

Arhe XV, 29/2018

UDK 141.319.8

1 Augustin : 1 Hegel

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

NEVENA JEVTIĆ¹

Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

STVARANJE ČOVEKA: AVGUSTIN VS HEGEL

Sažetak: Poređenje Avgustinove i Hegelove vizije o stvaranju čoveka, kao i njihovog razumevanja duše, pokazuje hegelijanski doprinos demontiranju dugotrajne esencijalističke predrasude filozofije o čovekoj prirodi. Avgustinovo shvatanje duše čini srž najuticajnije struje zapadno-evropske teološke tradicije. U onoj meri u kojoj se ta tradicija prepliće s povesti filozofije, ovo učenje bilo je veoma uticajno tokom potonjih vekova njenog razvoja. Analiza Hegelovog shvatanja duše u znaku naročite *auto-poesis* daje netradicionalni, čak radikalno drugačiji, odgovor na pitanje o onome što je čoveku najsojstvenije.

Ključne reči: spekulativna antropologija, duša, čovek, Avgustin, Hegel, druga priroda, humanizam

Hegelovo učenje o duši (Seele) poseduje višedimenzionalno konceptualno bogatstvo. Ono je sadržano u paragrafima koji tematski pripadaju antropologiji. Spekulativna antropologija predstavlja prvi deo Hegelove filozofije subjektivnog duha. Onako kako je ovo učenje izloženo u njegovoj *Enciklopediji filozofskih nauka*, antropologiju prate fenomenologija duha (kao nauka o svesti) i psihologija (kao nauka o duhu u strogom smislu te reči). Posmatrano uopšteno, predmet Hegelove antropologije je duša, odnosno prelaz s carstva prirode ka carstvu duha. Duša se neposredno misli kao „prirodni duh“, što samo po sebi predstavlja veoma zanimljivu formulaciju. Međutim, priroda ovog prelaza je nešto što je od ogromne važnosti za Hegelovu filozofiju. Može se bez preterivanja reći da od toga kako da se filozofski artikuliše ovaj prelaz, za filozofe nemačkog idealizma nakon Fihtea, zavisi sve. Hegelova artikulacija ovog prelaza prevazilazi sva očekivanja u pogledu svoje sposobnosti da zaintrigira čitaoca. Prema prikazu iz *Enciklopedije*, filozofija prirode završava s razmatranjem životinjskog organizma, a poslednjih par paragrafa unutar ove tematike nosi naslov *Smrt individue iz same sebe* (§375-376). Sa smrću individuum „dobija“ se to da je objektivitet subjektiviteta (čoveka kao) prirodnog individuum ukinuta neposrednost njegove pojedinačnosti. Ono prirodno čovekove egzistencije umire i biva ponovo rođeno u carstvu duha, odnosno

¹ E-mail adresa autorke: nevena.jevtic@ff.uns.ac.rs

kao duh. Duša jeste ono što „preživljava smrt“ i izrasta iz redukcije prirodnosti i otupljivanja života do navike. Prelaz sa prirode na duh podrazumeva instancu u kojoj individua „usmrćuje sebe iz samog sebe“².

Hegelovo shvatanje duše odstupa od većeg dela tradicije filozofije. Ono, takođe, ima veoma malo dodirnih tačaka s onim što bismo pripisali teološkom sadržaju ovog pojma. Radi ilustracije, dakako samo provizorne, toga koliko je Hegelovo shvatanje duše udaljeno od tradicionalno-filozofskog, nije potrebno ići dalje od pitanja kako ta tradicija tretira odnos tela i duše. Tradicionalno filozofsko razumevanje odnosa duše i tela, bez obzira kako se priroda njihove relacije de facto tumači, ima jedan manje ili više konstantan motiv. Ako nije reč o takvom konceptu kao što je na primer duša sveta, već posmatrano sa stanovišta individuuma, odnosno čoveka, duša počiva u čovekovom telu. Ukoliko se baci pogled na odgovarajuće pasaje Hegelove spekulativne antropologije, neposredno je uočljiva obrnuta perspektiva. Za Hegela telo je *u* duši u onom smislu da je telo momenat duše i njen strukturni činilac. Njegovo razvijanje ovog pojma ne podrazumeva odgovore na pitanje o (racionalnoj) biti duše, njenih moći ili njene besmrtnosti. Kako je Hegel sam vrednovao tradiciju filozofskih učenja o duši može se razabrati i iz njegovog stava da je jedino Aristotelov spis o duši merodavno i „najodličnije delo od spekulativnog interesa“³.

Hegel se kritički pozicionira spram konstante dualizma duše i tela u racionalnoj psihologiji, prilazeći problemu na drugačiji način. Kako bi se specifičnost njegovog pristupa ukratko i uočljivo dočarala, dovoljno je postaviti naporedno ono učenje koje je snažno uticalo na oblikovanje zapadnoevropske filozofsko-teološke tradicije shvatanja duše nasuprot Hegelovom. Međutim, iz ovog sučeljavanja proizaći će kompleks motiva koji svedoči o mogućnosti da ta tradicija ostaje u izvesnoj meri delatna unutar Hegelovog učenja. Stoga će u ovom radu biti prikazana razlika između Avgustinovog i Hegelovog poimanja duše, kako bi se što uočljivije istakao i jedan momenat njihove međusobne sličnosti, što će zapravo samo produbiti njihovu međusobnu razliku. Hegel baštini judejsko-hrišćansku viziju o čoveku kao duhovnom a ne prirodnom biću, tumačeći biblijski narativ o stvaranju i padu čoveka kao mitološku predstavu o čovekovom postajanju čovekom. Prema Hegelovom stanovištu, hrišćanima pripada ogromna zasluga u tome što su dalje razvijali judejsku teološku predstavu o čoveku kao modifikabilnom odnosno povesnom biću. Za Hegela će ostati merodavnim to shvatanje čoveka koje ističe da je on biće koje stvara samo sebe stvarajući vlastitu povest. Ova povest, koja sa svo-

² Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, str. 322.

³ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 11.

je strane jeste čovekovo delo, i sama povratno učestvuje u stvaranju i oblikovanju čoveka.

I DEO: O AVGUSTINU

Augustinova vizija stvaranja čoveka, naravno, deo je šireg narativa o božijem stvaranju sveta. Bog stvara duhovni svet, koji je nastanjen anđelima, vidljivi svet i otelotvorene duše *ex nihilo*, odnosno nezavisno od prethodno date materije ili bilo kojeg prethodno datog faktora koji bi ontološki postojao mimo boga. Rezultat stvaranja je novum u ontološkom smislu, sva kompleksnost sveta kao nečega ontološki novog i do tada nepostojećeg stupa u egzistenciju zahvaljujući samo božijoj volji. Stvaranje se, dakle, zasniva na večnom slobodnom činu božije savršeno dobre volje, ono je stvaranje koje ne podrazumeva napor, trud ili bilo kakvo poduzeće. Bog je jedini stvaralac u ovom smislu. Njegova dela, tvorevine koje su konačne i zavisne po prirodi mogu stvarati unutar definitivnog poretka, što znači pod određenim uslovima i to s mukom i uz napor. Bog, u svojoj omnipotentnosti, stvara stvari koje su neposredno postale u vlastitoj *actualitas*, ali je on posredno stvorio *in potentio* sve što će se ikada aktualizovati. Njegovo stvaranje je savršeno kao i njegovo znanje o tvorevinama⁴. Bog je stvorio vreme sa stvaranjem sveta, stvorivši povesni proces sveta i svega unutar njega. Ovaj stvaralački čin kojim je odjednom stvoreno sve, totalitet, razlikuje se od božijeg potonjeg providencijalnog i konzervativnog bdenja nad vlastitim delom. Svoju viziju stvaranja i stvaralačkog boga Avgustin suprotstavlja manihejskom i kaže: „[N]e treba se mnogo čuditi što oni koji misle kako postoji neka zla narav (koja je nastala i rasprostrla se po stanovitu svojem oprečnom načelu) ne žele prihvatiti dotični uzrok stvaranja stvari, da dobar Bog stvara dobra, vjerujući radije da je Bog krajnjom nužnošću bio nagnan stvoriti ovaj golemi ustroj svijeta, kako bi odbio zlo pobunjeno protiv njega, te da obuzda i nadvlada zlo, pomiješao je s njime svoju dobru narav, koju je onda takvu najgnusnije ukaljano, najokrutnije zatočenu i potlačenu tek uz veliki napor jedva očistio i izbavio, pa ipak ne cijelu; nego, onaj njezin dio koji nije mogao očistiti od toga kaljanja, posluzio mu je kao ovoj i lanac kojim će sputati i zatočiti neprijatelja. Manihejci ne bi tako besmisleno ili, bolje rečeno, ludo govorili, kad bi vjerovali da je Božja narav nepromjenjiva, kao što jest, i posve nepropadljiva te joj ništa ne može nauditi; i kad bi mnili, prema zdravom kršćanskom nauku, da duša (koja se po svojoj volji može nagore izmijeniti te s grijeha propasti, pa tako lišiti svjetla nepromjenjive istine) nije dio Boga, niti je iste naravi kao Bog, nego, stvore-

⁴ Augustin, A., *O državni božijoj II*, str. 47.

na od njega, ona je daleko ispod svojeg tvorca⁵. Ono što se može navesti kao ontološka karakteristika božanskog bića, prema ovom pasusu i mnogim drugim mestima unutar Avgustinovog opusa, jeste nepromenljivost. Božije *esse* jedino je takvo, nasuprot celine onoga stvorenog, koje je *esse ipsum*. Čovekova duša je, budući *promenljiva u vremenu*⁶, smatra Avgustin, dakako ontološki ispod vlastitog tvorca. S toga je ona negde između carstva onoga telesnog i stvorenog, koje je promenljivo u prostoru i vremenu, s jedne strane, i carstva onoga što je nepromenljivo, večno, sebi jednako, odnosno (anđela i) božije egzistencije⁷. Duša je stvorena i stoga joj se ne može pripisati večnost ili besmrtnost u smislu u kome bi to podrazumevalo njeno ostajanje istom i nepromenljivost. A opet, ona jeste ta koja preživljava smrt onoga telesnog.

Biblijski narativ o stvaranju sveta tokom šest dana ima metaforični smisao pre nego doslovni. Sedmog dana, kaže Avgustin, imaćemo nas same (Dies septimus nos ipsi erimus). Sedmi dan, metaforički kraj i cilj svega predstavlja živo izвориšte hrišćanske nade. Budućnosni horizont, otvoren eshatološkim hodom svetske povesti, nosi sav emancipacijski momentum hrišćanstva, pa tako i Avgustinove filozofije⁸. On kaže: „Mi i u sebi prepoznamo sliku Božju (to jest: njegova Svevišnjega Trojstva), iako ne jednaku, dapače veoma odmaknutu i ne suvječnu s njim, i – da sve to ukratko sažmem – ne ni istog bivstva, kojega je Bog; ipak po naravi nije Bogu od svih stvorenina ništa bliže,

⁵ Avgustin, A., *O državi božijoj* II, str. 51.

⁶ Sama ideja *convertere*, radikalnog preokretanja pojedinčeve orijentacije i nastrojenosti, koja je temeljna za Avgustinovo ljudsko i literarno iskustvo, moguća je pod ovom pretpostavkom. Videti: Drever, M., *Image, Identity and the Forming of Augustinian Soul*, p. 150.

⁷ Čuven je Avgustinov stav da se za boga može reći kako „ono što ima to sam i jest, i to sve jest – jedan“ (Op. cit., str. 33). Takođe, o ovoj problematici videti: Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, p. 30. Vredi istaći da se ovaj autor poziva na Žilsonovu interpretaciju kategorije samo-identiteta, kome priznaje ispravan uvid da je kod Avgustina reč o „energiji nepromenljivosti“, da se nepromenljivost ovde ne može misliti kao stanje, već kao akt (Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 313): „On [bog] je taj samo-identični čin koji se ne može menjati... Bog je sam taj čin nepromenljivog bivanja njim samim, jer on jeste na najviši način, a ne obrnuto“ (Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, p. 30). Božija nepromenljivost je posledica ili „atribut“ njegovog *esse* i u formalnom smislu ne konstituiše ono što bog jeste.

⁸ Ovaj Avgustinov stav je Bloh uzeo za moto svoje knjige *Ateizam u hrišćanstvu*, za koji kaže da izražava ukratko ono što se može uzeti kao progresivni element hrišćanske vizije sveta i čovekovog položaja u njemu. Na primer, taj sedmi dan (samo) kao „idealni horizont“ čovekovog života, donosi sa sobom poruku oslobađanja čoveka od postojećeg stanja stvari. Bloh kaže: „Hrišćanstvo je donelo sa sobom ponovno javljanje onog držanja koje ne očekuje više ništa od sveta, i činilo je to uprkos svom shvatanju da je čovek ubogaljen grehom i da stoga ne može više ni da stoji uspravno. Ono je donelo u *transcendere* ono što je bilo više od samo unutrašnjeg, razbijajući čuvenu stoičku konzistentnost života i smrti, stvarajući prolaz za uzletela krila slave, koja, iako je bila još uvek unutar nas, beše potpuno neuništiva prema intencionalnom poretku“, Bloch, E., *Atheism in Christianity*, p. 236.

ali toj slici treba još preobrazbe da bi se usavršila, kako bi mu bila najbliža po sličnosti⁹. Usavršavanje ima svoj smisao u sedmom danu, a ne u individualnom ljudskom nastojanju niti na nivou celokupne ljudske civilizacije: „U celini, u potpunom savršenstvu, nalazi se počinak“¹⁰. Celina je svetskog povesnog procesa, iz perspektive čoveka samo put ka počinku u savršenstvu. Mora se uvek imati na umu da je Avgustinovo vrednovanje čovekovih sopstvenih zasluga na tom putu negativno. Ono je sasvim u duhu jednog mesta iz Pavlovih poslanica: „[N]iti stoji do onoga koji hoće, ni do onoga koji trči. Nego do boga koji pomiluje“ [Rim. 9:16].

Posebna povest čoveka počinje stvaranjem Adama: „Jer, od jednoga je čovjeka, kojega je Bog prvog stvorio, potekao cijeli ljudski rod, po svjedočanstvu Svetog pisma“¹¹. Čovekova prošlost je obeležena padom i izvornim grehom. Narativ o prošlosti ljudskog roda zapravo je narativ o superiornijoj *conditio humana*, do jednog odlučujućeg prelomnog momenta. Bog je stvorio prvog čoveka superiornijeg stanja od današnjice. Pre greha, pre zla, čovekova priroda je bila bez korupcije i besmrtna: „Tu bijaše nepomućena ljubav prema Bogu, te između prvih supružnika, što življahu u vjernu i iskrenu zajedništvu; a iz te je ljubavi potjecala golema radost, jer ono što se voljelo neprestance bijaše radi naslade nazočno. Postojaše spokojno izbjegavanje grijeha, i dok je ono trajalo, ni od kuda nije prodiralo nikakvo zlo koje bi ih žalostilo“¹². U raju, nije postojao raskorak između onoga što je čovek hteo i onoga šta je učinio. Pre pada postojala je savršena adekvatnost namere i posledice. Nije bilo nemoći niti njegovih intelektualnih sposobnosti ni volje. Prvi čovek nije poznavao vlastito telo i svet, odnosno objektivnost uopšte, kao otuđenu i neprijateljsku. Telo je bilo u savršenom skladu s njegovom dušom, zdravo i lepo kao što je i njegov duševni mir bio nepomućen. Ovo se iskustvo radikalno menja s Adamovim padom – neznanje i slabost volje kazne su za praroditeljski greh: „I ne treba se čuditi da čovjek nema slobodnog odlučivanja volje da izabere što da pravo čini; to je ili zbog neznanja ili zbog otpora što ga pruža putena navika koja se na neki način prirodno razvila silovitošću ljudskog rađanja pa on vidi i hoće ono što treba pravo činiti, ali ne može to izvršiti. Jer posve pravedna kazna za grijeh jest ta, da čovjek gubi ono čime se nije htio dobro služiti kad je bez ikakve poteškoće mogao da je htio; to jest, onaj koji premda zna ipak ne radi pravo, gubi znanje o tome što je pravo, a koji nije htio pravo raditi kad je mogao, gubi tu moć onda kad je hoće imati. Svaka naime duša koja griješi ima te dvije kaznene posljedice: neznanje i muku. Iz neznanja je nagrđu-

⁹ Augustin, A., *O državci božijoj* II, str. 61.

¹⁰ Op. cit., str. 75.

¹¹ Op. cit., str. 111.

¹² Op. cit., str. 261.

je zabluda, iz muke je pogađa trpljenje. Ali odobriti ono što je lažno umjesto istinitog da bi se griješilo protiv volje i ne moći se suspregnuti od razbludnih djela jer putena veza pruža otpor i nanosi bol, to nije svojstvo čovjekove naravi kakav je bio stvoren već je to kazna osuđenog čovjeka. A kad govorimo o volji slobodnoj za pravo djelovanje, očito govorimo o onoj u kojoj je čovjek bio stvoren¹³. Rad koji se podrazumeva na putu sticanja znanja, borba sa vlastitim neznanjem i slabošću, sklonost ka greškama ali i obaveza učenja iz njih, ne tiče se izvorne ljudske prirode¹⁴. Ovaj proces čovekovog traganja za sobom i učenja kroz iskustvo i na osnovu iskustva, posebno iskustva poraza, karakteriše njegovu sadašnju *conditio*. Primarno čovek nije biće prirode, već je biće kulture i njegova je bit povesna¹⁵. Sedmog dana, metaforički označenog dana božijeg počinka, odnosno počinka unutar savršenstva, imaćemo sebe! „[B] udući da volju ništa drugo ne privlači da nešto napravi doli neka predodžba, a ono što svaki prihvaća ili odbija u moći mu je, ali nije mu u moći da izabere koja će ga predodžba pogoditi, treba priznati da je duša pogođena višim i nižim predodžbama tako da razumno biće iz obojeg uzima ono što hoće pa iz zaslužnosti izabiranja slijedi nesreća ili blaženstvo. Kao na primjer u raj, od viših bila je predodžbom Božja zapovijed, a od nižih predodžbom je bilo zmi-jino nagovaranje. U čovjekovoj naime moći nije bilo ni to što mu je Gospodin zapovijedio niti to na što ga je zmiya nagovarala. A koliko je čovjek, stvoren u punom zdravlju mudrosti, bio slobodan i od svih mučnih uza odriješen da ne podlegne zavodljivosti nižim predodžbama može se razumjeti baš odatle što ih čak i lude prevladavaju kad namjeravaju prijeći k mudrosti pa i uz nelagodu što si uskraćuju zadovoljenje otrovnom slatkoćom zatrovanih pogubnih navika¹⁶. Ono što se tiče izvorne ljudske prirode, ne zahvaljuje u smislu svog uzroka čoveku, ali može biti predmetom njegove volje, odnosno ona bi trebalo da uvek iznova afirmiše čovekovu izvornu prirodu. Voljno, namerno afirmisanje čovekove prve prirode trebalo bi da postane njegova druga priroda.

Zapravo, Avgustinovo shvatanje duše oslanja se na predstave platoničke i aristotelovske psihologije. Ono najvrednije što se čovekove psihološke strukture tiče jeste njegova umnost. U skladu s opštevažećim hrišćanskim elementom Avgustinovih učenja, um je sebe svestan u formi individualne duše. Stoga je određujući osnov za umnost i prirodu mišljenja uopšte sama priroda duše. Za ljudsku egzistenciju je karakterističan spoj duše i tela i ova postavka predstavlja opštu, objedinjujuću crtu mnogih hrišćanskih filozofskih učenja. Avgustin analizira mogućnosti pri definisanju čoveka koje su otvorene ovim:

¹³ Augustin, A., *O slobodnoj volji*, str. 312.

¹⁴ Uporedi: Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 142.

¹⁵ Perović, M., *Filozofija morala*, str. 94.

¹⁶ Augustin, A., *O slobodnoj volji*, str. 346.

„[B]udući da se u filozofiji ne traga za najvišim dobrom ni drveta, ni životinje, ni Boga, nego čovjeka, misli kako treba pitati šta je sam čovjek. On mni-je kako se u čovjekovoj naravi nalazi dvoje, tijelo i duša, i od toga dvoga uopće ne dvoji da je duša bolja i mnogo izvrsnija; nego, je li sama duša čovjek, tako da joj tijelo bude kao konj konjaniku (naime, konjanik nije čovek i konj, nego samo čovjek; a konjanikom se naziva zbog toga što je u nekakvu odnošaju prema konju); ili je samo tijelo čovjek, odnoseći se nekako prema duši kao čaša prema piću (naime, čaša i piće koje sadržava ne zovu se zajedno čašom, nego samo čaša; a ona se zove tako što je načinjena da sadrži piće); ili pak ni sama duša, ni samo tijelo nije čovjek, nego ujedno oboje od čega je jedan dio duša a drugi dio tijelo, dok se cio čovjek sastoji od obojog“¹⁷.

Usled naročitog instrumentalizovanja platoničarske filozofije, Avgustinovo se određenje čoveka razlikuje od ostalih predstavnika hrišćanske filozofije¹⁸. Ontološki značaj oba dela ove relacije, duše i tela, toliki je da ne bismo mogli govoriti o ljudskom biću ukoliko bi ijedan deo nedostajao. U tom smislu, čovekovo biće predstavlja supstancijalno jedinstvo. Međutim, za Avgustina, duša mora imati poseban status. Pored toga što se čovekovo biće mora posmatrati kao supstancija, njegova duša takođe ima karakter supstancije. Ukoliko je čovek supstancijalno jedinstvo duše i tela, kakav status samo ovo jedinstvo ima u odnosu na supstancijalni karakter njegovih delova i samim tim, kakav značaj ima ovo jedinstvo u definisanju čoveka u odnosu na značaj pojedinih delova? Staro je to pitanje da li se i jednom i drugom delu priznaje isti ontološki status, ili je duša ta kojoj pripada prominentna uloga u definisanju čoveka. Ovaj supstancijalni karakter duše Avgustin nastoji da obrazloži ne pozivajući se na čovekovo stanje ili ontološku strukturu njegove egzistencije. Žilson smatra da je u ovome evidentno Avgustinovo nastojanje da platonovskim formulama upiše hrišćanski smisao. Prema njemu, tendencija definisanja čoveka kao duše potekla je od Platona, te je nošena dalje potonjim novoplatoničarskim učenjima¹⁹. U skladu s tom tendencijom, koja, prema Žilsonovom mišljenju, ide u prilog osnovnim namerama Avgustinovog učenja o čovekovo-voj prirodi, grehu i božijoj milosti, on zaključuje da je čovek racionalna duša koja upravlja telom²⁰.

¹⁷ Augustin, A., *O državi božijoj* III, str. 19.

¹⁸ Videti: Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 44.

¹⁹ Videti: Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, p. 44 – 46. Takođe: Teske, R., „Augustine’s theory of soul“, p. 116.

²⁰ Augustine, *De moribus ecclesiae catholicae* 1.27.52. Engleski prevod (Of the Morals of the Catholic Church) je dostupan na linku: <http://www.newadvent.org/fathers/1401.htm> (26.2.2018.) i glasi: „Man, then, as viewed by his fellow-man, is a rational soul with a mortal and earthly body in its service“.

Ovaj momenat insistiranja na transcendenciji duše u odnosu na telo ima pre moralni smisao za Avgustina nego metafizički. Avgustin premešta čovekovo moralno delanje u njegov odnos s bogom. Iz moralnog fenomena uopšte Avgustin istiskuje prirodne i ovozemaljske ljudske svrhe²¹. Ukoliko bi se ova superiornost duše nad telom negirala, za Avgustina bi se pokazalo skoro nemogućim održati čovekov odnos s transcendencijom i njegovu usmerenost na ono duhovno. Ako se, međutim, prizna ova superiornost, kao i to da postoji odgovarajuća hijerarhija čovekovih moralnih svrha, problem morala je rešen prema hrišćanskim merilima, kao što je obezbeđen na višem nivou i značaj čovekove slobodne volje za moralni fenomen. Avgustinova antropološka i psihološka rasprava zavisi od osnovnih postavki njegove koncepcije hrišćanske etike. Svrhovitost koju podrazumeva ljudsko delanje, prema Avgustinu, podrazumeva otklon od ovog sveta²². U svim psihološkim fenomenima, koje Avgustin čini predmetom svog ispitivanja, on polazi od zajedničke im noseće energije koja bi se mogla nazvati *intentio*. Dakle, psihološki fenomeni, bili voljni ili saznajni, podrazumevaju ovu nesumnjivu prisutnost i fokusiranost čovekove subjektivnosti i njene odgovornosti za vlastite činove. Ovo važi i za Adama pre pada i za čoveka u njegovom sadašnjem stanju.

Međutim, prema nekim autorima, upravo je *specificum* Avgustinovog shvatanja čoveka kao bića koje ostaje bez striktno metafizičke ili ontološke definicije. Validnost one definicije čoveka, kao racionalne duše koja upravlja telom, uslovljena je stanovištem sa koga je ona moguća i sa koga je ona artikulirana. Za čoveka, za drugog čoveka koji posmatra ljudsko biće, ono se pokazuje tako. Baš ovaj uslov pod kojim se o čoveku može govoriti na taj način, svedoči da se kod Avgustina ne nalazi striktna esencijalistička definicija ljudskog bića. Što se, na primer, Mariona tiče, Avgustin razvija jednu decentralizovanu koncepciju ljudskog ego, koji se ne zasniva na izvesnosti o vlastitom identitetu. Marion kaže o samom Avgustinovom pristupu u *Ispovestima*: „Pošto *Ispovesti* kao celina ne čine ništa drugo do što operišu sa i čine manifestnim ovo decentralizovanje ega u bogu, koje bi veće nerazumevanje bilo moguće od pretpostavke naratora koji bi tvrdio da zna suštinu i identitet karaktera koji je predmet naracije, dok se *confessio* upravo sastoji iz priznanja tome suprotnog“²³. To što čovekovo sopstvo otkriva u ovom odnosu jeste ono kako je on, ne za sebe, već za entitet koji ga u potpunosti premašuje odnosno za boga. Marion insistira: „Ono što se neopravdano naziva ‘avgustinovskim co-

²¹ Perović, M., *Filozofija morala*, str. 29.

²² Interesantno je uporediti ovde Blohov stav o jednoj od osnovnih tendencija hrišćanstva: „Samo je s *hrišćanstvom* subjekt postao stvar misterije – a onda je vanjski svet postao stvar tame“, Bloch, E., *Atheism in Christianity*, p. 236.

²³ Marion, J. L., *In the self's place. The approach of Saint Augustine*, p. 44.

gito’ stoga napušta ego u izgnanstvu između njegove egzistencije (ono što je sigurno) i njegove suštine (ono što je nepoznato)²⁴.

II DEO: O HEGELU

Hegelova antropologija je učenje koje istražuje konstituisanje subjektivnosti pre svesti. Ono govori o subjektivnosti unutar tamnog, mutnog, somnambulističkog, hipnotičkog života, pre nego što možemo govoriti o subjektivnosti upotrebljavajući kategorijalitet svesti. Hronološki, antropologija dolazi nakon *Fenomenologije duha*, budući da je po prvi put izložena unutar Hegelove *Enciklopedije filozofskih nauka* iz 1830. U sistemskom smislu, onako kako su antropologija i fenomenologija duha statuirane unutar filozofije duha, antropologija prethodi i predstavlja osnov potonje fenomenologije. Sadržaj antropologije, u ovom širem kontekstu filozofije duha, jeste filozofska refleksija na filogenetski i ontogenetski proces samo-stvaranja „čoveka“. Čovekov lik i njegovo prepoznatljivo držanje, ono što zaista konfigurise „čoveka“ kao antropološku datost, jeste „umetničko delo duše“²⁵. Filozofija duha predstavlja, prema odredbi koju Hegel iznosi na samom početku prvog paragrafa uvida u ovu nauku, najkonkretniju, najvišu i najtežu nauku. Ona je merodavna da svedoči o onome što je „istinito u čoveku“²⁶. Antropologija kao deo nauke o duhu daje svoj doprinos razumevanju onoga što je čoveku najsvojstvenije.

Već sam Hegelov izbor rečnika na osnovu koga govori o duši koja proizvodi i manifestuje se u liku koji razumevamo kao ljudski, poput „umetničkog“ dela, sugerise snažno da Hegel ne barata nekakvom ontološki fiksiranom predstavom o „suštini“ čoveka. Dakako, ideja o procesualnom formiranju, povesnom obrazovanju čovekove „prirode“, odnosno duše u ovom kontekstu, nije isključivo hegelijanska. U predavanjima o *Filozofiji povesti*, Hegel hrišćansku predstavu o istočnom grehu naziva večnim mitom o postajanju čoveka čovekom²⁷. Dajući mu na taj način civilizacijski i filozofski značaj, Hegel ovu biblijsku predstavu tumači u naročitom svetlu. Stanje prirodnosti, ukoliko se na taj način razume čovekov boravak u raj, za Hegela nije tragično izgubljeno stanje čovekove neiskvarenosti i neposredne dobrote. Izgnanstvo iz raja predstava je o nužnom čovekovom napuštanju neposrednog prirodnog elementa ka povesnom svetu koji je njegov proizvod na osnovu čovekovog rada i reprodukcije. Stoga on i smatra da čoveku nije mesto u raj, jer je rajski

²⁴ Op. cit., p. 66.

²⁵ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 192.

²⁶ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 9.

²⁷ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 389.

vrt svet po meri životinje²⁸. Reinterpretiran na ovaj način, hrišćanski mit dobija smisao s onu stranu moralne poruke o izvornoj iskvarenosti ljudskog bića, te predstavlja narativ o čovekovom obrazovanju (Bildung) na putu ka zrelosti.

Jedan od ključnih mislioca koji su doprineli ustoličenju ovog večnog mita o stvaranju čoveka kao stožera zapadnoevropske misli o čoveku, svakako jeste Avgustin. Među kasnijim misliocima koji su kritikovali razne oblike naturalističkog razumevanja čovekovog društva, kulture ili političkih institucija, upravo s obzirom na esencijalističku i statičku predstavu o čovekovoj prirodi odnosno duši koju podrazumevaju, bio je Viko²⁹. Kao i kasnije, nakon Hegela, ova je ideja o neprihvatljivosti „apstraktuma ljudske suštine koji je svojstven pojedinačnoj individui“, nazivao se on dušom ili nekako drugačije, bila veoma važna za Marksa. Ljudska suština, priroda ili duša, kako god da je filozofski tretirana i imenovana, za Marksa predstavlja „sveukupnost društvenih odnosa“³⁰, čime insistira na legitimnosti predstave o čoveku kao biću povesti odnosno kulture³¹.

Međutim, ukoliko se kao jedan poučan motiv ovog „arhi-mita“ uzme to da se čovek sam prvo mora „izbaviti i spasiti“ od sebe samog, mi možemo naći u tome proces koji ima izvesnu sličnost s Hegelovim, pa i Avgustinovim shvatanjem duše. Za Hegela, kao i za Avgustina, duša u ontološkom smislu nadilazi prirodu. Ovo je očigledno već iz načina na koji Hegel, pre svega principijelno razvija pojam duše u tematskoj celini filozofije duha, kao i što svoju tezu da to tako i mora potvrđuje pregledom načina na koji je dušu tretirala ranije filozofska tradicija. Na primer, u antropologiji će Hegel referisati na mnogo puta ponavljano pitanje o odnosu duše i tela, duše i prirode odnosno sveta, kao „pitanju o imaterijalitetu duše“ (§389). „Večno vraćanje“ tog pitanja uslovljeno je pogrešnom pretpostavkom iz koje izrasta, a to je vizija duše poput stvari (Ding)³². U kontekstu ove rasprave, Hegel će reći kako je duša sam

²⁸ Op. cit.

²⁹ Uporedi: Berlin, I. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*; p. 58.

³⁰ Marx, K./Engels, F., *Rani radovi*, str. 338.

³¹ Ono što je, međutim, najvažnije u čitavoj ovoj diskusiji o izvornom karakteru ljudske prirode, jeste pouka da, bez obzira da li je ona izvorno korumpirana i osuđena da bude svedok propasti svih svojih poslova i institucija, kolektivna politička organizacija može fundamentalno promeniti čovekov svet. Za autore poput Hegela i Marksa, ova izgradnja ili promena povesnog sveta čoveka sasvim je u njegovoj moći.

³² I u *Nauci Logike* Hegel pripisuje i Kantovom razmatranju duše u njegovim paralogizmima iz *Kritike čistog uma* razumevanje duše ne kao duha, već „duše-stvari“ ili „duševne stvari“ (kako Nikola Popović na ovom mestu prevodi Hegelov izraz *Seelending*. Doduše, u drugom tomu, odnosno u prevodu učenja o suštini, Popović upotrebljava i izraz „duša-stvar“). Utoliko je Kantovo shvatanje duše, po njegovom sudu, na liniji racionalne psihologije. Videti: Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, S. 258 (prevod: Hegel, G. V. F., *Nauka Logike I*, str. 219, kao

„imaterijalitet prirode, njen jednostavni idealni život“³³. Nepravilno je primenjivati na dušu kategorijalitet koji se odnosi na fizikalni svet odnosno svet stvari. Duša, kao ono što je potrebno tumačiti s obzirom na oblast duha, predstavlja pre proces nego nekakvu stvar ili statičko *ens*.

Duša označava prelaz između prirode i duha, ona svedoči o slamanju i preoblikovanju prirodnog elementa čovekove egzistencije u njegovu „drugu“ prirodu. Utoliko njegovo razvijanje pojma duše prolazi kroz sledeće momente: od prirodne duše (gde strukturni delovi prirodni kvaliteti, prirodne promene i osećaj), preko duše koja oseća (gde se izdvajaju njen neposredni element, zatim samoosećaj i navika), te konačno zbiljska duša. Od prirodne duše kao usnulog duha, do zbiljske duše koja stvara čoveka poput umetničkog dela, ključna je uloga pojmova poput navike i druge prirode. Tačnije, Hegel će drugu prirodu koja izrasta iz preoblikovanja i udvajanja čovekove neposredne prirodnosti, precizno nazvati navikom³⁴. Navika kao obrazujuć i oblikujuć proces čovekove duše stvara ono što bismo nazvali prepoznatljivim ljudskim likom. Navika je s jedne strane ono što je Hegel, u odnosu na život, označio već kao samu klicu njegove smrti. S jedne strane, navika, odnosno proces navikavanja, podrazumeva svojevrsnu mehaničku repetitivnost, koja otupljuje život, odnosno raznolikost i „agresivnost“ uticaja prirodnog elementa čovekovog života. Navika je način na koji se subjektivnosti pripisuje stvaralačka uloga (u formi naročitog *auto-poiesisa*) i voljni, namerni faktor iza onoga što neposredno pripada ljudskosti – čovekovog uspravnog hoda, razvijenost ruku kao apsolutnog oruđa, izražajnosti u vidu njegovog smeha ili plača (primedba §411). Nasuprot uobičajenom razumevanju čoveka, kao i većini filozofske tradicije, ove karakteristike čoveka ne predstavljaju njegove prirodne osobine, već nešto što Hegel smatra i te kako proizvodom čovekovog vlastitog obrazovanja i navikavanja na bivanje čovekom. Iza svake naizgled „prirodne karakteristike“ čovekovog držanja, prema Hegelovom shvatanju, mora da stoji naročiti *intentio*, prisutnost i pribranost njegove subjektivnosti, iako je ona u ovom slučaju mehanička i još uvek ne svesna.

Na primer, Hegel će eksplicitno istaći paralelizam između navike i sećanja, situirajući prvo kao *mehanizam* samoosećaja individuuma, a drugo kao *mehanizam* inteligencije³⁵. Upotreba ovog termina nije slučajna i svakako ima posebnu težinu kada se dovede u vezu s onim što Hegel naziva „formalnom

i *Nauka Logike* II, str. 110).

³³ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 43.

³⁴ Op. cit., S. 184. Celoviti pregled strateškog značaja Hegelove antropologije, učenja o duši i navici, za celinu njegove filozofije duha dat je: Perović, M. „Spekulativna psihogeneza i filogeneza volje“, u *Pet studija o Hegelu*, str. 149 – 260.

³⁵ Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, S. 184.

biti duha³⁶, a to je sloboda³⁶. Bilo da su u pitanju voljne ili sazajne radnje i operacije, ali svakako one koje bismo nazvali višim radnjama duha, jedan primarni sloj, sloj mehaničkih „radnji“, jeste strukturno potreban. Prema formalnom određenju duha kao slobode, kako smatra Hegel, pokazuje se da on može da apstrahuje od svoje spoljašnjosti, ali i od svoje unutrašnjosti: „on može da podnosi negaciju vlastite individualne neposrednosti, beskonačnu *bol*“³⁷. Navika je upravo onaj mehanizam koji omogućava takvo ovladavanje bazičnim radnjama i operacijama koje su u osnovi naših viših duhovnih sposobnosti, a koji nas otvara ka višim područjima slobode. Navika je, još jednom, takvo učvršćivanje određenih operacija našeg svakodnevnog praxisa slobode, da se na njima gubi kao neposredno vidljiv pečat subjektivne slobodne *intentionio*. Odatle je i filozofska zabluda o meritumu čovekovih „prirodnih odlika“ za antropologiju uopšte i moguća. Hegelovo izuzetno kompleksno razumevanje slobode uopšte, uključuje u sebe i ovaj momenat mehanizacije i navikavanja na slobodu, kojim se otvara područje njenih viših likova, preinačavanjem prirodnog kauzaliteta u „ljudski“ mehanizam. Voljni mehanizam, naziv koji dakako da izražava svu paradoksalnost i napetost ovih Hegelovih ideja, izražava „slobodu od“ (prirodnog determinizma) ljudske individue, ali predstavlja i uslov mogućnosti „slobode za“.

Nadalje, nikakav dualizam duše i tela se ne može više održati u ovoj naročito formuliranoj operacionalističkoj shemi njihovog međusobnog odnosa. Duša je oblast ovog navikavanja čoveka na bivanje čovekom, kako je već rečeno, koje se manifestuje i kroz sami ljudski lik i držanje. Telo se, dakako, instrumentalizuje u određenoj meri, ali je jednako mišljeno kao nešto fleksibilno, prijemčivo za vlastito obrazovanje i nikako nije puka fizikalna stvar. Fleksibilnost čovekovog tela ogleđa se u njegovoj prijemčivosti da izražava na sebi naviku života i čovekove unutrašnje misaone procese, paradoksalno, pre svesti i bez svesti.

Međutim, iz ovoga se može izvesti još jedan značajan motiv. Duša ima karakter opštosti u onoj meri u kojoj pretpostavlja univerzalni, ili makar poopšteni obrazac mehaničkog ponavljanja i habituacije, koji je svojstven svakoj ljudskoj individui. Ona je „osećajna“ osnova čovekovog sopstva, te u određenom smislu ona čini poseban svet na osnovu koga svaki čovek gradi vlastiti identitet. Ona nije ono „moje“ u smislu onoga najautentičnijeg, nesvodljivo individualnog i samo za mene karakterističnog. Ona govori o meni na jedan način na koji ja formiram vlastiti individualni identitet unutar onoga opšteg ili na onome opštem, što je još jedan od pokazatelja da je pravi način filozofskog razumevanja duše taj preko i iz oblasti onoga duhovnog. U jdnom smislu po-

³⁶ Op. cit., S. 25.

³⁷ Op. cit., S. 26.

stoji sličnost između Hegelovog i Avgustinovog shvatanje duše – ukoliko je za oba ova autora ona ništa drugo do „mesto“ traganja za onim što je čovek uopšte. Ovde je moguće skrenuti pažnju na jedno mesto iz propovedi Majstera Ekharta, koji može poslužiti kao povesna spona između Avgustina i Hege-la. Relevantnost ovog njegovog stava za ovu diskusiju možda nije toliko uočljiva na prvi pogled, ali ju je moguće odbraniti na osnovu teze da je egoistička premisa u čovekovom samorazumevanju, kao i njegovo identifikovanje s vlastitom besmrtnom dušom, koja postaje sinonimna s njegovom autentičnom i neponovljivom egzistencijom, pogubna za hrišćanina. Eckhart tumači mesto iz jevandolja koje govori o Hristovom nauku da treba mrzeti (na) vlastitu dušu (Jov, 12, 25)³⁸. On smatra da je moguće navesti tri razloga za mržnju (odium) spram duše u ovom svetu. Čini se kako je prvi navedeni razlog najvažniji, pa se naredna dva mogu posmatrati kao da zavise od njega i da su izvodiva iz prvog. Taj prvi razlog je, prema Ekhartu, sledeći: „trebam je mrzeti ukoliko jeste *moja*, jer ukoliko je moja, utoliko nije Božja“³⁹. Motiv koji objedinjuje ove autore može se formulisati i tako da čovek, životom duše, živi jedan opšti obrazac koji premašuje perspektivu pojedinačnog čoveka. Hegel će u brojnim prilikama insistirati na tome da je ono najsvojstvenije u pogledu na čoveka njegovo mišljenje, opšti duhovni element unutar koga se odvija čovekovo stvaralaštvo i obrazovanje, a gde se jedino uspostavljaju novi horizonti i mogućnosti njegovog samo-stvaranja.

LITERATURA

- Anderson, J. F., *St. Augustine and Being*, Hague: Martinus Nijhoff, 1965.
 Augustin, A., *O državi božijoj I – III*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 1982-1996.
 Augustin, A., *O slobodi volje*, Zagreb: Demetra, 1998.
 Berlin, I. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, London: Pimlico, 2000.
Biblija ili Sveto pismo Staroga i Novoga Zaveta, Beograd: Britansko i inostrano biblijsko društvo, 1991.
 Bloch, E., *Atheism in Christianity*, London / New York: Verso, 2009.
 Drever, M., *Image, Identity and the Forming of the Augustinian Soul*, New York: Oxford University Press, 2013.
 Eckhart, M., *Knjiga božanske utjehe*, Zagreb: Naprijed, 1991.
 Gilson, E., *The christian philosophy of St. Augustine*, New York: Vintage Books, 1960.
 Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Werke, Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

³⁸ Mesto iz jevandolja glasi: „Koji ljubi dušu svoju izgubiće je, a ko mrzi na dušu svoju na ovom svijetu, sačuvaće je za život večni“ (Jov, 12, 25).

³⁹ Eckhart, M., *Knjiga božanske utjehe*, str. 153.

- Hegel, G. W. F., *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, Sarajevo: „Veselin Masleša“ / „Svjetlost“, 1987.
- Hegel, G. W. F., *Encyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, Werke, Band 10, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, Band 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Malabou, C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectic*, London / New York: Routledge, 2006.
- Marion, J. L., *In the self's place. The approach of Saint Augustine*, Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Marx, K./Engels, F., *Rani radovi*, Zagreb: Naprijed, 1985.
- Perović, M., *Filozofija morala*, Novi Sad: Cenzura, 2013.
- Perović, M., *Pet studija o Hegelu*, Biblioteka Arhe, Filozofski fakultet, Novi Sad 2012.
- prevod Avgustinovog opusa na engleski jezik: <http://www.newadvent.org/fathers/1401.htm> (26.2.2018.)
- Teske, R., „Augustine's theory of soul“, in: *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 2001, p. 116 – 123.
- Žižek, S., *Madness and habit in German idealism: Discipline between the two freedoms*, na linku: <http://www.lacan.com/zizdazedandconfused.html> (26.2.2018.)

NEVENA JEVIĆ

Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

CREATION OF MAN: AUGUSTINE VS HEGEL

Abstract: Comparison of Augustine's to Hegel's vision of creation of man, as well as their understanding of soul, could show Hegelian contribution to deconstruction of long-lasting essentialist philosophical prejudice regarding the nature of man. Augustine's understanding of soul is in the very core of the most influential current of western European theological tradition. To the extent that this tradition was intertwined with history of philosophy, his doctrine was very influential in the subsequent development of philosophy. Analysis of Hegel's understanding of soul, as a auto-poiesis of sorts, gives nontraditional, even radically different, answer to the question of that which is the most defining trait of man.

Keywords: Speculative anthropology, Soul, Man, Augustine, Hegel, Second nature, humanism

Primljeno: 27.02.2018.

Prihvaćeno: 14.05.2018.