

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

LAZAR VRKATIĆ
Fakultet za uslužni biznis, Novi Sad

NOVOZAVETNI PODSTOJ HEGELOVE RASPRAVE O GODSPODSTVU I ROPSTVU

Hegel/Aristotel

Apstrakt: U inače različito tumačenoj Hegelovoj filozofiji rasprava o dijalektici roba i gospodara verovatno je najspornija. Novozavetni podstoj ove rasprave dosada nije uziman u obzir. Dijalektika Oca i Sina, odnosno Boga i Hrista, iz Jovanovog jevanđelja, kao spekulativnog (dok su sinoptička empirijska i čulna), kod Hegela je pretočena u dijalektiku gospodara i roba. Postoji i polemička strana te rasprave koja je okrenuta prema Aristotelu. Hegel svoju poziciju gradi kao jedinstvo jedinstva (Aristotelovo poimanje Boga) i razlike (jovanovska predstava Boga) u vidu Duha.

Ključne reči: Hegel, Aristotel, Jovanovo jevanđelje, Dijalektika roba i gospodara, Bog, Duh

Hegelova **rasprava o gospodstvu i ropstvu** isticanje je superiornosti principa novozavetne teologije nad principom antičke filozofije, pre svega Aristotelove filozofije. Aristotelova Metafizika se povukla pred metafizičnošću Jovanovog jevanđelja.

Rasprava o gospodstvu i ropstvu je dosada posve različito tumačena (njezin novozavetni, dominantno jovanovski, podstoj u svim se iole značajnijim tumačenjima ne prepoznaje), a jedan od razloga je i terminološka zatvorenost. Pokušaćemo da upotrebom Aristotelove terminologije otvorimo tekst u pravcu upoređivanja Aristotelove i Hegelove pozicije.

Termin "**samosvest**" (Selbstbewusstsein) upućuje na **mišljenje mišljenja**, odnosno na boga koji je određen kao **ουσια** uopšte, dakle **ουσια** je samosvest. Da je tako, posvedočio je i sam Hegel: "*Samosvest je pre svega jednostavno biće za sebe, jednako samom sebi isključenjem iz sebe svega drugoga; njezina joj je bit i apsolutni predmet ono **Ja**, te je u toj neposrednosti ili u svom biću svoga bića pojedinačnost*". Dakle, ovo određenje bi glasilo ovako: **ουσια** je pre svega jednostavna **ενεργεια**, jednaka samoj sebi isključenjem iz sebe svega drugoga; njezino joj je bitstvo i **ουσια** apsolutni predmet ... itd. Pojam Anerkennung znači shvatiti ono drugo kao **ουσια**-u,

te je odnos između dve **ουσια** napredak svesti od stava da je jedno, do priznanja onome drugom da je takođe **ουσια**;

*"Odnos obeju **ουσια** (Oca I Sina) određen je dakle tako da se same, međusobno obistinjuju borbom na život i smrt. A samo se stavljanje života na kocku, čime se potvrđuje sloboda, obistinjuje to da za **ουσια**-ubitstvo nije **υλη** (tvar), nije neposredan način kako ona nastupa, nije njezina uronjenost u rasprostrtnost života, - nego da na njemu ne postoji ništa što za nju ne bi bio momenat što iščezava, da je ona samo čista **ενεργεια**."*

"Odnos obeju samosvesti određen je dakle tako da se same i međusobno obistinjuju borbom na život i smrt. A samo se stavljanjem života na kocku, čime se potvrđuje sloboda, obistinjuje to da za samosvest suština nije biće, nije neposredan način kako ona nastupa, nije njezina uronjenost u rasprostrtnost života, - nego da na njemu ne postoji ništa što za nju ne bi bio momenat što iščezava, da je ona samo čisto biće za sebe."¹

To je grčki pojam slobode: shvatiti sebe kao čistu **ενεργεια**-u, van zakovanosti u **υλη**-u, dakle shvatiti sebe u saglasju sa najvišim određenjem, živeti u saglasju sa običajima otaca, biti kao **ευδαιμονια**. Borba na život i smrt je u suštini spremnost na **obestvarenje i onemogućenje**, na gubljenje **δυναμισ**-a i prihvatanje opšteg određenja kao večnog.

Hegel do ovog momenta prati Aristotela, njegovu raspravu o odnosu **δυναμισ**-a i **ενεργεια**-e, i vrlo malo interveniše. U osnovi je najveća intervencija u tome što kao rezultat toga daje nemogućnost **ουσια**-e da se kao čista **ενεργεια** odnosi, nego je uvek u kontrakciji svoga apsolutnog određenja sebe i sve drugo je van, van nje, van svesti, van mišljenja mišljenja. Rezultat Aristotelove filozofije je u nemogućnosti posredovanja.

Hegel demonstrira svoj pojam Aufhebung baš ovde na Aristotelu, jer neće svoj nazor postaviti paralelnim sa Aristotelovim, neće negirati Aristotelov uvid, nego će krenuti odande gde je Aristotel stao: naravno da je određenje **ουσια**-e kao čiste **ενεργεια**-e tačno, ono proizilazi iz dosledno provedenog odnošenja **δυναμισ**-a i **ενεργεια**-e, ali takvo određenje je samo početna pozicija novog odnošenja, odnosa subjekta i supstancije. Ili kako bi Hegel na mnogo mesta rekao **supstanciju je nužno shvatiti i kao subjekt**. Ta replika se odnosi na novovekovnu filozofiju i na hrišćanstvo, jer kod Aristotela se ne da **ουσια** svesti na supstanciju, a ni **υποκειμενον** na subjekta. Ne možemo kod Aristotela pronaći npr. Spinozu ili Dekarta, ta dva filozofa koja su u odlučnoj meri obrazovala novovekovno značenje supstancije, odnosno subjekta.

Aristotelova pojmovna razlika između **ουσια**-e i **υποκειμενον**-a, dakle, nije razlika između novovekovnih supstancije i subjekta, i zato je ta razlika postavljena na rudimentarnom jedinstvu, odnosno u okviru jednog, i to formnog, načela. U

¹ Fenomenologija duha, str. 124.

Μεταφiziци se kaže: "**ουσια** se određuje, ako već ne različito, ono barem na četiri načina, jer se čini kako je **ουσια** svake pojedine stvari; i suština i sveopšte i rod te kao četvrto **υποκειμενον** je ono prema čemu se ostalo određuje, dok se on sam ne odražuje ničim drugim. Stoga treba prvo o njemu promisliti, jer se smatra kako je prvotni **υποκειμενον** najviša **ουσια**. A prvotni **υποκειμενον** se jedanput naziva tvar (**υλη**), drugi put lik (**μορφη**), dok trećim spoj toga dvojega (tako se tvarju naziva bronza, lik je raspored oblika, a spoj toga dvojega je sam kip), tako ako je oblik **μορφη** prvotniji od stvari (**υλη**) i više je bivstvujući, po istom će razlogu biti prvotniji i od spoja toga dvojega".²

Iz citata vidimo da je **υποκειμενον** samo jedan način, jedna vrsta **ουσια**-e, pored suštine, opštosti i roda, dakle, ne nešto nezavisno, nešto istoga značaja. Dalje vidimo da se **υποκειμενον** određuje kao **υλη**, **μορφη** i **njihov spoj**. Šta je tvar znamo, ona je "ono koje je samo po sebi, niti je šta niti je koliko, niti se kaže da je išta drugo od onoga čime se određuje biće."³; dakle opšta mogućnost i naravno kao takva je najniži mogući način **υποκειμενον**-a. Ali, problem nastaje u Aristotelovoj tvrdnji da je **μορφη** iznad jedinstva **μορφη**-a i **υλη**-a. Dakle lik nečega je ontološki prvotniji i od mogućnosti toga, a i od njegove aktuelnosti, njegove realizacije. Ne može Aristotel preko Platona, odnosno njegovog određenja **μιμεσις**-a. U osnovi **υποκειμενον** je samo **ενεργεια**, samo **μορφη**. Dakle, jedinstvo **δυναμις**-a (što je tvar) i **ενεργεια**-e (što je **μορφη**) je čista **ενεργεια**, i to van stvari, van tvorenja. **Υποκειμενον** u osnovi ostaje isključivo u okviru formnog načela, ostaje čista **ενεργεια**. Hegelova intervencija je u tome što sada ono treće, spoj **υλη**-a, i **μορφη**-a određuje isto značajnim, ako ne i višim, od puko **μορφη**. Da se vratimo Hegelovoj terminologiji: **υλη** je ono što je žrtvano u borbi na život i smrt kod gospodara, te je gospodar **μορφη** bez **υλη**-a, a rob nije žrtvovao **υλη** u toj borbi, te je on spoj **υλη**-a i **μορφη**-a; gospodar je lik kipa, u kojem nema bronze, a rob je kip u kojem je i lik i bronza. **Μορφη**, lik kipa i gospodar su **ενεργεια**; **υλη** i bronza su **δυναμις**, a ne spoj; kip i rob su jedinstvo **δυναμις**-a i **ενεργεια**-e; i to je ono što je subjekt u Hegelovom smislu. Ono što je kod Aristotela nebitno i izvedeno, sada postaje viša istina, subjekt u smislu spoja **υλη**-a i **μορφη**-a je značajan isto koliko i **μορφη**.

No, to predstavlja i premeštanje **υποκειμενον**-a iz formnog načela u načelo kretanja, odnosno u poietičko načelo. Prvo Aristotelovo načelo je tvarno načelo (**υλη**), drugo je formno (**ουσια**), treće je poietičko ili načelo kretanja i četvrto je svrhovno načelo. Sa ovog četvrtog načela se misle prva tri načela, te ono prvo, tvarno, niže je od formnog, **υλη** od **μορφη**, a i treće je niže od drugog, spoj **υλη** i **μορφη** od **μορφη**. Argumentacija zašto je drugo načelo nadmoćno zasniva se na sledećem: "Stvari koje su postankom kasnije, oblikom i **ουσια**-om su prvotne (kao što je muškarac prema dečaku i čovek prema semenu; jer jedno već ima oblik, a drugo ne), jer sve što nastaje kreće se prema načelu i svrsi, a svrha je **ενεργεια**, te se radi nje i nalazi **δυναμις**.... Jasno je da su **ουσια** i **μορφη ενεργεια**. I prema tom razlogu je očito kako je bitstvom **ενεργεια** pre **δυναμις**-a i prema vremenu uvek jedna

² Metafizika 1029 a

³ Metafizika 1029 a

delatnost prethodi drugoj sve do one večnog prvog pokretača."⁴ Dakle, pošto su **ουσια** i **μορφη** pripadni **ενεργεια**-i oni su nadmoćni **υλη**-u, ali i **τεχνη**-u, jer je **τεχνη** ono nečisto, pošto u sebi sadržava **υλη**.

Razlika između Aristotela i Hegela nije u načinu određivanja poietičkog (i jedan i drugi vide u tome **stvaranje** za drugog, **τεχνη** i **Arbeit** su isto), nego u tome što Hegel u **τεχνη**-u sem drugoga (**ενεργεια** gospodar, Otac) vidi i prvoga (**υλη**, po sebi, predmetnost) i trećega (rob, subjekt, Sin, rad). Zato Hegel, prikazujući u osnovi hrišćanski lik duha kao napredak spram helenskog, Aristotelov pojam **υποκειμενον**, u suštini, seli iz formnog načela u poietičko načelo (načelo kretanja, tvorno načelo), što znači da, u osnovi stvari, **υποκειμενον** **svodi na subjekta**, i time rešava helensku nemogućnost istinitog ontološkog kretanja. Sa subjektom i sa **τεχνη** se biće konačno stavlja u dejstvo, jer se posreduje. Naravno, takav nazor nije Hegelovo apsolutno stanovište, nego prevladani hrišćanski lik duha.

To je misao koja se prvo pojavila u hrišćanstvu, te se može reći da je hrišćanski bog jedan poietički bog. U hrišćanstvu je poietičko-subjektivna strana mišljenja predstavno, ne pojmom, ali je mišljenja, a sav razvoj novovekovne filozofije je samo u tome da se od te predstavne strane dođe do pojmovnog mišljenja hrišćanskog boga. A to se postiže tek u Hegela koji pojam subjekta izvodi iz pojma supstancije, a njihovo jedinstvo određuje kao pojam pojma.

Put njegovog izvođenja je sledeći:

*"Supstancija (**ουσια**) je **ενεργεια**, ali ne više samo njen pojam, nego **ενεργεια** koja je pomoću neke druge **ουσια**-e posredovane sobom, naime pomoću takve*

"Gospodar (Otac –L.V.) je ona za sebe postojeća svest, ali ne više samo njezin pojam, nego za sebe postojeća svest koja je pomoću neke druge svesti posredovana

⁴ Metafizika, str. 1049 a i 1050 b

*ουσια-e, čijem bitstvu pripada da je sintetizovano sa **υλη**-om, ili sa Dingheit ... Supstancija se odnosi spram subjekta pomoću **υλη**-a, jer upravo se za to subjekt pridržava: to je njegov lanac, od kojeg se nije mogao odvojiti, te se za to pokazao kao nesamostalan, a svoju samostalnost ima u Dingheit. Supstancija je pak moć nad **υλη**, jer je u borbi pokazala da joj važi samo kao negativno; tim što je ova moć nad njom, a **υλη** moć nad onim drugim, to ova u tom zaključku ima tog drugog pod sobom. Isto se tako supstancija preko subjekta odnosi spram Dinge. Subjekt ne može u potpunosti da ukine Dinge, te je obrađuje.*

sobom,... čijoj suštini pripada da je sintetizovana sa samostalnim bićem, ili sa stvarnošću uopšte (sa Sinom - L.V.). ...Gospodar (Otac - L.V.) se odnosi spram roba (Sina, Isusa - L.V.) posredno pomoću samostalnog bića; jer upravo se za njega rob (Sin, Isus - L.V.) pridržava; to je njegov lanac od koga on nije mogao u borbi da apstrahuje, te se zato pokazao kao nesamostalan, a svoju samostalnost da ima u stvarnosti. Gospodar (Otac - L.V.) je pak moć nad tim bićem, jer je u borbi pokazao da mu ono važi kao nešto negativno; tim što je on moć nad njim, to biće pak moć nad onim drugim, to on u tom zaključku ima tog drugog pod sobom. Isto se tako gospodar (Otac - L.V.) preko roba (Sina, Isusa - L.V.) posredno odnosi spram stvari, rob (Sin, Isus - L.V.) se kao samosvest uopšte odnosi spram stvari također negativno i ukida je; ali je ona za njega ujedno samostalna, i zato on svojim negiranjem ne može izaći na kraj sa njom, te je samo obrađuje.⁵

⁵ Fenomenologija duha, str.125 i 126.

Supstancija se prema Dinge (**ουλη**) odnosi pasivno, oblik kipa je za njega ono u čemu vidi sebe i lepotu, a stav subjekta je da obrađivanjem tvori kip, te je subjekt u osnovi kip, a supstancija lepota i oblik kipa. Ono što čini subjekt je samo delovanje supstancije; njoj je **ουσια** isključivo **ενεργεια**, ona je ista negativna moć kojoj Dinge (**ουλη**) nije ništa, dakle, čisto energeisko delovanje u tom odnosu; subjekt pak nije čisto nego nebitno delovanje, subjekt, dakle, nije svestan **ενεργεια**-e kao istine, nego je njegova istina nebitna **ουσια** i nebitno delovanje.

Za subjekt je supstancija **ουσια**, dakle **ενεργεια**, je subjektu istina, koja za njega ipak nije na njemu. Samo što on tu istinu negativiteta i **ενεργεια**-e ima ustvari na samome sebi, jer on je to bitstvo iskusio na sebi, ta **ουσια** se nije, naime, bojala za ovo ili ono, ni za ovaj ili onaj trenutak, nego za celo svoje bitstvo, jer je osetila strah od ukinuća, te apsolutne supstancije.

na samome sebi, jer je on to bitstvo iskusio na sebi. Ta **ουσια** se nije naime bojala za ovo ili ono, niti za ovaj ili onaj trenutak, nego za celo svoje bitstvo, jer je osetila strah od ukinuća, te apsolutne supstancije.

Subjekt je u tom strahu postao unutrašnje rastrojen. To čisto opšte kretanje, apsolutno postajanje tečnim svog postojanja jeste pak jednostavno bitstvo (**ουσια**), čista **ενεργεια**, koja je time na subjektu.

Ono što čini rob (Sin, Isus-L.V.) to je zapravo delovanje gospodara (Oca, Boga-L.V.); ovome je suština samo biće za sebe; on je čista negativna moć kojoj stvar nije ništa, pa dakle čisto suštinsko delovanje u tom odnosu; rob (Sin, Isus-L.V.) pak nije čisto nego nebitno delovanje. Nebitna je svest u tome za gospodara (Oca, Boga-L.V.) predmet, koji sačinjava istinu njegove izvesnosti. No, jasno je da taj predmet ne odgovara svom pojmu, nego da mu je u onome, u čemu je gospodar (Otac, Bog-L.V.) sebe ostvario, nastalo naprotiv nešto posve drugo nego samostalna svest. Za njega nije takva svest nego naprotiv nesamostalna; on dakle nije izvestan bića za sebe kao istine nego je njegova istina naprotiv nebitna svest i nebitno delovanje.

Pre svega je za ropstvo (Sina, Isusa-L.V.) gospodar (Otac, Bog-L.V.) suština, dakle samostalna za sebe postojeća svest njemu je istina, koja za njega ipak još nije na njemu. Samo što on tu istinu čistog negativiteta

i bića za sebe ima u stvari na samome sebi; jer je ono tu suštinu iskusilo na sebi. Ta svest se nije naime bojala za ovo ili ono, niti za ovaj ili onaj trenutak, nego za celu svoju suštinu, jer je osetila strah od smrti, apsolutnoga gospodara.

Ona je u tom strahu postala unutrašnje rastrojena, naskroz je u samom sebi zadržala i sve čvrsto u njoj se potreslo. To čisto opšte kretanje, apsolutno postajanje tečnim sveg postojanja, jeste pak jednostavna suština samosvesti, apsolutni negativitet, čisto biće za sebe, koje je time na toj svesti.

Subjekt je, dakle, ona pokretna strana koja sve stavlja u dejstvo, ili dejstvo uopšte.

Rob (Sin, Isus-L.V.) je dakle ono pokretno, koje sve stavlja u dejstvo, ili kretanje uopšte.

*Radom, pak, subjekt u potpunosti dolazi sebi, postaje **ουσια**, jer je rad obuzdana žudnja,*

Radom, pak, rob (Sin, Isus-L.V.) u potpunosti dolazi sebi...Rad je... obuzdana žudnja, zaustavljeno

*zaustavljeno iščezavanje, rad obrazuje. Nebitni, negativni odnos spram **υλη** i Dinge se pretvara u **μορφη** i nešto trajno, te time i subjekt postaje bitno delovanje.*

iščezavanje, rad obrazuje. Negativni odnos spram predmeta pretvara se u njegov oblik i nešto trajno, jer predmet ima samostalnost upravo za onoga koji radi.

*Radom, pak, subjekt u potpunosti dolazi sebi, postaje **ουσια**, jer je rad obuzdana žudnja,*

Radom, pak, rob (Sin, Isus-L.V.) u potpunosti dolazi sebi...Rad je... obuzdana žudnja, zaustavljeno

Ovde imamo tu veliku razliku spram Aristotela, jer se po Hegelu subjekt određuje kao **ενεργεια** baš sa radom, sa **τεχνη**-om, dok je **τεχνη** za Aristotela ono što **αρχιτεκτων**-a definitivno odvaja od **ενεργεια**-e, jer u sebi sadrži **υλη**. To je tačka preloma sve civilizacije, subjekt baš u svojoj poetičnosti postaje istinit, odnosno postaje stvarnost, bitno delovanje, i baš time, sa **τεχνη**, ulazi u jedinstvo sa supstancijom. Moderni pojam rada nije ništa drugo nego supstancijalizovano **τεχνη**, odnosno **τεχνη** shvaćeno kao bitno i stvarno delovanje. Hegel tu tačku obrta ovako obrazlaže:

***Τεχνη** ima ne samo to pozitivno značenje, što se **ουσια** koja radi u njemu kao čista **ενεργεια** pretvara u postojeće, nego i negativno spram svog prvog momenta, strah. Jer u **τεχνη**-u se subjektu vlastita negativnost, njegova **ενεργεια**, samo time pretvara u predmet, što ukida suprotno postojeće **μορφη**. Ali to postojeće **μορφη** je baš ono*

*bitstvo od koga je subjekt strahovao. Sada on razara **μορφη** i mesto njega postavlja sebe kao bitno delovanje i time postaje **ενεργεια**. Naprosto, kada se tvori kip, **τεχνη**-om se kao bitno u*

to predmetno negativno je upravo tuđa suština pred kojom je drhtala. Sada pak razara ona to tuđe negativno, postavlja sebe kao nešto takvo u elemenat trajnosti i time za samu sebe

kipu mesto *μορφη*-a, misli, ideje kipa, postavlja kip u celosti. Time baš to *τεχνη* biva osnovom stvarnosti kipa, *ενεργεια* kipa. *Τεχνη* se činilo da ima smisao samo u supstanciji, znači van sebe, a sada se postavlja kao samosmisleno, subjektivno, a time na posredan način i supstancijalno. Tako se obrazovalo posredovanje, nužnost supstancije, "ovosti", da izađe iz sebe, da u tom izlasku sebe postavi kao bitno delujuće *τεχνη*, odnosno subjektom, i da baš tim poetičkim delovanjem nanovo postaje *ενεργεια*, u osnovi tek sad *ενεργεια* te da se tako vrati sebi." postaje nešto postojeće. U gospodaru (Ocu, Bogu-L.V.) joj je biće za sebe nešto drugo ili samo za nju: u strahu joj je biće za sebe na njoj samoj; u radu postaje biće za sebe kao njezino vlastito za nju, i ona dolazi do svesti da ona sama jeste po sebi i za sebe. Time što se ispoljio oblik joj ne postaje nečim drugim nego što je ona; jer upravo je on njezino čisto biće za sebe, koje joj se u njemu pretvara u istinu. Ona dakle, ponovnim nalaženjem sebe pomoću same sebe postaje vlastitim smislom, upravo u radu, u kojem se činilo da je samo tuđi smisao.⁶

To je pojam **duha** koji je razvilo hrišćanstvo, a Hegel prihvatio.

Retko je u filozofiji, koja je inače prepuna toga, naći tako raznorodna i suprotstavljena tumačenja, kao što su tumačenja Hegelove Dijalektike Roba i Gospodara. Naći ćemo raznorazne tvrdnje, od toga da se tu radi o klasnoj borbi pa do toga da je na delu odnos nekakvih ranograđanskih likova svesti. Zaista je neobično da nema pokušaja da se taj deo Fenomenologije duha veže za hrišćanstvo. Čak i sam Sadržaj otkriva da se radi o novozavetnom stavu, jer se posle tog odseka razvijaju **Stoicizam, skepticizam i nesretna svest** (hrišćanstvo). U osnovi stvari Hegel je suprostavio Jovanovo jevanđelje Aristotelu i pokazao svu spekulativnost jovanovske teologije. U Jovanovom jevanđelju se kaže: **Otac moj dosad deluje, ali i ja delujem**. Teologijski odnos Boga Oca i Sina, odnosno Boga i Logosa, u Hegelovoj ravni je odnos Gospodara i Roba. To je rodno mesto Duha.

Direktno vezivanje "dijalektike roba i gospodara" sa pojmom duha dato je u predgovoru **Fenomenologije duha**: "Nejednakost koja u svesti postoji između onoga Ja i supstancije koja je njegov predmet, jeste njihova razlika, ono negativno uopšte. Ako se sad to negativno najpre pojavljuje kao nejednakost onoga Ja spram predmeta, to je ono isto tako nejednakost supstancije spram sebe same. Ono za šta se čini da se zbiva izvan nje, kao da je čak neka delatnost protiv nje, njezino je vlastito delovanje, i ono se pokazuje bitno kao subjekt. Budući da je ona to potpuno pokazala, duh je svoje postojanje izjednačio sa svojim bitstvom, on je sebi predmet kao što on jeste, a time je prevladan apstraktni element neposrednosti, kao i razdvajanje znanja i istine. Biće je apsolutno posredovano - ono je supstancijalni sadržaj koji je isto tako neposredno vlasništvo onoga Ja, vlastit je ili pojam."⁷ Najjasnije kazano, duh nije ništa drugo do jedinstvo subjekta i supstancije kao vreme. Antički pojam vremena kao krug, vraćanja istog, počivao je na apsolutizaciji supstancije, a najveća apsolutizacija supstancije je Platonov osnovni pojam **jedinstva**, dok otvaranje poetičko-subjektivne strane

⁶ Fenomenologija duha str. 128-129.

⁷ Fenomenologija duha, str. 25-26

omogućava da se supstancija razvija u vremenu, da se posreduje kao vreme. Naravno to je hrišćanski pojam boga, i ništa nije pravednije nego to što se vreme meri od Hrista, jer pre njega nema vremena. Subjektivno-poietički hrišćanski bog svoju "ovost" (supstanciju) uvek ima, a nikad nema, njegova supstancija je vreme. Naravno, ritam posredovanja ide u beskonačnost, jer se misli predstavno na spoljašnji način, pa se vreme ograničava kao milenijum, propašću sveta itd. Granica vremenitosti hrišćanskog boga je njegov pojam, dakle on sam, ali to religijska svest ne može da istrpi, jer posledica toga je napuštanje religije. Hrišćanstvo na razumski način postavlja vreme, kao odvojeno od sadržaja, pa se tako ono omeđava sa smrću Isusovom i njegovim hipotetičkim povratkom, a ono između je vreme, u kome boga u suštini i nema. Vreme je tu samo apstraktni božiji nagoveštaj ili glasnik, jer u njemu se sve rađa i umire i time upućuje na boga, pošto božija volja daje i uzima. Vreme se postavlja kao Hronos koji proždire svako određenje, kao apstraktna negacija konačnosti. Sa povratkom Isusovim će se uspostaviti direktna i puna negacija konačnosti, doći će do jedinstva konačnog i beskonačnog. Dakle, hrišćanski pojam vremena je zasnovan na rasepu između supstancijalnosti konačnosti i subjektivnosti beskonačnosti; vreme je apstraktna subjektivnost u kojem svako određenje naprosto jeste. Takav razumski pojam vremena je i u novovekovnoj fizici, ali i u filozofiji: govoriti o čistom vremenu, vremenu van sadržaja, o vremenu kao čistoj formi, čistom uslovu itd. je samo preuzimanje hrišćanskog predstavnog nivoa. Vremena nema mimo sadržaja, to je nesmisao, vreme je samo bivanje, samo kretanje određenja; ili, drugačije rečeno, vreme je subjektivna strana jedinstva subjekta i supstancije. I Stari su imali spoljašnju predstavu vremena kao apstraktnog bitstva: Aristotel poučava da je razlika između zakonodavne, izvršne i sudske vlasti razlika u vremenu. Naime, sudska vlast se odnosi na ono što je bilo, izvršna na ono što jeste, a zakonodavna na ono što će biti.⁸ Misao je valjana, ali je zasnovana na vremenu kao spoljašnjem određenju supstancijalnosti, i u njoj nema negativiteta i posredovanja. Novovekovni pojam vremena je još rđaviji, jer nema ni te neposredne veze supstancije i vremena, nego se sve zasniva na neprelaznoj razlici.

Dakle, jedinstvo supstancije i subjekta je posredovanje u vremenu, a svrha toga posredovanja je pojam. Pojam nije neko od određenja (znači ono samo konačno), nego je određenje određenja i on ne može stati u vreme, ili bolje rečeno on je vreme samo. Na pitanje: "*šta je vremenitost vremena?*", odgovor je jednostavan: **to je pojam i samo pojam**. Zato ne postoji nesklad istorijskog i ontologičkog reda u Hegela, nego su to samo dva nivoa istog, prvo je eficientni prikaz pojma, a drugo je ontologički. Na istorijskom nivou se pojam prikazuje kao vremenitost vremena, a na ontologičkom kao mišljenje mišljenja. I jedan i drugi red su samo načini duha: u prvome duh sebe posreduje kao niz običajnosnih likova, a u drugome kao niz likova svesti; i pošto duh odgovara samome sebi tako i ta dva reda moraju odgovarati jedan drugome.

Duh je apsolut koji se kreće u sebi tako što izlazi i realizuje se da bi se vratio i uspostavio svoj novi lik, a taj novi lik se takođe mora ostvariti, te izlazi iz sebe itd. Ali, ipak nemamo kretanje u beskonačnost, pošto imamo pojam razvića; konačnosti se ne kreću kao u hrišćanstvu po apstraktnoj jednostavnosti, nego se likovi posreduju i napreduju: "*duh je kao supstancija i opšte, samo sebi jednako, trajno bitstvo - on je*

⁸ Aristotel, Retorika 1358 b

neporemećeni i nerastvoreni temelj i polazna tačka delovanja svih i njihova svrha i cilj, kao ono po sebi mišljeno svih samosvesti."⁹ Duh je sam sebi svrha i cilj, što znači da on napreduje od svoje neposrednosti, preko svojih likova, da bi se vratio sebi u vidu apsolutnog znanja. Neposrednost duha je mišljenje mišljenja, dok su njegovi likovi običajnosni likovi u vremenu, a apsolutno znanje je mišljenje mišljenja mišljenja, odnosno σοφία. Ritam njegovog kretanja je sloboda, što znači napredovanje "u svesti sebe kao svog sveta i sveta kao samog sebe"¹⁰ Ne postoji čista sloboda, sloboda po sebi, sloboda je samo sloboda duha¹¹, odnosno sloboda je negativna moć pojma da izađe iz sebe i da se ostvari ne bi li se vratio sebi. Svi likovi običajnosti i svesti postaju slobodni ukoliko su prevladani, a ako se zatvore u sebe onda je to zlo. Sloboda je pravo duha da opozove svaki svoj lik, da mu ukine konačnost, te ga tako pokreće i obogotvoruje. Tačka na kojoj to kretanje završava je upravo ona u kojoj je duh iscrpeo sebe, odnosno gde je sebe spoznao u celini, a to je pozicija mišljenja mišljenja mišljenja, ili apsolutnog znanja. Tada se duh može opozvati samo kao duh, a ne više kao neki od njegovih likova.

Naravno, postavlja se pitanje: sa koje pozicije može duh odbaciti i samoga sebe, sa koje pozicije se duh može oneduhoviti? Po našem sudu te tačke još nema i jedino kretanje, jedino istinito delovanje je u okviru apsolutnog znanja; prema tome, jedino još filozofija ima smisla, jer ostali likovi svesti kao i običajnosti neistiniti su i ispražnjeni. Duh je izliveo sebe kao duh, ali ne može izživeti sebe kao filozofiju, jer bi morao izaći iz sebe. I zato se može očekivati da se tačka obrata, kada duh napušta u celosti sebe, može javiti jedino kao filozofski stav, ili stav napuštanja filozofije, što je takođe filozofski stav; u svakom slučaju, filozofija je neizbežna.

Pošto duh dođe do samospoznaje sebe, on, kao apsolutno znanje, može reći na osnovu tog iskustva: *istinit sam samo kao celina, a svaki moj pređeni lik je istinit ukoliko je prevladan.* To je najjasnije izrečeno u **Predgovoru Fenomenologije duha**: *"Istinito je celina. Celina je pak bitstvo koje se završava samo svojim razvojem. O apsolutnom valja kazati, da je ono bitno rezultat, da je tek na kraju ono što je uistinu; i upravo se u tome sastoji njegova priroda, da ono bude nešto stvarno, subjekat ili postojanje samim sobom. Ma koliko se to činilo protivurečnim, da se apsolutno ima bitno pojmiti kao rezultat, ipak čak i nezatno promišljanje ispravlja taj privid protivurečja. Početak, princip ili apsolutno, kao što se to ponajpre ili neposredno izriče, je samo ono opšte".*¹² Sa ovim Hegelovim citatom je prečesto bilo nesporazuma, jer se većinom čitao kao da je u njemu rečeno: "Istina je Jedno", pa je citat korišćen kao dokaz Hegelovog navodnog panlogizma. Da je Hegel napisao da je istina samo *Jedno* onda bi zaista i bio panlogičar, ali on to nije učinio; stav da je istina *celina* sasvim je drugog značenja, te treba prvo odrediti razliku između pojmova *Jedno* i *celina*.

Aristotel kaže: *"Većina se stvari naziva jedno po tome jer nešto drugo jedno ili čine, ili imaju, ili trpe, ili se prema tome odnose, a posebno se nazivaju jedno one*

⁹ Fenomenologija duha, str.282.

¹⁰ Fenomenologija duha, str.281

¹¹ Hegelov pojam slobode takođe izaziva nesporazum, naime većina Hegelovih oponentata njegov pojam slobode shvata kao nešto zasebno.

¹² Fenomenologija duha, str. 14

kojima je **ουσια** jedno, i to jedno ili po neprekidnosti ili po obliku ili po pojmu."¹³ Jedno je jedno zato što ga ono drugo čini takvim, odnosno jedno ne može biti jedinstveno nego samo jedno od drugih. Jedno čini nešto jedno, pa je zato jedno, odnosno, ako trpi od jednog nešto je jedno. U osnovi jedno je jedno zato što se odnosi prema nekom drugom jednom. Kao stav mišljenja jedno je pre svega **ουσια**, jer je ona neposredno jedinstvo mišljenja u sebi. **Ουσια** može biti **ουσια**, stvarno (neprekidnost), formno (oblik) i finalno (svrha), a eficientno je naravno izostavljeno. **Ουσια** je neposredna ovost. O *Jednom* je mnila sva Helenska filozofija od Talesa do Aristotela. *Jedno* je većinom mišljeno u razlici spram Svega. Neko je razliku postavljao apsolutnom, neko beskonačnom, neko slučajnom, ali je uvek bila prisutna. U osnovi *Jedno* znači isto što i *biće*; i ako je istinito samo *Jedno* onda imamo elejski stav o biću, gde biće naprosto jeste, i tu nema nikakvog posredovanja.

Što se *celine* tiče, Aristotel kaže: "*Celina se zove ono čemu ne manjka ni jedan deo od onih stvari zbog kojih je celina po prirodi; te takve sadržavajuće sadržine da one tvore štogod jedno, i to dvostruko, ili da je svaka pojedinačnost jedno, ili da se od njih sastoji ono jedno. Jer ono opšte, i što se u celosti zove nekom celinom, utoliko je opšte što sadržava mnoge pojedinačnosti, zbog toga što se pridaje svakoj od njih, i svaka je od njih kao pojedinačnost jedno, kao čovek, konj, bog, jer su svi živa bića. Celina je ono što je neprekidno i ograničeno*".¹⁴ Dakle, *celina* je u dvostrukom smislu jedno: jedno spram spoljašnjeg, što je izvorni smisao termina *jedno*, i jedno kao unutrašnji red, što je smisao termina *sve*. *Celina* je jedinstvo onoga *jedno* i onoga *sve*. Unutrašnji red, ili *sve*, je red odnošenja bitstvujućih, gde je svako bitstvujuće jedno, a celina reda tih bitstvujućih je opšte jedno.

Znači razlika između **το εν** i **το ολον** je u tome što je **το εν** u osnovi samo momenat **το ολον**, a drugi momenat je **το ον**.

Vratimo se Hegelu; da li je stavom *istina je celina* podrazumevao **το εν** ili **το ολον**? Iz svega dosad rečenog vidljivo je da Hegel uvek govori o dvostrukosti identiteta: "jedinstvo jedinstva i razlike", što znači da pojam *celina* u potpunosti isto određuje kao i Aristotel **το ολον**. Stav da je istina celina, u suštini ne znači ništa drugo nego jedinstvo jedinstva i razlike; odnosno **το ολον** je **το εν** i **το ον**.

Iz toga je izvedeno i ono znamenito tvrđenje da "*pravi oblik u kome egzistira istina, može da bude samo njezin naučni sistem*".¹⁵ Ako je istina celina onda se mora i izlagati kao celina, ne može ono unutrašnje jedno da prevlada spoljašnje, pa da se filozofija svede na niz parcijalnih, pa makar i disciplinarnih, uvida, a takođe ne može ni ono spoljašnje jedno da nadvlada unutrašnje, pa da se filozofija izlaže kao tautologija, bez razvoja u sebi. To što je istina shvaćena kao celina obavezuje na nužnost izlaganja istine, jer celina je ono nužno, a ne zbirno. Kao što smo već rekli, termin *naučni sistem* upućuje na Fihtea kao onog koji je prvi utvrdio nužnost filozofije, ali taj termin nije samo reminiscencija, jer kako Hegel kaže: "*unutrašnja nužnost da znanje bude nauka, leži u njegovoj prirodi, a zadovoljavajuće objašnjenje o tome jeste samo izlaganje filozofije same*".¹⁶ Priroda ili biće istine je nužnost, te nije

¹³ Metafizika, 1016 b

¹⁴ Metafizika, 1024 a

¹⁵ Fenomenologija duha, str.5.

¹⁶ Fenomenologija duha, str.6.

ono spoljašnje što se može izlagati ovako ili onako. Naprosto, istina se ne može drugačije izlagati, i nije Hegel samovoljno izabrao taj način izlaganja, jer to nije pitanje samovolje, nego se istina samo tako i može izlagati. Ostala znanja se mogu izlagati na razne načine, i to zato što predstavljaju nadmoć onog *unutrašnjeg jednog* naspram *spoljašnjeg jednog*. Istorijska nauka smatra da je Cezar ili Fracuska revolucija ono istinito, odnosno da je istina samo pojedino jedno, te se istorija može izlagati i na delove i različitim metodama. Filozofija to ne može, jer za nju nije ništa nebitno, nijedno određenje se ne da izostaviti, svako unutrašnje jedno mora biti u saglasju sa spoljašnjim jednim. Hegel piše: "*Filozofija ne razmatra nebitno određenje, nego ga razmatra ukoliko je bitno... To je proces koji sebi svoje momente proizvodi i prolazi ih, a celokupno to kretanje sačinjava ono pozitivno i njegovu istinu... Tako je ono istinito dionijski zanos, u kojem nema člana koji ne bi bio opijen; a kako se svaki član, time što se izdvaja, isto tako neposredno razrešava, taj je zanos također providno i jednostavno mirovanje...- U celini kretanja, ako se ono shvati kao mirovanje, sačuvano je ono što se u kretanju razlikuje i što daje posebno postojanje, kao nešto tako što se seća, čije je postojanje znanje o samom sebi, kao što je znanje isto tako neposredno postojanje.*"¹⁷

Dakle, nužnost kretanja je trojaka: kao nužnost *unutrašnjeg jednog*, kao nužnost *spoljašnjeg jednog* i kao nužnost *celine*, i sve to može da bude na dva načina: kao kretanje koje se izlaže u vidu mirovanja i kao kretanje koje se izlaže u vidu kretanja. Na prvom nivou se duh seća (ovo je očigledno reminiscencija na Platona) svoga kretanja, a na drugom duh prikazuje sve svoje kretanje. Prvo je **logika**, a drugo je **istorija filozofije**, prvo je **mišljenje mišljenja**, a drugo je **mišljenje mišljenja mišljenja**¹⁸. U osnovi je odnos istorije filozofije i logike kod Hegela isti kao odnos **σοφια** e i **νοῦσ**-a kod Aristotela, i to je potpuno dvoznačno odnošenje, jer je **σοφια** znanje o **νοῦσ**-u, te bi **νοῦσ** trebalo biti pre **σοφια**-e, ali je **νοῦσ** i sećanje na **σοφια**-u, te bi i **σοφια** trebalo biti pre **νοῦσ**-a. Pitanje o tome šta je starije: istorija filozofije (**σοφια**) ili logika **νοῦσ** prekratko je i pretenciozno. Sam Hegel o tome tvrdi sledeće: "*Shodno ideji tvrdim da je redosled sistema u istoriji isti kao redosled u logičkom izvođenju pojmovnih odredaba ideje. Kada se osnovni pojmovi sistema koji su se pojavili u istoriji filozofije sasvim očiste od onoga što se odnosi na njihovo spoljašnje uobličjenje, na njihovu primenu na posebnosti i tome slično, onda se dobijaju različiti stepeni odredbe same ideje u njenom logičkom pojmu. Obrnuto pak, ako se uzme logičko izvođenje za sebe, u njemu će se dobiti tok istorijskih pojava u njegovim glavnim momentima.*"¹⁹

¹⁷ Fenomenologija duha, str. 32.

¹⁸ Istorija filozofije, prva knjiga, str. 32. (*Predstaviti jedan način ovoga prolaženja, naime izvođenje oblika, pomenutu saznanu nužnost odredaba, to je zadatak i posao same filozofije; i pošto je čista ideja ono do čega je ovde stalo, a još ne njeno dalje uposebljenje u obliku prirode i duha: to je ono predstavljanje pre svega zadatak i posao logičke filozofije. Drugi pak način toga proizilaženja, naime da se različni stupnjevi razvića, i njegovi momenti pojavljuju u vremenu, u obliku zbivanja, na tim i tim određenim mestima, kod ovog ili onog naroda, pod određenim političkim okolnostima i uz određene zaplete sa njima- jednom rečju u ovoj empiričkoj formi- to je drama koju nam prikazuje istorija filozofije. To shvatanje ove nauke jedino je dostojno nje; ono je u sebi istinito na osnovu pojma stvari, i da se ono u pogledu stvarnosti pokazuje isto tako istinitim i da se u njoj potvrđuje, to će se pokazati kao rezultat.*)

¹⁹ Istorija filozofije, prva knjiga, str.32.

Dakle, ontologičko i istorio-filozofsko izlaganje su samo dve strane istoga: predmet im je isti, kao i metoda, rezultat je podudaran itd. Na jednom nivou objašnjavamo razvoj boga "pre prirode i sveta konačnih stvari", a na drugom kao znanje o bogu. Ta dva načina prikazivanja boga su najčistije određena u **Uvodu u Istoriju filozofije**: "Misao koja je **ουσια**-om misao je **ενεργεια δυναμις**, jeste večna. Ono što je istinito sadrži se samo u misli, istinito je ne samo danas i sutra, već izvan svih vremena: a koliko se nalazi u vremenu istinito je uvek i u svako doba".²⁰

Po našem sudu pored istorio-filozofskog i ontologičkog reda moraju se uspostaviti još i praktički i poietički red. Postoje oni i kod Hegela, i to prvi u čistom obliku, a drugi u velikim odsečcima. Praktički red je izveden kao **Filozofija prava**: "Tlo je prava uopšte ono duhovno, a njegovo poblize mesto i ishodište je volja, koja je slobodna tako da sloboda čini njegovu supstanciju i određenje, a pravni je sistem carstvo ostvarene slobode."²¹ Praktička filozofija se izvodi iz pojma volje, što je viši nivo slobode, i time se mišljenje uzdiglo do volje. **ουσια** je sad delatna, znači na praktički način izlazi iz sebe i negativno se odnosi spram svoga duhovnog predmeta, te ga menja i time se vraća u sebe kao zadovoljena. Izlaganje praktičke filozofije je prikazivanje ontološkog kretanja volje u njenim momentima; prvi momenat je neposredna apstraktnost volje, **svet prava** (hileiski momenat), drugi momenat je volja u apstraktnim određenjima, **svet moralnosti** (formni momenat), treći je volja u određenjima van sebe koja su sva pokretna, **građansko društvo** (eficijentni momenat) i četvrto je povratak volje sebi i volja kao praktička svrha, **politička država** (svrhovni momenat). Naravno, ovo naše tumačenje se razlikuje od Hegelovog, jer on eficientni i svrhovni momenat spaja u pojam Sittlichkeit, što je u skladu sa njegovim načinom postavljanja ontološkog kretanja kroz tri momenta. No, bila četiri momenta, kako mi mislimo, ili tri, kako Hegel misli, praktička filozofija je u svom kretanju samo ponavljanje ontologičkog reda filozofije. Nije teorijsko-ontologička filozofija nešto suprotno praktičkoj, jer volja nije suprotna mišljenju, nego je mišljenje sadržano u volji. Dakle imamo jedinstvo ontologičkog (**νοους**), praktičkog (**φρονησις**) i istorio-filozofskog (**σοφια**) reda.

Četvrti je poietički red, koji kod Hegela izlazi iz jedinstva. Nigde ga Hegel nije ocenio filozofskim, odnosno momentom razvoja ideje, iako je baš njega postulirao kao osnovni momenat nadvladavanja antičke filozofije. Razloga tome ima svakako više: od toga da bi se time razbilo hrišćansko postavljanje momenata ontološkog kretanja, jer uvodimo četvrti momenat, pa do određenog opiranja samog poietičkog filozofiranja svrstavanju u određeni momenat. Svi ti razlozi su spoljašnji, a jedini unutrašnji bi bio analogan sledećem stavu: "Ispitivanje spoznavanja se može napraviti samo spoznavalački, kod ovog takozvanog oruđa ispitati ne znači ništa drugo nego spoznati ga. No, hteti spoznati pre nego spoznajemo, isto je tako besmisleno kao ono mudro načelo onog sholastičara da se nauči plivati pre nego se čovek baci u vodu."²² Analogno ovom zaključivanju može se reći da je besmisleno govoriti o ontološkom kretanju pre samog kretanja, jer je sam govor već ontološko kretanje, odnosno, svi ostali momenti su i poietičko-eficijentni: i u teorijsko-ontologičkom se radi o

²⁰ Istorija filozofije, str.12.

²¹ Osnovne crte filozofije prava, str.12.

²² Enciklopedija filozofskih nauka par. 10.

ontološkom kretanju, kao i praktičkom i istorio-filozofskom. No, takvo zaključivanje ima jedan nedostatak, jer se odnosi samo na poietički nivo; kao da sve to ne važi i za druge nivoe. Kao da npr. teorijsko promišljanje nije u sto vreme i praktičko, i obrnuto; a o vezi istorije filozofije i ontologičkog nivoa već smo govorili. Svaki nivo je u svakom, a jedino poietički nivo zbog toga snosi konsekvence. Zaista ne vidimo zašto bi se delovanje slobodne volje moglo izlagati kao momenat, a delovanje slobodnog subjekta u vremenu ne bi. Po našem sudu se i poietička filozofija mora zasnovati i nema valjanijeg zadatka u filozofiji posle Hegela, a najveću pomoć tu daje baš sam Hegel: prvo, jer je u **Fenomenologiji duha** odredio četiri nivoa izlaganja filozofije (od pete do osme glave), gde je poietičko eficientni momenat prikazan kao religijska rasprava o ontološkom kretanju, i drugo, jer je baš on razvio dve poietičke discipline - filozofiju religije i estetiku. Dakle, od poietičke filozofije se kod Hegela već mnogo toga nalazi, te treba samo dočitavati.

I na kraju, možemo reći, da je Hegel na ontologičkom nivou odredio boga kao imanentno ontologičko kretanje jedinstva subjekta i supstancije kroz svoje nužne momente, a to je ideja duha.

LAZAR VRKATIĆ
The Faculty of Business in Services

THE BASIS OF HEGEL'S DISCUSSION ON MASTERHOOD AND SLAVERY IN NEW TESTAMENT

Abstract. Discussion about dialectics of Master and Slave is probably the most disputable in various interpretations of Hegel's philosophy. The basis of this discussion in New Testament has not been taken in consideration yet. Dialectics of Father and Son, i.e. God and Christ from speculative John's Gospel (while synoptic Gospels are empirical and sensual) in Hegel's work is transformed into dialectics master and slave. There is also a polemical part of this discussion, turned towards Aristotele. Hegel's position is being developed as unity of unity (Aristotele's understanding of God) and difference (John's idea of God) in the form of Spirit.

Key words: Hegel, Aristotele, John's Gospel, Dialectics of Master and Slave, God, Spirit.