmovnom fetišizmu nego što to danas biva u ime bitka. Međutim, osuda, koja se razmeće tom sličnošću, sama bi ostala apstraktna. Sve neka apstraktno mišljenje i apstraktni bitak i jesu isto, kako se na početku zapadnjačke filozofije kaže u jednom, doduše, osporavanom stihu iz Parmenidova spjeva, ipak su različite položajne vrijednosti ontologijskog pojma bitka i Hegelova pojma uma. Obje kategorije sudjeluju u povijesnoj dinamici. Pokušali su, među ostalima i Kroner, Hegela uvrstiti među iracionaliste zbog njegove kritike konačnog i ograničenog reflektiranja, a ima i Hegelovih izjava na koje je pri tom moguće pozvati se, kao što je ona da se spekulacija poput neposredne vjere suprotstavlja refleksiji. No, kao i Kant u trima Kritikama, i Hegel, usprkos svemu pridržava um kao ono jedno, kao um, ratio, mišljenje. Čak je i kretanje, koje treba da izvede iz svih

konačnih misaonih određenja, samokritičko kretanje mišljenja: spekulativni pojam nije ni intuicija ni »kategorijalni zor«. Može se sumnjati u obvezatnost Hegelova pokušaja da nasuprot Kantu spasi ontologijski dokaz boga. No, ono što ga je na to navelo nije bila želja za pomračenjem uma nego, naprotiv, utopijska nada da nepremostiva zapreka, da »granice mogućnosti iskustva« nisu ono posljednje; da ipak, kao u završnoj sceni Fausta polazi za rukom: da duh, sa svom svojom slabošću, uvjetovanošću i negativnošću slični istini, pa je zato sposoban da spozna istinu. Ako je jednom, s razlogom, bila istaknuta preuzetnost Hegelove nauke o apsolutnom duhu, danas, budući da idealizam difamiraju svi, a najviše potajni idealisti, s predodžbom o apsolutnosti duha dolazi do izražaja spasonosni korektiv. On popravlja ubitačnu resignaciju današnje svijesti koja je svagda spremna iz vlastite slabosti nanovo osnažiti poniženje koje joj je nanijela nadmoćnost slijepog opstojanja. »U takozvanom ontologijskom dokazu božjeg tubitka sadržano je ono isto prebacivanje apsolutnog pojma u bitak koje je sačinjavalo dubinu ideje u novijem vremenu, a što se u najnovije doba izdavalo za ono što je nepojmljivo — čime se pak, jer samo jedinstvo pojma i tubitka jest istina, napustilo spoznavanje istine«³³.

Kad se Hegelov um brani od toga da je samo subjektivan i negativan i svagda iznova fungira kao govornik onoga što je suprotstavljeno tom subjektnom umu, štaviše da, s uživanjem, nalazi trag uma u onome što je umu oprečno, neće Hegel time samo da njega koji se buni protiv toga zadrži u poslušnosti začinjajući mu ono heteromono i otuđeno kao da je njegovo vlastito; nitij da ga poučava kako ništa ne koristi opirati se, jačemu, nego je Hegel najintimnije osjećao da se samo zahvljujući onom otuđenom, samo tako reći po nadmoći svijeta nad subjektom može uopće realizirati određenje čovjeka. On čak treba da prisvoji i sebi neprijateljske moći, da u neku ruku klizne u njih. Hegel je u filozofiju povijesti uveo lukavost uma da bi učinio prihvatljivim kao um, ozbiljenje slobode, uspijeva pomoću slijepih, bezumnih strasti historijskih individuuma. Ta koncepcija odaje nešto od iskustvene srši Hegelova mišljenja. Ono je u cjelosti lukavo; ono se pobijedi nad nadmoći svijeta, koju bez iluzija prozire, nada od toga što tu nadmoć protiv nje same okreće dok se ona ne preinači. U razgovoru s Goetheom, koji je prenio Eckermann, Hegel, očitovavši se kao inače rijetko, definira dijalektiku kao organizacioni duh proturječja. Time je, što nije najmanje važno, ujedno dobila ime ona vrst lukavstva, nešto od veličanstvene seljačke prepredenosti, koja je učila da se među moćnicima sagiba i njihovoj potrebi prilagođuje sve dotle dok im ne mogne oteti moć: to odaje dijalektika gospodstva i ropstva iz Fenomenalnog duha.

Poznato je da je Hegel cijelog svog života, i kao navodno pruski državni filozof, govorio svojim švapskim dijalektom, i vijesti o njemu jednako s divljenjem bilježe neočekivanu jednostavnost biti tog iznimno teškog pisca. On je nepokolebivo ostao vjeran porijeklu, što je uvjet snažnog ja i svakog uzdignuća misli. Sigurno je da u tome igra ulogu i nerastvoreni moment krive pozitivnosti: Hegel fiksira ono što je svaki

³³ Hegel, Osnovne crte filozofije prava, I. c., VII, str. 387. i sl.

put dano, u čemu se baš nalazi, poput nekoga koji vjeruje da ojačava svoj ugled time što kretom ili riječju pokazuje da je neznatan čovjek. Međutim, ona naivnost nenaivnoga, kojoj u sistemu odgovara uspostavljanje neposrednosti na svim njegovim stupnjevima, ipak opet dokazuje genijalnu podmuklost, osobito nasuprot glupo perfidnom prijekoru zbog neprirrodnosti i pretjeranosti, koji se otada neumorno blebeće protiv svake dijalektičke misli. U naivnosti misli, koja je tako blizu svojem predmetu kao da je s njime »na ti«, spasio je sebi, po Horkheimerovoj riječi, inače tako odrasli Hegel djelić djetinjstva, hrabrost za slabost kojoj njezin dobri duh prišaptava da ona konačno ipak nadvladava ono najteže.

Dakako da je u tom aspektu Hegelova filozofija, možda dijalektičnija nego što sama misli, problematična. Jer, koliko se god ona ne želi »odreći istine«, toliko se ipak ne da zatajiti njezina rezignativna crta. Ona bi, eto, ipak htjela postojeće opravdati kao umno i refleksiju, koja se tome protivi, opravdati s onom nadmoćnošću koja se razmeće time kako je svijet težak, pa iz toga povlači mudrost da se ona ne da promijeniti. Ako igdje, na tom je mjestu Hegel bio građanin. Bilo bi, međutim, subalternu da sami o tome sudimo. Najsumnjivija i zato najraširenija od njegovih nauka, ona nauka da je zbiljsko umno, nije bila samo apologetička. Sloboda i um, jedno bez drugog, jesu besmisao. Samo ukoliko je zbiljsko prozirna silka ideje slobode, dakle realno samoodređenje čovjeka, može ono važiti kao umno. Tko tu baštinu prosvjetiteljstva sljeparski odstranjuje iz Hegela i revnuje kako njegova Logika zapravo nema ništa s umnim uređajem svijeta, taj ga krivotvori. Čak i tamo gdje u svojem kasnijem dobu ono pozitivno koje je u svojoj mladosti napao, ono što, eto, jest, brani, apelira na um koji puko biće poima kao nešto više od onoga što jest, koji ga poima u aspektu samosvijesti i samooslobođenja ljudi. Kao što se apsolutni idealizam ne može otrgnuti od svojeg subjektivnog porijekla u samoodržavalačkom umu pojedinaca, tako njihov objektivni pojam uma; već se u Kantovoj filozofiji povijesti samoodržanje uslijed vlastitog kretanja pretvara u objektivnost, u »čovječanstvo«, u pravo društvo. Jedino je to Hegela ponukalo da subjektivni um, nužan moment apsolutnog duha, odredi kao ono što je ujedno općenito. Um svakog pojedinca, kojim Hegelovo kretanje pojma započinje u dijalektici osjetilne izvjesnosti, jest, ako taj um to i ne zna, svagda već potencijalno um roda. Toliko je istinito i u onoj inače neistinitoj nauci idealista koja transcendentnalnu svijest, koja je apstrakcija od individualne, usprkos njezinoj genetičkoj i logičkoj upućenosti na individualnu svijest, ustoličava kao ono osebično i supstancijalno. Janusovski karakter Hegelove filozofije osobito se očituje u kategoriji individualnog. Poput antipoda Schopenhauera, on dobro prozire moment privida na individuaciji, okornost ustrajanja na onome što svatko tek sam sobom jest, uskoću i partikularnost pojedinačnog interesa, pa ipak nije objektivnosti ili biti oduzeo njihov odnos prema individuumu i neposrednom: općenito je svagda ujedno posebno, a posebno općenito. Time što dijalektika razlaže taj odnos, vodi računa o društvenom polju snaga na kojem je sve individualno već unaprijed društveno preformirano, a kojem se ipak ništa ne realizira drugačije nego putem individuuma. Kao ni subjekt, ni objekt, tako se ne smiju ukočiti ni kategorije posebnog i općenitog, individuuma

i društva, a niti proces između obojg protumačiti samo kao proces između polova koji ostaju jednaki sami sebi: udio obaju momenata, čak, ono što oni uopće jesu, može se uglaviti samo u povijesnoj konkrekciji. Ako je u konstataciji Hegelove filozofije ipak više akcentuirano ono općenito, ono nasuprot krhkosti individuuma supstancijalno, na posljetku ono institucionalno, dolazi u tome do riječi nešto više nego što je slaganje s tokom svijeta, više nego jeftina utjeha o krhkosti egzistencije, da je ona, eto, samo krhka. Dok Hegelova filozofija povlači najpotpuniju konzekvenciju iz građanskog subjektivizma, dakle, zapravo, cijeli svijet poji- ma kao produkt rada — ako se hoće kao robu — Hegel istodobno najoštrije kritizira subjektivnost znatno iznad Fichteova razlikovanja subjekta i individuuma. Hegel razvija samo Ne-ja, u Fichtea apstraktno postavljeno, podvrgava ga dijalektici, konkretizira, pa ono time postaje ograničenjem ne samo generalno nego u cijeloj svojoj sadržajnoj određenosti. Dok je još Heine, koji sigurno nije bio najgluplji od Hegelovih slušalaca, mogao njegovu nauku pretežno shvatiti kao isticanje prava individualnosti, nalazi se individualnost u bezbrojnim slojevima sistema tretirana sve do neuvažavanja. To, pak, odražava dvosmislenost građanskog društva nasuprot individualnosti, dvosmislenost koja je u Hegela doista došla do samosvijesti. Građanskom se društvu čovjek kao nesputani producent čini autonomnim nasljednikom božanskog zakonodavca, virtualno sve- moćnim. A pojedinačni individuum, u tom društvu zaista puki agent dru- štenog produkcionog procesa, čije vlastite potrebe taj proces tako reći samo tegli za sobom, stoga ujedno važi i kao posve nemoćan i ništavan. Hegel je, u neriješenom proturječju prema patosu humanizma, ljudima izričito i neizričito zapovijedio da se, kao vršitelji društveno nužnog rada, podvrgnu stranoj im nužnosti. Time on teorijski otjelovljuje antinomiju općenitog i posebnog u građanskom društvu. No time što je on bezob- zirno formulira, čini je providnijom nego ikada prije i kritizira je još i kao njezin branitelj. Budući da bi sloboda značila slobodu realnih poje- dinačnih individuuma, prezire on njezin privid, individuum koji se usred općenite neslobode gradi kao da je već slobodan i općenit. Hegelovo po- vjerenje u teorijski um, da mu je ipak moguće, izjednačuje se sa znanjem da um samo onda ima nadu da se ozbilji, da postane umna zbilja, kad po- kaže uporište s kojeg se može iz stožera podignuti prastari teret, mit. Teret je puko biće koje se konačno ušančuje u individuumu; uporište je njegov um kao um samog bića. Hegelova je apologetika i resignacija građanska karakterna obrazina, koja je pripasala utopiju da se odmah ne oda i da je ne stignu, da ne ostane u nemoći.

³⁴ Po Hegelovu stavu prema moralu postaje možda najjasnije koliko se malo njegova filozofija iscrpljuje u pojmu građanština (Bürgerlichkeit). Taj stav sačinjava moment kritike koju on uopće vrši nad kategorijom individualnosti. On je valjda prvi, u Fenomenologiji, izrekao da pukotina između ja i svijeta još jedanput prolazi kroz samo ja i da se ona, po Kronerovim riječima (34), produžuje u individuum i cijepa ga na objektivnu i subjektivnu umnost njegova htijenja i činjenja. Rano je on znao da sam individuum jest, kao nešto što društveno funkcionira, što je odre- đeno »stvarju« (Sache), naime svojim radom, tako i zasebno biće, sa

³⁴ Kroner, I. c., II, str. 386.

specifičnim sklonostima, interesima i dispozicijama, i da oba ta momenta upućuju u raznim pravcima. Time pak čisto moralno djelovanje, u kojem individuum smatra da sasvim pripada sebi i sam sebi daje zakon, postaje dvosmisleno, postaje samozavaravanjem. Kad je moderna analitička psihologija spoznala da je prividno ono, što pojedinac čovjek o sebi misli, da je to u velikoj mjeri puka »racionalizacija«, pribavila je ona nešto od Hegelove spekulacije. Prijelaz čiste moralne samosvijesti u licemjerstvo, koji onda u Nietzschea postaje baš kritička tačka napada na filozofiju, Hegel je izveo iz momenta njezine objektivne neistine. Formulacije, kao ona iz Fenomenologije o »tvrdom srcu« koje se razmeće čistoćom naloga dužnosti, sigurno povijesno spadaju još u svezu postkantovske, eventualno Schillerove kritike rigorozne Kantove etike, ali ujedno već preludiraju Nietzscheovu nauku o ressentimentu, o moralu kao »osveti«. Hegelova izreka da nema moralno zbiljskog nije puki prelazni moment k njegovoj nauci o objektivnoj običajnosti (Sittlichkeit). U njoj se već probija spoznaja da se ono moralno nikako ne razumije samo od sebe, da savjest ne jamči za pravo djelovanje i da se čisto samoponiranje u ono što valja ili ne valja činiti zapleće u nesmisao i taštinu. Hegel produžuje jednu pobudu radikalnog prosvjetiteljstva. Empirijskom životu on ne suprotstavlja dobro kao apstraktan princip, kao ideju koja je dovoljna samoj sebi, nego ga po vlastitom sadržaju veže uz uspostavljanje prave cjeline — baš uz ono što u Kritici parktičkog uma nastupa pod imenom čovječanstva. Hegel time transcendira građansko rastavljanje etosa kao određenja koje doduše bezuvjetno obvezuje, ali važi samo za subjekt — od tobože samo empirijske objektivnosti društva. To je jedna od najveličanstvenijih perspektiva Hegelova posredovanja apriorija i aposteriorija. Neslućena je oštrina formulacije: »Označavanje individuumu kao nečeg nemoralnog, budući da je moralitet uopće nedovršen, otpada po sebi, ima dakle samo samovoljni razlog. Po tome je smisao i sadržaj iskustvenog suda jedino taj da nekima blaženstvo samo po sebi ne bi trebalo pripadati, tj. on je zavist koja moralitet uzima sebi za ispriku. A razlog, zašto bi drugima trebala dopasti takozvana sreća, jest dobro prijateljstvo koje njima i samom sebi priušćuje i želi tu milost, tj. taj slučaj.«³⁵ Tako puki građanin ne bi govorio. Građanskom veličanju postojećeg svagda pripada i uobraženje da individuum, ono što čisto za sebe jest, kakvim subjekt sam sebi nužno izgleda u postojećem, može da vlada onim što je dobro. To uobraženje Hegel je razbio. Njegova kritika morala ne može se pomiriti s onim apologetikom društva kojoj, da bi se u svojoj vlastitoj nepravednosti održala u životu, treba moralna ideologija pojedinaca, njegovo odricanje od sreće.

Ako se jednom progleda otrcana fraza o Hegelovoj građanštini, neće se više podleći ni Schopenhauerovoj, a onda ni Kierkegaardovoj sugestiji, koji Hegelovu ličnost otpravljaju kao konformističku, neznatnu, pa iz toga, dobrim dijelom, izvode svoju osudu njegove filozofije. Hegelu

³⁵ Hegel, Fenomenologija duha, I. c., II, str. 479.

može služiti na čast što nije bio egzistentni mislilac u onom smislu koji je Kierkegaard inaugurirao i koji se danas iskvario u samodopadnu frazu. Što njemu ne pristaje najnovija i u međuvremenu već izlizana verzija kulta ličnosti, ne degradira ga na dobro namještenog profesora koji docira bez brige za patnje ljudi, kako su ga Kierkegaard i Schopenhauer s toliko uspjeha ocrnili pred potomstvom, nakon što je Schopenhauer lično pokazao beskrajno mnogo manje humanosti i širine od starijeg Hegela koji ga je habilitirao, premda se on na kolokviju u glupom rječkanju protiv filozofa arogantno pravio važan kao vrstan, prirodnoznanstveno kompetentan istraživač. Hegelova je kritika onu prerodžbu o egzistenciji, koja protiv njega adutira, natkrilila davno prije nego što se egzistencija, čovjek koji filozofira i njegova vlastitost (Eigentlichkeit), počela busati u prsa, a onda i akademski etablirala. Kao što puka empirijska ličnost onog koji misli zaostaje za silom i objektivnošću misli koju on misli, kad god misao jest misao, tako pretenzija neke misli na istinu nije njezina odrazna primjerenost onome koji misli, nije bijedno ponavljanje onoga što je on i bez toga. Takva pretenzija nalazi opravdanje u onome što prelazi preko zarobljenosti u pukom subitku i u čemu se pojedinačni čovjek, da bi to konačno uspjelo, odriče samog sebe. O tom odricanju svjedoči Hegelovo lice puno bola, mišlju ispijeni obraz onoga koji je doslovno sagorio u sivi pepeo. Hegelova građanska neuglednost dobro pristaje uz neizmjerni, vlastitom nemogućnošću obilježeni napor da se misli ono bezuvjetno — uz jednu nemogućnost koju Hegelova filozofija kao sušta negativnost sama u sebi reflektira. Nasuprot tome skroman je apel na pravotu, smjelost, graničnu situaciju. Ako je misaoni subjekt doista potreban u filozofiji, ako bez onog elementa koji se danas prodaje pod robnim znakom egzistentnog, ne može uspjeti uvid u objektivnost same stvari, tada se onaj moment ne legitimira tamo gdje ustrajava pri sebi, nego gdje, uslijed discipline koju mu nameće sama stvar, razbija svoje samopostavljanje i nestaje u stvari. To je Hegelov put koji jedva da je put nekoga drugoga. U istom trenutku, pak, kad egzistentni moment za sebe tvrdi da je temelj istine, već on postaje laž. Na nju se također odnosi Hegelova mržnja protiv onih koji neposrednosti svojeg iskustva odmjeriše pravo cijele istine.

Neusporediva je punina iskustva kojom se u njega misao hrani; ona je slivena sa samom mišlju, nigdje nije izvan nje kao puko gradivo, kao »materijal« ili čak kao primjer i pokriće. Apstraktna se misao onim što je iskušeno, a puko gradivo tokom misli mienjaju natrag u živo: to bi se moglo demonstrirati na svakoj rečenici Fenomenologije duha. Što u umjetnika najčešće s nepravom slavimo, bilo mu je doista dosuđeno: sublimiranje; on zaista posjeduje život u gotovom odjaju, u duhovnom opetovanju. No nikako ne smijemo sebi predstaviti da je sublimiranje u Hegela isto što i ponutarnjivanje. Njegova nauka o povanjščivanju (Entäusserung) kao i njegova kritika zasebične i zaslijepljene, »tašte« subjektivnosti, koju vrši usporedno s Goetheom, i koja teži napolje iz idealizma, suprotstavljena je ponutarnjivanju, pa i ličnost jedva da pokazuje trag o njemu. Čovjek Hegel, poput subjekta svoje nauke, u duhu je u sebe usisao oboje, subjekt i objekt: život njegova duha u sebi je još jednom potpuni život. Zato se njegovo povlačenje iz života ne smije za-

mijeniti ideologijom učenjačkog odricanja. Kao sublimirani duh, osoba odjekuju vanjskošću, tjelesnošću kao što ječi samo velika muzika; Hegelova filozofija bruji. Kao u slučaju Kierkegaarda, kritičara koji mu odgovara, moglo bi se govoriti o spiritualnom tijelu. Hegelova zaručnica, baronesa Maria von Tucher, jedanput mu je zamjerila što je jednom pismu, koje je napisala njegovoj sestri, dodao riječi: »Ti vidiš iz toga kako sretan mogu biti s njom u cijelom svojem daljnjem bivstvovanju i kako me već usrećuje takav dobitak ljubavi kojem sam se jedva na svijetu nadao, ukoliko sreća leži u određenju mog života«³⁶. Te privatne riječi jesu cijeli antiprivatni Hegel. Njihova se misao odijeva poslije u Zarathustri u poetizirajući oblik »Ta, zar je meni do sreće? Meni je do mojeg djela.« A gotovo poslovna suhoparnost i trijeznost, u koju se u Hegela zgrčio najviši zanos, dodjeljuje misli dostojanstvo, koje on gubi čim vlastiti zanos instrumentira trubama. Određenje onog života prijanja uz sadržaj njegove filozofije. Nijedna nije bila dublja po bogatstvu, nijedna se nije tako nepokolebivo održala usred iskustva kojem se bez suštezanja povjerila; još i modrice njezina neuspjeha nanijela je istina sama.

BILJEŠKA

Autorove predradnje za spomen-slovo, koje je on uz stodvadesetpetu godišnjicu Hegelove smrti, 14. studenoga 1956, održao na Berlinskom slobodnom univerzitetu, bile su preopsežne, a da bi mogle biti svladane u onom govoru. Autor je bio prinuđen da za berlinski povod izabere jedan — dakako središnji — kompleks, a da druge motive obradi u jednom predavanju koje je prenio hesenski radio. Kako su, pak, elementi bili koncipirani kao cjelina, on ih je onda, s bitnim dopunama, sjedinio u tekst za koji sad smatra da ga smije predložiti.

Baš publikacija o Hegelu pruža priliku da se ponovi kako filozofijsko mišljenje autora i ono Maxa Horkheimera jesu jedno mišljenje. Zato je bilo moguće odreći se pojedinačnih ukazivanja.

Preveo: Vanja Sutlić

³⁶ Kuno Fischer, Hegelov život, djela i nauka, Heidelberg, 1901, I dio, str. 87.