

STANKO VLAŠKI¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

APSOLUT KAO SUBJEKAT? KA HEGELOVOJ TEORIJI SPEKULATIVNOG STAVA

Sažetak: Dok je tradicionalna logika strukturu stava, odnosno suda mislila pretpostavljajući odvojenost i postojanost pojmova subjekta i predikata, Hegel je svojom koncepcijom spekulativnog stava do filozofskog pojma izveo dijalektičku prirodu njihovog odnosa. Radikalnu promenu koja se u logičkom promišljanju suštine stava dešava u Hegelovoj misli autor propituje u svetlu ključnog zahteva čitave Hegelove filozofije da se ono apsolutno shvati i izrazi kao subjekat. Nakon uvodnog osvrta na prelomne etape u povesti filozofskog mišljenja usled kojih je logički problem suda/stava postao jednim od centralnih ontoloških problema filozofije nemačkog idealizma, mesto rađanja Hegelove teorije spekulativnog stava pronalazi se u njegovoj ranoj kritici tzv. filozofija osnovnog stava poput one koju je razvijao Fihte. U središnjem delu izlaganja, teorija spekulativnog stava sagledana je s obzirom na ono po čemu se, prema Hegelu, stav u filozofiji i filozofsko znanje uopšte ima razlikovati u odnosu na stavove i znanja u drugim oblastima duhovnosti, da bi potom i sâm stav kojim se o onome apsolutnom misli kao o subjektu iz predgovora *Fenomenologiji duha* bio tumačen kao manifestacija spekulativne prirode filozofskog stava. S druge strane, spekulativno mišljen stav s hegelovskih pozicija i sâm može biti shvaćen kao izraz i način na koji ono apsolutno jeste. Kao spekulativni stav, međutim, stav o apsolutu kao subjektu obelodanjuje razloge zbog kojih je sistem filozofije, a ne bilo koji izolovani stav, morao kod Hegela biti shvaćen kao istinski element egzistencije istine.

Ključne reči: Hegel, logika, spekulativni stav, apsolut, subjekat

¹ E-mail adresa autora: stanko.vlaski@ff.uns.ac.rs

LOGOS: SUPSTANCIJALNOST I(LI) SUBJEKTIVNOST

Šta jeste sud i kako misliti njegovu strukturu? – jedno je od pitanja koja se rađaju na mestu ukrštanja svih bitnih misaonih stremljenja filozofske epohe koju se obično naziva nemačkim idealizmom. U tradiciji aristotelovske logike, sud je poiman kao iskaz kojim se nešto o nečem drugom tvrdi ili poriče² [logos apophantikos] – da to drugo nešto *jeste* ili da *nije* – i koji kao takav može biti istinit ili lažan. Premda je vekovnim procesom formalizacije njegove strukture glavnu reč vodila namera da se smisao suda kao oblika misli svede na naknadno uspostavljanje smisaone veze između osamostaljenih i postojećih pojmova subjekta i predikata, helenska filozofija pružala je oslonac da se suština logosa koji sjedinjuje ono razlikovano shvati u svom dubljem ontološkom utemeljenju. Već s misaonim pogledom na učenje drevnog Efežanina Heraklita i na zapis kojim on upozorava da je mudro poslušati *ne njega*, već njegov *logos* „i priznati da su sve stvari jedno“, ti temelji izlaze na svetlo.³ S-jedinjavanje razlučenih stvari, odnosno misli o njima, nije samo jedna od funkcija heraklitovskog logosa koja bi mu se mogla pridodati pored drugih takvih funkcija. Logos, naprotiv, *sjedinjujući jeste*, zbiranje onoga razabranog jeste način njegovog postojanja. Sa stanovišta heraklitovskog logosa, naše logičko mišljenje i kazivanje pak – time što sjedinjuje pojmove o stvarima tako da nečemu nešto pririče, a nečemu nešto odriče – pušta stvari u postajuću logosnu jednost i opštost svega što jeste, bitka samog.⁴

Filozofija nemačkog idealizma, međutim, misaono je stasavala sledivši Kantov [Immanuel Kant] trag. Smisao okreta ka subjektivnosti koji se u filozofskom mišljenju dešava s Kantom očituje se povodom pitanja o prirodi suda kao oblika misli na način koji po svojoj jasnoći

² Up. Aristotel, *O izrazu*, 16b26-17a7, str. 80-81 i *Prva analitika I*, 24a17-18, str. 125-126, u *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević.

³ Navedeno prema Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, ZUNS, Beograd 2004., prevod s grčkog jezika: A. Petković, str. 164.

⁴ Up. Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007., prev. M. Todorović, str. 190.

nadilazi mnogobrojne druge manifestacije tog prevrata. S kantovskih pozicija uvidelo se da uslov mogućnosti misaonog sjedinjavanja pojma subjekta i pojma predikata nije supstancijalnost kosmičkog logosa. Prema Kantu, logosnost znanja o stvarima moguća je zahvaljujući logosnom ustrojstvu samog subjekta, onoga *Ja*. Smisao sjedinjujućeg *jeste*, kojim se misli i izražava kopula suda, ali kojim se uvek misli i izražava bitak sâm, kod Kanta je nađen u jedinstvu samoga *Ja* koje sudi. Jedan sud za Kanta jeste način na koji se postojeće predstave podvode pod ono što on naziva objektivnim jedinstvom apercepcije, samosvesti, tj. pod ono *Ja mislim*: kopula *je* u sudovima otud označava odnos datih predstava „prema transcendentalnoj apercepciji i njihovo *nužno jedinstvo*.“⁵ Za razliku od dotadašnje moderne metafizike subjektivnosti, *Ja* kao subjekt svake sinteze predstava ne može, prema Kantu, biti saznat mimo svoje sintetizujuće delatnosti. O subjektivnosti subjekta kod Kanta se ne misli kao o njegovoj supstancijalnosti. *Ja jeste sjedinjujući predstave*. Ni ovakav sud s kantovskog stanovišta ne bi trebalo da ima smisao metafizičkog iskaza o onome što *Ja* jeste samo po sebi. Razlog za to krije se u Kantovoj tvrdnji da bitak – koji se u logičkoj upotrebi izražava kopulom „jeste“ – uopšte nema značenje nečega što se može prediciirati kao realno svojstvo. Pojmom bitka, naprotiv, samo se misli *pozicija* jedne stvari⁶, njena relativna *postavljenost* kao postavljenost u mišljenju i za mišljenje, ali koja kao takva nije isto što i njeno realno postojanje.

Fihteovo [Johann Gottlieb Fichte] *učenje o nauci* prokrcilo je glavni misaoni put u kantovskom i postkantovskom filozofiranju tejom da je nužno do svesti dovesti identitet mišljenja i bitka ukoliko se hoće dovršiti kantovski prevrat u filozofiji. Ono što jeste bivajući mišljeno i što misleći sebe jeste *jeste* sama subjektivnost, *Ja*, akt samosvesti. Bitak apsolutnog *Ja* proces je njegovog postavljanja sebe, jer apsolutno *Ja jeste* sebestopostavljajuće⁷: „*Ja postavlja samoga sebe* [Das Ich setzt sich selbst] i

⁵ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović, str. 113.

⁶ Isto, str. 313.

⁷ Videti Prole, D., „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 169: „Kantova poruka upućena

on *jest* samim tim postavljanjem pomoću samog sebe; i obratno: Ja *jest* i *postavlja* svoj bitak pomoću samog svog bitka⁸. Otud stav [Satz], odnosno sud [Urteil]⁹ na kojem počiva čitavo naše znanje jeste onaj kojim se tvrdi da *Ja jesam*, da *Ja jesam Ja*. Tim stavom ne izriče se puka tautologija, već to da *Ja*, u svojoj apsolutnosti, u svemu što misli, saznaje, hoće, neće, ostvaruje ili propušta, uvek uspostavlja sebe u svom identitetu. Sintetički (ili: *sa-stavljajući*) i antitetički (*protiv-stavljajući*) postupci mišljenja koji su na delu kada sudimo o stvarima i sami jesu uslovljeni apsolutnim *stavljanjem* sebe, tj. *tetičkom* delatnošću apsolutnog *Ja*. *Ja* uspostavlja sebe u svom specifičnom liku čak i kada sebi osporava mogućnost da sazna šta stvari jesu same po sebi, kao što je

transcendentalnim filozofima glasi da su upućeni prevashodno na relativno stavljanje, pošto ih postuliranje apsolutnog stavljanja nužno vodi u zagrljaj dogmatizma. Uprkos tome, Fihte tvrdi da upravo suprotno: transcendentalni filozof sebe samog najpre mora da ispostavi kao apsolutno stavljanje, jer u suprotnom otvara širom vrata dogmatizmu.“

⁸ Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga, str. 46. Prema originalu: Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997, str. 16.

⁹ Prema odrednici „Satz“ iz Ajzlerovog *Kant-Leksikona* (dostupno na <https://www.textlog.de/32581.html>), smisao razlikovanja termina „Satz“ i „Urteil“ kod Kanta je najpreciznije izražen u njegovim predavanjima koja su do danas, po imenu njihovog priređivača, ostala poznata kao tzv. Ješeova logika. Razliku između stava i suda Kant ne traži u tome što bi stav bio shvaćen kao jezički izraz koji ne mora imati istinitosnu vrednost, već je reč o razlici u načinima, tj. u modalitetima na koji se ovi oblici mišljenju pokazuju vrednima. Prema Kantu, u stavu se odnos predstava prema jedinstvu svesti zamišlja na asertoričan način, dok se u sudu od tog odnosa polazi kao od problematičnog (prema: Kant, I., *Logika*, Neven – Feniks, Zemun – Beograd 2008., prev. D. Peštalić, str. 137). Transcendentalna logika *Kritike čistoga uma* omogućuje da se razlika modalnosti sagleda u jačem svetlu: u problematičnom sudu kopula „je“ izražava logičku mogućnost, dok se asertoričnim sudom izražava logička stvarnost pripadanja određenog predikata određenom subjektu, odnosno istinitost. No, tu se više ne insistira na terminološkoj diferencijaciji stava i suda (prema: Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 96-97; Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974, str. 114-115). Strogo razlikovanja u tom pogledu nema ni kod Fihtea.

to filozofija sebi osporavala s Kantom. Taj permanentni proces uspostavljanja identiteta *Ja* uvek ujedno jeste njegov identitet sâm.

U kritičkom dijalogu s Fihteovim shvatanjem apsolutno tetičkog suda, tj. stava apsolutnog identiteta *Ja jesam* kao osnove svakog saznanja, rađa se Hegelova [Georg Wilhelm Friedrich Hegel] tzv. teorija *spekulativnog stava* [der spekulative Satz]. Njome Hegel pokazuje kako misliti proces postajanja subjektivnim logosa kao istinski život njegove supstancijalnosti. Pojmovne obrise te teorije – onakvim kakve će se one pojaviti na horizontu *Fenomenologije duha* – nastojaćemo da sagledamo u našem daljem izlaganju.

RAĐANJE SPEKULATIVNOG POJMA STAVA

Pisma koja je Hegel razmenjivao sa svojim prijateljima pružaju svedočanstvo o tome da je filozof Fihteovo učenje o nauci počeo da proučava još 1795. godine, prateći najranije filozofske odjeke prvog jenskog univerzitetskog kursa koji je Fihte posvetio *Wissenschaftslehre*-u. Vredi spomenuti da je tim istim pismima sačuvano sećanje na to da je ta proučavanja Hegel započeo na nagovor svog prijatelja, velikog pesnika i mislioca Fridriha Helderlina [Friedrich Hölderlin].¹⁰ Ovaj podatak za naše istraživanje podsticajan je ne samo kao puki biografski fakat. O načinu na koji je Helderlin problematizovao Fihteovu zamisao utemeljenja čitavog znanja na samosvesti kao apsolutnom, događajućem identitetu mišljenja i onoga mišljenog, može se razmišljati kao o jednom od ključnih podsticaja razvijanju, pa i prevladavanju transcendentálnih filozofskih pozicija koje će svojom filozofijom preduzeti Hegel.¹¹ U tom pogledu od naročite važnosti jeste Helderlinov zapis poznat pod

¹⁰ Videti odlomke iz Helderlinovog pisma Hegelu od 26. januara 1795. i Hegelovih pisama Šelingu od 16. aprila i 30. avgusta iste godine koja su objavljena u knjizi Valtera Kaufmana *Hegel: Reinterpretacija* (Kaufman, W., *Hegel: A Reinterpretation*, Anchor Books, Doubleday&Company, Inc., Garden City, New York 1965, str. 303-306).

¹¹ Up. Beiser, F. C., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1701-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2008, str. 387.

naslovom „Sud i bitak“ [„Urtheil und Sein“] iz iste 1795. godine. Njime je, premda samo u fragmentarnoj formi, implicitno naznačen put kojim će se kretati Hegel pri svom kritičkom sučeljavanju s Fihteovim pojmom identiteta i zahtevom za utemeljenjem sveg znanja na apsolutno osnovnom stavu.

Helderlin je prvom načelu učenja o nauci pristupio problematizujući šta u logičkom i ontološkom smislu jeste upravo *sud* kao oblik misli. Osluškujući etimologiju termina, Helderlin sud [Urteil] misli kao *prazno deljenje, prazdvajanje* [Ur-theilung] subjekta i predikata, onoga o čemu se nešto tvrdi i onoga priricanog, koje se u ontološkoj ravni očituje kao prazdvajanje subjekta i objekta. Onim *jeste* – kopulom, bitkom – izražava se njihova veza, ali veza se može uspostaviti samo između onoga što je već prihvaćeno kao izvorno nepovezano, ne-identično. Identitet koji se misli i izražava u formi suda identitet je koji je već potčinjen razlici. Preciznije, taj identitet istovremeno jeste razlika. Zašto je takvo poimanje suda odredilo misaone okvire Helderlinove recepcije učenja o nauci? Zbog toga što Helderlin prvo načelo učenja o nauci – ono „Ja jesam Ja“ – kritički analizira baš kao ono što jeste po svojoj logičkoj strukturi, odnosno kao sud: „Kako bih, bez samosvesti mogao reći: Ja! Ali, kako je mogućna samosvest? Mogućna je time što se Ja suprotstavljam sebi, što se od sebe razdvajam, ali uprkos tom razdvajanju ja se u tom suprotstavljenom spoznajem kao isti“¹². Suprotstavljanje se, prema tome, ne odvija naknadno u formi čiste negacije koju je Fihte imenovao onim Ne-ja, nego je imanentno načinu na koji se razmišljalo o samom sebestavljanju *Ja*.¹³ Identitet subjekta i objekta svesti u aktu samosvesti istovremeno je potvrđivanje njihove razlike. S helderlinovskih pozicija upućeno je upozorenje: *samorefleksija jeste čin uspostavljanja sebe onoga Ja kojim ono potvrđuje da je sebi već izmaklo!* Kako napominje Helderlin, identitet subjekta i objekta svesti u aktu samosvesti nije i njihovo istinsko

¹² Helderlin, F., „Sud... i biće...“, u *Poetika*, Službeni glasnik, Beograd 2009., prir. i prev. J. Aćin, str. 14.

¹³ Up. Milisavljević, V., *Identitet i refleksija. Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006., str. 53.

sjedinjenje [Vereinigung]. Ponovićemo: taj identitet istovremeno jeste njihova razlika.

Helderlin je u svom fragmentu „Sud i bitak“ filozofsko mišljenje usmerio ka ideji jednog *intelektualnog zrenja* kao praizvornog i jedino mogućeg načina dosezanja bitka kao apsolutne jednosti subjekta i objekta, a ne samo spona (=kopule) između njih kao izvorno razlikovanih, niti njihovog identiteta koji bi se mislio i izražavao sudom. Kod Hegela, međutim, ono apsolutno – o kojem će Hegel govoriti kao o *duhu* – neće biti mišljeno kao oslonac naknadnog sjedinjavanja suprotstavljenih odredaba, ali ni ono što uzmiče pred različitošću i nastanjuje se u neposrednosti intelektualnog zrenja. Saznanje identiteta koji istovremeno jeste razlika za Hegela jeste saznanje onoga apsolutnog, kao što i sam apsolut jeste identitet koji je istovremeno razlika. Bivajući saznatim kao takav identitet, apsolut jeste sebi potpuno prezentan u svojoj totalnosti. Za takvu prezentnost bilo je neophodno rehabilitovati sud kao logički oblik misli, ali i radikalno pretumačiti njegov pojam u odnosu na onaj pojam koji je vekovima vladao logičkom tradicijom.

Kako se Hegel uputio ka ispunjenju tog zahteva?

U svom ranom spisu *Razlika između Fichteovog i Šellingovog sistema filozofije* Hegel se na intrigantan način vratio jednom od vekovnih pitanja filozofije: onom koje pažnju usmerava na izvor *potrebe* za filozofskim mišljenjem uopšte. Prema Hegelovim rečima, potreba za filozofijom rađa se onda „kada je iščezla moć sjedinjavanja iz života ljudi“, kada su „suprotnosti izgubile svoj živ odnos i uzajamno delovanje i postale samostalne“. ¹⁴ Delatnost filozofije, posmatrana sa ovog stanovišta, mora biti specifična integrativna delatnost. Fichte je sopstvenim zahtevom za utemeljenjem filozofije na jednom osnovnom stavu, apsolutnom, dinamičkom identitetu jastva, nastojao da prevlada oprečnost između onoga subjektivnog i onoga objektivnog koja se u Kantovoj filozofiji ospoljila kao dualizam pojavnog sveta i sveta stvari

¹⁴ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 15.

kakve one jesu po sebi. Iz Hegelovog ugla, međutim, Fihte u tome nije uspeo jer osnovni stav učenja o nauci nije razvio u *sistem* filozofije.

Hegel je s Fihteom delio uverenje da princip dedukcije kategorija – ono *ja mislim koje mora moći da prati sve moje predstave* – jeste istinski *spekulativni* princip Kantove filozofije. Filozofija od svojih helenskih iskona jeste traganje za prvim principom, načelom svega što jeste, *logosom* koji jedini mnoštvo i koji jedineći jeste. No, predmoderni filozofski mišljenje je taj princip bitka pretpostavljalo kao princip kojim je mišljenje – kao ono subjektivno – uslovljeno. Šta za Hegela znači misliti jedan princip kao *spekulativni* princip? Reč mora biti o principu kojim se neće insistirati samo na uslovljenosti onoga objektivnog onim subjektivnim, nego na potrebi prevazilaženja razumskog razdvajanja onoga subjektivnog i onoga objektivnog uopšte. I Hegel je na svoja pleća prihvatio teret najvećeg zadatka filozofske generacije kojoj je pripadao: potrebno je misliti njihov identitet!

Iako je, prema Hegelu, *slovo* Kantove filozofije upućivalo na apsolutizovanje stvari po sebi, Fihte je, po njegovom mišljenju, s pravom u tom potezu video naglašavanje „prazne forme suprotstavljenosti“, a kao *duh* kantovskog filozofiranja uzdigao je ono što je u njemu bilo spekulativno. Spekulativni princip Fihteove filozofije princip je istinskog idealizma: svet jeste proizvod, tj. proizvođenje slobode inteligencije.¹⁵ No, dok spekulativni princip mora dospeti do sopstvene samokonstitucije u sistemu filozofije kao „organskoj celini pojmova“¹⁶, kod Fihtea spekulacija izgradnjom sistema, naprotiv, napušta sopstveni princip. Prema Hegelu, Ja kao identitet na kojem se gradi učenje o nauci netrpeljivo je prema delatnosti konačne svesti, tj. refleksije, kao onoga što ostaje u razlici, razdvajanju. Hegel napominje da Fihte jeste napravio suštinski iskorak u odnosu na polazišta, ali ne i u odnosu na *rezultate* Kantove transcendentalne filozofije. Ako je Kantova filozofija za ishod imala uvid u nepremostivost jaza između onoga pojavnog i onoga noumenalnog, dualistički karakter Fihteove filozofije izražava se prvenstveno kao dvojnost apsolutnog i konačnog Ja. Za konačno Ja,

¹⁵ Up. Isto, str. 46

¹⁶ Isto, str. 25.

apsolutnost prvog načela ostaje nedostižni cilj. Tako se, prema Hegelu, ono izvorno Ja=Ja učenja o nauci za konačnu svest preobražava u zahtev da Ja *treba biti* = Ja i kao takvo ostaje samo subjektivno. Ono ostaje pitanje apstraktno filozofske delatnosti. Već u *Spisu o razlici* Hegel će izreći stav koji, primerice, u potpunosti odgovara onom koji će znatno docnije zabeležiti u odeljku „Tri stava misli prema objektivnosti“ iz enciklopedijske *Logike*: ono beskonačno, kao ono umsko, ukoliko se suprotstavlja konačnom, samo je *razumski* shvaćeno umsko.¹⁷

Da prema Hegelu apsolutno sebestavljanje Ja kao prvo načelo učenja o nauci „treba shvatiti kao akt koji je u svojoj unutrašnjoj strukturi već određen onom negativnošću o kojoj je kod Fihtea reč tek u drugom načelu“¹⁸, odnosno da – prema ključnoj formulaciji samog Hegela iz *Spisa o razlici* koja je *implicite* najavljena Helderlinovim fragmentom na koji smo se maločas osvrnuli – *apsolut kao identitet istovremeno jeste razlika, tj. da su identitet i neidentitet identični*¹⁹, krajnje eksplicitno pokazuje način na koji će *Nauka logike* docnije osvetljavati proces stupanja pojma bitka u svoju istinu. Apsolutno bezodredbeno i neodredivo *jeste* isto je što i – *ništa*, kao što i apsolutno sebezpozicioniranje jastva jeste sama apsolutna negativnost. Kao apsolutni bitak ono – *nije*. Fihteova filozofija istrajava u „napredovanju spoljašnje refleksije“ od onoga „tetičkog“ ka onome „antitetičkom“, tj. ka onome što je zapravo *immanentno* njenom osnovnom načelu.²⁰ Kao takva, ona

¹⁷ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 15; Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Kultura, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković, dodatak uz §45, str. 128.

¹⁸ Milisavljević, V., *Identitet i refleksija*, str. 355.

¹⁹ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 69.

²⁰ Up. Hegel, G. V. F., *Nauka logike I*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, str. 97. Iz ove Hegelove analize sledi i zaključak da su filozofi poput Parmenida i Spinoze bili misaono konsekventniji u odnosu na Fihtea, jer su do svesti doveli *nemogućnost* da se načini konsekventni iskorak od apsolutizovanog bezodnosnog bitka ka onome konačnom: „ni kod Parmenida ni kod Spinoze ne može se od bitka [Sein] ili od apsolutne supstancije poći napred ka onome što je negativno, konačno. Ako se, međutim, ipak pođe napred, što (...) polazeći od bitka [Sein] koje nema odnosa, pa dakle ni napretka, može da se desi samo na spoljašnji način, onda je to napredovanje jedan drugi, novi početak. Takav je

osuđuje sebe da s tim načelom ostaje u nerešivom sporu, ali i da izražava neutoljenu čežnju konačne subjektivnosti za tim načelom.

Apsolutni identitet subjekta i objekta od kojeg polazi učenje o nauci ne biva uspostavljen kao sistem *jer zazire od konačnosti, od razdvajanja, od onoga neidentičnog*: „Koliko se identitet dovodi do važenja, toliko rastavljenost mora biti dovedena do važenja“.²¹ Ta tvrdnja ostaće Hegelov oslonac i u svim njegovim docnijim razmatranjima Fihteove filozofije. Ona će omogućiti da se na radikalno drugačiji način u odnosu na čitavo dotadašnje filozofsko mišljenje postavi pitanje o pravima suda, kao forme misaonog obuhvatanja onoga apsolutnog, ali i kao načina na koji ono apsolutno jeste. Hegel će tu tvrdnju u *Fenomenologiji duha* uobličavati i kao primedbu da kod Fihtea apsolutna izvesnost mišljenja da je ono čitava realnost „kao izvesnost, kao *Ja* još nije realitet u istini“.²² Upravo u *Fenomenologiji duha* Hegel se krajnje jasno postavlja prema pitanju o konstrukciji „principa“ u sistem nauke, ali i prema samom zahtevu da se filozofija kao nauka mora zasnivati na jednom osnovnom stavu. Hegelova kritika tzv. filozofija prvog principa, ali i svake retorike utemeljenja, po svojoj radikalnosti, preciznosti i jasnosti do današnjih dana nije stekla dostojnijeg takmaca u filozofskom mišljenju. Prema Hegelu, naime, svaki tzv. osnovni stav ili princip filozofije, pa tako i onaj Fihteov, jeste „kada je istinit, već zbog toga takođe lažan“.²³ Šta Hegel time hoće da kaže? Reč je o tome da osnovni stav svoje apsolutno važenje i sopstvenu istinitost kao osnovni stav može očuvati samo tako što neće zasnivati nikakvu drugost koja bi mu bila naspramna. Osnovni stav koji ništa ne zasniva jeste lažan. Ne zasnivajući ništa, on je kao osnovni stav ništavan! Ako pak filozofija koja počiva na osnovnom stavu reflektuje da osnovni stav jeste osnovni stav samo time

Fihteov najapsolutniji, bezuslovni osnovni stav“ (upoređeno s originalom Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S. 98).

²¹ Hegel, G. W. F., „Razlika između Fichteovog i Schellingovog sistema filozofije“, str. 69.

²² Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. Popović, red. M. Todorović, str. 119.

²³ Isto, str. 14.

što zasniva ono od sebe različito i da on, prema tome, kao osnovni stav i sâm jeste zasnovan/uslovljen onim zasnovanim, osnovni stav je opovrgnut kao apsolutni osnovni stav. Filozofiji koja sebe poima na spekulativno-dijalektički način ne ostaje da napravi izbor između proklamovane apsolutnosti principa u koju bi mogla tek da uverava sopstvenu epohu i beskonačnog, beznadežnog regresa u traganju za svojim istinskim principom. Kako naglašava Milenko A. Perović, početak spekulativno-dijalektičkog filozofiranja jeste započinjanje *radikalne destrukcije* obe predložene alternative kao jednako apstraktne!²⁴ Ono je spremno da prihvati da istinsko *razvijanje* principa jeste upravo *opovrgavanje* njegove principijelnosti, i to kao opovrgavanje kojim je jedino moguće njegovo više ozbiljenje. Hegel zbog toga zaključuje da je „pravo pozitivno provođenje početka“ u isto vreme „isto tako negativno ponašanje prema njemu“.²⁵ Istina osnovnog stava filozofije jeste njegovo postajanje *drugim* njega samog.

STAV KAO ELEMENT ISTINE?

Ako o Hegelovom poimanju suda pitamo s obzirom na činjenicu da logička tradicija sud poznaje kao nosioca istinitosne vrednosti, biće potrebno da se osvrnemo na to kako je Hegel uopšte shvatao odnos onoga istinitog i onoga lažnog. Hegel tako u predgovoru *Fenomenologiji duha* napominje da se pojmovima istinitog i lažnog obično pristupa kao fiksiranim, međusobno izolovanim misaonim odredbama.²⁶ No, zadatak filozofije jeste da pokrene takve statične misli, odnosno da ih sagleda u njihovom samokretanju. O kakvom međusobnom samokretanju može biti reč kada se govori o pojmovima istinitog i lažnog? Za Hegela se ne pokazuje prihvatljivom opaska da znanje ukoliko nije znanje onoga istinitog uopšte nije znanje²⁷. On naglašava da je sasvim moguće nešto

²⁴ Prema Perović, M. A., *Početak u filozofiji (Uvođenje u Hegelovu filozofiju)*, IK Vrkić, Novi Sad 1994., str. 41.

²⁵ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 14.

²⁶ Isto, str. 5.

²⁷ Od takve primedbe pošao je, na primer, Šeling u svom *Sistemu transcendentalnog idealizma* kada je zabeležio da „čovjek zna samo ono istinito“

lažno znati: lažno znanje jeste znanje koje ostaje u nejednakosti, u razlici spram svog predmeta. No, za neko znanje se zna da je lažno samo ako smo već dospeli na pozicije istinskog znanja. Samo sa stanovišta istine za nešto se zna da je lažno. Inače: lažno znanje *kao lažno* uopšte ne postoji! Time što je saznato kao lažno i uspostavljeno da kao lažno egzistira, znanje je, međutim, istovremeno kao lažno i prevaziđeno! Ono je već propušteno u element istine. Našim reflektovanjem da određeno znanje jeste bilo samo lažno znanje, predmet nam, doduše, iznova postaje dalek, ali ta novootkrivena razlika koja postoji između našeg znanja o predmetu i samog predmeta istovremeno je kako ono što nas podstiče da u saznanju napredujemo, tako i ono što predmetu omogućava da sebe uspostavlja u svom višem liku! Lažno znanje utoliko je za Hegela uporedivo s praznim prostorom koji se pojavljuje između svesti i sveta, ali upravo ta praznina, kako nas filozof podseća, može se shvatiti kao ono po čemu je – u skladu s predstavama drevnih atomista – zapravo moguće kretanje saznanja. Razlika je ponovo sagledana kao ono što pokreće. Višim likom znanja ponovo se uspostavlja identitet između mišljenja i bića. Ali: taj identitet jeste ono što je postalo. Oposredovan je borbom sa sopstvenom razlikom, tj. s onim što se pojavilo kao lažni lik znanja i u toj borbi viši lik identiteta uspostavio je sebe. Ne može se sa stanovišta novog lika znanja naprosto odbaciti znanje čija je lažnost izašla na videlo. Ne može se, međutim, lažno znanje u svojoj lažnosti shvatiti ni kao momenat istine. Hegel zahteva da odustanemo od razumske dihotomije onoga istinitog i onoga lažnog. Lažno znanje o predmetu kao lažno, ponovo, uspostavlja se tako što se znanje već izvelo u istinu, tj. što se u svom lažnom liku ukida.

Dakako, nisu retke situacije u kojima se očekuje da se odgovori na ona pitanja povodom kojih se nedvosmisleno zna šta bi bio *tačan*, a šta pogrešan odgovor. Među takva pitanja Hegel svrstava ono koje bi se odnosilo na godine rođenja značajnih ličnosti, kao i ono koje bi se ticalo prirode odnosa među elementima geometrijskih figura. Povodom takvih pitanja nije naročito teško razlučiti šta bi u vezi njih bilo ono istinito, a

(Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965, prev. V. Sonnenfeld, str. 13).

šta lažno, ali Hegel upozorava da je priroda takvih – kako kaže – takozvanih istina, različita od prirode filozofskih istina. Hegel je gornje primere birao tako da bi mogao da naglasi da filozofski stavovi po svojoj prirodi nisu svodivi na istorijske, niti na matematičke stavove.

Ključnu razliku između istine kako se ona pokazuje filozofskom znanju i istorijskih i matematičkih istina Hegel vidi u tome što ni istorija, niti matematika ne saznaju ono istinito kao proces samokretanja, nego kao rezultat koji ostaje spoljašnji u odnosu na postupak koji je do njega doveo.

U pogledu stavova koji bi se smatrali čisto istorijskim, pažnja se, prema Hegelu, usmerava na ono pojedinačno i slučajno.²⁸ I same istorijske istine jesu, doduše, oposredovane radom našeg duha, jer iziskuju da preduzmemo istraživanja, upoređivanja i provere, baš kao što se ni za Hegela znalacem u ovoj sferi neće nazvati onaj ko bi bio u stanju samo da mehanički reprodukuje ogoljene činjenice koje uzima zdravo za gotovo. No, Hegel isto tako ističe da ovi procesi oposredovanja jesu nešto što je značajno sa subjektivne, psihološke strane, ali sve to po same istorijske činjenice ostaje irelevantno.

Znatno više pažnje Hegel je posvetio pitanju o odnosu filozofskih i matematičkih stavova. To pitanje je za Hegela ključno utoliko što je odgovor na njega ujedno bio osnov za konačnu denuncijaciju pokušaja da filozofija svoju metodu izgradi po uzoru na matematičku metodu. Da se napuste težnje ka matematizaciji filozofskog metoda – težnje koje su obeležavale ranu modernu filozofsku misao – odlučno je pozvao već

²⁸ U enciklopedijskoj *Nauci logike* Hegelu će, primerice, upravo istorijske istine pružiti primer kojim će osvetliti razliku koja postoji između suda [Urteil] i stava [Satz]: za razliku od sudova, stavovi kakvi jesu „Cezar je u Rimu te i te godine rođen“ sadrže takve odredbe koje subjekt ne propuštaju u ono opšte (videti Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, primedba uz §167, str. 286). Do takve terminološke distinkcije nije stalo u *Fenomenologiji duha* (videti: Deretić, I., „Hegels Lehre vom spekulativen Satz“, u *Arhe*, III, 5-6/2006, str. 148). Spekulativni stav, o kojem ćemo tek detaljnije govoriti, razara, prema Hegelovim rečima, formalno-logički pojam „suda ili stava uopšte“ [des Urteils oder Satzes überhaupt] (prema: Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 32; prema originalu: Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.), str. 59).

Kant. Za Kanta, filozofsko znanje jeste znanje na osnovu pojmov, diskurzivno znanje, dok matematičko znanje jeste znanje na osnovu *konstrukcije* pojmov, tj. intuitivno znanje. Konstruisati jedan pojam za Kanta znači pridružiti tom pojmu zor, i to bez posredovanja iskustva. Premda odbacuje mogućnost da filozofsko znanje organizuje po matematičkom modelu, Kant će – uveren da su njeni apriorni sudovi sintetičkog karaktera – o matematici govoriti kao o najlepšem primeru toga „kako se čist um srećno proširuje sam sobom i bez ikakve pomoći iskustva“.²⁹

Hegel ne samo što tvrdi da filozofija nije u stanju da prihvati matematičku metodu, nego i naglašava da filozofija zbog te nemogućnosti nipošto ne sme da žali. Napominjući da matematičke istine zahtevaju da budu oposredovane radom subjektivne svesti koja ih dokazuje, ali da samo kretanje dokaza za tu istinu ostaje ipak nešto spoljašnje, Hegel će istaći da matematičko saznanje jeste nedostatno kako u pogledu samog saznavanja, tako i u pogledu materijala na koji je upućeno. Podsećajući prećutno i na platonovski uvid u hipotetički karakter početka u matematičkom mišljenju, Hegel problem matematike vidi u nemogućnosti da se uvidi nužnost njenih konstrukcija. Njeni stavovi ostaju, prema Hegelovim rečima, „mrtvi i fiksirani“: „kod svakoga od tih stavova može se prestati; naredni stav počinje iznova za sebe a da prvi nije uznapredovao samog sebe u taj drugi, niti je na taj način, prirodom same stvari, nastala neka nužna povezanost“³⁰. Imajući za svrhu uvid u kvantitativne odnose, tj. u veličine, matematika se, za Hegela, usmerava na ono što jesu „nesuštinski, bespojmovni odnosi“, kao što i razlike u veličinama jesu nesusštinske razlike. Principi na kojima počiva matematika – princip veličine i princip jednakosti kao „apstraktnog mrtvog jedinstva“ – ne mogu, prema Hegelu, dopreti do onoga o čemu on govori kao o „čistom nemiru života i apsolutnog razlikovanja“³¹. Dok istina mora biti shvaćena kao proces uspostavljanja sebe, kao kretanje po njoj samoj, metoda matematike za Hegela je primer

²⁹ Kant, I., *Kritika čistoga uma*, str. 361.

³⁰ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 23.

³¹ Isto, str. 24.

saznavanja koje u odnosu na sopstveni predmet ostaje zapravo nešto spoljašnje.

Ništa bolje nije ni Hegelovo mišljenje o metodskim potencijalima šematizovane primene forme tripliciteta. Ta forma za Hegela jeste forma uma, ali time što će se istovremeno uspostaviti kao puls same sadržine, a ne tako što bi postala osloncem za tabelarno, šematsko organizovanje činilaca u čijim se međusobnim odnosima u stvari ne uviđaju nikakve nužne veze. Premda se ove Hegelove opaske mogu shvatiti kao anticipativni otklon od nebrojenih šematizovanih interpretiranja njegovog vlastitog sistema, neposredna meta Hegelove kritike tu su zastupnici i navodni nastavljači Šelingove [Friedrich Wilhelm Joseph Schelling] prirodnofilozofske misli. Hegel ovom filozofskom maniru, maniru u kojem prepoznaje formalizam, prigovara zbog potpuno pogrešnog uverenja da bi se ono duhovno različitih oblika prirodnog života i prirode same moglo obelodaniti time što bi im se neposredno predicirale pojmovne odredbe poput subjektiviteta, objektiviteta i sl. Tu se, prema Hegelu, čulnom materijalu daje samo privid pojma. Na taj način se nad čulnošću vrši nasillje, umesto da se saznanje prepusti životu same stvari, ili, što je za Hegela isto, da se nauka organizuje vlastitim životom pojma.

Šta znači odoleti spoljašnjem prediciranju pojmova poput subjektiviteta, objektiviteta, onoga supstancijalnog i organizovati nauku vlastitim životom pojma, tj. odati se životu predmeta, Hegel je u predgovoru *Fenomenologiji duha* verno pokazao svojom teorijom *spekulativnog stava*. To učenje sobom je sabiralo misaone motive kritike filozofija osnovnog stava poput one koju je Hegel razvio u kritičkom sučeljavanju s pozicijama učenja o nauci. Dok je za formalnu logiku stav, tj. sud primarno veza između pojmova subjekta i predikata kojom se nešto tvrdi ili negira, Hegel obelodanjuje *unutrašnju* povezanost pojma i suda. Sud jeste istina pojma, njegova određenost, jer pojam nije statični, postojani podmet, već ono što sebe pokreće i što svoje odredbe vraća u sebe. Da bi to razjasnio, Hegel kao primer predlaže stavove „Bog jeste bitak“, „Ono što je stvarno jeste ono što je opšte“. Kakav primer oni pružaju?

Kako je dotadašnja logika shvatala sud kao oblik misli upravo u svojim pokušajima da osvetli prirodu onoga apsolutnog, može pokazati i

primer teorije suda koju su razvijali logičari Por-Rojala Arno [Antoine Arnauld] i Nikol [Pierre Nicole] u jednom od najcenjenijih logičkih priručnika rane moderne, čuvenoj knjizi *Logika ili umeće mišljenja*. U duhu kartezijanskog subjektivizma, Arno i Nikol napominju da vezu između pojma subjekta i pojma predikata – vezu između misaonih elemenata koje oni nazivaju idejama – uspostavlja naš um: „Tako kad kažem *Bog je pravedan*, *Bog* je podmet te rečenice, a *pravedan* je prirok, a riječ *je* označuje čin moga uma koji jesta, to jest on povezuje u cjelinu dvije ideje“.³² Hegel pak svoju koncepciju spekulativnog stava neće zasnivati time što će dovoditi u pitanje to od čega je sud u strukturnom smislu sačinjen. Formalno posmatran, spekulativno shvaćen sud i sam se „sastoji“ iz subjekta, kopule i predikata. No, prema Hegelu, kada je reč o subjektu spekulativnog suda, ne radi se o tome da se njemu kao „čvrstom osloncu“ spolja predicičaju određena svojstva. Spekulativno mišljenje prevazišlo je potrebu za takvim osloncem. Bivajući spekulativno mišljen, pojam subjekta, zapravo, *razara* sebe u svojoj stabilnosti.³³ Subjekt spekulativnog suda jeste to što jeste – shodno Hegelovom primeru: bog – upravo po predikatima koje um smatra da mu tek naknadno pririče: bitak, pravednost, večnost, ljubav i sl., kao što i opštost nije jedan od predikata onoga stvarnog, nego stvarno *jeste* opšte. Pojam subjekta sebe kao *pojam subjekta* uspostavlja sopstvenim predikatima koji se misle i izražavaju sudom. Mimo sopstvenih predikata, termin poput termina „bog“ za Hegela je „jedan besmisleni glas, puko ime“, a ne istinski pojam, jer „tek predikat kazuje šta on jeste, tek on jeste njegovo ispunjenje i značenje; samo u tome kraju prazni početak postaje stvarno znanje“.³⁴ Isti primer omogućuje Hegelu da za trenutak prihvati kantovski izazov: „bitak“ koji se pririče bogu ovde ni ne bi trebalo da bude shvaćen kao predikat boga, nego kao ono *šta* on jeste – njegova suština. Pojam „bog“ kao pojam utoliko je moguć samo zahvaljujući određenosti sopstvenih predikata

³² Arnauld, A. & Nicole, P., *Logika ili umijeće mišljenja – Logika Port-Royala*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Bučan, str. 105.

³³ Prema: Perović, M. A., „Marxov pojam dijalektike“, u *Filozofske rasprave*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011., str. 171.

³⁴ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 13-14.

koja do misli i reči dolazi sudom, jer sud, ponovo, nije puka spoljašnja veza između pojmova, nego pojam u svojoj određenosti, njegova konkretnost.³⁵ *Umesto nametanja isključujuće disjunkcije: „ili objektivnost zbirajuće-razabirajućeg logosa ili njegova subjektivnost“, suđenje, kao proces ljudskog – tj. subjektivnog – mišljenja kojim se nekoj stvari pririče neko svojstvo, kod Hegela je otud pojmljeno kao proces samokretanja stvari u svom pojmu, njeno postajanje konkretnim, istinskim pojmom!* Za razliku od stavova istorijske nauke, matematičkih stavova i stavova prirodnofilozofskog formalizma, u kojima kretanje prediciranja ostaje nešto spoljašnje u odnosu na stvar koja se saznaje, u spekulativnom stavu subjektivno kretanje prediciranja o stvari jeste kretanje te stvari, tj. subjekta suda samog!

Stavom koji bi se shvatio na taj način ne bi se osvetljavala samo razlika i međusobna nezavisnost subjekta i predikata, odnosno onoga pojedinačnog kao onoga o čemu nešto tvrdimo i onoga opšteg kao onoga što o tome pojedinačnom tvrdimo, nego i njihov *identitet*. Otud stav već u apstraktnosti svoje strukture ospoljava dijalekticitet kojim se podriva vlast formalno-logičkih osnovnih principa mišljenja: Subjekt *jeste* predikat, Pojedinačno *jeste* opšte.³⁶ No, ni takav identitet nije ništa statično! Prema Hegelu, stav treba da izrazi šta jeste, šta je ono što je istinito, a ono za Hegela suštinski jeste celovitost dijalektičkog kretanja koje se ne da svesti ni na jedan izolovani filozofski stav. Stav da ono istinito jeste dijalektičko kretanje i sâm, međutim, mora biti shvaćen na spekulativno-dijalektički način! Na takvo shvatanje Hegel poziva svojim pojmom onoga apsolutnog kao subjekta. Ontološki zahtev da se ono apsolutno misli kao subjekat može biti shvaćen kao pretpostavka spekulativnog uvida u dijalekticitet logičke forme stava, ali upravo tim

³⁵ Videti: Hegel, G. V. F., *Nauka logike III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović, red. G. Zaječaranović, str. 50-57.

³⁶ „Zaista je za čuđenje to što se u Logikama ne nalazi nigde dat stav koji je iskazan u svakom sudu: *Pojedinačno je opšte*, ili još određenije: *Subjekt je predikat* (na pr. Bog je apsolutni duh). Nesumnjivo su odredbe pojedinačnosti i opštosti, subjekta i predikata različite, ali ne ostaje zato manji opšti *fakat*, da ih svaki sud kao identične izriče.“(Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, §166, str. 284-285)

dijalekticitetom stava ono apsolutno uspostavlja se u punoći sopstvenog pojma!³⁷

APSOLUT KAO SUBJEKAT: PERSPEKTIVA SPEKULATIVNOG STAVA

U jednom od ključnih stavova sa stranica predgovora *Fenomenologiji duha* – jednom od onih stavova čijim tumačenjem se na implicitan ili eksplicitniji način određuje smer svakog interpretativnog rada povodom Hegelove filozofije u celini, filozof saopštava:

„Po mome uvidu, koji se mora opravdati samo prikazom samog sistema, sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi ne kao supstancija, već isto tako kao subjekat.“³⁸

Vredi napomenuti da kada ovde govori o „onome što je istinito“ [das Wahre], Hegel je usmeren na ono što istinski jeste, na biće istine kao na istinsko biće, na ono zbiljsko u punoći njegove zbilje – rečju, na ono o čemu filozofija govori kao o onome apsolutnom. Istinitosti se, prema tome, ovde ne pristupa kao nečemu što bi se moglo prediciirati nekakvom transcendentnom apsolutnom subjektu, već je stalo do toga da se upravo istina shvati kao apsolutni subjekt sâm.³⁹ Da bi se osvetlio spekulativni smisao ovog stava neophodno je, međutim, **najpre** odgovoriti na pitanje šta uopšte znači shvatiti i izraziti ono apsolutno kao supstanciju.

³⁷ Kako naglašava Surber [Jere Paul Surber], lako je prevideti stvarni oblik koji poprima prigovor koji Hegel upućuje tradicionalnom pogledu na subjekat-predikat odnos: „Nije toliko stalo do toga da je subjekat-predikat obliku potrebna kompleksnija metafizička teorija koja bi se podvlačila pod njega u odnosu na onu koju, kako izgleda, obezbeđuje supstancija-akcidencija, nego da subjekat-predikat oblik *sam sobom* već uključuje kompleksnost povrh one koju bi bilo koja metafizička teorija mogla da ponudi kao primer.“ (Surber, J. P. „Hegel’s Speculative Sentence“, in *Hegel-Studien*, Vol. 10 (1975), str. 214).

³⁸ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 11.

³⁹ Up. Heidemann, D. H., „Substance, subject, system: the justification of science in Hegel’s *Phenomenology of Spirit*“, u Moyar, D. & Quante, M. (eds.), *Hegel’s Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, str. 7.

Hegelovo doba svedočilo je o dugom filozofskom životu pojma i termina „supstancija“. Rođen je u pokušajima da se na latinski jezik prenese smisao aristotelovskog pojma „ousia“. Kod samog Aristotela, pojmom *ousia*-e kao bivstva primarno je mišljeno ono pojedinačno živo, *neko/nešto* kojem se/čemu se može priricati svaki od ostalih opštih predikata – *kategorija*, ali što samo ne može biti prirečeno ničem drugom.⁴⁰ Takvo shvatanje *ousia*-e odredilo je pravac u kojem će tokom dva milenijuma nakon Aristotela sud kao oblik misli biti shvaćen kod zagovornika predikacione teorije suda o kojoj smo raspravljali u prethodnim redovima. U modernoj, kartezijskoj filozofiji, pojam supstancije odnosio se na ono što kao postojeće jeste nezavisno od svega drugog⁴¹. U Lajbnicovoj [Gottfried Wilhelm Leibniz] monadološkoj metafizici, monade tako kao istinske supstancije – subjekti samim svojim pojmom sadrže sve predikate koji bi im se mogli priricati. One sobom izražavaju celinu univerzuma.⁴² Svako saznanje otud je kod Lajbnica analitičkog karaktera. Kod Kanta je pak pojam supstancije, taj centralni pojam čitave moderne metafizike, protumačen (samo) kao jedan od čistih pojmova razuma – *kategorija*, dakle: opštih predikata – a ne kao nešto što bi zaista imalo „supstancijalni“ karakter. Pojam supstancije, prema Kantu, može biti plodno primenjivan samo ako se primenjuje na ono što čulima možemo opaziti. U pogledu na mesto pojma supstancije u Kantovom sistemu uma, obelodanjuje se i jezgro Kantovog otklona od metafizičkog nasleđa u logici: neophodan je iskorak izvan pojma tog *nečeg*, toga što mislimo kao supstanciju, da bismo o njemu stekli realna

⁴⁰ Prema Aristotel, *Kategorije*, 2a11-12, u *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević, str. 11-12.

⁴¹ Prema: Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989., str. 322. Povodom kritike supstancijalizma aristotelovske nauke utemeljenog na pojmu onoga pojedinačnog kao prvog bivstva konsultovati i Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910, str. 15.

⁴² Videti: Leibniz, G. W., „Nekoliko Leibnizovih pisama Arnauldu“ (I pismo, jun 1686.), u *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., prev. M. Mezulić, red. M. Kangrga, str. 163.

saznanja.⁴³ Dodir s realnošću moguć je, prema Kantu, samo zrenjem. Za realno saznanje neophodna je *sinteza* pojma i zora. Pojmom supstancije može se misliti ono apsolutno, ono razrešeno od svakog iskustva (Bog, duša), ali samim tim pojmom ono apsolutno ne može zaista biti spoznato. Pojmom onoga apsolutnog premašeni su domašaji naše moći zrenja: možemo zreti samo ono što se pojavljuje u svojoj vremenskoj i prostornoj određenosti, a ne ono što prevazilazi svaku vremensku i prostornu odredbu. Ako je već s Kantom filozofija zahtevala svojevrstu desupstancijalizaciju u shvatanju onoga apsolutnog, nameće nam se pitanje zašto je Hegel u *Fenomenologiji duha* – kao delu koje, prema njegovim vlastitim rečima, pripada dobu u kojem se duh rađa u svom novom obliku – istakao da je u filozofiji *sve stalo do toga* da se ono apsolutno ne shvati i ne izrazi kao supstancija? U kom smislu Hegel govori o supstanciji?

Za Hegela, shvatiti i izraziti ono apsolutno kao supstanciju znači shvatiti ga i izraziti kao ono večno, ono što u svemu neposredno jeste u punoći sopstvenog bitka. Ono apsolutno jeste shvaćeno kao supstancija kod elejskih filozofa i kod Spinoze [Baruch de Spinoza]: ono jeste *Jeste*, Jedno, priroda, bog – koje u svemu jeste isto, koje jeste sve i u koje je subjektivnost utonula. Utoliko o supstanciji Hegel ovde govori kao o neposrednosti bitka. Razloge zbog kojih je spinozističko shvatanje boga kao jedne supstancije naišlo na negodovanje Hegel vidi i u tome što je tim shvatanjem probuđen instinkt subjektivnosti za samoodržanjem. U spinozističkoj supstanciji subjektivnost je gubila sebe. No, suštinski iskorak u odnosu na ovu poziciju nije učinjen ni ako se, umesto pitanju o onom apsolutnom kao o bitku, primat prizna subjektivnosti čije forme zatičemo kao dovršene, nužne i opštevažeće kao što je to bio slučaj kod Kanta. Fihteu pak Hegel odaje priznanje za pokušaj da se osvetli geneza ovih misaonih oblika kao radnji sebeuspostavljanja. Ja i da ih se shvati na dinamički način.⁴⁴ Hegel, ipak, ukazuje i na imanentni problem učenja o

⁴³ O tome: Ristić, S., *Logika za školsku i privatnu upotrebu*, Treće, popravljeno i dopunjeno izdanje, Knjižarnica Radomira D. Čukovića, Beograd 1938., str. 42-46.

⁴⁴ Up. Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović, str. 443; Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, §41, dodatak 2, str. 123.

nauci: filozofski uvid u načelo sveg ljudskog znanja, u Ja kao apsolutni identitet, ono što u svemu postavlja sebe i koje jeste na način sebezpostavljanja, za Fihteu jeste ono što će običnoj svesti u njenim sazajnim naporima ostati samo nedostižni ideal. Fihteovski pojam identiteta za Hegela utoliko, uprkos svemu, ostaje nešto apstraktno. U svom jenskom spisu *Vera i znanje* Hegel je zbog toga ukazao na suštinski problem filozofskih koncepcija njegovih savremenika: „Dogmatizam bitka pretopljen je u dogmatizam mišljenja, metafizika objektivnosti u metafiziku subjektivnosti“.⁴⁵ Sa šelingovskih pozicija jednog intelektualnog zrenja kao aktualnosti onoga Ja dinamički je mišljen identitet znanja i onoga znanog, onoga subjektivnog i onoga objektivnog, identitet subjektivnosti i supstancijalnosti⁴⁶, ali problem s takvim pozicijama za Hegela ostaje to što se zauzimaju nezavisno od života prirodne svesti – dakle: neposredno – i što im kao takvim stalno preti opasnost da, prema Hegelovom izrazu, ponovo padnu „u tromu jednostavnost“⁴⁷ nečega supstancijalnog.

Šta, kao **drugo**, znači zahtevati da se ono apsolutno shvati i izrazi „kao subjekt“? Smernice za odgovor na to pitanje već smo pružili našim početnim razmatranjem prevrata koji se u logičkoj nauci dešava Hegelovom koncepcijom spekulativnog stava. Pri nastojanju da neposrednije protumačimo citirane reči iz predgovora *Fenomenologiji duha*, dobro je imati u vidu primedbu Henrija Herisa [Henry S. Harris] da Hegel u stavu koji tumačimo ne govori da bi zadatak filozofije bio da ono što je istinito shvati i izrazi *ne samo kao supstanciju*. Ponovićemo: „sve je stalo do toga da se ono što je istinito shvati i izrazi *ne kao supstancija, već isto tako kao subjekt*“. Reči „ne kao supstancija“ ukazuju nam na to da ono apsolutno mora biti *negirano* u svom neposrednom, supstancijalnom obliku.⁴⁸ No, tu negaciju moramo shvatiti na hegelovski način: kao ukidanje jednog oblika kojim se njemu samom dopušta da

⁴⁵ Hegel, G. W. F., „Vjera i znanje“, u *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha, str. 314.

⁴⁶ Videt npr. Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, str. 38-43.

⁴⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenologija duha*, str. 12.

⁴⁸ Prema: Harris, H. S., *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1997, str. 54.

sebe uspostavi u sopstvenom višem obliku. Ono apsolutno shvaćeno je i izraženo kao subjekt ukoliko se o njemu misli kao o delatnosti. Termin „subjekt“ iznova nas upućuje ka onome što jeste nosilac radnje. Upućuje nas na čoveka, na ono Ja koje je zaboravljeno metafizikom supstancije, i to kao na istinu samog onoga supstancijalnog.⁴⁹ Kod Hegela, međutim, ako ono apsolutno shvatimo samo kao statičnog nosioca radnje kojem se spolja mogu prediciirati ovakva i onakva svojstva – kao što se o pojmu subjekta misli na horizontu formalno-logičke predikacione teorije suda – i dalje nećemo biti na tragu ka kojem on želi da nas usmeri: kao nosilac radnje, ono apsolutno nije nešto što bi kao apsolutno moglo biti mišljeno apstrahovanjem od radnje same, baš kao što ni sudovi koji bi hteli da izraze prirodu onoga apsolutnog kao subjekta ne smeju polaziti od toga da bi mu predikati ostajali nešto spoljašnje. Ono apsolutno jeste nosilac radnje, ali i radnja sama, stalno „postajanje sama sebe“, „kretanje samopostavljanja [Bewegung des Sichselbstsezens] ili posredovanje samopredruogojačavanja [Vermittlung des Sichanderswerdens]“ sa samim sobom.⁵⁰ Utoliko o onome apsolutnom s Hegelom možemo govoriti kao o *živoj* supstanciji!

Potrebno je da zadržimo pažnju na ovim Hegelovim izrazima. Govorom o onome apsolutnom kao „kretanju samopostavljanja“ Hegel kao da želi da ponovo uputi na Fihtea. No, prema Hegelu, ono apsolutno iznova postavlja sebe kao apsolutno stalno postajući *onim drugim* sebe samog. Bivajući određeno, ono biva negirano u neposrednosti svoje apsolutnosti. Određenje se, prema tome, i ovde – kao što je na to upozorio još Spinoza – pokazuje kao negacija, jer ono apsolutno u svom istinskom pojmu, zapravo, tek biva uspostavljano i utoliko kao apsolutno jeste ukinuto. Postalo je *onim* uslovljenim. Međutim, upravo ta negacija jeste njegovo stupanje u životnost.⁵¹ To jeste način na koji ono jeste: identitet koji sebe zna kao razliku i koji sebe reflektuje u razlikama, naučno znanje koje sebe kao znanje konkretnog i konkretno znanje reflektuje prisećajući se sopstvene geneze iz delatnosti prirodne svesti

⁴⁹ Up. Perović, M. A, *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad 2003/2004., str. 215-216.

⁵⁰ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 12.

⁵¹ Up. Perović, M. A., „Marxov pojam dijalektike“, str. 170-171.

(što je zadatak nauke fenomenologije duha), ono beskonačno koje postaje onim konačnim i uspostavlja sebe u svom višem liku, kao umski shvaćenu beskonačnost, a zašto ne reći: u širem kontekstu hegelovskog shvatanja hrišćanstva, ono božansko koje odustaje od svoje supstancijalnosti, rađa se i umire kao čovek i vaskrsava u duhu vernika. Nije ovde, dakle, reč o nekakvom praiszbornom identitetu, baš kao što o istinski živoj supstanciji ne možemo misliti kao o večitoj „sve-jednosti“. Još u frankfurtskim godinama, koje su protekle u znaku razvijanja spekulativno-dijalektičkog pojma života⁵², Hegelu je bilo jasno: gde nema izdvajanja i remećenja sveopšte povezanosti, gde nema individualizacije, određivanja, ali i ukidanja određenja koja važe za nešto fiksirano – gde nema onoga o čemu s Hegelom možemo govoriti kao o radu onoga negativnog, subjektiviranju – tu zapravo nema nikakvog života! *Ako o tom procesu sveopšteg subjektiviranja, procesu stvaranja razlika koje se kao fiksirane razlike iznova prevazilaze, razmišljamo kao o onome apsolutnom, tada o apsolutu razmišljamo kao o duhu!* Dok se najfragilnijim po pravilu pokazuje onaj identitet koji se najborbenije postavlja prema razlikama i razdvajanjima, o identitetu onoga apsolutnog kao duha, prema Hegelu, moramo misliti kao o onome što sopstvenu istinu zadobija „samo time što u apsolutnoj rascepanosti nalazi sama sebe“.⁵³

Kao **treće**, najzad, dodatnu pažnju potrebno je obratiti i na početne reči citata s početka našeg poglavlja: njima Hegel upozorava da se ovakav njegov uvid *mora* opravdati samo prikazom samog sistema filozofije. Te reči, naime, u unutrašnjoj su vezi s ostvarenjem namere da se ono istinito, odnosno ono apsolutno shvati i izrazi kao subjekt, tj. kao duh. Njima je u Hegelovoj filozofiji određena uloga stava kao oblika misli. Stav da ono apsolutno jeste duh nema kod Hegela smisao

⁵² Hegelov frankfurtski pojam života kao povezanosti povezanosti i nepovezanosti (videti: Hegel, G. W. F., „[Fragment sistema iz 1800.]“, u Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov, str. 318) može i treba biti tumačen u svetlu pitanja o rađanju teorije spekulativnog stava, premda za šire obrazlaganje ove tvrdnje ne može biti mesta u našem sadašnjem radu.

⁵³ Isto, str. 18.

fihteovskog osnovnog stava od kojeg bi počelo filozofsko mišljenje. Za Hegela, naprotiv, shvatiti ono apsolutno kao duh znači shvatiti ga *kao rezultat*, kao celinu procesa sopstvenog subjektiviranja, a ne kao nešto što bi u svom početku bilo ispunjeno. Preciznije, tek na kraju povesnog procesa subjektiviranja onoga supstancijalnog, procesa čiji najviši lik jeste filozofsko saznanje, ono apsolutno zaista sebe saznaje – kao početak! Pa kako i inače, u trenutku dok se nešto dešava, o tom dešavanju možemo neposredno govoriti kao o početku nečega velikog? To činimo tako što u budućnost projektujemo svrhu čijim bi se ostvarenjem trenutno dešavanje zaista pokazalo da jeste bilo – početak. Bez ostvarenja svrhe koju smo projektovali, ono o čemu smo u jednom momentu govorili kao o početku ostaje ono što je samo moglo biti početak, ostaje mogućnost, ostaje ono što je samo po sebi moglo dati određene rezultate, ali se to ipak nije desilo. *Početak je, dakle, kao stvarni početak, u svojoj neposrednosti zapravo – rezultat! Početak jeste početak – tek na kraju!* Sve ostalo samo su manje ili više uspešni pokušaji da uveravamo druge, ili da uverimo sebe u način na koji će se događaji rasplitati. Da ono istinito suštinski jeste duh filozofija ne može uveravati. Filozofski sistem – a ne izolovani stav⁵⁴ – za Hegela jeste istinski oblik egzistencije istine. Sistem mora pokazivati na delu šta znači celina samosaznavanja u apsolutnoj drugosti, jer ono istinito za Hegela jeste upravo celina. Ta celina se iznova uspostavlja, ali u svakom svom momentu – *jeste celina, svojevrsna „samopokretajuća jednakost sa sobom“*⁵⁵.

⁵⁴ Utoliko je posve prihvatljivo zapažanje Herberta Markuzea povodom Hegelove primedbe iz predgovora *Fenomenologiji duha* po kojoj je stav u svojoj neposrednosti „jedna samo prazna forma“ (str. 33 citiranog izdanja): „Ležište istine nije stav, nego dinamički sistem spekulativnih sudova u kojima svaki pojedini sud mora biti ‘negiran’ drugim tako da samo čitav proces predstavlja istinu“ (Markuse, H., *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987., prev. I. Vidan, str. 95).

⁵⁵ Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, str. 13; Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, str. 25.

LITERATURA

- Aristotel, *Analitika I-II. Kategorije. O izrazu*, Paideia, Beograd 2008., prev. S. Blagojević.
- Arnould, A. & Nicole, P., *Logika ili umijeće mišljenja – Logika Port-Royala*, Demetra, Zagreb 2013., prev. D. Bučan.
- Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, ZUNS, Beograd 2004., prev. B. Gligorić et al.
- Beiser, F. C., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1701-1801*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England 2008.
- Cassirer, E., *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910.
- Deretić, I., „Hegels Lehre vom spekulativen Satz“, u *Arhe*, III, 5-6/2006, str. 147–156.
- Eisler, R., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant* (1930), dostupno na <https://www.textlog.de/rudolf-eisler.html>
- Fichte, J. G., *Osnova cjelokupne nauke o znanosti (1794)*, Naprijed, Zagreb 1974., prev. V. D. Sonnenfeld, red. M. Kangrga.
- Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1997.
- Filipović, V. (ur.), *Filozofijski rječnik*, treće dopunjeno izdanje, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb 1989.
- Hajdeger, M., *Bitak i vreme*, Službeni glasnik, Beograd 2007., prev. M. Todorović.
- Harris, H. S., *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of Reason*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 1997.
- Hegel, G. W. F., *Rani spisi*, Veselin Masleša, Sarajevo 1982., prev. S. Novakov.
- Hegel, G. W. F., *Jenski spisi 1801 – 1807*, Veselin Masleša, Sarajevo 1983., prev. A. Buha.
- Hegel, G. V. F., *Fenomenologija duha*, Dereta, Beograd 2005., prev. N. Popović, red. M. Todorović.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989 (2. Aufl.).
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike I-III*, BIGZ, Beograd 1987., prev. N. Popović.
- Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Hegel, G. V. F., *Nauka logike*, Kultura, Beograd 1973., prev. D. Nedeljković.

- Hegel, G. V. F., *Istorija filozofije III*, BIGZ, Beograd 1975., prev. N. M. Popović.
- Heidemann, D. H., „Substance, subject, system: the justification of science in Hegel's *Phenomenology of Spirit*“, u Moyar, D. & Quante, M. (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, str. 1-20.
- Helderlin, F., *Poetika*, Službeni glasnik, Beograd 2009., prir. i prev. J. Aćin.
- Kant, I., *Kritika čistoga uma*, Dereta, Beograd 2003., prev. N. Popović.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1974.
- Kant, I., *Logika*, Neven – Feniks, Zemun – Beograd 2008., prev. D. Peštalić.
- Kaufman, W., *Hegel: A Reinterpretation*, Anchor Books, Doubleday&Company, Inc., Garden City, New York 1965.
- Leibniz, G. W., *Izabrani filozofski spisi*, Naprijed, Zagreb 1980., prev. M. Mezulić, red. M. Kangrga.
- Markuse, H., *Um i revolucija. Hegel i razvoj teorije društva*, Veselin Masleša-Svjetlost, Sarajevo 1987.
- Milislavljević, V., *Identitet i refleksija. Problem samosvesti u Hegelovoj filozofiji*, ZUNS, Beograd 2006.
- Perović, M. A., *Početak u filozofiji (Uvođenje u Hegelovu filozofiju)*, IK Vrkiatić, Novi Sad 1994.
- Perović, M. A., *Filozofske rasprave*, Biblioteka Filozofska istraživanja, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb 2011.
- Perović, M. A., *Istorija filozofije*, Grafomedia, Novi Sad 2003/2004.
- Prole, D., „*Entzweiung* Fihteovog pojma bivstvovanja“, u Basta, D. (prir.), *Fihteov idealizam slobode. Dva veka od smrti Johana Gotliba Fihtea (1814 – 2014)*, Dosije Studio, Beograd 2014., str. 167-185.
- Ristić, S., *Logika za školsku i privatnu upotrebu*, Treće, popravljeno i dopunjeno izdanje, Knjižarnica Radomira D. Ćukovića, Beograd 1938.
- Schelling, F. W. J., *Sistem transcendentalnog idealizma*, Naprijed, Zagreb 1965, prev. V. Sonnenfeld.
- Surber, J. P. „Hegel's Speculative Sentence“, in *Hegel-Studien*, Vol. 10 (1975), str. 211-230.

STANKO VLAŠKI

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

THE ABSOLUTE AS SUBJECT?
TOWARDS HEGEL'S THEORY OF SPECULATIVE
PROPOSITION

Abstract: While the traditional logic reflected the structure of proposition assuming separation and persistence of concepts of subject and predicate, Hegel, by his conception of a speculative proposition, has allowed philosophy to grasp a dialectical nature of the relation of those concepts. The author considers the radical change that happens in the logical reflection of the essence of the proposition in the light of the crucial requirement of the whole Hegel's philosophy to think and express the Absolute as the subject. After the introductory comments on the groundbreaking epochs in the history of philosophical thinking due to which the logical problem of proposition became one of the central ontological issues, the birthplace of Hegel's theory of speculative proposition is found within his early critique of philosophies of the first principle such as Fichte's. In the central part of the text, the theory of the speculative proposition is thematized considering Hegel's insight into the difference between a philosophical proposition and propositions and knowledge that originate from the other spheres of spirituality. After that, the proposition that expresses the Absolute as the subject from the Preface of Phenomenology of Spirit is interpreted as the manifestation of the speculative nature of the philosophical proposition, because, from the other side, the speculative proposition could be interpreted as the expression and the way the Absolute exists, too. As the speculative proposition, however, the proposition "the Absolute is subject" reveals reasons why the philosophical system, not the isolated proposition, has to be understood as the true element of existence of truth in Hegel's thought.

Keywords: Hegel, logic, speculative proposition, the Absolute, subject

*Primljeno: 1.9.2020.
Prihvaćeno: 11.11.2020.*