

### ASPEKTI HEGELOVE FILOZOFIJE

Kronologijski povod kao što je stodvadesetpeta godišnjica Hegelove smrti mogao bi navesti na ono što se naziva ocjenjivanjem. Ali je pojam ocjenjivanja, ako je uopće ikada nešto vrijedio, postao nesnosan. On postavlja drski zahtjev da onaj koji posjeduje dvojbenu sreću što kasnije živi i profesionalno se bavi onim o kome mu valja govoriti, zato smije pokojniku i suvereno dodjeljivati njegovo mjesto i time se, u neku ruku, postavljati iznad njega. Taj preuzeti prizvuk imaju i odvratna pitanja o tome što u Kanta, a sad i u Hegela nešto znači današnjici; već je i takozvana renesansa Hegela prije pola stoljeća započela jednom knjigom Benedetta Crocea koja se ponudila da rastrijebi živo i mrtvo u Hegelu. A obratno pitanje ni da se samo nabaci, pitanje: što današnjica znači pred Hegelom; nije li možda um, do kojeg smo — sebi utvaramo — došli poslije njegova apsolutnog, uistinu već odavno zaostao iza onoga i prilagodio se pukom biću, težinu kojeg je Hegelov um htio pokrenuti pomoću uma koji vlada u samom biću. Sva ocjenjivanja potpadaju pod osudu iz predgovora Fenomenologiji duha, koja snalazi one koji su samo zato iznad stvari što nisu u stvarima. Ona unaprijed promašuju ozbiljnost i obvezatnost Hegelove filozofije time što spram njega provode ono što je on s punim pravom prezirno nazvao stajališnom filozofijom. Ako se ne želimo s prvom riječju odbiti od njega, moramo, pa koliko god to bilo nedovoljno, odgovoriti pravu koje njegova filozofija polaže na istinu, umjesto da o njoj odozgo i baš zato odozdo samo govorkamo.

A to je utoliko nužnije što najveći dio literature o Hegelu, pa i ona koja ne želi ocjenjivati nego prikazivati, ostaje pri neobvezatnom opisanju. Danas kao i u svoje vrijeme Hegel zadaje krajnje teškoće. One su zbunile njegove kritičare, čak i one najčuvenije. Prigovori kao Kirkegaardov prigovor o pukom posrednom mišljenju — iako Kirkegaardov protupojam kvalitativnog skoka i sam potječe od Hegela — promašili su smisao Hegelove filozofije; otuda i njihova popularnost. Čak se i takvi, koji iskusiše onu Hegelovu nadmoćnost, svagda zadovoljiše time da kruže oko onoga što je on htio i mnio, umjeto da se poklone pred njegovim zahtjevom imanentne kritike, i da u njoj, koja je jedina plodonosna, tragaju za samom istinom. Pri tom su se mogli osloniti na Hegelove vlastite pridržaje protiv uobičajenih logičkih formi kao što su definicija i pojedinačni sud. No, jedva da i treba nekom pojedincu prigovoriti zbog takve pomutnje. Uvjerljivost toka misli, koju Hegel postulira, nipošto nije pot-

puno uspostavljena u njegovim vlastitim tekstovima. To dijelom zavisi od sadržaja njegove filozofije, ukoliko ona, baš, nepokolebivu argumentaciju povezuje s kritikom svakog pojedinačnog argumentiranja ili, kako bi on to bio nazvao, reflektiranja i rezoniranja. A dijelom je kriva nemogućnost da potpuno provede ono što mu je stajalo pred očima, naime, da na svakom stupnju misli snagu cijeloga sjedini sa snagom pojedinačnoga. Stavljanje prevelikih zahtjeva na misao, koje leži u Hegelu samom, često je njegovoj filozofiji utisnulo karakter puke programatičnosti tamo gdje je ona polagala pravo na to da već bude izvedba. Iz toga ona poput drugih zatvorenih sistema misli izvlači dubioznu prednost da ne mora dopustiti nikakvu kritiku. Svaka kritika koja ulazi u pojedinosti ostaje parcijalna, promašuje cjelinu koja ionako računa s tom kritikom. A obratno, kritizirati cjelinu kao cjelinu jest apstraktno, »neposredovano« i ne saglêda temeljni motiv Hegelove filozofije: da se ona ne da izdestilirati ni u kakvu »izreku«, ni u kakav općeniti princip i da se iskazuje samo kao totalnost, u konkretnoj povezanosti svih svojih momenata. Prema tome će Hegela poštovati samo onaj koji se ne da zaplašiti strahom pred onom tako reći mitologijskom zapletenošću jednog kritičkog postupka, koji, čini se, u svakom slučaju griješi, i umjesto da Hegelu milostivo ili nemilostivo pririje ili odriče zasluge, ide za cjelinom za kojom je on sam išao.

Doista, jedva da bi danas koja teorijska misao od nekog značenja zadovoljila iskustvo svijesti, i to zaista ne svijesti same, nego tjelesne svijesti ljudi, koja ne bi u sebi imala dobru zalihu Hegelove filozofije. To se, pak, ne može objasniti bjednom opaskom da je apsolutni idealist bio isto tako veliki realist, pogotovu, takav čovjek s oštrim historijskim pogledom. Sadržajni Hegelovi uviđaji, koji su imali smjelosti da se probiju do nepomirljivosti proturječja u građanskom društvu, ne mogu se odijeliti od spekulacije kao od tegobnog dodatka s kojom, kako je Hegel shvaćao vulgarni pojam spekulacije nema ništa zajedničko. Ovi su uviđaji štoviše, spekulacijom sazreli pa gube svoju supstanciju čim se shvate kao samo empirijski. Nauka koja je bila u Fichtea programatska, a tek ju je Hegel proveo, da je apriorno također aposteriorno, nije smjela fraza, nego Hegelova žila kucavica: ona inspirira kritiku ukočene empirije kao i kritiku statičkog apriorizma. Gdje Hegel primorava materijal da govori, na djelu je misao iskonske istovjetnosti subjekta i objekta u »duhu«, i istovjetnosti koja se podvaja i opet sjedinjuje. Inače bi neiscrpno bogati sadržaj sistema ostao ili puko nagomilavanje fakata i pretfilozofijski, ili samo dogmatski i lišen obvezatnosti. S pravom se Richard Kroner suprotstavio tome da se povijest njemačkog idealizma opisuje kao ravnocrtno napredovanje k Hegelu. Hegel se, naprotiv, obranio od dogmatskog momenta Schellingove filozofije prirode, posegnuvši unatrag za Fichteovim i čak Kantovim spoznajnoteorijskim impulsom. Dinamika Fenomenologije duha započinje spoznajnoteorijski, da bi onda, dakako, kako to već uvod skicira, razbila poziciju izolirane ili, po Hegelovu jeziku, apstraktne teorije spoznaje. Punina predmetnog, koju u Hegela misao osmišljava a koja hrani misao, ne pripada, prema tome, toliko njegovoj realističkoj naravi koliko njegovu načinu anamneze, poniranju duha u samog sebe, ili, Hegelovim riječima, ulaženju bitka u sebe, njegovu samosabiranju. Ako bismo htjeli istrijebiti idealizam Hegelove filozofije, kako bismo njen materijalni sadržaj spasili

pred navodno zastarjelom i samovoljnom spekulacijom, ne bismo u ruci zadržali ništa nego pozitivizam ovdje, a bljutavu, »duhovnu povijest« (Geistesgeschichte) ondje. Ono što je Hegel, mislio, osim toga, daleko nadilazi onu situiranost u vezama pred kojima su pojedinačne znanosti zatvarale oči. Njegov sistem nije ni krovna organizacija znanosti, ni konglomerat genijalnih zapažanja. Pri studiju njegova djela katkad nam se čini kao da je napredak, za koji duh smatra da ga je, kako uslijed jasne metodologije, tako i uslijed neranjive i čvrste empirije, načinio nakon Hegelove smrti i protiv njega, jedna jedina regresija, dok filozofima, koji vjeruju da su nešto sačuvali od njegova nasljeđa, najčešće izmiče onaj konkretni sadržaj na kojem se baš okušava Hegelova misao.

Sjetimo se na primjer, teorije lika (Gestaltheorie) koju je osobito Köhler proširio do neke vrste filozofije. Hegel je spoznao prednost cijeloga pred njegovim konačnim, nedovoljnim dijelovima, punim proturječja kad se suoče s cijelim. No, niti je on iz apstraktnog principa cijelosti izveo neku metafiziku, niti je cijelo kao takvo glorificirao u ime »lijepog lika«. Kao što Hegel ne osamostaljuje djelove nasuprot cjelome kao njegove elemente, tako ovaj kritičar romantike dobro zna da se cijelo realizira samo putem dijelova, samo rasjepom, otuđenjem, refleksijom, ukratko svim onim što je anatema za teoriju lika. Njegovo cijelo uopće *jest* samo kao obuhvat djelomčnih momenata koji svagda upućuju izvan sebe i proizvode se jedan iz drugoga; ono nije nešto s onu stranu njih. To je smjer njegove kategorije totalnosti. Nju je nemoguće sjediniti s bilo kojom harmonističkom sklonošću, ma koliko da je kasni Hegel subjektivno gajio takve sklonosti. Njegova kritička misao podjednako se dovija u konstatiranju nepovezanog i principu kontinuiteta; sveza nije sveza stalnog prelaženja, nego sveza nagle promjene, proces se ne zbiva u približavanju momenata nego baš prekidom. Ali, dok se, moderna teorija lika, u tumačenju Maxa Schelera, ljuti na uobičajeni spoznajno-teorijski subjektivizam, dok ona osjetilni materijal, koji je za svu kantovsku tradiciju kaotičan i diskvalificiran, i dok ona danost fenomena interpretira kao nešto već određeno i strukturirano, dotle je Hegel s punim naglaskom istakao baš tu određenosť objekta, a da ipak nije zbog toga osjetilnu izvjesnost, — kritikom koje počinje Fenomenologija duha, — ili čak neki intelektualni zor uzdigao do idola. Baš apsolutni idealizam, koji ničemu više ne dopušta da bude izvan subjekta proširenog do beskonačnog, nego sve uvlači u vrtlog imanencije, gasi suprotnost između svijesti, koja podaruje oblik i smisao, i puke stvari. Sva kasnija kritika takozvanog formalizma spoznajne teorije kao i etike, nalazi se eksplicitno u Hegelu, a da on zato ipak ne skače jednim skokom u tobožju konkretnost, kao Schelling prije njega i egzistencijalna ontologija danas. Neograničena ekspanzija subjekta do apsolutnog duha, koju nalazimo u njega, ima kao konzekvenciju da ne samo subjekt nego i objekt, kao momenat svojstven tom duhu, nastupa sa stvarnim sadržajem i s punim zahtjevom svojeg vlastitog bitka. Tako je materijalna punina Hegelova, kojoj se toliko dive, i sama funkcija spekulativne misli. Tek ta mu je misao pomogla da ne dulji više samo o instrumentima spoznaje nego da ono bitno izrekne o njihovim bitnim predmetima, a da ipak nikad ne suspendira kritičku samorefleksiju svijesti. U ko-

liko se u Hegela može govoriti o nekom realizmu, leži on u karakteru njegova idealizma, nije mu heterogen. Po tendenciji, idealizam u Hegela nadmašuje sam sebe.

Baš se krajnji idealistički vrhunac njegova mišljenja, konstrukcija subjekta-objekta, ne može nikako otpraviti kao obijest raspuštenog pojma. Već u Kanta tajni izvor snage sačinjava ideja da ono posljednje nije svijet podvojen u subjekat i objekat, u kojem svijetu tako reći kao zarobljenici vlastite konstitucije imamo posla samo s fenomenima. Tome Hegel pridodaje nešto nekantovsko: da smo mi, time što pojmovno shvaćamo prepreku, granicu koja je postavljena subjektivnosti, time što tu subjektivnost proziremo kao »puku« subjektivnost, već preko granice. Ono što pokreće Hegela, koji je u mnogo čemu Kant koji je došao do samog sebe, jest to da je spoznaja, ako toga ikako ima, po svojoj ideji cjelovita; da svaki jednostrani sud pukim svojim oblikom mnije apsolut i ne miruje dok nije ukinut i sačuvan (aufgehoben) u apsolutu. Spekulativni idealizam ne omalovažava u ludoj smjelosti granicu mogućnosti spoznaje već traži riječi za to da je zapravo u svakoj spoznaji, koja to jest, sadržana uputa na samu istinu; da je spoznaja, da bi uopće bila spoznaja a ne puko podvostručenje subjekta, više nego samo subjektivna, da je objektivnost poput Platonova objektivnog uma čije nasljedstvo se u Hegela kemijski prožima sa subjektivnom transcendentnom filozofijom. Dobro hegelovski smjelo bi se kazati — i ujedno Hegela centralno promijeniti interpretacijom koja ga još jednom reflektira — da baš konstrukcija apsolutnog subjekta u njega vodi računa o objektivnosti koja se ne da razriješiti u subjektivnost. Tek apsolutni idealizam, začudo, historijski oslobađa metodu koja se u uvodu Fenomenologije zove »puko motrenje«. Hegel je mogao misliti iz stvari, gotovo pasivno sebe izručiti njenom vlastitom sadržaju samo zato što se stvar snagom sistema dovodi u vezu s njenom istovjetnošću s apsolutnim subjektom. Same stvari govore u takvoj filozofiji koja se usuđuje dokazivati kako je sama jedno sa stvarima. Koliko god fihteoovac Hegel naglašava misao »postavljanja«, tvorenja duhom, koliko je god posve aktivno, praktički zamišljen njegov pojam razvoja, toliko je on ipak istodobno i pasivan u poštovanju pred onim određenim koje pojmiti ne znači ništa drugo do pokoravati se njegovu vlastitom pojmu. U Husserlovoj Fenomenologiji svoju ulogu igra nauka o spontanjoj receptivnosti. I ona je posve hegelovska, samo što u njega baš nije ograničena na određeni tip akata svijesti nego je razvijena na svim stupnjevima kako subjektivnosti tako i objektivnosti. Svagdje se Hegel povija vlastitoj biti objekta, svagdje mu ona postaje nanovo neposredna, ali upravo takvo podređivanje pod disciplinu stvari zahtijeva krajnje naprezanje pojma. Ono trijumfira u trenutku kad se intencije subjekta gase u predmetu. Statičko rastavljanje spoznaje na subjekt i objekt koje se danas prihvaćenoj logici znanosti čini razumljivim samo po sebi; ona residualna teorija istine prema kojoj je objektivno ono što preostaje nakon odbacivanja takozvanih subjektivnih faktora, pogođeni Hegelovom kritikom točno su u svoje šuplje središte; zato tako smrtno, što im on ne suprotstavlja iracionalno jedinstvo subjekta i objekta, nego čvrsto drži momente subjektivnog i objektivnog, koji se svagda međusobno razlikuju, a ipak ih opet pojma kao međusobno posredovane. Uviđaj da na području ta-

kozvanih društvenih znanosti, svagdje ondje gdje je sam objekt posredovan »duhom«, plodnost spoznaje uspijeva ne isključivanjem subjekta, već, štoviše, pomoću njegova najvećeg napreznja, kroz sve njegove inervacije i iskustva — taj uviđaj, na koji su do kojeg su protiv svoje volje tek danas došle socijalne znanosti, prisiljene samoosvješćivanjem, potječe iz Hegelove sistematske sveze. On mu pruža znanstvenu nadmoć nad znanstvenim pogonom koji, negodujući protiv subjekta, regredira na predznanstveno registriranje pukih neobvezatnih fakata, danosti, mnijenja, onog najlomnijeg, najslučajnijeg subjektivnog. Koliko se god Hegel bez ustručavanja povjerava određenosti svojeg predmeta, zapravo objektivnoj dinamici društva, ipak je na osnovi svoje koncepcije odnosa subjekta i objekta, koja dopire u svaku stvarnosadržajnu spoznaju, temeljito zaštićen protiv iskušenja koje donosi sa sobom nekritičko akceptiranje fasade: nije uzalud dijalektika biti i pojave pomaknuta u sredinu Logike. Na to valja podsjetiti u situaciji u kojoj upravitelj dijalektike u njenoj vulgarno materijalističkoj verziji, službeno mislilaštvo istočnog bloka, dijalektiku poniziše do nereflektirane teorije odražavanja. Jednom lišena kritičkog fermenta, slaže se ona tako dobro s dogmatizmom kao nekad neposrednost Schellingova intelektualnog zora, protiv koje se uperila oštrica Hegelove polemike. Hegel je Kantov kriticizam doveo do njegova prava, time što je sam kritizirao Kantov dualizam forme i sadržaja, što je ukočena Kantova diferencijalna određena a, prema Hegelovoj interpretaciji, još i Fichteova, uvukao u dinamiku, a da ipak nije nerazriješivost momenata žrtvovao neposrednoj jednostavnoj istovjetnosti. Njegovu idealizmu um postaje kritičkim, u smislu koji još jedanput kritizira Kanta, kao negativan um koji pokreće statiku momenata koji ipak ostaju čvrsti. Polovi koje je Kant jedan drugome suprotstavio, forma i sadržaj, priroda i duh, teorija i praksa, sloboda i nužnost, stvar o sebi i fenomen, bivaju svi zajedno prožeti refleksijom, tako da nijedno od tih određenja ne ostaje kao nešto posljednje. Svako pojedino potrebuje, da bi se moglo misliti i moglo biti, onaj drugi momenat koji se tom određenju u Kanta, suprotstavlja. Stoga u Hegela posredovanje ne znači nikada, kako to nakon Kierkegaarda zamišlja najkobniji nesporazum, nešto srednje između dva ekstrema, već se posredovanje zbiva putem ekstrema u njima samima; to je radikalni Hegelov aspekt nespojiv ni s kakvim moderantizmom. Ono što se tradicionalna filozofija nada da može iskristalizirati kao ontologijske temeljne sastojine, nisu, tako on pokazuje, ideje disretno odmaknute jedna od druge, nego svaka traži svoju suprotnost, a odnos sviju međusobno jest proces. Time se, međutim smisao ontologije tako zamašno mijenja da se čini uzaludnim da se on, kako bi to danas htjeli mnogi Hegelovi interpreti, dulje primjenjuje na neku takozvanu temeljnu strukturu, koje je bit baš to da nije temeljna struktura, da nije *hipokeimenon*. Kao što u Kantovu smislu nikakav svijet, nikakav konstitutum nije moguć bez subjektivnih uvjeta uma, konstituensa, tako, dodaje Hegelova samorefleksija idealizma, nije moguć bilo kakav konstituens, nisu mogući nikakvi tvorni uvjeti duha koji ne bi bili apstrahirani od faktičkih subjekata, a time konačno baš od nečeg što nije samo subjektivno, od »svijeta«. Pomoću



svojeg inzistentnog odgovora Hegel se lišio kobnog nasljeđa tradicionalne metafizike, pitanja o nekom posljednjem principu na koji bi se moralo sve dati svesti.

Zato se dijalektika, sadržaj njegove filozofije, ne može usporediti ni s kojim metodičkim ili ontologijskim principom koji bi je slično karakterizirao kao što nauka o idejama karakterizira srednjeg Platona ili monadologija Leibniza. Dijalektika ne znači niti puki postupak duha kojim bi on izmakao onome na što ga njegov predmet obvezuje — u njega ona čini bukvalno suprotno, tj. permanentno suočavanje objekta s njegovim vlastitim pojmom — niti nazor na svijet u shemu kojeg bi se imala stisnuti realnost. Kao što dijalektika nije sklona pojedinačnoj definiciji, tako se i sama ne podaje bilo kojoj. Ona je nepokolebljivo nastojanje da se kritička svijest uma sama od sebe zbije s kritičkim iskustvom predmeta. — Scientifički pojam verificiranja udomačen je u onom carstvu odvojenih krutih pojmova kao što su teorije i iskustvo, kojemu je Hegel navijestio rat. Ako bi se, pak, navlaš htjelo pitati za vlastito verificiranje tog pojma, to se upravo ona nauka o dijalektici, koja običava uklanjati ignoranciju kao luđačku košulju pojmova, u najnovijoj povijesnoj fazi verificirala u mjeri koja osuđuje pokušaj da se, bez tobožnje samovolje takve konstrukcije, ravnamo prema onome što je slučaj: Hitleru je po vlastitoj ideologiji i kao toleriranom panduru jačih interesa bilo do toga da zatre boljševizam, dok je njegov rat nad Evropu nanio divovsku sjenu slavenskog svijeta, onog slavenskog svijeta o kojem je već Hegel točno sluteći rekao da još nije stupio u povijest. A Hegel nije bio za to sposoban zbog nekog historijskog proročkog pogleda, za koji on ne bi ništa osjećao do prezir, već baš zbog one konstruktivne snage koja sasvim ulazi u ono što jest, a da se ipak ne odriče sebe same kao uma, kritike i svijesti o mogućnosti.

Ipak je pri svemu tome — iako dijalektika dokazuje nemogućnost redukcije svijeta na neki fiksirani subjektivni pol i metodički slijedi izmjeničnu negaciju i produkciju subjektivnih i objektivnih momenata — Hegelova filozofija kao filozofija duha zadržala idealizam. Samo nauka o istovjetnosti subjekta i objekta, koja je idealizmu imanentna, koja svagda po svojoj pukoj formi već smjera na prednost subjekta — daje mu onu snagu totalnog koja vrši negativni rad, rastočivanje pojedinačnih pojmova, refleksiju neposrednog, a onda opet ukidanje refleksije. Najdrastičnije formulacije za to nalaze se u Hegelovoj Povijesti filozofije. Ne samo da je po njoj Fichteova filozofija dovršenje Kantove, kao što je sam Fichte svakom prilikom uvjeravao, već Hegel ide tako daleko da kaže kako nema »osim ovoga i Schellinga nikakvih filozofija«<sup>1</sup>. On je nastojao da, poput Fichtea, razrješavajući svijesti nesvojstven, dani moment realnosti u postavku beskonačnog subjekta, nadmaši u idealizmu Kanta. Nasuprot dubokoj lomnosti Kantova sistema Hegel je slavio veću konzekventnost njegovih nasljednika i sam ju je još povećao. Njemu se nije nametnulo da Kantovi ulomci vode računa baš o onom momentu neistovjetnosti koji bezuvjetno pripada Hegelovu vlastitom shvaćanju filozofije identiteta. On, štoviše, sudi o Fichteu: »Fichte je ukinuo taj nedostatak, kantovsku

<sup>1</sup> Hegel, Predavanja o povijesti filozofije, *Sämtliche Werke* (jubilarno izdanje) izd. Hermann Glockner, Stuttgart, 1927—1930, XIX, str. 611.

misli lišenu nekonzekventnost usljed koje cijelom sistemu nedostaje spekulativno jedinstvo . . . Njegova je filozofija izgrađivanje forme u sebi (um se sintetizira u sebi samom, on jest sinteza pojma i zbilje), a osobito konzekventniji prikaz Kantove filozofije.«<sup>2</sup> Slaganje s Fichteom dopire još dalje od toga: »Fichteova filozofija ima tu veliku prednost i važnost što je postavila da filozofija mora biti znanost iz najvišeg načela iz kojeg su nužno izvedena sva određenja. Ono veliko jest jedinstveno principa i pokušaj da se iz njega znanstveno konzekventno razvije cijeli sadržaj svijesti ili, kako se to nazvalo, konstruira cijeli svijet.«<sup>3</sup> Malo bi toga moglo pregnantnije od tih stavova očitovati u sebi proturječan Hegelov odnos spram idealizma kojeg je najviše uzdignuće i prekretnicu on dosegao. Jer, Hegelova filozofija ima kao sadržaj to da se istina, u Hegela: sistem, ne da izreći kao takvo jedno načelo, kao neki praprinicip, nego da je istina dinamična totalnost svih stavova, koji se uslijed njihova proturječja tvore jedni iz drugih. To je, ipak, točno suprotno Fichteovu pokušaju da svijet izvede iz čiste istovjetnosti, iz apsolutnog subjekta, iz jedne iskonske postavke. Unatoč tome, za Hegela ipak i te kako važi Fichteov postulat deduktivnog sistema. Samo što je on njegovu drugom načelu pridao beskrajno mnogo više važnosti nego sama Nauka o znanosti. To načelo ne ostaje, po Hegelovu jeziku, pri »apsolutnoj formi«, koju je Fichte uzeo i koja bi imala u sebi uključivati zbilju, nego se sama konkretna zbilja konstruira time što misao shvaća suprotnost sadržaja spram forme, pa se suprotstavljeni sadržaj, ako se tako hoće, razvija iz same forme. Odlukom da ne trpi nikakvu granicu, da briše svaki zemaljski ostatak nekog diferencijalnog određenja, Hegel je doslovno natkrilio Fichteov idealizam. Time baš gube pojedina Fichteova načela svoje završno značenje. Hegel je spoznao nedovoljnost jednog apstraktnog načela, koje je s onu stranu dijalektike a iz kojeg bi trebalo sve slijediti. Što je u Fichtea već bilo pripremljeno, ali ne i razvijeno, postaje motor filozofiranja. Konzekvencija iz načela ujedno negira načelo i obara njegovu apsolutnu prednost. Zato je Hegel smio kako, u Fenomenologiji, poći od subjekta pa u razmatranju njegova samokretanja dohvatiti sve konkretne sadržaje, tako i obratno, u Logici, pustiti da kretanje misli započne s bitkom. Kad se pravo razumije, za Hegelovu je filozofiju svejedno što će izabrati kao polazište, kao ono svaki put prvo; ona takvo prvo ne priznaje kao čvrsti princip koji tokom misli nepromjenljivo ostaje jednak samom sebi. Time Hegel ostavlja daleko pod sobom svu tradicionalnu metafiziku i predspekulativni pojam idealizma. Pa ipak se idealizam ne napušta. Apsolutna strogost i zatvorenost misaonog toka, za kojima on teži s Fichteom protiv Kanta, kao takve već statuiraju prioritet duha, premda subjekt na svakom stupnju određuje sebe isto tako kao objekt kao što i, obratno, objekt određuje kao subjekt. Time što se promatrački duh osuđuje dokazivati da je sve što opstoji komensurabilno samom duhu, logosu, misaonim određenjima, uzdiže se duh do onog ontologijski posljednjega, iako pri tom još misli neistinu koja se u tome nalazi, neistinu apstraktnog apriorija, pa se trudi da odstrani tu svoju vlastitu generalnu tezu. U objektivnosti Hegelove dijalek-

<sup>2</sup> I. c., str. 613.

<sup>3</sup> I. c., str. 615.

tike, koja obara sav puki subjektivizam, nalazi se nešto od volje subjekta da preskoči vlastitu sjenu. Hegelov subjekt-objekt jest subjekt. To objašnjava ono proturjeđe koje, prema Hegelovu vlastitom zahtjevu svestrane konzekventnosti, nije riješeno, da dijalektika subjekta-objekta, lišena svakog apstraktnog vrhovnog pojma, sačinjava cjelinu a ipak se ispunjava kao život apsolutnog duha. Sveukupnost uvjetovanoga je ono bezuvjetno. Odatle, u prvom redu potječe ono lebdenje, ono održavanje sama sebe u zraku, svojstveno Hegelovoj filozofiji, njen permentni skandalon: ime najvišeg spekulativnog pojma, baš ime apsoluta, onog bezuvjetno razriješenog doslovce je ime onog lebdenja. Hegelov skandalon ne valja pripisati nikakvoj nejasnoći ili smetenosti, nego je to cijena koju Hegel mora platiti za apsolutnu konzekventnost koja udara o granicu konzekventnog mišljenja, a da je ipak ne može odstraniti. U onome što je neizgladeno i ranjivo u Hegelovoj dijalektici nalazi ona svoju krajnju istinu, istinu svoje nemogućnosti, makar ta teodceja samosvijesti sama i ne bila svjesna toga.

A time se Hegel izlaže kritici idealizma: imanentnoj, tako kako je on to zahtijevao od svake kritike. I sam je dostigao njen prag. Richard Kroner karakterizira Hegelov odnos prema Fichteu riječima, koje su uostalom prikladne nekako već za Fichtea: »Jastvo, ukoliko biva refleksijom suprotstavljeno svemu drugome, nije istaknuto pred svim drugim; utoliko, štoviše, pripada i samo onom suprotstavljenom, zakonima, misaonim sadržajima, momentima njegove djelatnosti.«<sup>4</sup> Odgovor njemačkog idealizma na taj uvid u uvjetovanost jastva, također jedan od onih uvida koje je filozofija refleksije u svojem modernom scientificom daljnjem razvitku jedva s naporom opet stekla, jest, otprilike, Fichteovo razlikovanje između individuuma i subjekta, najzad Kantovo između jastva kao supstrata empirijske psihologije i transcendentalnog »Ja mislim«. Konačni je subjekt, kako je to Husserl nazvao, komadić svijeta. Sam opterećen relativnošću, nije sposoban za utemeljenje apsoluta. On već pretpostavlja ono što kao kantovski »konstitutum« tek treba biti objašnjeno transcendentalnom filozofijom. Tome nasuprot »Ja mislim«, čista istovjetnost koju su poslije kantovski idealisti rado iskazivali u obliku stava  $A = A$ , važi kao čisto u emfatičkom kantovskom smislu, nezavisno od sve prostorno-vremenske faktičnosti. Samo tada se sve, što jest tu, daje bez ostatka razriješiti u svoj pojam. U Kanta do tog koraka još nije došlo. Kako, s jedne strane, kategorijalni oblici onog »Ja mislim« trebaju sadržaj, koji im pridolazi a ne potječe iz njih samih, da bi omogućili istinu: spoznaju prirode, tako, s druge strane, Kant i samo »Ja mislim« i kategorijalne oblike respektira kao neku vrstu danosti; utoliko je bar Kritika čistog uma više fenomenologija subjektivnosti nego spekulativni sistem. U onom »mi«, koje Kant s navješću onog koji suviše dube neprestano reflektirano primjenjuje, sankcionirana je vezanost kategorijalnih oblika, ne samo po njihovoj primjeni nego i po njihovu vlastitom podrijetlu, uz baš ono egzistentno, naime, uz ljude, koje rezultira tek iz suradnje oblika s osjetilnim materijalom. Kantova se refleksija na tome mjestu prekinula i time posvjedočila nesvodljivost faktičnog na duh, razgraničenje momenata. Fichte se nije time za-

<sup>4</sup> Richard Kroner, *Od Kanta do Hegela*, Tübingen, 1924, II, str. 279.



dovoljno. On je u razlikovanju transcendentnog i empirijskog subjekta, ne obazirući se na Kanta, smjelo pošao dalje i pokušao, zbog nepomirljivosti oboga, princip jastva oteti faktičnosti i time idealizam opravdati u onoj apsolutnosti koja onda postaje medij Hegelova sistema. Fichteov radikalizam otkrio je time ono što se u Kanta skrivalo u polumraku transcendentne fenomenologije, ali je protiv svoje volje svjetlu izložio i problematičnost svojeg vlastitog apsolutnog subjekta. On to naziva apstrakcijom,<sup>5</sup> kako su se svi kasniji idealisti, a sasvim sigurno ontolozi među njima, najbrižnije čuvali da to nazovu. Pa ipak, treba da »čisto ja« uvjetuje ono od čega se apstrahira i čime je i samo utoliko uvjetovano ukoliko se njegov vlastiti pojam upravo ne može misliti bez takve apstrakcije. Rezultat apstrakcije ne smije se nikada apsolutno osamostaliti naspram onoga od čega je apstrahiran; budući da apstraktum treba ostati primjenljiv na ono što pod sobom ima, jer treba biti moguć povratak, svagda je u njemu sačuvana, makar u najvišoj općenitosti, ujedno nekako i kvaliteta onoga od čega je apstrahiran. Zato, ako se tvorba pojma transcendentni subjekt ili apsolutni duh nikako ne osvrće na individualnu svijest samu kao prostorno vremensku, odakle je dobivena, sam se taj pojam više ne isplati; inače postaje on koji je demolirao sve fetiše sam jedan od njih, a to nisu znali spekulativni filozofi poslije Fichtea. Fichte je hipostazirao apstrahirano jastvo i u tome je Hegel ostao usko vezan uz njega. Obojica su previdjela da izraz jastvo, čisto, transcendentno isto kao i empirijsko, neposredno, mora označavati nekakvu svijest. Na tome je već inzistirao Schopenhauer protiv Kanta, s antropologijsko-materijalističkim obratom svoje polemike. Kantov čisti um, bar u filozofiji morala, »ne uzima se kao jedna spoznajna moć čovjeka, što pak ona jedino jest; nego se hipostazira kao nešto što za sebe postoji, bez svake ovlasti i za najperniciozniji primjer i postupak; naše današnje kukavno filozofijsko razdoblje može poslužiti kao dokaz tome. Međutim, to je postavljanje morala ne za ljude kao ljude nego za sva umna bića kao takva, Kantu tako bliska glavna stvar i draga predstava da se on ne umara ponavljajući je svakom prilikom. Ja, naprotiv, kažem da nikada nismo ovlašteni da postavljamo neki genus, koji nam je dan samo u jednoj speciji, pa se zato u njegov pojam ne može baš ništa unijeti što se ne bi toj jednoj speciji oduzelo; stoga, što se izreklo o genusu, imat će se ipak svagda razumjeti samo o ovoj jednoj speciji; dok bi se možda ukinuo baš uvjet mogućnosti preostalih i kao genus hipostaziranih svojstava, time što bi se, kako bi se obrazovao genus, neovlašćeno apstrahiralo od onoga što pripada toj speciji.«<sup>6</sup> No, i u Hegela su još, i doista ne zbog jezične nemarnosti, izrazi za apsolutno, kao duh i samosvijest, pozajmljeni od iskustva konačnog subjekta o sebi samom; ni on ne može prerezati nit između apsolutnog duha i empirijske ličnosti. Dopusćamo da je Fichteovo i Hegelovo apsolutno jastvo, kao apstrakcija od empirijskog, najtemeljitiije uklonilo njegov posebni sadržaj; kad to apsolutno jastvo uopće više ne bi bilo ono od čega je apstrahirano, to jest

<sup>5</sup> cf. npr. J. G. Fichte, Prvi uvod u nauku o znanosti, WW (novi tisak cjelokupnog izdanja, izd. J. H. Fichte), I, str. 425 i sl., i Drugi uvod u nauku o znanosti, I. c., str. 477 i sl.

<sup>6</sup> Arthur Schopenhauer, Nagradeni spis o osnovi morala, Sämtliche Werke, izd. Paul Deussen, München, 1912, III, str. 601.

jastvo; kad bi se ono posve lišilo faktičnosti koja je u njegovu pojmu supostavljena, tada ne bi ono više bilo ono prebivanje duha pri sebi samom, ona domovina spoznaje, od koje, s druge strane, opet jedino zavisi primat subjektivnosti u velikim idealističkim sistemima. Neko jastvo, koje ni u kakvom smislu ne bi više bilo jastvo, koje dakle ne bi imalo nikakve veze s individuiranom sviješću i time nužno s prostornovremenskom ličnošću, bilo bi besmisao, ne bi samo slobodno lebdjelo u zraku i bilo tako neodredivo kako je to Hegel predbacio njegovu protupojmu, bitku, nego se ni kao jastvo, to jest kao posredovano za svijest, ne bi uopće više dalo shvatiti. Analiza apsolutnog subjekta mora u tome priznati nerazriješivost jednog empirijskog, neidentičnog momenta, koji nauka o apsolutnom subjektu, idealistički sistemi identiteta ne smiju priznati kao nerazrješiv. Utoliko je Hegelova filozofija, po osudi svog vlastitog pojma, neistinita. No, kako to da je onda ona ipak istinita?

Da bi se odgovorilo, morat će se odgonetnuti što to vlada cijelom Hegelovom filozofijom a da se nikad ne da fiksirati poput stvari. To je duh. On se ne kontrastira apsolutno spram nečeg neduhovnog, stvarnog; iskonski on nije nikakva sfera posebnih objekata, sfera potonjih duhovnih znanosti. On je, naprotiv, neograničen i apsolutan: zato se u Hegela, kao nasljednika Kantova praktičnog uma, izričito zove slobodan. A prema određenju Enciklopedije on je »bitno aktivan, proizvođač«<sup>7</sup>, kao što se već Kantov praktični um od teorijskog bitno razlikuje time što stvara svoj »predmet«, tj. čin. Kantovski moment spontanosti, koji je u sintetičkom jedinstvu apercipije upravo izjednačen s konstitutivnim identitetom — Kantov pojam onog »ja mislim« bio je formula za indiferentnost tvorne spontanosti i logičke istovjetnosti — postaje u Hegela totalan i u takvoj totalnosti princip bitka ništa manje nego princip mišljenja. Time, pak, što Hegel tvorenje i činjenje ne suprotstavlja više stvari kao puki subjektivni posao nego ih traži u određenim objektima, u predmetnoj zbilji, sasvim se on približava tajni koja se skriva iza sintetičke apercipije i izdiže je iznad puke samovoljne hipostaze apstraktnog pojma. A to nije ništa drugo nego društveni rad. U filozofijsko-ekonomskom rukopisu mladog Marxa, otkrivenom tek 1932, to je bilo prvi put spoznato: »Veliko na Hegelovoj fenomenologiji i njenom konačnom rezultatu — dijalektici, negativnosti kao pokretačkom i tvornom principu — jest... da on shvaća bit rada i da predmetnog čovjeka, istinskog jer zbiljskog čovjeka, poima kao rezultat njegova vlastitog rada.«<sup>8</sup> Momenat općenitosti djelatnog transcendentnog subjekta nasuprot samo empirijskom, pojedinačnom i kontingentnom subjektu isto je tako malo puka utvara kao što je to važenje logičkih stavova nasuprot faktičkom toku pojedinih individualnih akata misli. Ta je općenitost, štoviše, ujedno točni i, zbog idealističke generalne veze, sam sebi skriveni izraz društvene biti rada, koji postaje uopće rad tek kao nešto što je za ino, što je s drugim komensurabilno; kao prelaženje preko slučajnosti svagda pojedinačnog subjekta. Samoodržanje subjekata ne zavisi manje, već prema Aristotelovoj Politici, od rada drugih, nego što društvo zavisi od činjenja pojedinaca. To

<sup>7</sup> Hegel, Sistem filozofije, I. c., X, str. 305.

<sup>8</sup> Karl Marx, Rani spisi, izd. Siegfried Landshut, Stuttgart, 1953, str. 269.

što tvorni momenat duha povratno ukazuje na općeniti subjekt umjesto na individualnu pojedinačnu ličnost koja svaki put radi, to definira rad kao organizirani, društveni; njegova vlastita »racionalnost«, red funkcija, jest društveni odnos.

Izrazi kojima se duh u idealističkim sistemima određuje kao iskonsko proizvođenje, bili su, bez iznimke, već prije Hegela, preuzeti iz sfere rada. Drugi se pak ne daju naći zato što se ono što se mnije s transcendentnom sintezom ne da, po vlastitom smislu, rastaviti od veze s radom. Sistematski uređena djelatnost uma obraća rad prema unutra; teret i prisila prema van upravljenog rada prenosi se na reflektirajući, oblikujući trud spoznaje oko »objekta«, koji trud je tad opet potreban pri daljnjem ovladavanju prirodom. Odavno uobičajena razlika osjetilnosti i razuma već indicira da razum, u suprotnosti sprema onome što je osjetilnost samo dala, tako reći, bez protuusluge podarila, nešto čini: osjetilo dano jest tu kao što su plodovi na polju, dok operacije razuma ovise o slobodnoj volji; one bi se mogle dogoditi ili izostati kao nešto čime ljudi tek oblikuju ono što stoji nesuprot njima. Stalno je primat logosa bio dio radnog morala. Način odnošenja mišljenja kao takav, bez obzira na to što ima za sadržaj, jest unutarnje razračunavanje s prirodom koje je postalo habitualno; zahvat, nikakvo puko primanje. Odatle, kada se govori o mišljenju, govori se ujedno i o materijalu od kojeg misao zna da je različita kako bi ga prigotovila kao rad svoju sirovinu: Dóista, svem mišljenju pridružen je i onaj momenat silnog napora — refleks na životnu nuždu — koji karakterizira rad; trud i napor pojma nisu metaforički.

Hegel iz Fenomenologije, kojemu je svijest o duhu kao živoj djelatnosti s realnim društvenim subjektom bila manje zakržljana nego poznom, Hegelu, spoznao je spontani duh kao rad, ako ne u teoriji, a ono na osnovi jezika. Sam put prirodne svijesti do istovjetnosti apsolutne svijesti jest rad. Odnos duha sprema danosti javlja se po meodelu jednog društvenog procesa, i to jednog radnog procesa: »Znanje, kakvo je ponajprije, ili neposredni duh jest ono što je lišeno duha, osjetilna svijest. Da bi postalo pravo znanje, ili da bi stvorilo element znanosti, koji je njen čisti pojam sam, mora da radom svlada dug put.«<sup>9</sup> To nije nimalo slikovito: treba li duh da bude zbiljski, tad to pogotovu treba njegov rad Hegelov »rad pojma« ne opisuje na blijedi način djelatnost učenjaka. Ovu, kao filozofiju, Hegel uzalud ne predstavlja svagda ujedno i kao pasivnu, »promatračku«. Što filozof radi, nema zapravo nikakve druge namjere nego da pomogne do riječi onome što je na samoj stvari djelatno, što kao društveni rad ima nasuprot ljudima objektivni lik, a ipak je rad ljudi. »Kretanje u kojem nebitna svijest nastoji postići to jedinstvo«, kaže se na jednom kasnijem mjestu Fenomenologije, »samo jest trostruko, prema trostrukom odnosu koji će imati prema svojoj oblikovanoj onostranosti; jedan put kao čista svijest; drugi put kao pojedinačno biće koje se prema zbilji odnosi kao požuda i rad; i treći put kao svijest svoje zasebičnosti«<sup>10</sup>.

Interpretacija Hegela s pravom je inzistirala na tome da su glavni momenti njegove filozofije, koji se u njoj međusobno razlikuju, svagda,

<sup>9</sup> Hegel, Fenomenologija duha, I. c., II, str. 30.

<sup>10</sup> I. c., str. 171.

svaki pojedini, ujedno i cjelina. To pak sigurno važi i za pojam rada kao jednog odnosa prema zbilji: jer takav je odnos kao dijalektika subjekta-objekta, dijalektika u cjelini. Centralna povezanost pojmova požude i rada oslobađa potonji puke analogije spram apstraktne djelatnosti apstraktnog duha. Rad u neokrtnjenom smislu jest u stvari vezan uz požudu koja ga opet negira: on zadovoljava potrebe ljudi na svim njihovim stupnjevima, pomaže njihovoj nuždi, reproducira njihov život i za to traži od njih odricanja. Čak i u svojem duhovnom liku rad je produžena ruka za pribavljanje životnih sredstava, osamostaljeni a onda, dakako, i svojem znanju o samom sebi otuđeni princip vladanja prirodom. Pogrešan, pak, postaje idealizam čim totalnost rada preokreće u osebičnost rada, čim njegov princip sublimira u metafizički princip, u actus purus duha te ono što su ljudi proizveli, što je krhko i uvjetovano, zajedno s radom samim, tj. njihovom patnjom, tendenciozno preobražava u ono vječno i pravo. Kad bi bilo dopušteno spekulirati o Hegelovoj spekulaciji, mogla bi se u proširenju duha do totaliteta naslutiti spoznaja postavljanja na glavu, da duh upravo nije nikakav izolirani princip, nikakva sama sebi dovoljna supstancija, nego moment društvenog rada, onaj momenat koji je odijeljen od tjelesnog rada. A tjelesni je rad nužno upućen na ono što on sam nije, na prirodu. Rad, a konačno i njegov reflektivni oblik, duh, ne mogu se predočiti bez pojma prirode, kao ni priroda bez rada: oboje je istodobno i različito i međusobno posredovano. Marxova Kritika gotskog programa utoliko točnije imenuje jedno stanje stvari duboko skriveno u Hegelovoj filozofiji, ukoliko je manje bila zamišljena kao polemika protiv Hegela. Riječ je o općenito obljubljenoj izreci: »Rad je izvor svega bogatstva i sve kulture.« Tome se suprotstavlja: »Rad nije izvor svega bogatstva. Priroda je isto toliko izvor upotrebničkih vrijednosti (a od njih se, valjda i sastoji stvarno bogatstvo!) koliko i rad koji je sam samo ispoljavanje jedne prirodne snage, ljudske radne snage. Ona fraza se nalazi u svim dječjim početnicima i pravilna je utoliko ukoliko se tome podmeće da se rad obavlja predmetima i sredstvima koji ovamo pripadaju. Međutim jedan socijalistički program ne smije dopustiti takvim građanskim uzrečicama da prešute uvjete koji im jedino daju smisao. Pa, ukoliko se čovjek unaprijed odnosi prema prirodi, tom pravom izvoru svih sredstava i predmeta rada, kao vlasnik, postupa s njom kao s onim što mu pripada, postaje njegov rad izvor upotrebničkih vrijednosti, dakle i bogatstva. Građani imaju vrlo dobre razloge da radu pripjevavaju natprirodnu stvaralačku snagu; jer baš iz prirodne uvjetovanosti rada slijedi da čovjek koji ne posjeduje nikakvo drugo vlasništvo do svoju radnu snagu, u svim društvenim i kulturnim stanjima mora biti rob drugih ljudi, koji sebe učiniše vlasnicima predmetnih uvjeta rada«<sup>11</sup>. Zato pak Hegel, ni uz koju cijenu, ne smije dopustiti razdvajanje tjelesnog i duhovnog rada i ne dešifrira duh kao izolirani aspekt rada nego, obratno, čini da rad ishlapljuje u momenat duha, retoričku figuru pars pro toto u neku ruku izabire za maksimu. Rad, odvojen od onoga što nije identično s njime, postaje ideologija. Oni koji raspolažu radom drugih,

<sup>11</sup> Karl Marx, Kritika gotskog programa. U Karl Marx und Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften, Stuttgart, 1953, II, str. 11.

pripisuju mu dostojanstvo o sebi, onu apsolutnost i iskonskost, baš zato što je rad samo rad za druge. Metafizika rada i prisvajanja tuđeg rada jesu komplementarni. Taj društveni odnos diktira neistinu u Hegela, maskiranje subjekta kao subjekta-objekta, zatajivanje onog neistovjetnog u totalnosti, iako ga u refleksiji svakog partikularnog suda dopada ono što je njegovo.

Bit Hegelova produktivnog duha, bez obzira na poglavlje o gospodarstvu i sluzi, začudo najoštrije istupa kao rad u nauci Fenomenologiji duha o »prirodnoj religiji«, na trećem stupnju koje postaje ono duhovno prvi put religioznom sadržajem kao »produkt ljudskog rada«<sup>12</sup>: »Duh se ovdje, dakle, pojavljuje kao tvorac (Werkmeister), a njegovo činjenje kojim on sam sebe proizvodi kao predmet, ali još nije shvatio svoju misao o sebi, jest neko instinktivno rađenje kao što pčele grade svoje stanice... Kristali piramida i obelisci... jesu radovi tog tvorca stroge forme.«<sup>13</sup> Time što Hegel poštovanje fetiša ne suprotstavlja jednostavno religiji kao sirovi i izopačeni stadij nego ga čak određuje kao nužni momenat obrazovanja religioznog duha i time — u smislu dijalektike subjekta-objekta iz Fenomenologije, — religioznog sadržaja o sebi i konačno apsoluta, ljudski je rad u njegovu stvarno materijalnom liku ušao u bitna određenja duha kao apsoluta. Trebalo bi samo nešto neznatno — trebalo bi sjećanja na posredovani a istodobno ipak nerazrješivi prirodni momenat rada — pa bi Hegelova dijalektika samu sebe nazvala po imenu.

Ako je s rastavljanjem tjelesnog i duhovnog rada duhovni rad, usprkos svim uvjerenjima koja suprotno glase: lakši rad, sebi rezervirao povlasticu, ipak se tjelesni rad stalno nanovo opominjući vraća u duhovnom postupku, koji je imaginacijom posredovani snimak fizičkog djelovanja; duh se nikada ne može posve istrgnuti iz svojeg odnosa prema prirodi kojom valja zagospodariti. Da bi njome zagospodario, on je sluša; čak je i njegova ponosna suverenost iskupljena patnjom.<sup>14</sup> A metafizika duha, koja ga, kao rad nesvjestan sama sebe, čini apsolutom, jest afirmacija njegove upletenosti, pokušaj duha, koji reflektira o sebi samome, da prokletstvo, pred kojim se sagiba, time što ga dalje predaje, pretumači u blagoslov i opravda time što ga dalje predaje. Osobito zbog toga može se Hegelova filozofija optužiti zbog ideologije: ona je do neizmjerne preuveličano izlaganje građanske pohvale rada. Trijezno realističke crte Hegelove nalaze svoje utočište baš na tom najiznositijem mjestu idealističkog sistema, u apsolutu koji je zanosno naviješten na kraju Fenomenologije. Pa ipak ima čak i ta varljiva identifikacija rada s apsolutom svoj valjani razlog. Ukoliko svijet sačinjava sistem, postaje on takvim baš uslijed zatvorene univerzalnosti društvenog rada; on je u stvari radikalno posredovanje između čovjeka i prirode, s jedne strane, a onda i u zasebičnom duhu, koji ne trpi da išta ostane napolju i progoni sjećanje na ono što bi napolju bilo. Sve u svijetu čovjeku se javlja samo putem rada. Pa i čista priroda, ukoliko rad nema moći nad njom, određuje sebe baš po svojem, makar i negativnom odnosu prema radu. Tek

<sup>12</sup> cf. *Kroner*, l. c., II, str. 404 i sl.

<sup>13</sup> *Hegel*, Fenomenologija duha, l. c., II, str. 531.

<sup>14</sup> cf. Max *Horkheimer* i Theodor W. *Adorno*, Dijalektika prosvjetiteljstva, Amsterdam, 1947, str. 38.



bi samosvijest o svemu tome mogla Hegelovu dijalektiku prevesti preko nje same, a ta samosvijest njoj je uskraćena: ona bi izrekla ono ime kojim je ta dijalektika začarana. Jer se ništa ne zna nego ono što je prošlo kroz rad, postaje rad, s pravom i s nepravom, apsolutom, nedaća srećom; zato ona cjelina, koja je dio, u znanosti o svijesti što se pojavljuje, prinudno, neizbježno zauzima mjesto istine. Jer, apsolutiziranje rada jest apsolutiziranje klasnog odnosa: ljudstvo, slobodno od rada bilo bi slobodno od gospodarstva. To duh zna, a da ne bi smio znati; u tom je cijela bijeda filozofije. Korak, pak, kojim se rad uzdiže do bezuvjetnog metafizičkog principa nije drugo nego dosljedno eliminiranje onog »materijala« uz koji se svaki rad osjeća vezan, i koji njemu samom propisuje njegovu granicu, opominje ga na ono donje i relativira njegov suverenitet. Zato spoznaja teorija žonglira tako dugo dok ono što je dano samo ne stvori iluziju o nečemu što je duhom stvoreno. Valja da nestane to da i duh još stoji pod silom rada i da je i on sam rad; velika filozofija prisilu kao takvu doslovno podmeće za slobodu. Nju pobija to što ne može uspjeti svođenje onoga što jest tu na duh, jer se spoznajno-teorijska pozicija, kako je sam Hegel još znao, mora napustiti u njenoj vlastitoj provedbi; svoju, pak, istinu ima ona u tome da nitko ne može iz svijeta radom konstituiranog istupiti u neki drugi, neposredni. Identifikacija duha s radom može se kritizirati samo suočavanjem njegova filozofijskog pojma s onim što on zapravo čini, a ne rekursom na nešto pozitivno transcendentno, kakvo god ono i bilo.

Preveo: Vanja Sutlić

(Nastavak u idućem broju)