

Arhe, I, 2/2004.
UDK 14: Hegel . 14: Aristotel
Originalni naučni rad

MILENKO A. PEROVIĆ
Filozofski fakultet, Novi Sad

PRAKTIČKI SILOGIZAM KOD ARISTOTELE I HEGELA

Apstrakt: Iz osvrta na savremenu diskusiju u okvirima analitičke filozofije o problemu misaonosti ljudskog djelanja, koja je dobila oblik rasprave o praktičkom silogizmu, autor se vraća interpretacije tradicionalnih učenja o praktičkom silogizmu. U prvom planu njegove interpretacije je rekonstrukcija Aristotelovog učenja o praktičkom silogizmu i Hegelovog učenja o "zaključku djelanja". Autor zastupa tezu da je Hegel, na tragu Aristotelovog učenja o praktičkom silogizmu, razvio novo i epochalno značajno utemeljenje teleološkog principa u filozofiji.

Cljučne reči: Aristotel, Hegel, praktički silogizam, zaključak djelanja, teleološki princip.

Problem razumijevanja logičkog karaktera i strukture ljudskog djelatnog (praktičkog) mišljenja okupira filozofske duhove od Aristotela do danas. Ipak, rijetki su temeljniji pokušaji u povijesti filozofije i praktičke filozofije tematskog ispitivanja logičke strukture neposrednog čina ljudskog djelanja prema mogućem silogističkom obrascu. Tradicionalno oblikovani u *učenjima o praktičkom silogizmu*, takvi pokušaji uglavnom su držani na rubnim područjima praktičke filozofije u raspravljanjima u vezi s pitanjem o razboritom izboru sredstava za ostvarivanje određene svrhe. Raspravljanja su se uglavnom oslanjala na nacрте Aristotelovog učenja o praktičkom silogizmu (Akvinski, Duns Skot, Kalvin, Baumgarten), ne donoseći ništa suštinski novo u odnosu na Aristotela u istraživanjima logiciteta ljudskog praksisa.

Prije pedesetak godina pitanje o logičkom karakteru i vrijednosti praktičkog silogizma ponovo je izronilo kao filozofski podsticajno pitanje u području susretanja praktičke filozofije i logike. Izronilo je potpuno nezavisno i bez poznavanja Hegelovih analiza »zaključka djelanja« iz »Nauke logike«. Predstavnica engleske analitičke filozofije Enskom (G.E.M. Anscombe, 1913-2001.), učenica i sljedbenica Ludviga Vitgenštajna, u pokušaju da na paradigmi analitičke filozofije ponovo oživi etiku vrline, skrenula je pozornost na »zaboravljeno« Aristotelovo učenje o praktičkom silogizmu. U djelu »Namjera« (»Intention«, Oxford, 1957.god.) otvorila je problematiku praktičkog silogizma, smatrajući da je ta problematika ono najbolje kod Aristotela. Diskusija o biti i vrijednosti praktičkog silogizma, koju je tada otvorila

Enskomova, traje do danas s misaonim rezultatima koji ne mogu zadovoljiti dublji filozofski interes.

Za Enskomovu praktički silogizam ima značenje sredstava za objašnjenje intencionalnog karaktera ljudskog djelanja. Prva premisa toga silogizma izražava znanje svrhe djelanja, a druga izražava znanje željenog načina za postizanje svrhe ili željenog efekta. Djelanje kao *conclusio* ne slijedi nužno iz tih premisa, jer djelatnik može i da ne izvrši djelanje, budući da je njegovo htijenje samo jedna od premisa. Stoga, praktički silogizam može dati objašnjenje o određenim razlozima, koji su uslovlili da se djelanje izvrši, ali sam po sebi, kao tačno izvedeni zaključak, ne mora voditi djelanju.

Potonji stav Enskomove dočekan je polemičkim odbijanjem od strane Rajta (G.H. von Wright), koji će zastupati tezu o logički nužnom izvodenju djelanja. U tekstu »Praktičko zaključivanje« (njem. prijevod: »Praktischen Schliessen«; in: »Handlung, Norm und Intention«, hg. H.Poser, 1977.) Rajt zastupa stav da je povezanost akata volje, kognitivnih akata i samog djelanja logičke prirode. Po njegovom sudu, praktički silogizam otvara mogućnosti da se u humanističkim i socijalnim naukama, nasuprot prirodno-naučnim objašnjenjima koja su orijentisana na deduktivno-nomološku šemu zakona, uspostavi drugačija šema objašnjenja kao šema zaključka. Toj tezi suprotstavljaju se tzv. kauzalisti (R.Chisholm, D.Davidson, A.I.Goldmann i drugi; zbornik tekstova u njem prijevodu: »Analyt. Handlungstheorie«, hg. G.Meggel, 1977.) tezom da u praktičkom silogizmu nije na djelu logika, nego kauzalitet, tj. da voljni akti i kognitivni akti nijesu razlog, nego uzrok djelanja. Ti akti obrazuju uslove antecedencije pomoću kojih se može zaključivati o djelanju, ali samo preko kontingentnih, empirijski osiguralnih kauzalnih zakona. Praktički silogizmi su stoga drugačijeg načina od silogizama asertoričke logike.

Diskusija o praktičkom silogizmu tekla je dalje na pitanju njegovog razgraničenja s logikom odlučivanja (J.Hintikka) i njegovog određenja kroz teoriju »intencionalističkog objašnjenja«, zatim kroz povezivanje s Veberovom idejom o ciljno-racionalnom djelanju, kroz odbijanje veze praktičkog silogizma i prognoze djelanja, postavljanje modela verifikacije premisa pomoću zaključka itd. Dalja diskusija kretala se oko pitanja o valjanosti praktičkog silogizma. Najprije su Keni (A.Kenny) i Ros (A.Ross) zastupali tezu da se praktički silogizam ne razlikuje od odgovarajućih zaključaka asertoričke logike. Međutim, dok je Ros zastupao tezu da praktički silogizam počiva na svojevrsnoj »logici opravdanja« (*logic of satisfaction*), koja može biti zamijenjena jednom »logikom važenja« (*logic of validity*), dotle je Keni smatrao da praktički silogizmi zahtijevaju jednu drugačiju logiku, naime, »logiku dovoljnosti« (*logic of satisfactoriness*). Problem je dodatno komplikovan pitanjem o tome da li praktički silogizam služi objašnjenju djelanja ili predviđanju djelanja, razmišljanju koje prijetodi odluci ili naknadnom opravdavanju nekog djelanja. Ta pitanja otvorila su problem graničnih polja između teorije djelanja i logike odlučivanja na jednoj strani, te optativne, imperativističke i deontološke logike, logike vrijednosti i racionalne teorije odlučivanja, na drugoj strani.

Predloženi pregled cjeline diskusije o praktičkom silogizmu, koja se vodi na paradigmi analitičkog razuma, te počiva na problematičnom uvlačenju onoga praktičkog u teorijsko-racionalne modele razumijevanja, snaži potrebu da se još jednom ispita misaono nasljeđe i smisao Aristotelove ideje praktičkog silogizma.

Dublju smisaonost takvom ispitivanju može dati, s jedne strane, samo interpretacija praktičkog silogizma iz konteksta nosećih pojmova i učenja Aristotelove praktičke filozofije, te s druge strane, interpretacija praktičkog silogizma iz epohalne promjene vremenskog i filozofskog konteksta, koji je na djelu u Hegelovom učenju o »zaključku djelanja« (*Schluss des Handelns*).

I

Prvi pokušaj filozofskog ispitivanja logiciteta praksisa daje Aristotel idejom praktičkog silogizma (grč. *sylogismos ton prakton*, lat. *sylogismus practicus, syllogismus operativus*). Njegovo temeljno pitanje smjera na *problem istine u praktičkom mišljenju*, koji se tematski može otvoriti samo propitivanjem mogućnosti očitovanja logičke strukture ljudskog djelanja. Aristotelovo tematsko *istraživanje istine praksisa* nije usmjereno na to da pita *da li* ljudsko djelanje ima logičku, istinonosnu (misaonu) strukturu, tj. *da li* je moguća istina u političkom, ekonomskom i moralnom djelanju. Aristotel pita: *kako* se ta logička, istinonosna struktura može razumjeti u vlastitoj imanentnoj funkcionalnosti, tj. *kako* da se istina djelanja zadobije ne samo u samom djelanju, nego i u filozofskoj refleksiji na djelanje?

Pitanje o tome *da li* djelanje ima logičku, istinonosnu strukturu suvišno je pitanje. Već u samom Aristotelovom pojmu djelanje pretpostavljeno je da istinonosni logicitet tvori samu bit djelanja. Drugim riječima, neka djelatnost može sticati i održavati *određenje djelanja (praxis)* samo ako iskazuje vlastitu logičku bit, ako je vođena umnim razlogom. Djelanje je djelanje samo po tome što se može uspostaviti kao logicitet vođenja onoga prohtjevnog u čovjeku (*orexis*). Logicitet djelanja je sama bit djelanja. Imanentnu sadržinu toga logiciteta određuju kod Aristotela sami kriteriji praktičkog: (1) predmetna diferencija stvari »po nužnosti« i stvari »po mogućnosti«, (2) diferencija životnih svrha ljudi (»život uživanja«, praktički život i misaoni život), (3) diferencija »dijelova« duše (*aisthesis, orexis* i *nous*), (4) diferencija teorijskih načina spoznavanja (*episteme, nous* i *sophia*), praktičkog načina spoznavanja (*phronesis*) i poetičkog načina spoznavanja (*techne*), (5) diferencija tipova istine (afirmacija i negacija, nastojanje i izbjegavanje, dobro i loše tvorenje), (6) diferencija nastojenosti ljudske svijesti (*hexis apodeiktike, hexis praktike* i *hexis poietike*).

Aristotelovo pitanje o tome *kako* se logička struktura djelanja može razumjeti u vlastitoj imanentnoj funkciji je pitanje o biti i funkciji *praktičkog mišljenja*. Misaonost praktičkog za njega je određena pojmom *razboritosti* (grč. *phronesis*, lat. *prudentia*). Tematskom ispitivanju pojma razboritosti Aristotel posvećuje šestu i sedmu knjigu »Nikomahove etike«. Izvorna pretpostavka ispitivanja je logičko-misaoni karakter ljudskog djelanja (*praxis*). Zadatak filozofske interpretacije logičke strukture ljudskog djelanja Aristotel pokušava riješiti refleksijom na imanentnu strukturu i moć razboritosti.

Pred-istorija interpretacije logiciteta razboritosti je sama Aristotelova interpretacija mogućnosti da nastane logicitet djelanja. Ključ te interpretacije sadržan je u pojmovima »promišljena žudnja« (*orexis bouletike*), »požudni um« (*orektikos nous*) i »razumska želja« (*orexis dianoethike*). Ti različiti pojmovni sklopovi imenuju jedan te isti proces sjedinjavajućeg posredovanja uma (*nous*), odnosno, razuma (*dianoia*) i želje (*orexis*). Razlika među ovim pojmovnim sklopovima sadržana je

samo u Aristotelovom imenovanju, koje ima za svrhu da bolje osvijetli imanentne »konstituense« djelanja.

Logicitet djelanja, koji se ima u interpretaciji zahvatiti u svojoj strukturi moguće pravilnosti, svakako ne može pripadati teorijskom umu. Po Aristotelu, teorijski um »ništa ne misli o onome što se ima raditi i ništa ne govori o onome što treba izbjegavati i za čim treba ići« (Aristotel, »O duši«, Naprijed, Zagreb, 1987., 432b). Isto tako, poetički um nema područje svoje kompetencije u stvarima ljudskog djelanja, niti u logičkoj strukturi ljudskoga postupka. Tako, naprimjer, ljekarsko znanje samo po sebi »ne liječi«, jer sebe kao znanje ne može staviti u pokret. U kretanju se ono može naći samo po onome što je u tom znanju odlučujuće za djelovanje. Otuda, pokretač djelanja može biti um ili želja (predstava uopšte), jer i jedna i druga moć mogu postavljati svrhu. Um koji postavlja svrhu je praktički um (praktičko promišljanje). Na djelanje može pokretati ono što se u želji želi, tj. što se u predstavi predstavlja ili ono što um sebi postavlja kao željenu svrhu (*orekton*). Razlika između onoga što pokreće želju (*orexis*) i onoga što pokreće praktički um sastoji se u promišljanju, jer ono željeno (*orekton*) može pokretati bez promišljanja i s promišljanjem. Ono željeno želje može biti pravo i nepravo, a ono željeno praktičkog uma može biti samo pravo (dobro i pravedno). »Um zapovijeda vući u budućnost, a želje u sadašnjost« (»O duši«, isto, 433a). Životinje ostaju zatvorene u prirodnom krugu vlastitih želja, dok čovjek može ostvarivati svoj specifično ljudski etički karakter vlastitog djelanja zahvaljujući tome što može moći uspostavljati predstave o vlastitim željama.

Misaonost praktičkog uma, koja se dobiva iz diferencije prema teorijskom i poetičkom umu, počiva na određenju mišljenja (*dianoia*) koje je vođeno svrhom (dobro činjenje, *eupraxia*). Djelatno mišljenje vođeno svrhom eupraksije je razboritost. Kao što je svrha »epistemičkog« (*epistemonikon*) dijela duše svojstvena istina (asertoričke logike), tako je svrha »rasudbenog« (*logistikon*) dijela duše, odnosno, svrha razboritosti svojstvena istina (logike djelanja, tj. djelatnog mišljenja). Bliža određenja razboritosti dobivaju se iz diferencije prema znanju (*episteme*), umu (*nous*), mudrosti (*sophia*) i umijeću (*techne*). (1) Razboritost je »lijepo promišljanje o stvarima koje su dobre i probitačne«, te koje »pridonose dobru životu u cjelini«. (2) Razboritost je »dobro proračunavanje« valjane svrhe djelanja. (3) Razboritost je »istinska djelatna nastrojenost prema razumu (*hexin alethe meta logou praktiken*)« u dobrim i lošim stvarima (*agatha kai kakia*). (4) Razboritost ima funkciju logičkog suđenja; takva funkcija suda može biti kvarena ugodom i bolom upravo zbog toga što razboritost postavlja sudove koji se tiču djelanja; odbrana razboritosti od takvog kvarenja je umjerenost (*sophrosyne*), što Aristotel dokazuje i samom etimologijom pojma *sophrosyne*. (5) Kao proces suđenja, razboritost pretpostavlja znanje počela (*arche*) djelanja i nastrojenost karaktera (*eethos*) za dobro djelanje; neznanje počela i porok onemogućavaju djelatnost razboritosti. (6) Razboritost ne počiva na apodiktičkoj izvjesnosti, jer se tiče stvari koje mogu biti i drugačije; stoga je razboritost »vještina pogađanja onoga što je po čovjeka najbolje od stvari koje se mogu učiniti«. (7) Kao proces suđenja u praktičkim stvarima, razboritost povezuje »sveopšte stvari« (*katholou*) i »ono pojedino« (*hekastos*), jer praksis se uvijek tiče onoga pojedinog, tj. konkretne djelatne situacije (Aristotel, »Nikomahova etika«, Globus-Liber, Zagreb, 1988; knj. VI, 1140a 25 – 1142a 30).

Problem povezivanja opšteg i posebnog, kao fronetička funkcija logičke djelatnosti praktičkog uma, nosi kod Aristotela određenje »logičkog zaključka« (»O duši«, isto, 434a), odnosno, praktičkog silogizma ili »činidbenog izvoda« (»Nikomahova etika«, isto, 1143b 2). Logički zaključak na kome počiva djelanje, dakako, ne može biti teorijsko-asertorički, jer ne utvrđuje *šta jeste* (na katafatički, tj. afirmativni ili apofatički, tj. negativni način). Logički zaključak u djelanju utvrđuje *ono što treba da činimo*. To što treba da se čini uvijek se tiče »krajnjih stvari ili pojedinačnosti«, tj. djelatnih svrha koje se imaju provoditi u pojedinačnom djelanju u konkretnoj situaciji. »Sve stvari koje treba činiti pripadaju i pojednostima i onim krajnjima« (»Nikomahova etika«, isto, 1143a 30). Naime, misaoni proces zaključivanja u ljudskom djelanju jednako je na djelu kao i u teorijskom zaključku. I on se misaono kreće od premisa preko zaključku, čineći zaključak djelanja *praktičkim silogizmom* (»činidbeni izvod«). I on u unutrašnjoj strukturi mora pokazivati kretanje od opšteg prema posebnom i pojedinačnom.

Šta može biti *prva premisa* praktičkog silogizma? Ništa drugo nego opšta ili posebna moralno-djelatna svrha (neko dobro ili dužnost koje treba slijediti u djelanju). *Druga premisa* mora izražavati faktičku mogućnost (način, sredstvo) koja nam je na raspolaganju, da bismo mogli činiti ono željeno ili zahtijevano. Iz te dvije premise proističe *zaključak* koji je sama djelatna odluka (Aristotel, *De motu anim.*, 701a 10).

Eksplikacija unutrašnje strukture razboritosti kod Aristotela baca dodatno svjetlo na problem praktičkog silogizma. Ona se najprije dobiva iz tematizacije problema odnosa *razboritosti* i »*dobrog promišljanja*« (*euboulia*). Pokazuje se u Aristotelovoj analizi da je »dobro promišljanje« sama bit razboritosti (»Nik. etika«, isto, 1142b 15-35). Njegova se valjanost ponajprije određuje valjanošću svrhe djelanja (prve premisa zaključka). Kako svrha djelanja može imati opšti karakter (opšta svrha) ili pojedinačni karakter (pojedinačna svrha), prva premisa može biti univerzalni ili partikularni stav. »Neuzdržan i nevaljao čovjek« u djelanju može uspostaviti silogistički sklop djelanja, kojim se logički ispravno zaključuje. Međutim, loša prva premisa (bilo da je univerzalna ili partikularna) onda nužno mora voditi lošem zaključku, tj. lošem djelanju (»golemom zlu«). Isto tako, valjana prva premisa (valjana postavka svrhe) može lažnim zaključivanjem dovesti do valjanog zaključka (dobro djelanje), ako je druga premisa (»srednji termin«, *horos*) pogrešna (»ono pomoću čega ne treba« činiti). Ni u jednom od ova dva moguća slučaja nije na djelu ebulija.

Isto tako, po Aristotelovom sudu, ispravnost zaključka (samo djelanje) praktičkog silogizma nije garantovana ni valjanom svrhom (prva premisa), niti obezbijeđenim načinom njezinog ostvarenja (druga premisa), ukoliko se ne vodi računa o vremenskom faktoru. Taj faktor čini praktički silogizam radikalno drugačijim od silogizma asertoričke logike. Naime, asertorička logika stoji izvan kategorije vremena, dok valjano ljudsko djelanje, tj. zaključivanje o djelanju, pored svih uslova ispravnosti zaključivanja (koji su jednaki kao i u asertoričkom silogizmu) stoji pod specifično praktičkim uslovom pravovremenosti. Predugo ili prekratno promišljanje u logički ispravnom praktičkom silogizmu čini ga lažnim, jer zaključeno djelanje može biti prijevremeno ili zakasnelo. Prijevremenost i zakasnelost su neistina praktičkog silogizma.

Praktički silogizam kao logička djelatnost razboritosti nadalje kod Aristotela stoji pod uslovom ispunjavajućeg htijenja, tj. intencionalnog djelanja. Taj se uslov tematizuje iz razlike pojma *razboritosti* prema pojmovima *rasudnosti* (*synesis*) i *bistroumnosti* (*eusynesia*). Predmetno polje rasudnosti (»Nik. etika«, isto, 1143a 1-16) identično je predmetnom polju razboritosti (stvari promišljanja i dvoumljenja). Razlika među njima dolazi od toga što je razboritost zapovjedna (*epitaktike*), tj. intencionalno usmjerena na izvršenje svrhe u djelanju, dok je rasudnost samo prosudbena (kritike), tj. nije »ni posjedovanje, ni sticanje razboritosti«, nego prosuđivanje o onome što se tiče razboritosti. Drugim riječima, praktički silogizam ne počiva na moći rasudnosti, jer joj nedostaje djelatno izvršenje zaključenog.

Isto tako, praktički silogizam pretpostavlja unutrašnju sklonost za ispravnim prosuđivanjem, koja dovodi do istine u djelanju. Tu sklonost Aristotel naziva *dovidnošću* (*gnome*, naklonost pri suđenju). Aristotel ne izlaže pojmovni odnos između dovidnosti i razboritosti, ali se iz konteksta može zaključiti (»Nik. etika«, isto, 1143a 17-25) da je dovidnost »pravilno prosuđivanje« onoga čestitog, dakle, valjana nastrojenost same razboritosti. Aristotel je uvjeren da su čestite stvari »zajedničke svim dobrim ljudima«, te se utoliko na toj opštoj etičkoj pretpostavci može održavati sama ideja praktičkog silogizma. Umnost kao razboritost u praktičkom silogizmu obuhvata obje premise i zaključak. Na ovom se mjestu kod Aristotela otvara metodička veza s »Topikom«, koja upućuje na povezanost između praktičkog silogizma praktičke filozofije i topičnog dijalektičkog silogizma. Međutim, time ne smije biti nivelirana fundamentalna razlika između praktičkog i dijalektičkog silogizma. Naime, učenje o praktičkom silogizmu počiva na filozofskom raspravljanju o praktičkim stvarima »prema njihovoj istinitosti«, dok učenje o dijalektičkom silogizmu počiva na topičkom raspravljanju o logičkog strukturi vjerovatnih mišljenja (Aristotel, »Topika«, Organon, Kultura, Beograd, 1970., str. 387).

Po Aristotelovom uvjerenju, dalja »logizacija« ljudskog djelanja nije moguća, jer bi se time upalo u zamku Sokratove logizacije vrline. Protiv takve mogućnosti Aristotel se jasno odredio: »Budući da postoje dvije vrste premisa, ništa ne priječi onoga ko ih ima obje da ipak čini protiv svojega znanja, ako se služi onom premisom koja je sveopšta, a ne onom posebnom; jer pojedinosti su stvari koje treba činiti« (»Nik. etika«, isto, 1147a 1)). Dakako, u samoj prvoj premisi može postojati razlika između činitelja i same stvari koju treba činiti, te se znanje može i nemati ili može da se ne primjenjuje. Ako se znanje ima u potpunosti, pretpostavka da će se uspostaviti praktički silogizam i da će iz toga proisteći djelanje, nalazi se u odnjevovanoj sklonosti (*hexis*) i sveopštoj pretpostavci (*hypolepsis*), koju životinje nemaju, te stoga ne mogu biti neuzdržane.

Mrežom pojmova kao što su *praxis*, *phronesis*, *synesis*, *eusynesia*, *gnome*, te *praktički silogizam* Aristotel je pokušao, s jedne strane, da logicitet ljudskog djelanja istraži u njegovoj unutrašnjoj silogističkoj strukturi prema teorijskoj paradigmi asertoričke logike, ali da istovremeno predoči svu širinu ograničenja koje takva paradigma postavlja, bolje reći, tematski prostor u kojemu ta paradigma nužno mora iznevjeriti. Svijest o ograničenjima i iznevjeravanjima dolazi od jasnoće Aristotelovog uvida da su stvari ljudskog praksisa po svom ontološkom habitusu ipak drugačije prirode od stvari koje su »po nužnosti«, te da samim tim logicitet praksisa nije svodiv na logicitet prirode. Najbolje se to pokazuje u jasnoći Aristotelovog

shvatanja da asertoričku tačnost praktičkog silogizma u svakom trenutku može razoriti temporalni momenat, kao njegova potonja i najviša istina, dok silogizmi asertoričke logike ne stoje pod uslovom vremena.

Međutim, na temelju takve duboke spoznaje o ontološkoj specifičnosti ljudskog praksisa i praktičkog mišljenja, Aristotel ipak nije spreman na izvođenje radikalnih logičkih konzekvencija. Zbog toga, njegovo je učenje o praktičkom silogizmu ostalo u fragmentarnim naznakama, koje pokazuju stalnu borbu da se ono praktičko stavi pod kompetenciju onoga teorijskog, tj. da se logika praksisa uvuče u asertoričku logiku, ali i stalni otpor takvome uvlačenju, koji je vođen dubljim Aristotelovim misaonim osjećajem da logika praksisa mora sebi tražiti višu mjerodavnost od mjerila koje pruža asertorička logika. Svjedočanstvo toga dubljeg osjećaja sadržano je u ideji topike kao umijeću dijalektičkog zaključivanja. Oslobođen samoobavezanosti filozofskog traženja istinitosti praktičkog mišljenja, Aristotel je u »Topici« pokazao upravo moćno misaono umijeće ispitivanja mogućnosti nalaženja istine u praktičkom. Međutim, u isti mah je porekao fundamentalnu vrijednost te mogućnosti, jer mu se činilo da ona ne može ispuniti ideal asertorički uvrđene istine. Omeđen misaonim koordinatama vlastite epohe, on nije shvatio da ona ne samo da ne može ostvariti taj ideal, nego da ne treba ni da teži njegovom ostvarenju. Istina praksisa nema svoje mjerilo u istini prirode!

II

Trebalo je u filozofiji da protekne više od dvadeset vijekova da se shvati i prevlada organičenje Aristotelovog ispitivanja logiciteta ljudskog praksisa. Za takvo shvatanje i prevladavanje morale su se najprije prirediti opšte pretpostavke za slamanje dominacije naturalističke metafizike, a onda i naturalističke antropologije u duhu moderne epohe i moderne filozofije. Moralo je pobijediti shvatanje o duhu kao istini prirode, kao vodeće shvatanje filozofije njemačkog idealizma.

Samo na temelju razumijevanja epohalnog značaja filozofije njemačkog idealizma moguće je razumjeti Hegelovo vraćanje starom pitanju o logicitetu ljudskog praksisa. Isto tako, moguće je shvatiti zašto Hegel Aristotelovoj ideji praktičkog silogizma daje filozofski dignitet, koji ima mnogo dublje i filozofski dalekosežnije značenje nego što ga je ta ideja imala kod Aristotela kao svog tvorca. Nije Hegel oživio tu ideju poslije dugog niza vijekova zaborava ili marginalnog statusa u filozofskim raspravama zbog bilo kakvog školskog interesa za stvar Aristotelove praktičke filozofije, niti zbog potrebe da na njenom tragu ispostavi bilo kakvu modernu teoriju djelanja, ponajmanje da prevlada teškoće lebdećeg statusa Aristotelove ideje praktičkog silogizma između asertoričke logike i nagoviještene više logike djelanja u kojoj se ogleda dublji umski instinkt Aristotelove filozofije. Naprotiv, u istraživanju logiciteta ljudskog djelanja Hegel je sebi postavio nekoliko fundamentalnih filozofskih zadataka.

Prvo. Postavio je zadatak razumijevanja nužnosti prelaska s teorijske na praktičku filozofiju, u kojemu se praktička filozofija više ne pokazuje kao polje kompetencije teorijske filozofije, kao što je to bilo slučaj u cijeloj pred-kantovskoj povijesti filozofije. Hegela je vodila ideja utemeljenja »filozofije o praktičkom« kao istine teorijske filozofije.

Drugo. Postavio je zadatak razumijevanja nužnosti prelaska s teorijske na praktičku »sliku svijeta«, u kojoj se nužnim načinom ljudski praktičko-povijesni svijet ima razumjeti i utemeljiti kao istina prirodnog svijeta.

Treće. Nužnost prelaska s ideje prirode na ideju slobode morala se moći odjeloviti u kategorijalitetu logičkog projekta filozofije, u kojemu se kroz kategorije tradicionalne metafizike i logike (onto-logike) napreduju prema kategorijalitetu slobode.

Četvrto. Ta nužnost prelaska morala se u logičkom projektu filozofije odjeloviti kao prelazak s ontološkog kategorijaliteta tradicionalne asertoričke logike na ontološki kategorijalitet jedne nove logike djelanja, koju tradicionalna logika nije mogla isporučiti ni u elementarnim obrisima.

Jedini gradivni element, iako i sam sazdan na tradicionalnoj ideji dominacije teorijskog nad praktičkim (prirode nad slobodom, bitka nad trebanjem), koga je za sve te duboke filozofske zadatke isporučila tradicija filozofije, bio je upravo Aristotelov praktički silogizam, konkretno, formulacija *ideje svrhe* u prvoj premisi toga silogizma. Aristotel joj nije mogao dati smisao pojma iz koga bi bila izvedena kapitalna ontologijska diferencija prirode i slobode, tj. prirodnog i praktičko-povijesnog svijeta. Njegov pojam *physis* u sebi čvrsto drži pojam *telos* kao vlastitu najvišu istinu. Za Aristotela *telos* je sama *physis*. Zbog toga, praktičko-povijesni svijet kod Aristotela, kao najviši entelehijalni karakter prirode, ostaje zatvoren u prirodi, kao što i sami pojam čovjeka ostaje zatvoren u ideji entelehijalne strukture, koja se ne može probiti u otvoreno polje modifikabilnih određenja.

Međutim, velika kompromitacija teleološkog stava u filozofiji, uopšte, progon aristotelovsko-sholastičke *causa finalis* koji se dogodio u kartezijanskoj filozofiji, imao je dublje štetne posljedice ne samo u petrifikaciji naturalističke slike svijeta i čovjeka, ne samo u jednostranostima novovjekovnog pojma prirode, nego i u zatvaranju mogućnosti da se praktičko-povijesni svijet čovjeka uopšte može misliti u kategorijalitetu novovjekovne kartezijanske, ali i empirističke filozofije. Program »rehabilitacije« ideje svrhe, koji se našao u središtu temeljnih intencija filozofije njemačkog idealizma, bijaše vođen potrebom filozofskog razumijevanja nosivih spontanih, slobodnih i samodjelatnih struktura čovjekova praktičko-povijesnog svijeta. Iz toga programa proističe Hegelova potreba da se nova moderna ideja zbiljnosti (kao permanentna posredujuća igra bitka i trebanja) filozofski zasnjuje iz obnovljenog digniteta pojma svrhe. Tek na taj način cijeli jedan svijet čovjekove praktičko-povijesne heksijalnosti mogao je steći dignitet dostojnog misaonog predmeta filozofije. Dakako, program vraćanja ideje svrhe u središte filozofskog razumijevanja i objašnjenja pregiba prirodnog u duhovni svijet nije mogao biti proveden tematskim vraćanjem na antički pojam *telos*, niti na hrišćansku predstavu *eshatona*. Hegel je morao postaviti posve novu misaonu strategiju centralnog filozofskog statuiranja ideje svrhe!

Zasnivanje svijeta praktičko-povijesne heksijalnosti iz ideje svrhe kod Hegela je stoga dobilo dvostruki karakter. S jedne strane, u fenomenologijskom projektu filozofije to zasnivanje se pokazuje u unutrašnjoj misaonoj strategiji »Fenomenologije duha«, koja pokazuje veliku transformaciju stanovišta svijesti u stanovište samosvijesti. Tematski zadatak ovoga teksta nalaže nam da tu transformaciju ostavimo izvan vlastitog analitičkog toka, kao ono što je pretpostavljeno i poznato.

S druge strane, u onto-logičkom projektu filozofije to se zasnivanje pokazuje u napredovanju logičkog kategorijaliteta »Nauke logike« u razumijevanju prirode. Ključni misaoni prostor razumijevanja prijelaza s prirodnog na praktičko-povijesni svijet za Hegela predstavlja prostor napredovanja od kategorijaliteta mehanizma i hemizma prema teleologiji. Karakter toga prijelaza je odlučujući sa mogućnost da se filozofski zasnjuje i misli *logicitet slobode*, a na njegovom temelju i *logicitet ljudskog djelanja* kao osnova mogućnosti cjeline ljudskog duhovno-praktičko-povijesnog svijeta. Odjeljak o teleologiji iz trećeg toma »Nauke logike« donosi epohalni misaoni novum u filozofiji. Njegova se bit sastoji u sljedećem:

(1) Rasprava o teleološkom kategorijalitetu donosi ideju da unutrašnja dinamika kretanja logičko-kategorijalnih određenja prirode (kroz mehanizam i hemizam) nužno mora dovesti do unutrašnjeg samo-transcendiranja opšteg stava kauzalne determinacije, u kojemu se priroda samo-transcendira *stavom svrhovitosti*, kao stavom »osobene, slobodne egzistencije pojma«. U cjelini aristotelovske tradicije nije moguća ta ideja samo-transcendencije, jer *telos* (svrha) ostaje vječito zatvoren u *physis* (priroda), kao njezina opšta bit. Za Hegela, po prvi put u cijeloj tradiciji filozofije, opšta bit prirode (*telos*) shvaćena je kao ono što transcendirira prirodu i zasniva trans-prirodni, duhovni svijet čovjeka. Međutim, to transcendirajuće kod Hegela nije mišljeno na staroj religijskoj i naivno-filozofskoj pretpostavci o nekom trans-naturalnom razumu, kao »začetniku« svrhovitosti.

(2) Tradicija filozofije, istina, isporučila je misaonu napetost odnosa između *causa efficiens* i *causa finalis*. Napetost nije aristotelovska po svojoj provenijenciji. Dok je sam Aristotel problem odnosa između ta dva uzroka mislio na uzorni spekulativni način, aristotelistička tradicija filozofije dospijevala je samo do njihove mehaničke konfrontacije, u kojoj tvrđenje jednog uzroka isključuje priznanje drugog, i obrnuto. Kako i u filozofskog obrazovanosti najdugotrajnije i najupornije dejstvo imaju upravo najveće simplifikacije, tako se i problem odnosa ova dva uzroka petrificirao u poznatoj antinomiji fatalizma i slobode. Zbog toga, i Hegelova ideja o suprotnosti mehanizma i teleologije ima svoju provenijenciju u upornoj duhovnoj dominaciji tradicije antinomijske sučeljenosti stava fatalizma i stava slobode. Međutim, Hegelova temeljna filozofska namjera sastoji se u htijenju da razori metafizički temelj iz koga stasaju antinomije. Priroda samog antinomijskog mišljenja tradicionalne metafizike, po Hegelovom sudu, sama po sebi udaljava od rješenja antinomija. Držeći se opšte pretpostavke o jednakoj vrijednosti antinomijskim stavovima o nužnosti i slobodi, kartezijanska kao i stara metafizika ostaju bez rješenja antinomije. Ona samoj sebi uskraćuje mogućnost razumijevanja posredovanja nužnosti i slobode. Uskraćuje sebi onu mogućnost koja se već nalazila u temelju Aristotelove metafizike, naime, da se bez misaonih napetosti može razumjeti da objektivni svijet pokazuje i mehaničke i krajnje uzroke. Za Hegela, tradicionalni metafizički stav o odnosu isključivanja dva uzroka ne može biti mjerilo istine o unutrašnjim uzročnostima svijeta. Naprotiv, analiza onoga što je predmnijevano u jednom i drugom stavu uzroka, pokazuje da je u jednom stavu predmnijevan drugi, i obrnuto. Isti paradoks predmnijevanja bez teškoća se otkriva u svakoj tezi i antitezi čuvenih Kantovih formulacija antinomija. Zbog toga, po Hegelovom sudu, mjerilo istinitosti antinomijskih struktura mišljenja nalazi se u »pravoj egzistenciji svijeta«, koja se mora moći otkriti spekulativnom mišljenju. Objektivni svijet ne može biti pošteđen od vlastite antinomičnosti u

jednostranom razvoju vlastitih objektivnih momenata. Kao što subjektivni razum pokazuje i svoje zablude, tako i objektivni svijet pokazuje jednostrani razvoj svojih momenata.

(3) Odnos svrhovitosti za Hegela je istina mehanizma i hemizma, tj. prirodne nužnosti. Unošenje religijske ideje »izvansvjetskog razuma« u teleološki princip, što je faktum duhovne hrišćanske povijesti Zapada, kojim je teleologija dopala pod »zaštitu pobožnosti« dijelom objašnjava dubinu potrebe kartezijanstva da otklon od sholastičke slike svijeta usredsredi na odbijanje teleološkog objašnjenja prirode, uopšte ideje svrhe. Međutim, taj veliki otklon dijelom je i uzrok udaljavanja od »istinitog proučavanja prirode« koji se u njegovom provođenju realno dogodio. Hegelovo vraćanje teleološkom principu počiva na zahtjevu da se spoznaja prirode mora opet usmjeriti na traganje za imanentnom određenošću prirode. Spoznaja prirode ne može biti nešto što je »pojmu tuđe«. Ako se pretpostavi da je priroda u svojoj biti samo inertna masa koja stoji pod zakonom kauzalne determinacije, a to je upravo bit kartezijanskog pojma prirode, onda se priroda u pretpostavci uzima kao ono bespojmovno, dakle, kao ono u čemu ne »boravi« duh po sebi, pa utoliko mora ostati neshvatljivom i neobjašnjivom mogućnost prijelaza prirodnog u duhovni svijet (svijet duha po sebi, za sebe i za nas). Za Hegela, priroda ne samo da ne smije ostati ono što je »pojmu tuđe«, nego se mora razumjeti kao samo poimanje, dakle, kao posredovanje mehaničkog i teleološkog principa. Spoznaja prirode stoga nije moguća bez ideje svrhe, jer ona je »pojam u svojoj egzistenciji«, dakle, ona nit životnog samoosvješćenja prirode, koja daje da se može shvatiti životna osebjnost same prirode, ali i njezina transcendencija u svijetu duha.

(4) Ako se stanovište prirodnog kauzaliteta može razviti u konačni totalitet određenja, onda stanovište svrhe mora biti shvaćeno kao beskonačni totalitet, koji se u sebi diferencira na spoljašnju i unutrašnju svrhovitost. »Teleologija, uopšte uzev, ima viši princip, pojam u njegovoj egzistenciji koji je sebi i za sebe ono beskonačno i apsolutno, - princip slobode, koji, potpuno siguran u svoje samoodređenje, apsolutno je odstranjen iz spoljašnje odredivosti mehanizma« (Hegel, »Nauka logike«, III, BIGZ, Beograd, 1987., str. 153).

(5) Velika je Kantova zasluga u otkriću razlike između spoljašnje i unutrašnje svrhovitosti, tačnije, u ponovnom zadobivanju mogućnosti da se misli ta razlika. Mogućnost je otvorio Aristotel, a aristotelistička tradicija filozofije ponovo ju je zatvorila. Kant je oživljava, dajući joj viši smisao osnove za razumijevanje pojma života, uopšte, duhovnog svijeta. Međutim, po Hegelovom sudu, Kantova kritika uma na ograničen način je iskoristila tu mogućnost, jer je svojom postavkom i rješenjem antinomija, osobito antinomije kauzaliteta i slobode, svela objektivne stavove u tim principima samo na subjektivne maksime. Hegel o tom rješenju kaže: »U cijelom tom stanovištu nije proučeno ono što jedino zahtijeva filozofski interes, naime, koji je od oba ta principa po sebi i za sebe istinit« (isto, str. 155). Svodeći teleološki princip na subjektivnu maksimu, Kant je taj princip pripisao reflektirajućoj moći suđenja, čime ga je učinio »vezivnim srednjim članom između opštosti uma i pojedinačnosti opažanja«. Nasuprot njoj, određujuću moć suđenja Kant je shvatio kao onu koja supsumira posebno pod opšte. To je za posljedicu imalo da se svrha shvati kao nešto *apstraktno*, ono što vlastitu konkretnost mora tražiti u nečemu drugom, koje je konkretno i posebno. Međutim, za Hegela, antinomijski karakter odredaba saznanja

ujedno je i antinomijski karakter samih odredaba objekta. Utoliko, svrha mora biti shvaćena kao ono *konkretno opšte*, koje u samom sebi ima momenat posebnosti i spoljašnjosti.

(6) Samo ako se svrha shvati kao ono *konkretno opšte*, moguće je razumjeti *djelanje* kao unutrašnji »nagon da sebe odbacuje od sama sebe«, tj. kao *htijenje odjelovljenja svrhe*. Na obrascu logičke strukture Aristotelovog praktičkog silogizma ovo ključno određenje Hegelovog teleološkog principa, iz razlike prema unutrašnjim ograničenjima Kantovog razumijevanja teleološkog principa, dobiva puni smisao. Prvo. Svrha nije apstraktni princip, koji bi vlastitu konkretnost tražio izvan sebe, nego je traži u vlastitom ospoljenju i uposebljenju. Drugo. Svrha se može shvatiti ne kao subjektivni, nego kao »objektivni sud«, unutrašnja objektivnost u kojoj je odredba subjekta zapravo odredba onoga ko određuje samog sebe, dakle, pojam u vlastitoj slobodnoj egzistenciji. Druga odredba u tom sudu nije predikat, nego je »spoljašnja objektivnost«. Treće. »Svrhoviti odnos nije zbog toga neko reflektirajuće suđenje, koje spoljašnje objekte posmatra samo prema nekom jedinstvu, kao da ih je dao neki razum radi naše moći saznanja, nego je svrhoviti odnos ono istinito koje bivstvuje po sebi i za sebe, koje objektivno sudi i apsolutno određuje spoljašnju objektivnost«. Četvrto. Zbog toga, svrhoviti odnos nije ni subjektivni, niti samo objektivni sud, nego je »zaključak slobodnog samostalnog pojma« (isto, str. 156), koji se »kroz objektivnost sliva sa samim sobom«.

Na temelju tih ključnih određenja Hegel zaključuje da je svrha istina mehanizma i hemizma, tj. da je sloboda istina kauzalne determinacije, da je duhovno-praktičko-povijesni svijet istina prirodnog svijeta. U tom se zaključku sadrži epohalni obrt u razumijevanju odnosa prirode i duha, iz koga je tek moguće razviti teleološki princip. Hegel ga razvija, koristeći formalnu strukturu Aristotelovog praktičkog silogizma. Međutim, ta formalna struktura, koja je kod Aristotela imala karakter sjedinjavanja formalnih sudova u zaključku po zahtjevima asertoričke logike, u kojoj se vezuju svrha (prva premisa), sredstvo provođenja svrhe (druga premisa) i ostvareno djelanje (conclusio), kod Hegela dobiva dublji smisao onto-logičkog utemeljenja mogućnosti cjeline svijeta iz samorazvijanja teleološkog principa.

Samorazvijanje teleološkog principa po shemi: *svrha* (prva premisa) – sredstvo (druga premisa) – *ostvarenje svrhe* (zaključak) zahtijeva prikazivanje vrlo kompleksnog procesa života tih sudova u zaključku. Drugim riječima, svaki od sudova mora se razviti u vlastitoj samoodređenosti, da bi se mogla razumjeti cjelina i smisao teleološkog procesa. To znači da je svaki od sudova u samome sebi imanentni zaključak, što »zaključak djelanja« u cjelini čini zapravo *zaključkom zaključaka*. Razvijanje prve premise nije ništa drugo nego »kretanje svrhe«. Najprije se ona mora razumjeti kao subjektivna svrha, koja suštinski stremi da se postavi kao ono spoljašnje. U tom stremljenju ne treba je miješati s pojmovima sile, supstancije i uzroka, jer svrha je »sila koja samu sebe podstiče na ispoljavanje«. Nije ona djelatnost nekog izvan-prirodnog razuma, nego je »ono umno u svojoj egzistenciji«. Logički gledano, ideja svrhe ne može se apsolvirati bilo kojim sudom, nego je Hegel, samu po sebi i za sebe, razumije kao zaključak. Drugim riječima, svrha kao »prva premisa« u samoj sebi je već zaključak, jer u sebi posreduje vlastitu opštost subjekta, htijenje refleksije prema napolje i određenost prema ostvarenju. Svrha je »totalna refleksija objektivnosti u sebe i to neposredno«, ali isto tako ona sebi daje oblik pretpostavke o

egzistenciji onoga spoljašnjega. Svrha nije nešto mirujuće početno, neki fiksni cilj, koji bi se, ne zna se kako, pokretao u vlastitoj realizaciji. Naprotiv, svrha se mora moći misliti kao *proces svrhe*. Proces svrhe je težnja da se ukine njezina pretpostavka (neposrednost objekata), da se objekt postavi kao određen njome (svrhom), te da svrha sebe ukine kao ono naprosto subjektivno. Jednostavnije rečeno, da bi svrha uopšte započela sobom, mora se negativno odnositi prema onome spoljašnjem, jer ga hoće postaviti kao određenog sobom, ali se mora odnositi negativno i prema sebi, da bi prevazišla vlastitu prostu subjektivnost, da bi se realizovala kao svrha. Zaključak kojim se uobličuje prva premisa je odluka. Odluka je »odbijanje svrhe od sebe«, kao samoodređivanje ili samopostavljanje svrhe. Drugim riječima, samopostavljanje svrhe je unutrašnji proces svrhe u kome ona *samu sebe* postavlja (prvi stav svrhe), zatim *pretpostavlja spoljašnji svijet* (drugi stav svrhe), napokon, prevazilazi tu pretpostavku, što je *vraćanje svrhe u sebe*, koje je spoljašnja negacija objektivnog svijeta. Time se pokazuje da je prva premisa Hegelovog praktičkog silogizma (»zaključka djelanja«) zapravo već jedan »mali« praktički silogizam. U njemu se već događa logički proces svrhe koji je nužan da bi svrha uopšte mogla istupiti u objektivni svijet, dakle, da bi mogla proizvesti njegovu unutrašnju negaciju kao oblik vlastitog ostvarenja.

Napredovanje od spoljašnje u unutrašnju negaciju objektivnog svijeta moguće je samo *povezivanjem* svrhe s tim objektivitetom, a preko objektiviteta povezivanje sa samom sobom. To povezivanje ima karakter druge premise praktičkog silogizma, koju i Hegel u aristotelovskoj tradiciji određuje kao *sredstvo*. »Svrsi je potrebno neko sredstvo radi svoga izvođenja« (isto, str. 159.). Ono najprije može biti shvaćeno kao »formalna sredina jednog formalnog zaključka«, kao »posrednička odredba« koja ima karakter jednog »mehaničkog objekta«. Međutim, prosta pretpostavljena jednostavnost objekta kao »sredine« ili »veze« između svrhe i objektiviteta odmah se mora opozvati. Najprije, sredstvo kao objekt dobiva svoju objektivnost po tome što na sebe prima odredbu sredstva za svrhu, ali s druge strane ono ima neposrednu objektivnost, koja još nema u sebi subjektivnu svrhu. Stoga ta neposredna objektivnost sredstva najprije u samom sredstvu dobiva svoju spoljašnju određenost, te time i *djelatnost*. Drugim riječima, i *sredstvo* kao silogistički srednji termin u samom je sebi logički strukturirano kao zaključak. Njegovu prvu premisu čini apstraktna svrhovita djelatnost, drugu premisu određenost objekta svrhom, a zaključak je postajanje objekta sredstvom i njegova djelatnost prema spoljašnjem objektu. To je postajanje moguće samo time što je sredstvo učinjeno prijemčivim za svrhu, te je postalo identično s njom, tj. »svrha je njegova subjektivnost ili duša«.

Povezivanje svrhe i sredstva, s jedne strane, tvori *djelatnost* koja je usmjerena protiv objektiviteta. S druge strane, kao djelatnost, svrha sebe ukida kao nagon i stremljenje, jer je u sredstvu sebi dala objektivnost protiv postojeće objektivnosti. Stoga odnos između svrhe i sredstva, kao odnos dvije premise, rezultira u sprovođenju svrhe kao zaključku. Zaključak ili sprovođenje svrhe nije ništa drugo nego vraćanje svrhe u sebe. To vraćanje se mora događati najprije iz usmjerenosti svrhe protiv neposredne objektivnosti. Iz njezine je neposrednosti svrha već »iščupala« određenost u formi sredstva za sebe. Ako bi se to nastavilo u daljem određivanju te neposrednosti, svrha ne bi došla do vlastite objektivnosti, već bi beskonačno proizvodila samo sredstva. Sredstvo kao nešto objektivno djelotvorno je u

objektivitetu zato što ga vodi svrha kao »samoodređujuća djelatnost«, jer je »pod vlašću svrhe«. Svrha se sredstvom prenosi na objektivitet. Zapravo, time se svrha vraća u sebe, jer natjeruje objektivitet da pređe u svrhu. To je istina mehanizma i hemizma prirode, tj. kauzalne determinacije, da dejstvo svrhe u njoj ne može ostati nešto spoljašnje, nego kauzalnu determinaciju posuvračuje u svrhu, dakle, u slobodu. Taj se odnos, s jedne strane, može shvatiti kao *nasilje svrhe*, koja jednim objektom kao svrhom određuje druge objekte. S druge strane, može se shvatiti kao *lukavstvo uma*, ako se razumije da svrha između sebe i objekta stavlja drugi objekat. Ako bi to stavljanje bilo shvaćeno kao *neposredni odnos*, onda bi bilo nemoguće objasniti teleološki princip, budući da bi se svrha izgubila pod vlašću mehanizma i hemizma. Međutim, to stavljanje je *posredovani odnos*, u kome se svrha spasava od kauzalne determinacije tako što je usmjerava protiv nje same. Upotrebljavajući objekt kao sredstvo protiv objektiviteta, svrha izaziva njihovo »potiranje spoljašnjim radom«, čuvajući tako sebe od kauzalne determinacije, ali istodobno se realizujući u svijetu te determinacije. Tako i kauzalna determinacija postaje svrhovita, jer nema snage da se odbrani da bude podvlašćena svrhom. Drugim riječima, i najneposrednija ljudska djelatnost u prirodnom svijetu, kao svrhovita djelatnost, već je posredovana djelatnost koja stavlja granicu kauzalnoj determinaciji i podvlašćuje je ljudskoj svrsi. Čovjekovo teorijsko, poietičko i praktičko držanje u prirodi je posredovano, habituelno držanje, koje kauzalnu determinaciju natjeruje da se *osvrhovi*, da na sebe primi svrhu i da joj se potčini. Životinja strada od kauzalne determinacije, jer njenom djelatnošću ne gospodari svrha, nego sama kauzalna determinacija.

Gornji Hegelov uvid onda donosi neočekivani misaoni rezultat. Ono umno nije sama svrha, jer ljudska svrha uvijek nosi konačnu sadržinu. Na sredstvu, kao ostvarenju svrhe, ispoljava se umnost, jer se ono održava *u spoljašnjosti, pomoću spoljašnjosti i protiv spoljašnjosti!* Naime, »u svojim oruđima čovjek posjeduje moć nad spoljašnjom prirodom, mada joj je prema svojim svrhama upravo potčinjen« (isto, str. 162). Oruđe kao sredstvo svrhe se održava, a neposredni užici koje čovjek sebi postavlja kao subjektivne svrhe prolaze.

Teleološki proces je »prevođenje pojma koji distinktno egzistira kao pojam u objektivnost«. U tom prevođenju pojam, shvaćen kao svrha, ne odlazi nikud od sebe, nego se on »stapa sa samim sobom«. Iz razumijevanja da svrha živi u jednakosti vlastitih momenata sa samom sobom, naime, u jednakosti procesa determinacije subjektivne svrhe, sredstva, posredovane djelatnosti i objektivne svrhe, pokazuje se da *se logicitet svrhe uopšte ne može objasniti modelom kauzalne determinacije*. Model kauzalne determinacije primjenljiv je na objašnjenje mehanizma i hemizma, uopšte, logičke strukture prirode. Ako svaka ljudska djelatnost, bila ona tehnička, spoznajna ili praktička, počiva na habituelnoj, dakle, posredovanoj djelatnosti u prirodi, pomoću prirode i protiv prirode, onda u spoznaji učinaka te djelatnosti, a učinci jesu cjelina ljudskog habituelnog praktičko-poietičko-povijesno-slobodnog svijeta, model kauzalne determinacije mora iznevjeravati!

Taj stav jasno proizilazi iz Hegelove analize teleološkog principa kao sukusa ljudske habituelnosti: *teleološka djelatnost ima posve drugačiji logicitet od logiciteta kauzalne determinacije!* Linija njezinog imanentnog kauzaliteta ima obrnuti smjer od linije kauzalne determinacije! Naime, u teleološkoj djelatnosti »kraj jeste početak, posljedica je razlog, efekat je uzrok«. Teleološka djelatnost je »postajanje postaloga«.

U njoj »u egzistenciju stupa samo ono što već egzistira«. Zbog toga, sve odredbe razumske refleksije, dakle, cijelo zdanje asertoričke logike, koje je nezaobilazno u razumijevanju prirode, potpuno iznevjerava u razumijevanju teleološke djelatnosti na kojoj počiva habituelni karakter čovjekova bitka. Svrhoviti odnos počiva na preokretanju refleksivnog odnosa uzroka i posljedice, jer pokazuje *posljedicu kao uzrok vlastitog uzroka!*

Milenko A. Perović
Philosophische fakultät, Novi Sad

PRAKTISCHER SCHLUSS BEI ARISTOTELES UND HEGEL

Resümee: Nach einer Darstellung der gegenwärtigen Diskussion über die Gedanklichkeit des menschlichen Handelns im Rahmen der analytischen Philosophie, die zur Abhandlung über den praktischen Schluss wurde, kehrt der Autor zur Interpretation der traditionellen Lehren über den praktischen Schluss zurück. Im Mittelpunkt seiner Interpretation ist die Rekonstruktion von Aristoteles' Lehre vom praktischen Schluss und Hegels Lehre von der „Schluss des Handelns“. Der Autor vertritt die These, dass Hegel, Aristoteles' Lehre über den praktischen Schluss folgend, das teleologische Prinzip in der Philosophie neu begründet und epochal weiterentwickelt hat.