

Kušar precizno izlaže Schellingovo prirodofilozofijsko otkriće i uporabu načela temelja i egzistencije na teologijskim pitanjima. Tako se ponajprije razlikuju teogonijski i kozmogonijski proces, koji se povezuju u antropogonijskom procesu. U prvome se razrađuje proizvodilački odnos između prirode i božanstva, u drugome se unutar same prirode odvija razlučivanje principa svjetla i tame, dok se u trećemu iz idealnog svijeta samosvjesni duh povezuje s prirodnim tijelom, u kojem je moć razlučivanja djelovala do uspostave indiferentnog odnosa među principima. Tako se duh kao sebstvo inkarnira u dušom prožeto tijelo, čime je proizveden čovjek. Takvo biće, za razliku od Boga, ima dispoziciju za rastavljanje principa, a to ga onda čini sposobnim za dobro i zlo.

Ozren Žunec svoj prilog pod naslovom »Zlo i osobnost« započinje razmatranjem promjene koja je u Schellingovu načinu filozofiranja uslijedila u razlici spram dotadašnjih ontoloških »kategorija« metafizičke filozofije. Naznačujući tako početak ontologije kao parmenidovsku »eontologiju« i njen vrhunac u spinozizmu, u kojima je parmenidovsko »biće« (*eon*) u identitetu sa samim sobom baš kao i Spinozina supstancija, glavne točke Schellingove filozofije u *Spisu o slobodi* – slobodna volja, dobro i zlo te osobnost – predstavljaju temeljni zaokret u mišljenju počela, poglavito uvođenjem »osobnosti« kao bitnog pojma. Da bi pokazao koju ulogu taj pojam igra u *Spisu o slobodi*, Žunec izlaže postupno cijeli sadržaj spisa, koji smo u prikazu ovog zbornika već doticali s raznih gledišta. Ukratko, čovječja je osobnost istodobno nositelj duha kao univerzalne volje, ali svoj korijen ima u mračnome temelju, što je zajedno čini bitstvenim spojem i točkom sraza univerzalno ili individualno usmjerenog djelovanja. Tako je čovjek kao osoba poprište istinskog ili lažnog postajanja svijeta, ovisno o njegovu nužnom izboru dobra ili zla. Tu se njegova sloboda javlja kao nužnost aktivnog biranja tj. razlučivanja principa na volju dobra ili zla. Povijest čovjekova činjenja time postaje presudna i za egzistenciju samog Boga.

Na kraju zbornika nalazi se tekst Lore Hühn pod naslovom »Schellingov *Spis o slobodi* u kontekstu suvremene rasprave o zlu« u prijevodu Damira Barbarića. Hühn je studirala filozofiju, germanistiku i politologiju. Od 2004. radi kao profesorica filozofije na Sveučilištu u Freiburgu, od 2007. predsjedava Međunarodnim Schellingovim društvom, a 2009. postala je članicom Komisije za izdavanje Schellingovih djela pri Bavarskoj akademiji znanosti u Münchenu. U njenom radu, prevedenom u ovom zborniku, iznose se rezultati Schellingova spisa mjereni rasprava-

ma o zlu prvenstveno u kontekstu mišljenja Hanne Arendt. Određenjem partikularne volje kao djelovanja iz žudnje za samim sobom, Hühn pokazuje privid intenziviranog života koji time nastaje. Zlo djelovanje vuče čovjeka u vrtlog neprestanog promašivanja, koji svoj početak ima, kako kaže Hühn, u prometejskom opunomoćenju čovjeka. Autorica pritom skreće pažnju na pogrešnost Fichteova određenja slobode kao moći započinjanja sebe-sama, koje je obilježilo cijelu Modernu. U konačnici se smisao navedenih misli svodi na čovjekovo samopostavljanje u središte, umjesto da središte bude sam Bog.

Kristijan Gradečak

Petar Šegedin, Ozren Žunec (ur.)

Postojeći pojam

**Hegelov »Predgovor«
Fenomenologiji duha**

Matica hrvatska, Zagreb 2018.

Zbornik koji ovdje imamo priliku predstaviti čitateljskoj publici sabire šest izlaganja održanih u okviru V. Filozofske škole Matice hrvatske, koja se od 5. do 10. rujna 2016. godine održala u Đakovu na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta Josipa Jurja Strossmayera u Osijeku, pod naslovom »Uvod u spekulativno mišljenje: G. W. F. Hegel: Fenomenologija duha – Predgovor«. Samo uzgredno bismo ovdje napomenuli da je Filozofska škola Matice hrvatske proteklih godina obuhvatila zaista impozantan niz zahtjevnih tekstova, koji se s pravom uzimaju kao temeljna djela povijesti filozofije. U sadašnjem radu Škole osim Hegelove *Fenomenologije duha* proučavala su se još sljedeća djela: Heideggerov *Bitak i vrijeme*, Aristotelova *Fizika*, Schellingov *Spis o slobodi* i Nietzscheovo djelo *Tako je govorio Zaratustra*.

Zbornik je u kolovozu 2018. objavljen u Matici hrvatskoj pod naslovom *Postojeći pojam. Hegelov »Predgovor« Fenomenologiji duha*. Urednici zbornika, Petar Šegedin i Ozren Žunec, osim izlaganja priredjenih za objavljivanje donose i novi hrvatski prijevod »Predgovora« s kratkim rječnikom, koji je u suradnji s Igorom Mikecinom i Petrom Šegedinom vrlo uspješno preveo Stjepan Kušar. Urednici zbornika tako nam u »Uredničkom predgovoru« prenose vlastita iskustva rada na tekstu te

ističu potrebu za novim prijevodom ukoliko se ozbiljno želi pristupiti tekstu.

»Polet koji se tog kasnog ljeta u srcu Slavonije rodio u muci sučeljavanja s jednim od bez sumnje najtežih ali svojim dometom upravo središnjih i odlučujućih tekstova u povijesti filozofije, a koji nije jenjavao ni dugo po završetku tog druženja, još za vrijeme njegova trajanja iznjedrio je ideju da se u planirani zbornik izlaganja uključi i novi hrvatski prijevod »Predgovora« *Fenomenologiji duha*. Štoviše, rad na tekstu tu ideju je postupno očitovao sve manje kao stvar zanosa, a sve više kao stvar nužde i potrebe.« (Str. 7.)

Prema svjedočanstvu samih sudionika Škole ovaj zbornik, kao i sam prijevod, rezultat su intenzivnog rada na tekstu, ali i pokušaj da se čitatelju što bolje približi sama Hegelova misao.

Zbornik sadrži redom: »Urednički predgovor«, od 7. do 13. stranice, potom novi hrvatski prijevod »Predgovora« s kratkim rječnikom, od 15. do 62. stranice. Nakon prijevoda slijedi šest autorskih tekstova: 1. Damir Barbarić »Napor pojma i iskustvo mišljenja«, od 65. do 121. stranice; 2. Stjepan Kušar »'Supstancija je bitno subjekt'. Poimanje subjekta u 'Predgovoru' *Fenomenologiji duha*«, od 121. do 145. stranice; 3. Stipe Kutleša »Istina kod Hegela«, od 145. do 169. stranice; 4. Igor Mikecin »Spekulativni stav«, od 169. do 187. stranice; 5. Petar Šegedin »'Strahovita moć negativnog'. Uz ulogu i mjesto razuma u 'Predgovoru' *Fenomenologiji duha*«, od 187. do 255. stranice; 6. Ozren Žunec »Duh i pojam«, od 255. do 289. stranice. Nakon tekstova završno slijede podaci o autorima, od 289. do 292. stranice.

Prije no što se temeljitije upustimo u prikaz samoga sadržaja zbornika, a time i samoga teksta »Predgovora« potrebno je navesti nekoliko uvodnih napomena vezanih uz *Fenomenologiju duha*. Naslov djela u izvorniku glasi *Sistem znanosti*, a prvi njegov dio naslovljen je *Fenomenologija duha*. Prvotno zamišljeni naslov, koji je tijekom tiskanja djela izmijenjen, glasilo je *Znanost iskustva svijesti*. Prvotno je, dakle, *Fenomenologija duha* bila zamišljena kao uvod u cjelokupni *Sistem znanosti*, a budući da je premašila prvotno planirani opseg, uklopljena je kao prvi dio *Sistema znanosti*. Bez obzira na sam tijek objavljivanja, kao i na izmjene koje su bile uvjetovane različitim okolnostima, *Fenomenologija duha* treba shvaćati kao svojevrsno nadilaženje obične svijesti i prijelaz u znanstvenu ili spekulativnu svijest. Upravo na temelju ovakvih uvida može se reći da je *Fenomenologija duha* zapravo uvod u spekulativno mišljenje. Drugi dio *Sistema znanosti* nikad nije napisan, a ono što bi odgovaralo spekulativnoj filozofiji izvedeno je u Hegelovim

kasnijim djelima. Tako je spekulativna filozofija najprije bila zamišljena kao *Logika* u vidu onto-teo-logike, da bi kasnije bile uklopljene *Filozofija prirode* i *Filozofija duha*, a što je sistematski izvedeno u *Enciklopediji filozofijskih znanosti*. Ovdje prije svega treba uočiti da *Fenomenologija duha* još uvijek ne sačinjava spekulativnu filozofiju, no usprkos tome, kao znanost već prethodno tvori prvi dio *Sistema znanosti*. Nadalje, ona ima sa svim osebujan odnos prema *Filozofiji duha*, koja u *Sistemu znanosti* dolazi tek na kraju; premda se od nje razlikuje, ipak je s njom neumitno povezana. Uloga je *Fenomenologije duha* stoga od presudne važnosti za razumijevanje cjelokupne Hegelove filozofije, a ovaj zbornik, koji obrađuje sadržaj »Predgovora«, svakako može poslužiti kao vrijedan uvod u njegovu misao.

Prvi rad zbornika, autora Damira Barbarića, pod naslovom »Napor pojma i iskustvo mišljenja« donosi uvodne napomene, ne tek u vidu popratnih objašnjenja teme zbornika nego ujedno vrlo pomno i precizno iznosi navlastita obilježja filozofijskog mišljenja. Prema tome, s jedne strane, rad treba razumjeti kao uvod u Hegelovu spekulativnu filozofiju, dok s druge strane, treba poslužiti kao svojevrsni poticaj svakome tko se na vlastitom filozofijskom putu i sam odvažio istinski misliti. Podijeljen je u pet manjih cjelina od kojih svaka na sebi svojstven način daje odgovor na pitanje što je to zapravo spekulativno mišljenje. Tako prva cjelina odgovara na pitanje zašto je baš Hegel odabran kao učitelj spekulativnog mišljenja, potom druga cjelina odgovara na pitanje zašto je odabrana baš *Fenomenologija duha*, slijedi treća cjelina koja odgovara na pitanje zašto je odabran upravo »Predgovor« *Fenomenologiji duha*, od četrta cjelina daje odgovor na pitanje što je to za Hegela filozofija. Posljednja cjelina zaključno sabire prethodne odredbe kako bi se temeljno zbivanje, koje »tvori samu bit onoga što Hegel ovdje i inače naziva 'naporom pojma'«, prikazalo kao temeljnu značajku spekulativnog mišljenja (str. 108).

Vodeći se Hegelovim riječima Barbarića na početku rada iznosi stavove »da se mišljenje svagda iznova mora učiti« te da se »iskustvo mišljenja mora tek korak po korak stjecati« (str. 65). Mišljenje koje se ovdje uzima u razmatranje nije shvaćeno tek kao puki psihički proces, niti se ovdje misli na običnu, empirijsko-ontičku svijest koja zahvaća tek sferu fiksnih određenja. Također, ovdje se ne misli ni na matematičko mišljenje, kao niti na puko formalno-logičko mišljenje. Ovdje se, dakako, razmatra spekulativno mišljenje koje nadilazi bilo kakvo materijalno ili formalno određenje pa se shodno tome u prvom odjeljku obrazlaže zašto je kao učitelj spekulativ-

nog mišljenja odabran upravo Hegel. Barbarić navodi razlog koji samo na prvi pogled izgleda samorazumljivo:

»Hegel općenito i manje ili više usuglašeno vrijedi kao pravi, klasični mislilac.« (Str. 66.)

Kako bi potkrijepio svoju tvrdnju iznosi tri osnovna momenta Hegelova filozofiranja iz kojih se jasno može iščitati sama bit spekulativnog mišljenja. Prvo što ga čini klasičnim misliocem, ističe Barbarić, upravo je njegovo »povjerenje u snagu uma i mogućnost potpune umne spoznaje svega« (str. 66). Drugo što ga čini klasičnim misliocem jest njegov stav »da je jedino istinsko znanje ono koje zahvaća i obuhvaća *cjelinu* svega što jest i biva, cjelinu zbiljskih i mogućih bića, kao i to da se ono može izložiti samo kao cjelina znanstvenog, što za njega znači filozofijskog sustava« (str. 69). Treće što ga čini klasičnim misliocem, ističe Barbarić, jest to »što ustrajava na tome da je pojam jedini prikladan medij u kojem se može radati, razvijati i postojati znanje« (str. 71).

Upravo nam gore navedeni stav da se »mišljenje svagda iznova mora učiti« treba poslušiti kao prvi korak u razmatranju zašto je baš Hegel odabran kao učitelj spekulativnog mišljenja. Prethodno treba imati u vidu da se spekulativno mišljenje ne oslanja na fiksna određenja koja su već unaprijed nekako zadana i samo naizgled samorazumljiva. U spekulativnom mišljenju dinamičko kretanje »dovodi u tečnost« sve čvrste, apstraktne i ograničene misli te se one na taj način preinačuju u pojmove. Time nisu uništene sve dosadašnje odredbe, nego su, kako ističe Barbarić, očuvane i uzdignute, a sama se ta preinaka temelji na su-odnosu razuma i uma. U tom je smislu poimanje, koje ovdje možemo uzeti kao jezični ekvivalent spekulativnom mišljenju, mišljeno kao samo-eksplicacija ili sebe-poimanje. Pojam se u kretanju pokazuje kao svoj vlastiti sadržaj i svoja vlastita forma, pri čemu mu sadržaj i forma ne pridolaze izvana nego su mu svojstveni ili, drugim riječima kazano, istinsko poimanje je poimanje samog pojma, odnosno pojam pojma ili ideja. Znanje kruženja pojma kao čistoga znanja sebe sama treba stoga shvatiti kao *istinu* jer u tom kruženju *u* sebi samome, *kroz* sebe sama i *po* sebi samome pojam tvori *cjelinu*. Znanje koje jedino može dohvatiti to *kruženje* u njegovoj cjelini jest apsolutno znanje, a jedina prava i prikladna forma takvog znanja jest *sistem* budući da odgovara kružnom kretanju. Sistematsko pak zahvaćanje cjeline u vidu kretanja niza pojmovnih određenja (kategorija) nije drugo doli *Sistem znanosti*.

Time smo ujedno stigli do drugog pitanja koje glasi: Zašto upravo *Fenomenologija*

duha? Da bismo prikladno iznijeli Barbarićev odgovor na ovo pitanje usmjerit ćemo se na Hegelovo određenje *Fenomenologije* za koje smatramo da je od presudnog značaja za razumijevanje odabranoga djela. Hegel određuje *Fenomenologiju duha* kao »ono odakle znanosti« (str. 76), a za ovu priliku poslužiti će nam Barbarićev navod Hegelova očitovanja o vlastitom djelu:

»Fenomenologija duha treba stupiti na mjesto psihologijskih objašnjenja, ili također apstraktnih razmatranja o utemeljenju znanja.« (Str. 80.)

Vodeći se ovakvim određenjima možemo kazati da je *Fenomenologija duha* put na kojemu duh sebe pročišćuje od obične odnosno razumske svijesti, uzdižući se tako do znanstvene svijesti. Taj put duha započinje upravo sebe-oslobađanjem od svih unaprijed postavljenih istina i navika. Pročišćenje duha korjenito seže do samog temelja spoznavanja pa stoga Barbarić i kaže da se »u filozofiji tlo zrenja napušta, a njezin svijet je u mislima; slušanje i gledanje moraju nam postati prošlima« (str. 98). Prema tome, sve što je osjetilno dano, sve što se pojavljuje, u istinskom se znanju mora napustiti, a upravo je *Fenomenologija duha* svojevrсни prijelaz od obične svijesti do apsolutnog znanja ili, drugim riječima, ona ima zadaću uzdići neznanstvenu svijest do znanstvene.

Odgovor na sljedeće pitanje, zašto je odabran upravo »Predgovor« *Fenomenologije duha*, odaje se već iz same činjenice da je »Predgovor« napisan tek po završetku djela te kao takav zauzima povlašteno mjesto u Hegelovoj filozofiji. Budući da je Hegel pišući predgovor pred sobom imao dovršeno djelo, njemu, kako ističe Barbarić, »pripada značaj koji je u punom smislu programski« (str. 81) te on u tom pogledu nije samo predgovor *Fenomenologiji duha*, nego i cjelokupnom Hegelovu sistemu filozofije. Prema tome, misaono se upustiti u interpretaciju »Predgovora« *Fenomenologiji duha* ujedno bi značilo i misaono prodrijeti u smisao cjelokupne Hegelove filozofije, dakle, ne samo prvoga dijela *Sistema znanosti*, nego i drugoga dijela, u kojem više nije riječ o duhu kao *svijesti*, nego o apsolutnom duhu. Barbarić stoga ističe:

»U njemu je na upravo veličanstven način ocrtan tloris cjelokupne njegove filozofije. Tu su prisutne sve njegove osnovne teme, nazori, misli i naučavanja.« (Str. 81.)

Dakle, u »Predgovoru« *Fenomenologiji duha* izložene su neke osnovne misli koje mogu poslužiti kao pripomoć razumijevanju manje jasnih i nedovoljno obrazloženih Hegelovih misli. Budući da »Predgovor« zahvaća cjelinu Hegelove filozofije Barbarić se s pravom pita što je zapravo za Hegela filozofija. Uzme

li se u obzir da filozofija za Hegela još uvijek nije dostigla stupanj znanosti, njezina je zadaća da nadide svoje određenje ljubavi te da postane apsolutna znanost čiji je predmet istina kao cjelina. Budući da se za Hegela jedino umom može zahvatiti cjelina, Barbarić navodi da »Hegel filozofiju suprotstavlja s jedne strane utonulosti u dnevne interese i nužde, a s druge strane sujeti mnijenja, obražlažući to drugo time da duša, obuzeta tom sujetom, u sebi ne daje nimalo prostora umu koji ne nastoji oko onog vlastitog«, te nešto kasnije, naspram običnog mišljenja pokazuje pravi karakter filozofije, »[o]stavivši za sobom ograničeno okružje prirodne nužnosti i ograničenosti i svijet kojim vlada sujeta vodena oholim i nezajažljivim samoljubljem, filozof se posvećuje jedino istini, živi koliko god može samo u njoj i za nju« (str. 90–91). Vodeći se ovim Hegelovim mislima Barbarić zaključuje kako je za Hegela bit istinske filozofije »potpuna posvećenost i predano služenje« slobodi, ideji, istini i apsolutu, pri čemu se ujedno mora »ukinuti svoju proizvodljivost i svoje posebne svrhe« ukoliko se želi dospjeti do čistog mišljenja (str. 91). Put do čistog mišljenja nije nimalo lagan i ugodan, upravo suprotno, do mišljenja istine »čovjek se uspinje polako i teško, strmim i tegobnim putem« (str. 93). Tek ovom spoznajom do punog značaja dolaze Barbarićeve već spomenute riječi da se »mišljenje svagda iznova mora učiti«, a kada se u iznimnim situacijama ono iskusi, to »iskustvo mišljenja mora [se] tek korak po korak stjecati«.

U završnom dijelu rada, nakon definiranja pojma filozofije, Barbarić ukazuje na činjenicu da, koliko god nam se spekulativno mišljenje činilo očitim i jasnim, njegovo značenje ni u kojem smislu nije samorazumljivo. Tome u prilog, kako ističe, svjedoči i odlučujuće Hegelovo određenje samog *zbiivanja* pojma upravo kao »napor pojma«. Ovom sintagmom Barbarić želi ponajprije ukazati na svu težinu istinskog filozofiranja dovodeći je u nepobitnu vezu s pojmom *Anstrengung*, shvaćenim u smislu *naprezanja*, da bi potom njome naglasio moment *zbiivanja* i *kretanja* kao moment rađanja samog pojma. Upravo udubljuvanjem u samu stvar nadilazi se puko razumsko, analitičko mišljenje, koje je u vlastitoj sujeti usmjereno na sebe te na taj način zanemaruje snagu same stvari. Nasuprot ovakvom stavu, spekulativno mišljenje odlikuje se svojom suzdržanošću i pozornošću spram kretanja pojma. Gubitkom svakog uporišta i jasnih određenja ono se prepušta kretanju pojma te slobodno i samovoljno tone u beskonačnost onog apsolutnog. Odvajanjem od navika i jasnih određenja *misao* postaje *pojam* čime on, kako ističe Barbarić, postaje

sukladan s vlastitim »imantnim ritmom«. Strah razumskog mišljenja da se udubi u samu stvar nahodi ga da se radije prikloni ugodnim i poznatim predodžbama, a upravo taj strah označava razliku spram spekulativnog mišljenja. Ovdje u svojoj punini dolazi do izražaja *odvažnost* mišljenja, koje čini iznenadni skok iz onog konačnog u ono beskonačno, odnosno iz ograničene pojavne sfere u apsolutnu beskonačnost.

Cjelokupnost zbiivanja pojma Barbarić sažima riječima:

»... krajnja neizvjesnost o tome je li uopće moguće povratak u napušteni svijet prirodne osjetilnosti i ukupnosti razumskih odredbi, ako smo se jednom odlučili na oproštaj od njega i na skok u otvoreni ocean onog apstraktnog i beskonačnog, zatim jeza koja se u bezdanu te neizvjesnosti rada, te naposljetku strah pred istinom, koji goni natrag u naviknuti prirodni svijet mnoštva mnogostrukih konačnosti i tjera na njegovo beskonačno širenje stalnim ponavljanjem naviknutih i uvijek već unaprijed poznatih odredbi, čine jedinstveno temeljno zbiivanje koje tvori samu bit onoga što Hegel ovdje i inače naziva 'naporom pojma' (...).« (Str. 107–108.)

Prethodna pojašnjenja Hegelove misli u jasnijim nam crtama otvaraju smisao samog naslova *Znanost iskustva svijesti*. Spekulativno, odnosno umsko mišljenje, pokazuje se kao preokrenuti svijet spram svih ugodnih i već unaprijed poznatih određenja. Promjena svijesti stoga, u vidu puta k znanosti, temeljni je smisao i zadatak *Fenomenologije duha*.

Drugi rad, pod naslovom »Supstancija je subjekt«, autora Stjepana Kušara, nastoji, određujući »Predgovor« kao svojevrsni »zglob« između *Fenomenologije duha* i *Logike*, odnosno pridajući mu središnje mjesto u cjelokupnoj Hegelovoj filozofiji, ukazati na svu poteškoću razumijevanja jednog takvog teksta. Razumijevanje Hegelova teksta moguće je tek obuhvatnom interpretacijom, no u svom radu, koji tek treba učvrstiti temelje za jedan takav podvig, Kušar nastoji protumačiti glavne i nosive termine da bi se na adekvatan način moglo pristupiti interpretaciji. Prema tome, na samom početku rada Kušar iznosi zadaću onodobne filozofije kako ju je Hegel shvaćao; stoga ističe da se ona treba »približiti formi znanja, (...) odložiti svoje ime *ljubavi* prema znanju i postati zbiljskim znanjem« (str. 122). Potreba onodobne filozofije bila je upravo ta da se dovine do istine u njezinoj punini kao ono znano, odnosno, da dohvati zbiivanje pojma, kretanje onog apsolutnog. Spoznaja cjelina kretanja pojma, drugim riječima apsolutna spoznaja apsoluta, za Hegela više nije tek težnja za znanjem, nego je ozbiljeno znanje kao apsolutno znanje ili mudrost. Znanost je za Hegela, kako ističe Kušar, upravo prikazivanje zbiivanja pojma, a sama Hegelova *misao* »sve je na tome da se ono istinito shvati i izra-

zi ne kao *supstancija*, nego isto toliko kao *subjekt*« (str. 123) pokazuje se upravo kao jedan moment unutar cjelokupnog kretanja pojma. Tako shvaćena misao ujedno je i pokazatelj odnosa razumskog i spekulativnog mišljenja. U razumskom mišljenju subjektu se priruču predikati, kojima se iznosi bitna ili supstancijalna odrednica stvari. Subjekt i supstancija ovdje nisu jedno, nego se čini kao da subjekt nosi svoja supstancijalna i akcidentalna određenja. Za razliku od razumskog mišljenja, koje misli unutar običnih, zdravorazumskih sudova, spekulativno ili poimajuće mišljenje svoju istinu izražava spekulativnom rečenicom, koja nije puko predmetno mišljenje, nego sam *čin* mišljenja. Za Hegela tako nisu presudni svrha i rezultat, ističe Kušar, nego prvenstvo *izvođenje*, odnosno zbivanje. Spekulativno mišljenje stoga misli kružno, a kao takvo, ono nema ni početak ni kraj te je u tom smislu kraj jedno te isto što i početak. Završetak prema tome ne predstavlja svrhu, nego se svrha pokazuje kao vrtnja ili kretanje.

Nakon tumačenja osnovnih termina Hegelove filozofije Kušar pobliže određuje razliku između razumskog i spekulativnog mišljenja. Razumsko ili rezonirajuće mišljenje, naglašava Kušar, misli subjekt kao ono postavljeno, kao nositelja svojih određenja. Kao takav on je mirujuće, pod-ležeće sebstvo koje je određeno predikatima. Kretanje koje ovdje dolazi do izražaja jednosmjerno je, a predikati koji se priruču subjektu pokazuju se kao nešto izvanjsko i od subjekta odvojeno. Istina je u razumskoj rečenici neposredna i samorazumljiva te se pokazuje kao čvrst rezultat. Nasuprot tome, u spekulativnom mišljenju presudnu ulogu ima upravo supstancija. Ona je u Hegelovoj filozofiji shvaćena kao »živa« i »pokrenuta« supstancija. Za razliku od razumskog mišljenja, u spekulativnom se mišljenju predikati ne priruču kao nešto izvanjsko i odvojeno od subjekta, nego se pokazuju kao imanentno kretanje same supstancije. Upravo tu »životnost« supstancije Hegel označuje na nekoliko načina. Ponajprije se može kazati da je to kretanje svojevrstni *dijalektički proces*, potom da je to kretanje supstancije pokrenuto *refleksijom* u samu sebe, te bi se naposljetku ona mogla odrediti kao *jedinstvo znanja i bitka*. Svim tim određenjima sama ta »životnost« supstancije, tj. ono poimajuće u njoj samoj, može se izraziti sintagmom »posredovana neposrednost«. Kao neposrednost supstancija se može izraziti kao »čista jednostavna negativnost«.

Da bi se sva ta određenja zahvatilo pojmom »supstancije« potrebno je ponajprije uvidjeti da se u kretanju pojma negativni moment supstancije pokazuje kao subjekt. Kako je navedeno, refleksijom u samu sebe supstancija kao čisto znanje prelazi u svoje postojanje te

se kao ono drugo sebe same, kao vlastiti negativni moment ili posredovanje, sebi otkriva kao subjekt. U posredovanju, supstancija kao subjekt ima zadaću sebe spoznati kao ono drugo sebe sama i dovesti do apsolutnog znanja. Ovdje dakako nije mišljeno samo ukidanje (*Aufhebung*) nego i uzdizanje i čuvanje onog ukinutog. Ovaj proces kretanja apsolutnog duha Kušar sažima ovim riječima: »ono što je *po sebi* – apstraktno opće – uposebljujućim posredovanjem kroz drugo, koje je *za sebe*, izlaže samo sebe kao živu cjelinu, tj. biva *po sebi i za sebe*« (str. 134). Pojam u vidu svoje neposrednosti nije tek nešto mirujuće i predstavljeno, nego je kao imanentna pokrenutost svih stvari upravo živa supstancija. Kušar, prema tome, ističe da »posredovanje ide daleko od onog općeg-apstraktnog preko njegovog posebnog-drugog ka konkretnoj cjelini koja se time pokazuje kao ono istinito« (str. 136).

U završnom dijelu rada Kušar pokazuje što zapravo znači drugotnost kao negativnost i u čemu se očituje nužnost supstancije da do svoje istine dođe putem svoje negacije. U samoj se drugotnosti ono drugotno pokazuje kao nužni moment razlikovanja u kojem se svaki pojedini trenutak razlikuje od sljedećeg. U čitavom tom kretanju pozitivni vid razuma sastoji se u tome da supstancija u razlikovanju dolazi do vlastite sebe-spoznaje, pa se u tom smislu posredovanje može shvaćati i kao moment samosvijesti samoga pojma. Um, kako ističe Kušar, dovršava posao razuma na način da ukida raznolikost, ali je i čuva, te u sebe-znanju supstancija nadilazi svoju drugotnost i zajedno se s njom uzdiže na viši stupanj onoga *po sebi i za sebe*. Supstancija tako radi krug od onoga *po sebi* ili apsolutnoga, preko vlastitog negiranja (ograničavanja) ili onoga *za sebe*, kako bi potom kao znanje bila *pri sebi* kao vlastita sebe-spoznaja. U tom kretanju, zaključuje Kušar, supstancija je svoj vlastiti nositelj ili subjekt.

»Jedinstvo supstancije očituje se kao njezin život ili njezino bivanje: ona je istovjetna sa samom sobom kroz uposebljujuću diferenciju svojih momenata; kroz ono biti-drugom-samoj-sebi supstancija je 'bitno', tj. samim svojim 'biti', 'subjekt ili bivanje-samim-sobom'.« (Str. 144.)

Treći rad, pod naslovom »Istina kod Hegela«, Stipe Kutleše, polazi od Hegelova stava da je »ono istinito cjelina« pa shodno tome ukazuje na odlučujuću razliku Hegelove misli u odnosu na Kantovu filozofiju. Ova razlika na sebi svojstven način označava stanoviti *novum*, koji se, kako to i sam Hegel na više mjesta navodi, očituje u samoj potrebi vremena. Kant u svojem filozofiranju polazi od pretpostavke da se *stvar po sebi* ne može spoznati premda se nužno mora misliti, pri čemu naglasak stavlja

na formalističko subjektiviranje. Shvaćajući bit vremena, Hegel izokreće Kantove prosvjetiteljske stavove time što stavlja naglasak na sam sadržaj, a ne na apstraktni identitet jastva. Za Hegela upravo sfera *noumena* sačinjava »istinski« sadržaj znanosti, a kako ističe Kutleša »o istini se može govoriti jedino i isključivo filozofijski«, čime do izražaja dolazi napor jasnog razlučivanja obične svijesti od filozofijske. Ono po čemu se filozofija razlikuje od ostalih znanosti, prije svega, njezina je usmjerenost na ono opće, dok su pojedinačne znanosti usmjerene isključivo na ono pojedinačno te kao takve ne mogu zahvatiti istinu kao cjelinu. Hegel ide toliko daleko da cilj, rezultat, odnosno ono što se u pojedinačnim znanostima pokazuje kao odlučujuće, naziva nečim neživim, beživotnim, pukom lešinom (usp. str. 148). Za njega se stoga moment *izvođenja* pokazuje kao neumitan i inherentan element filozofijske spoznaje.

Shvaćanje istine kroz čitavu povijest filozofije ne pokazuje se ništa manje zamršenim, a kako Kutleša naglašava, samo naizgled suprotstavljeni pojmovi istine i laži u različitim su se filozofskim sustavima shvaćali kao proturječni. Istina se u tim i takvim sustavima nije shvaćala kao razvoj i napredovanje pojma u njegovoj jedinstvenoj cjelini, štoviše, takvi su se sustavi uvijek iznova priklanjali samo jednoj od suprotstavljenih strana te su nužno zapadali u jednostranosti. Hegel na temelju toga kaže:

»Različitost filozofijskih sistema [mnijenje] ne ima toliko kao napredujući razvitak istine koliko u različitosti vidi samo proturječje.« (Str. 149.)

Nadovezujući se na prethodnu misao, Kutleša navodi Hegelovo razlikovanje filozofijske istine od istina pojedinačnih znanosti. Primjere, historijske istine, kako ističe Kutleša, odnose se na unutarsvjetska zbivanja te kao takve nisu nužne, nego su slučajne i proizvoljne. Za razliku od takvih istina, matematičke istine nisu tek proizvoljne, no kretanje matematičkog dokazivanja za samu je stvar nešto izvanjsko, a s obzirom na takvo shvaćanje Hegel ističe da matematičkim mišljenjem »upravlja neka vanjska svrha« (str. 150). Filozofska istina, za razliku od navedenih istina, obuhvaća kako unutrašnje tako i vanjsko kretanje, a unutrašnja bit u zbivanju prelazi u vanjsku te se na koncu vraća sebi. Istina je tako za Hegela »ne tek samo karakteristika filozofijske spoznaje, nego upravo njezin predmet. Istina kao predmet filozofije je jedna, i postoji samo jedna istina.« (str. 154). Budući da se filozofska istina kao imanentno kretanje pojma očituje kao vlastito kretanje sebe same, forma i sadržaj takvog kretanja jedno su i isto.

»Konkretnom sadržaju stoga nije potrebno izvana nanositi formalizam; on je sam po sebi prelaženje u formalizam, koji međutim prestaje biti izvanjski formalizam jer je forma udomaćeno bivanje samoga konkretnog sadržaja.« (str. 153)

U završnom dijelu rada, Kutleša potanko razlaže zbivanje samoga pojma kako bi čitatelju približio što zapravo za Hegela predstavlja pojam i u kojem odnosu on stoji spram istine. Potrebno je prethodno imati u vidu da pojam u Hegelovu smislu nije sagledan, kako je to često bio slučaj u novovjekovnoj filozofiji, u formalno-logičkom smislu, nego je shvaćen u onto-logičkom smislu kao zbivanje istine. Logika za Hegela tako objedinjuje kako logiku tako i ontologiku. Zbivanje pojma odvija se u njegovim momentima, što znači da čitava povijest nije drugo doli kretanje i očitovanje pojma. Pojam se u tom smislu kreće kružno u svim svojim momentima, a krug svih krugova, koji u sebi objedinjuje sve momente kretanja, je ideja ili pojam pojma. U prvom svom obliku pojam je apsolutno slobodan i identičan samome sebi. Budući da se očituje kao neposredna supstancija potrebna mu je granica u kojoj bi se mogao ogledati kao ono drugo sebe sama. Drugobitak stoga sačinjava drugi moment pojma, odnosno njegovo posredovanje ili negativnost. Ovdje Kutleša naznačuje pozitivan moment posredujućeg razumskog mišljenja budući da je njegova uloga bespoznaja pojma putem onog pojedinačnog. Prema tome, kako ističe, Hegel jasno naglašava da »istinski lik u kojem istina egzistira može biti jedino njezin znanstveni sistem« (str. 155). Zaključno, kako bi zaokružio dosadašnje izvođenje, Kutleša ističe da je filozofija upravo znanost o toj istini, te dodaje:

»Ako je drugo određenje pojma znanstveni sustav onda je znanost znanost pojma (...). Takva je znanost upravo filozofija i to filozofija apsoluta.« (Str. 165.)

Četvrti rad, pod naslovom »Spekulativni stav«, autora Igora Mikecina, premda se izravno nadovezuje na dosad postavljena pitanja o spekulativnom mišljenju, sadržaj donosi u nešto drugačijem svjetlu. Odmah na početku rada Mikecin postavlja pitanje »može li se i na koji način spekulativni sadržaj prikazati u formi stava«, čime vrlo jasno naznačuje važnost Hegelova razmatranja snage spekulativnog stava. Pod stavom (*Satz*) ovdje se ponajprije razumije jedinstvo logičke i gramatičke forme, kojim se ne izražava samo jezični izraz suda nego i logički iskaz. Vodeći se navedenim određenjima, Mikecin razlikuje dvije vrste stavova, običnu uporabu forme stava i spekulativnu uporabu forme stava. Ovo razlikovanje stavova podudara se dakako s već spomenutim razlikovanjem razumskog i umskog mišljenja, a kako navodi, spekulativ-

ni stav ima istu formu kao i svaki drugi stav, no ipak obična forma stava nije prikladna za iznošenje spekulativnog sadržaja pa se ona nadilazi u spekulativnom stavu.

Razumijevanje spekulativnog stava počiva upravo na razumijevanju već prethodno spomenutog odnosa razumskog i umskog mišljenja, štoviše, sam spekulativni stav u sebi odslikava kretanje svijesti, ili drugim riječima, razumijevanje spekulativnog stava počiva upravo na razumijevanju *preokretanja* svijesti, a što Hegel naziva *iskustvom* svijesti. Kako bi pobliže odredio razliku razumskog i umskog mišljenja, kao i njihove prikladne načine iskazivanja, Mikecin razlikuje tri vrste mišljenja: materijalno, formalno i poimajuće mišljenje. Materijalno mišljenje uronjeno je u sam sadržaj te se kao takvo ne uspijeva odvojiti od materije. Formalno mišljenje za Hegela je isto što i razumsko mišljenje, a ono je za razliku od materijalnog mišljenja slobodno od sadržaja te ga proizvoljno i samovoljno pokreće. Taj odnos spoznavajućeg subjekta spram sadržaja Hegel naziva taštinom. Za razliku od materijalnog i formalnog mišljenja, poimajuće mišljenje, ističe Mikecin, upušta se u svoj sadržaj tako što ga pušta da se kreće te ujedno prati to kretanje. Dakle, sadržaj je spekulativnog mišljenja spekulativna istina, odnosno zbivanje pojma, a nauk o spekulativnom stavu, kao izraz spekulativnog sadržaja, u sebi kao temelj ima spekulativno mišljenje. Stoga Mikecin navodi da

»... nauk o spekulativnom stavu obuhvaća odnos između onog spekulativnog samog kao onog mislivog i iskazivog, mišljenja kao mišljenja onog spekulativnog i iskaza kao izraza mišljenja i prikaza onog spekulativnog.« (Str. 172.)

Poimajuće ili spekulativno mišljenje razlikuje se od formalnog ili rezonirajućeg mišljenja u nekoliko ključnih momenata. Prije svega, formalno mišljenje, kojemu odgovara obična uporaba stava, svoj predmet promatra samo izvanjski uzimajući ga kao vlastiti sadržaj te si umišlja da stoji iznad njega. Ovim negativnim odnošenjem spram sadržaja formalno je mišljenje usmjereno isključivo na sebe te ne uspijeva uvidjeti unutrašnje jedinstvo subjekta i predikata. Njihovo jedinstvo u formalnom je mišljenju svedeno tek na izvanjsku povezanost u vidu kopule, dok njihovo unutrašnje jedinstvo ostaje nedohvatljivo. U svojoj nepovezanosti predikati se samo slučajno priruču subjektu, a sadržaj ne vodi do novog sadržaja, nego se svaki novi moment kretanja shvaća kao novi sadržaj pa shodno tome Mikecin ističe:

»Razumska određenja ostaju međusobno odijeljena usprkos njihovoj izvanjskoj povezanosti, a ukoliko se radi o suprotnim određenjima, ona ostaju u nepomirljivoj suprotnosti.« (Str. 173.)

Nasuprot običnog stava, u spekulativnom stavu predikat nije odvojen od subjekta, nego je kao supstancija i bit subjekta identičan sa subjektom te se u tom smislu može kazati da je spekulativni stav ujedno identični stav. Nadalje, u spekulativnom stavu predikat nije tek nešto apstraktno niti se on spram subjekta odnosi kao nešto opće spram pojedinačnog, nego su po sadržaju subjekt i predikat identični.

»Ono što stoji na mjestu predikata sada više ne izražava djelomično određenje subjekta, nego je s njim pojmovno potpuno identično.« (Str. 176.)

Ono što je ovdje presudno u iskazivanju razlike formalnog i spekulativnog mišljenja jest položaj i značaj subjekta. Kako Mikecin pokazuje, za Hegela je odlučujuće nadilaženje predstave subjekta kao supstrata budući da je on kao supstrat nepokretan. U spekulativnom mišljenju subjekt ulazi u svoj sadržaj, a predikat se više ne pokazuje kao nešto apstraktno i opće koje se priruču subjektu, nego on »kao spekulativni predikat dobiva bitno, odnosno supstancijalno značenje« (str. 177). Nadovezujući se na prethodne stavove, Mikecin navodi Hegelove riječi:

»Time što je pojam vlastito sebstvo predmeta, koje se prikazuje kao *njegovo postajanje*, ono nije mirujući subjekt koji nepokrenut nosi akcidente, nego pojam koji se kreće i uzima natrag u sebe svoja određenja.« (Str. 177.)

Subjekt kao pokrenuti pojam odraz je same istine kao cjeline te se u pokrenutosti subjekta razrješavaju suprotstavljeni stavovi razumskog mišljenja.

Time se, dakako, ne iscrpljuje čitavo kretanje spekulativnog stava. Premda u spekulativnom mišljenju predikat zauzima mjesto supstancije dok subjekt propada u sadržaj te se ne razlikuje od predikata, mišljenje ipak ne završava u predikatu. Svođenjem subjekta na svoje predikate, odnosno njihovim izjednačavanjem, događa se protuudar kojim je mišljenje ponovno bačeno na subjekt, no kako ističe Mikecin, sada se više ne radi o subjektu kao supstratu, nego je riječ o subjektu koji je prošao cijelo kretanje stava, pri čemu je »subjekt stava postao subjekt poimajućeg mišljenja« (usp. str. 179). Spekulativni stav, napominje Mikecin,

»... ne izražava samo predstavljeni sadržaj, nego svojim vlastitim kretanjem prikazuje kretanje pojma. Ono što se mora prikazati jest izlazak pojma iz samoga sebe, njegovo udvajanje i unutrašnje suprotstavljanje te naposljetku vraćanje pojma iz svog udvajanja natrag u sebe. (...) Stav prikazuje to kretanje svojim vlastitim kretanjem. To je ono što Hegel naziva spekulativnim pri-kazom.« (Str. 183.)

Dakle, spekulativni stav ograničava iskazivanje konačnog sadržaja kako bi se adekvatno

moglo prikazati ono beskonačno. Mikecin stoga zaključuje da se »primjereni prikaz onog apsolutnog u formi stava može odvijati jedino u njenoj spekulativnoj upotrebi« (str. 185).

Naslov preposljednjeg rada, »Strahovita moć negativnog. Uz ulogu i mjesto razuma u 'Predgovoru' *Fenomenologiji duha*«, autora Petra Šegedina, upućuje na presudni moment u razumijevanju Hegelove filozofije, ali u isti mah ukazuje na svu težinu sadržaja, koji neumitno zahtjeva ogroman napor mišljenja. U nastojanju da se približi ponajprije tekstu »Predgovora«, a potom i sistematskom izvodenju *Fenomenologije duha* u cjelini, Šegedin određuje ulogu razuma kao »put k znanosti«, odnosno kao »ono zajedničko znanosti i neznanstvene svijesti«. Prema tome, razum još uvijek ne predstavlja znanost samu u smislu umskog znanja, premda iskazuje njezinu navlastitost. Odnos razuma i znanosti također se može sagledati i kao *put svijesti*, pri čemu se ovaj prijelaz otkriva kao put od neznanstvene svijesti do znanstvene svijesti. U tom pogledu razumu pripada *posredujuća* uloga u samokretanju apsolutne biti, a ono što ovdje preostaje jest razjasniti u čemu zapravo leži značaj tog posredovanja.

Želi li se znanost zahvatiti u cjelini kao istinsko znanje, ponajprije je treba shvatiti kao svojevrsno *egzistiranje* istine, pri čemu se ono očituje upravo kao nužni element *zbiljskoga znanja*. Prije svega, ovdje treba imati u vidu da ovo poklapanje istine i znanja s vlastitom zbiljskom egzistencijom implicira, kako navodi Šegedin, da je znanje svagda primjerenost vlastitoj naravi i vlastitoj biti te se stoga ne da razlikovati od biti onoga što se spoznaje. Istina, znanje i bitak za Hegela tako padaju u zajedničku točku, odnosno, čine svojevrsni sklop.

»Bit istine, bit znanja i bit bitka jesu jedna istovjetna bit koja je neraskidivo jedinstvo sveg trojega.« (Str. 191.)

Zajednička bit ovih momenata ukazuje, kako ističe Šegedin, upravo na to »da je ovdje na djelu imanentno zbivanje znanja samog« (str. 197). Ovakav karakter znanja upućuje na svojevrsnu nužnost u samokretanju znanosti koja se ujedno očituje kao povezanost svih konačnih stvari, stoga se mora imati u vidu to da unutrašnja nužnost nije tek nešto apstraktno i opće, nego da se sagledana u pogledu postojanja očituje upravo u izvanjskoj nužnosti vremena. Imajući to u vidu Šegedin ističe da »[u]nutrašnja nužnost da znanje bude znanost, kao nužnost njegove naravi isto [je] [...] što i [v]anjska nužnost vremena«. Apsolutna se bit stoga u svim ovim određenjima pokazuje kao neraskidivo i nužno jedinstvo bitka i biti,

koje se u svom dinamičkom prelaženju u postojanje očituje kao »povijesno vremenjenje svijeta«. Postojanje prema tome, kako ističe Šegedin, »nije manifestirajuća eksplikacija unutrašnjeg u vanjsko, nego je – i to upravo kao manifestiranje ili pojavljivanje – bitni bitak koji jest bit« (str. 193).

Narav tog dinamičkog samo-kretanja apsolutne biti, ovdje sagledana u vidu supstancijalnog jedinstva znanja i bitka, Hegel izražava i poznatom formulacijom »identitet identiteta i razlike«. Ovom formulacijom želi se iskazati snaga sveze koja sjedinjuje ono proturječno, a koja se također treba shvatiti i kao prvotna pokretačka snaga života. Prema tome, apsolutna bit, kako je pokazano u prethodnom odlomku, očituje se kao počelo u smislu grčkog ἀρχή, dakle, kao ono koje u prvom svojem momentu »snagom sveze proturječnog samo sebe sabirući postavlja i drži na okupu«, dok u drugom svojem momentu kao jedino živo egzistira u svemu. Kako bi apsolutna bit mogla biti pojmljiva ona se mora očitovati kao vlastita eksplikacija ili kao egzoterijska *razumljivost*. Ta »sebe pokrećuća jednakost-samim-sobom«, kako navodi Šegedin, nije tek besvjesno izvorno jedinstvo nego slobodni identitet onog neposrednog i posredovanja, onog pozitivnog i onog negativnog. U svim ovim određenjima pokazuje se, dakle, neraskidiva veza uma i razuma upravo kao onog neposrednog i posredovanja, a njihov odnos očituje se kao odnos jednakosti i razlike, sadržaja i forme. Razlikovanje u formama »postajuće je zbivanje tog sadržaja samog« u kojem apsolutna bit tone u drugom, odnosno razlikuje »sebe u formi razumskog mišljenja« (usp. str. 214). Razum se, prema tome, pokazuje kao posredujući, ali nužni moment samokretanja pojma k znanosti te mu u tom smislu pripada upravo središnja uloga.

Odredivši imanentno zbivanje znanja samog Šegedin se pita odakle zapravo to da za Hegela ne može biti *neposredne* danosti onog istinski živog i zbiljskog. Kako navodi, upravo zbog toga što se *biti* u svojoj neposrednosti očituje i kao ono prazno *jest*, odnosno čista misao, prazno zrenje koje ne misli ništa određeno, nego je kao takvo ono *apsolutno-negativno*, odnosno *ništa*. Shodno tome dodaje da »ono biti i ono ništa jesu isto kao čiste općenitosti ili apstrakcije mišljenja« (str. 217). Budući da apsolutna bit u svojoj apsolutnosti ostaje neodređena potrebno je postojanje kako bi se biti i ništa mogli odrediti. Shvaćanje tog jedinstva kao identiteta identiteta i razlike moguće je tek kad se uvidi da to jedinstvo nije tek neko nepokrenuto mirovanje nego se pokazuje, ističe Šegedin, kao »kretanje u smislu 'nemira' onih koji su sjedinjeni a 'ujedno [se] ne podnose'« (str. 217–218). Ovaj *nemir* nije

drugo doli nastajanje i nestajanje; nastajanje kao iščezavanje ništa u bitku, a nestajanje kao iščezavanje bitka u ništa. To iščezavanje jednog u drugo, tu prvotnu životnost ili počelo, naglašava Šegedin, Hegel određuje kao *samoutemeljenje* i *samoodređenje*, odnosno kao *bivanje*. Bivanje treba strogo razlikovati od postojanja koje Hegel određuje kao »ukinuto bivanje« u kojem *nemir* postaje *mirujuće jedinstvo*, odnosno ukoliko proturječe ili postavljenost.

»Za postojanje je u tom smislu određujuće to da je ono postali 'rezultat' bivanja.« (Str. 219.)

U postojanju *ništa* ne iščezava, nego je sjedinjeno s bitkom kao *negacija* koja se očituje na dva načina. S jedne je strane postojanje *negacija* u smislu ukinutosti apstraktnosti bitka i ništa, pri čemu se neposrednost bitka prevladava na način da je on »preinačeno ušćuvan kao realnost«. S druge pak strane, budući da je apstraktna istovjetnost ukinuta, bitak i ništa sada su postavljeni u svojoj razlici. Negacija stoga unutrašnje pripada postojanju; u tom smislu negativnost u sebi sabire s jedne strane *biti-po-sebi*, a s druge strane *biti-drugo*. Šegedin stoga navodi »da je u svojem biti-po-sebi svako nešto uvijek već drugo od nekog drugog (...) što znači da je ono biti-po-sebi uvijek već ujedno u formi 'bitka-za-drugo'« (str. 222).

Određenjem negacije, s jedne strane kao *biti-po-sebi*, a s druge strane kao *bitak-za-drugo*, djelomično se otkriva značaj samog posredovanja, no kako bi se on sagledao u cjelini potrebno je postaviti ova određenja u međusobni odnos iz čega se potom može uvidjeti sam karakter negativnosti. Negativnost se tako u prvom slučaju određuje kao odvojenost od drugoga, čime svaka određenost pada u drugotnost. Konačna bića negiraju se u odnosu spram drugih konačnih bića te, budući da se konačno negira upravo u drugom konačnom, a ono ponovno u nekom drugom i tako u beskonačnost, Hegel ovu beskonačnost naziva *loša* ili *negativna beskonačnost*. Uloga ovakve negativnosti može se okarakterizirati kao negativni vid negativnosti, no kao takav on je nužan upravo kako bi postavio granicu konačnim bićima te time omogućio da se apsolutna bit *samoodredi* upravo u pozitivnom vidu negativnosti. Negiranjem konačnog u drugotnosti drugoga omogućuje se uposebljenje time što konačno postaje odvojeno od drugog konačnog te se time određuje za sebe tako što se reflektira, odnosno vraća na sebe. Apsolutna bit u momentu posredovanja posreduje se vlastitim drugim, pri čemu se *loša beskonačnost* prevladava u odnosu na samu sebe, odnosno u *istinskoj beskonačnosti*. Prema tome, Šegedin navodi:

»... kao drugo od drugoga, ne samo da je neko nešto u sebi, nego je u vidu drugog isto sa samim sobom.« (Str. 225.)

Razlikovanjem od drugoga unutrašnje razgraničenje može se odrediti kao *negacija negacije*, odnosno postojanje se određuje kao afirmiranje tako što se ono konačno vraća u sebe upravo negacijom spram drugoga. U svom pozitivnom vidu ova afirmacija konačnog očituje se kao ono *biti-po-sebi*.

U ostajanju pri čvrstoj određenosti, kako naglašava Šegedin, razum istrajava u konačnosti tako da nebitak čini odredbom stvari te se u tom istrajavanju pokazuje sama njegova narav. Shodno tome dodaje da je razum ontologijski ukorijenjen u samoukidanju bivanja u onom konačnom i postojećem, »a njegovo pravo i zasluga su u tomu da uopće ima nečega čvrsto određenog i spram drugog različitog nešto« (str. 231). Postojanje, koje Šegedin također označuje kao *neposredno postojanje duha* ili *svijest*, neposredno utoliko ukoliko se u obzir uzme *jedinstvo biti* u svim konačnim stvarima, očituje se u dva razdvojena momenta: momentu bitka i momentu znanja. Za razliku od razuma, čija se uloga očituje u »ostajanju pri čvrstoj određenosti«, uloga je uma da ovu razliku poveže u spekulativno jedinstvo. U momentu povezivanja razlika znanja i bitka ukida se upravo u samospoznaji duha, ili drugim riječima, »duh je svoje postojanje učinio jednakim svojoj biti« (str. 234). Uloga razuma ovdje se pokazuje u svoj svojoj punini, a sastoji se upravo u prevladavanju *apstraktno* elementa neposrednosti, pri čemu zaokruženo spekulativno zbivanje rezultira time da duh sebe spoznaje kao predmet. U jednakosti sa sobom duh biva *za sebe* i *po sebi* te se preko vlastite drugotnosti vraća u *neposredno jedinstvo*. Ovo samokretanje duha pokazuje se kao živo i zbiljsko, a razvijeni duh koji sebe zna kao duh nije drugo doli znanost sama. Prema tome, možemo ustvrditi da je moment negativnosti nužan kako bi se konačne stvari u odnošenju spram sebe uputile *nad sebe*, odnosno da »'duhovna supstancija' u odmaku od sebe postavi sebe i zaista bude kao neko sebi drugo, za sebe, i to tako da upravo u tom drugom i kao to drugo sebe pronalazi, spoznaje i postavlja kao to što jest« (str. 235).

Odredivši razum kao »apsolutno kretanje negacije«, odnosno kao »razdjeljujuće i apstrahirajuće kretanje drugosti«, Šegedin jasno pokazuje da razum nije tek neka kognitivna djelatnost ili tek neki zaseban oblik svijesti, nego se on treba shvatiti kao jedna svojevrsna snaga koja tek određuje i omogućuje svijest kao takvu. Razum je, kako ističe, kao »strahovita moć onog negativnog«, upravo »najčudesnija i najveća ili štovišće apsolutna moć, 'čarobna snaga' i djelatnost razdvajanja« (str.

248). Prema tome, pokretalačka snaga razuma ne prebiva samo u konačnosti kao izvanjska refleksija nego je »produbljena do dijalektičkog i spekulativno umskog karaktera posredovanja« (str. 250). Dakle, kao moment kretanja pojma, *razumnost* ili razlikujuća misao očituje se upravo kao svojevrsna *umnost*. Tek se time u svojoj punini razotkriva njegova uloga kao *put k znanosti*, odnosno kao *ono zajedničko znanosti i neznanstvene svijesti*.

Posljednji rad u zborniku, pod naslovom »Duh i pojam«, autora Ozrena Žuneca, nastoji zahvatiti samu bit kretanja pojma, pa shodno tome u sebi sabire teme prethodnih radova, ne kako bi ih iskazao u nekom novom svjetlu, nego upravo kako bi ukazao na samu narav onog apsolutnog. Na samom početku rada Žunec navodi tri ključna stava iz »Predgovora« koji se pokazuju presudnima ne samo za razumijevanje kasnijih Hegelovih djela nego i za razumijevanje cjelokupne Hegelove epohe. Prvi stav »ono istinito je cjelina« tako naglašava »tekuću« narav i organsko jedinstvo momenata u kretanju pojma, a kako ističe, onaj »tko želi spoznati išta, bilo koju pojedinačnu, mora spoznati cjelinu« (str. 256). To se, dakako, ne odnosi samo na pojedinačne znanosti nego i na samu filozofiju u kojoj se različiti filozofski sustavi nisu pokazali adekvatnima prikazati filozofijsku istinu. Različitim stavovima oni su se uvijek iznova dovodili do proturječja ne uspjevši dohvatiti »napredujući razvitak istine«. Istina stoga, kako ističe Žunec, »nije samo u jednom rezultatu koji potire drugi nego u svim rezultatima«, na jednak način kako se i u biljci smjenjuju momenti, pa tako cvijet smjenjuje pupoljak, a plod smjenjuje cvijet, što dakako ne znači da su smijenjeni momenti ukinuti, nego su upravo nužni te kao takvi sačuvani u sljedećem momentu. Drugi ključni stav, da »istinski lik u kojem istina egzistira može biti jedino njezin znanstveni sistem« nije tek neki proizvoljni stav u filozofiji, nego se njime ujedno iznosi onodobna potreba uspostavljanja novog razdoblja, novog svijeta. Taj *novum* koji donosi Hegel ne svodi se tek na puko ispravljanje dotadašnjih neistinitih stavova nego se on otkriva u potrebi bivanja znanosti uopće, stoga navodi:

»Duh je prekinuo s dosadašnjim svijetom svojeg postojanja i predstavljanja te se sprema potopiti tu u prošlost radeći na svojem preoblikovanju.« (Str. 258.)

Ovime se ujedno dolazi do trećeg stava da je »supstancija bitno subjekt«, kojim se smjera na samu bit znanosti, odnosno na identitet znanja i bitka. Prateći ove temeljne stavove, Žunec navodi da »'Predgovor' predstavlja upravo to odlučno (...) uranjanje i rastakanje duha do svog početka te ujedno temelj za ono

koliko bogato toliko i duboko kretanje kojim duh prispjeva k znanju« (str. 259).

Uzimajući ove stavove kao svojevrsne smjernice, Žunec ističe ono implicitno samoga sadržaja, upravo ono središnje i epohalno Hegelove filozofije – *duh je ono apsolutno*, pri čemu navodi Hegelove riječi:

»Da je ono istinito zbiljsko samo kao sistem, ili da je supstancija bitno subjekt, izraženo je u predstavi koja ono apsolutno izriče kao duh – najuzvišeniji pojam, a koji pripada novijem vremenu i njegovoj religiji.« (Str. 260.)

Ovo određenje apsoluta pokazuje se presudnim ne samo za čitavu povijest filozofije nego i za kretanje svjetske povijesti. On ovdje ne predstavlja tek neku *odriješenost* od svijeta (*ab-solutum*), neku apstraktnu općenitost, nego upravo *dovršenost* u smislu kretanja i ozbiljenja duha. Prvo pojavljivanje tog epohalnog nadolaska duha, ističe Žunec, upravo je Kantova transcendentalna filozofija. Nadovezujući se na Kantov pojam transcendentalne apercepcije, Hegel shvaća duh kao svojevrsnu snagu koja »u svojem izvanjštenju ostaje jednaka sebi«, dok se kretanje apsolutnog duha pokazuje kao *svjetski duh*, »svijetom postali i sobom ostali duh« (str. 262). Kako se već može nazrijeti iz prethodnih određenja, pojam se u kretanju duha pokazuje kao moment mišljenja duha, odnosno kao znanje koje duh ima o predmetu te se stoga pojam može shvaćati kao »dokinuti predmet«. Shodno tome, Žunec navodi da je »pojam rezultat kretanja spoznavanja utoliko što je duh, kao mišljenje, izašao u zbilju koja je po sebi ne-mišljenje, da bi taj predmet mišljenja vratio u sebe kao samospoznaju te ga učinio sobom utoliko što i sam duh dolazi k sebi« (str. 262). Budući da u pojmu predmeta mišljenje postaje zbiljsko, u momentu samospoznaje duha očituje se jedinstvo bitka i znanja. Upravo u postajanju duha sebi stranim i drugotnim leži njegova prava snaga: »Snaga duha samo je toliko velika koliko je njezino izvanjštenje« (str. 268), a kako navodi Žunec, dohvaćanje tog kretanja pojma »ujedno [je] i potreba onog vremena rođenja i prijelaza k novom razdoblju« u kojem »pojmovno mišljenje, znanost, znanstveno spoznavanje, to kretanje čistih bitnosti [koje] sačinjava narav znanstvenosti uopće, traži međutim da sebe preda životu predmeta ili, što je isto, da pred sobom ima i izriče njegovu unutrašnju nužnost« (str. 267). Potrebu vremena Hegel je vidio u dokidanju neznanstvenog mišljenja koje je ono apsolutno nastojalo osjetiti i zreti, a ne pojmiti. Duhovnost za Hegela stoga nije pročišćavanje čovjeka od svega predmetnog, odnosno apstrahiranje od svijeta, nego upravo uranjanje u samu predmetnost svijeta.

Nadovezujući se na dosadašnja određenja, Žunec sažima program *Fenomenologije duha* ističući da se njime nastoji pokazati genezu »mislećeg promatranja predmeta«. Program *Fenomenologije duha* također se može odrediti i kao djelatnost duha kojom se mijenja sam predmet budući da kruženje pojma polazi od »predmetnosti po sebi«, kako bi na koncu stigla do »predmeta po sebi«. Stoga Žunec napominje da »u odnosu na djelatnost čistog mišljenja, koje, proizvodeći apstrakcije, biva i samo apstraktno, mišljenje koje je izašlo u predmet promijenilo ga je tako da je predmet mišljenjem predmeta dobio formu i prestao biti puki sadržaj, a mišljenje je dobilo konkretnu predmetnost« (str. 272). Konkretni pojam predmeta ili znanje put je ili radni proces duha koji, polazeći od apstraktne ideje, preko dokidanja predmeta, odnosno znanja, dolazi do samoga sebe. Ovdje, dakako, treba imati u vidu da ovako iznesena forma kretanja pojma nije drugo doli ogroman rad pojma, koji u prolazanju kroz stvari postaje konkretan, pri čemu svijet čini logičkom strukturom. Važno je također napomenuti da se kretanje pojma ne odvija samo u sferi duha nego i u sferi individuuma pa se u Hegelovoj filozofiji djelovanje svjetskoga duha u vidu stvaranja svjetske povijesti ne smije odvajati od obrazovanja individuuma, koji iznova prolazi ovaj golemi rad pojma, odnosno svjetsku povijest. Budući da individuum kao svojevrsna supstancija spoznaje sebe kao slobodni djelatni subjekt, on prolazi momente kojima je pret hodno prošao svjetski duh u dugom rasponu vremena. Na taj način duh preko individuuma dobiva uvid u znanje pa se stoga može kazati da je »sve ljudsko time i samo time ljudsko što se odjelovljuje preko mišljenja«, pri čemu znanost koju individuum uspostavlja prikazuje upravo »to obrazovno kretanje u njegovu uobličavanju« (str. 273). Ovim se ujedno dolazi do zaključka koji je implicitno sadržan u svim dosadašnjim radovima zbornika, a to je da je *znanost* upravo *duh sam* koji se razvija radom pojma, a na što Žunec dodaje:

»Duh je mišljenje, i ako je njegov duhovni sadržaj stvoren njim samim, onda je on tek 'duhovna supstancija'.« (Str. 275.)

Zaključno možemo kazati da je ovaj zbornik vrlo uspješno ne samo iznio glavne pojmove i momente Hegelove filozofije nego također ukazao na ono bitno filozofije same ukoliko se ona uzima u svom istinskom liku kao misaono udublivanje u ono apsolutno. Premda Hegelova filozofija u današnjem vremenu može izgledati zastarjela ili prevladana, mišljenje apsolutne ideje ipak treba ostati najviši zahtjev filozofiranja ukoliko ono želi biti relevantno. Ovaj zbornik svakako može poslužiti

kao iznimno vrijedna pripomoć svakome tko se želi okušati u istinskom filozofiranju.

Denis Novko

Sigve K. Tonstad

God of Sense and Traditions of Non-Sense

Wipf & Stock, Eugene 2016.

Ako za trenutak prihvatimo Baudelaireovu opasku kako je Sotonina najdomišljatija lukavština uvjeriti nas kako on ne postoji, onda je Tonstadovo djelo jednako domišljat pokušaj da se to ništa ne ostvari. Biti propitujući glas žrtava koje odbijaju šutjeti pred prividnom interpretacijskom uvjerljivošću tradicija besmisla teološka je obveza, smatra Tonstad, onih koji suvremena tumačenja problema zla i patnje smatraju manjkavima. Tonstadovo djelo progovara protiv ovih tradicija besmisla koje zlo pripisuju mračnoj strani Boga, čovječanstva ili ga vide kao praiskonski princip u samoj srži stvorene stvarnosti (Hobbes, Nietzsche). Manjkave su, primjerice, tradicije poput Freudove psihologizacije zla, Augustinov argument privacije, kao i njegove suvremene reinterpretacije u djelima H. Arendt i R. Niebuha. Odgovor, po autoru, zahtijeva da se u potrazi za istinom o zlu i patnji u suodnosu Boga, stvorenih bića i prirode iznova razmotri uloga zanemarene kategorije demonske stvarnosti. Uloga Sotone i demonskih bića kao demonskih subjekata zla presudna je, smatra Tonstad, za uravnoteženo razumijevanje posve oprečnih poimanja Boga kao izvora mira, dobrote i ljubavi s jedne strane i optužbi o moralnoj neprihvatljivosti surovog, genocidnog Boga biblijske objave s druge.

Metateorijski okvir Tonstadova narativnog pristupa tumačenju zla i patnje u odabranim biblijskim tekstovima, ranokršćanskim izvorima te djelima autora kao što su Dante, F. Dostojevski ili R. Williams pretpostavlja apokaliptički, svemirski sukob dobra i zla u čijem se središtu isprepliću promišljanja o ljudskoj slobodi, konačnom samouništenju zla i mogućnosti življenja trajno pomirenog života dobrote i ljubavi. Usporedbe radi, u Tonstadovoj argumentaciji narativno čitanje odabranih biblijskih tekstova igra gotovo identičnu ulogu koju Eleonore Stump u svom iznimno važnom djelu *Wandering in the Darkness*