

„Strahovita moć negativnog“. Uz ulogu i mjesto razuma u „Predgovoru“ Fenomenologiji duha

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Postojeći pojam. Hegelov „Predgovor“ Fenomenologiji duha. Prijevod i interpretacije, 2018, 187 - 253**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:261:960358>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-17**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

„Strahovita moć negativnog“

Uz ulogu i mjesto razuma u *Predgovoru Fenomenologiji duha*

Petar Šegedin

Vodeći se jednom od središnjih misli *Fenomenologije duha* – tom da je istina cjelina koja postaje kao sistematično jedinstvo svojih momenata, od kojih je svaki do određenog stupnja razvijeni cjeloviti vid nje same – neće se pogriješiti ustvrđi li se da se mjesto i uloga „razuma“ u *Predgovoru Fenomenologiji duha* mogu pojmiti samo u kontekstu sistematskog izvoda *Fenomenologije* kao cjeline. A ima li se na umu da je tekst *Predgovora* po svojem dometu ujedno predgovor cjelini Hegelova sistema, jasno je da zadaća tog poimanja uvelike nadilazi mogućnosti ovoga rada, čija svrha može biti samo u njegovoj pripremnoj naznaci. Polazište može pružiti sljedeći navod:

Razumska forma znanosti svima je ponuđen i za sve ujednačen put k njoj, a prispeti razumom do umskog znanja pravedan je zahtjev svijesti koja pristupa znanosti; razum je naime mišljenje, čisto ja uopće; a ono razumsko je ono već poznato i zajedničko znanosti i neznanstvenoj svijesti, po čemu ova druga uzmaže neposredno ući u onu prvu. (13)¹

Temeljni okvir u kojemu se ima odrediti narav razuma jest dakle njegov odnos sa znanošću. Taj odnos uključuje razliku između razuma, tj. mišljenja, kao forme ili oblika znanosti, i same znanosti, tj. umskoga znanja koje je sadržano u tom obliku. Dotična sveza precizira se u tom smislu da je razumsko mišljenje put kojim se dopijeva k umskom znanju koje je znanost. Razlika razuma i znanosti, tj. mišljenja i umskoga znanja, kao razlika oblika i sadržaja, tako nije razlika nekog odjelitog dvojeg, budući da je svako od toga određeno onim drugim: razum kao put k znanosti, znanost kao ono do čega se dopijeva razumskim mišljenjem. Razlika razuma i znanosti je, drugim riječima, razlika koja pripada kretanju njihova jedinstva. Jer razumsko mišljenje, ukoliko je kretanje oblika u vlastiti sadržaj, jest način na koji tog sadržaja uopće može biti.

¹ *Predgovor Fenomenologiji duha* citira se prema prijevodu S. Kušara upućivanjem na odgovarajući paragraf. *Fenomenologija duha* citira se upućivanjem na odgovarajuću stranicu djela prema izdanju: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 3, 13. Auflage, Frankfurt am Main 2014 (= W 3). Ukoliko nije drugačije navedeno prijevod s njemačkog P. Š.

Dotično kretanje dalje se određuje kao put svijesti, koja iz neznanstvenosti dospijeva u znanstvenost. Ono razumsko je, kako tu stoji, „ono zajedničko” znanosti i neznanstvene svijesti, posredstvom kojega neznanstvena svijest može ući u znanost. Jedineći karakter kretanja razuma u znanost, kojim se oni snagom vlastite razlike suodređujući povezuju u svojevrsnu dinamičku jednotu forme i sadržaja, korijeni se dakle u tomu da to kretanje pripada zbivanju svijesti, koja prelaženjem razuma u znanost prelazi iz neznanstvenosti u znanstvenost, neposredno se time povezujući sama sa sobom.

Dotična pripadnost prijelaza razuma u znanost istovjetnom kretanju svijesti ukazuje na njezinu bitnu određenost znanjem, što se iščitava i iz jednog od središnjih određenja *Fenomenologije duha*, onog u smislu „prikaza [...] puta prirodne svijesti, koja prodire k istinskom znanju” (W 3, str. 72). Kako se vidi, dotična postavka počiva na svezi razlike i istovjetnosti. Čini se naime izvjesnim da istinsko znanje ovdje stoji za spomenutu znanstvenost, u koju dakle prirodna svijest prodire kao u neko drugo, što sugerira da bi prirodnoj svijesti imao pripadati karakter neznanstvenosti u smislu znanja koje nije istinsko. Ujedno je međutim upravo prirodna svijest to koje prodire, što znači da dotično prodiruće kretanje na neki način, bar svojim začetkom, ipak pripada prirodnoj svijesti, čije „povjeravanje znanosti” (26) neće biti drugo do jedinstveno kretanje znanja, koje iz neistinskog dospijeva u svoj istinski vid.

S obzirom na dosad rečeno još se ne može odrediti niti smisao istine i neistine niti samoga znanja, kao što uostalom nije posve očito u čemu leži prirodnost prirodne svijesti. No, moguće je ustvrditi da je razlikovanje neznanstvenosti i znanstvenosti razlikovanje onoga istovjetnog svijesti u smislu znanja, kao i to da se to istovjetno upravo u momentu jedinećeg prijelaza u istinsko znanje očituje kao ono istovjetno vlastite razlike. Prijelaz neznanstvene svijesti u znanstveno znanje, kao prijelaz razuma u znanost, tako nije skokoviti prijelaz u drugo, nego je, kako u tekstu stoji, „neposredan”, što znači da je prijelaz ujedno ostajanje u sebi onoga koje prelazi. Daleko od toga da bi ikada bila posve napuštena, prirodnosti svijesti otuda će biti svojstveno to da se svojevrsnim samoprevladavajućim odmicanjem od sebe zapravo istinski potvrđuje. To navlastito prelaženje kojim prirodna svijest posredstvom vlastite razlike potvrđuje vlastitu istovjetnost jest dakle – sagleda li se u svojoj omogućujućoj točki – snagom razuma

pokretano prelaženje znanja iz vlastite neistinitosti u znanost kao svoju istinu.² Upravo u tom smislu, a rastvarajući ujedno čitav raspon kretanja o kojemu je riječ, stoji i odredba fenomenologije duha iz *Predgovora*:

To bivanje *znanosti uopće* ili *znanja*, ono je što prikazuje ova *fenomenologija* duha. Znanje, kako ono isprva jest, ili *neposredan duh*, jest ono bezduho, *osjetilna svijest*. Da bi postalo pravim znanjem ili da bi proizvelo element znanosti, koji je njezin čisti pojam sâm, mora se ono naporno probijati dugim putem. (27)

To dakle što razum određuje kao ono zajedničko znanja, tj. svijesti, jest kretanje prijelaza kojim se u svojoj istovjetnosti omogućuje cjelina puta koji znanje prevaljuje pomaljavajući se iz svojeg prvotnog prirodnog držanja – svojevrsne neznanstvene uronjenosti u osjetilno nadavanje realnosti – u ono umsko kao svoj čisti element ili pojam. Kretanje razuma, mišljenje, u tom se smislu može pretpostaviti kao svojevrsno posredujuće „između” neznanstvenosti i znanstvenosti koje u točki prijelaza jednoga vida u drugi oba ta vida očituje kao momente jednog jedinstvenog gibanja onog istovjetnog i zajedničkog obaju, znanja. S obzirom na to treba reći da je riječ o kretanju gdje je put u znanost, kao stvar razuma, ujedno stvar znanosti same. Jer znanost tu nije od vlastita postanka odvojeni rezultat koji znanje u jednom trenutku doseže kao ono izvanjsko, nego, budući da je riječ o kretanju onog istovjetnog, naime znanja, jest tako da u svojevrsnoj kružnosti samokretanja prelazi k sebi i postaje samom sobom. Da se dakle momentom prijelaza razuma u znanost očituje i omogućuje ono istovjetno znanja, ogleda se u tomu da se tom mijenom njegove neznanstvenosti u znanstvenost potvrđuje znanost sama.

Ta kružnost znanstvenog kretanja u mijeni znanja korijeni se pritom u tomu što dotično prelaženje znanja i svijesti u znanstvenost nije njihovo proizvoljno postavljanje u jedan svoj mogući lik. Kako stoji u nastavku na spomenuto određenje fenomenologije, putu u znanstvenost pripada to da prirodna svijest sebe naposljetku očituje kao „znanje koje nije realno” (W 3, str. 72). Znanstvenost drugim riječima pripada istinskom ili pravom znanju kao zbiljskom vidu znanja, pri čemu se ta zbiljnost može uzeti jedino u

² Uz prirodnu svijest usp. Marx, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung Ihrer Idee in „Vorrede” und „Einleitung”*, Frankfurt am Main 2006³, str. 21 i d., koji zaključuje da svijest, oslobađajući se na putu obrazovanja od prirodnosti u smislu neposredne svezanosti onim što je određuje u nekom liku, u različitim likovima „nastupa kao više ili manje prirodna svijest” (str. 25).

tom smislu da je – u razlici spram neznanstvenosti – znanje tu posve to što po svojoj naravi – kao takvo, tj. bitno – jest i ima biti. Istinsko ili pravo znanje utoliko je sama sobom zaokružena cjelina puta samopotvrđivanja biti znanja i upravo u vidu te iz sebe zbiljski postale cjeline pri-stajanja znanja uz sebe znanost (ejpi-sthvmh) kao čisti „element” znanja ili „pojam”. Pojam je samo pojam znanja: znanost u smislu samopostale jednote neposredne poravnatosti zbilje i štovstva znanja u kojoj ono ima bitnu potpunost.

Prema tome, ima li se, kako se zasad pokazuje, narav razuma očitovati pod vidom njegove omogućujuće pripadnosti postajanju znanja u zbiljskoj punoći vlastita bitnoga biti, nužno je odrediti što je to bit ili narav znanja. „Istinski lik”, kako glasi poznato mjesto, „u kojem istina egzistira može biti jedino njezin znanstveni sistem. Surađivati na tome da se filozofija približi formi znanosti, – cilju da može odložiti svoje ime *ljubavi* prema *znanju* i biti *zbiljskim znanjem* – ono je što sam sebi postavio u zadaću.” (5) Ostavi li se zasad po strani smisao koji ovdje imaju sistem i ljubav, osnovno značenje ovih riječi očituje se u tomu da se istinska zbilja znanja u znanosti određuje kao istinski oblik egzistencije istine: pojam kao element znanja jest ono „jedino” u čemu „istina ima element svoje egzistencije” (6).

Otuda je slobodno zaključiti sljedeće. Istovjetnost elementa znanja i elementa istine implicira da se primjerenost znanja vlastitoj naravi ili biti, kao puna zbilja te biti, ne da razlikovati od, da se tako kaže, istinskosti istine kao zbiljske egzistencije vlastite biti. Bitna zbilja znanja u svojem pojmu, ukoliko je to ujedno bitna egzistencija istine, otuda bitno određuje svaku moguću istinitost, pa tako i onu zbilje ili egzistencije same. Ni istine u bitnom smislu, ni istinske, svojoj biti primjerene zbilje nema stoga kao nečega što bi znanosti bilo izvanjsko, nego je ono istinito samo u podudaranju znanja i onoga što jest, naime u tomu da postajanje znanja iz svoje biti u vlastitu zbilju pada u jedno i isto s postajanjem onoga zbiljskoga biti prema vlastitoj naravi ili biti.

S obzirom na tu bitnu poistovjećenost istine, znanja i bitka može se ustvrditi da ona ukazuje na to da je svako od tog trojega određuje sklop njihove neraskidive pripadnosti i da je utoliko taj sklop ono svojstveno njihove istovjetne biti. Bit istine, bit znanja i bit bitka jesu jedna istovjetna bit koja je neraskidivo jedinstvo sveg trojega. No, još dalje, budući da se tim sklopom iscrpljuje postajanje cjeline svega što jest i može biti, ta

neraskidiva jednota sklopa je zapravo bit kao takva ili po sebi samoj – ono jedno jedino koje iz sebe postaje i razvija se kao ono potpuno i cijelo, jedno i sve, ono apsolutno. To dakle da je, kako glase poznate riječi, „[o]no istinito [...] cjelina” (20), ispravno se razumije samo uvidi li se da je cjelina apsolutna potpunost biti – „bît koja se dovršava svojim razvitkom” (isto) –, naime znanje, čijim postajanjem u svoju bitnu zbilju do istinske zbilje dopijeva postojanje kao takvo i u cjelini.³

Pojam ili apsolutno znanje lišeno je dakle svake apstraktne i formalne općenitosti. Riječ je o najvećoj mogućoj mjeri žive konkretnosti, ukoliko ono zbiljski-biti pojmu ne pripada kao predikat, nego čini samo njegovo štovstvo. Ta živa konkretnost koja je svojstvena nerazlikovanju znanja i zbilje u apsolutnoj biti očituje se za Hegela u istovjetnosti unutrašnje i izvanjske nužnosti njezina dovršavanja, odnosno u vidu vremena i svijeta u kojima je to dovršavanje na djelu.

Kako je rečeno, dovršavanje znanja u znanost kao svoju bitnu zbilju, koja je ujedno i bitna zbilja kao takva, nije ništa proizvoljno, nego je stvar nužnosti toga da znanje bude to što se po naravi ili bitno jest. Nužnost dakle proizlazi iz toga da bit nije niti općenito i naprosto biti u smislu neodređenog prisustva postojećeg niti od svakog bitka odijeljeno određeno štovstvo. Bit povezuje oboje: ona je bitak štovstva koji pripada tom štovstvu samom, što znači da je postojanje nužno zbilja biti, kojoj pripada to da nužno jest. Dosadašnje razmatranje pritom je iznijelo na vidjelo da apsolutna bit nije već kao takva dana u pojmu, nego joj pripada dinamički raspon prelaženja i prodiranja u smislu postajanja i razvijanja u samu sebe. Neraskidivo i stoga nužno jedinstvo bitka i biti, koje je bit, otuda jest temporalno „bivanje-samim-sobom” (isto).⁴

Prema tome, ukoliko bit ima biti apsolutno jedinstvo znanja i zbilje, toj istovjetnosti pripada nužnost, platonički rečeno, postajanja u vlastito jestvo. Hegel će stoga reći da je „[u]nutrašnja nužnost da znanje bude znanost” (5), kao nužnost njegove „naravi” (isto), „isto [...] što i” „[v]anjska” (isto) nužnost vremena. Treba uvidjeti da vrijeme tu nije uzeto niti historijski, pod vidom ne-bitne slučajnosti pojedinačnog opstanka (usp. isto; usp. 40-41), niti prirodoznanstveno, kao fizikalno-matematička veličina (usp. 46), a niti kao

³ Usp.: „Znanje mora biti nešto takvo koje ima udjela u potpunoj, u tom smislu apsolutnoj istini.” (Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, 26. Podrijetlo u Kantovoj transc. Apercpepciji i dalje u logosu Grka Marx 2006³, 16 i d., U tom smislu Fink nešprejidno naglašava posve navlastiti karakter sveze bitka I mišljenja koja je sveza držanje bitka samog 22-23 I d., 27

⁴ Sutlić 31

transcendentalni uvjet iskustva i spoznaje u kantovskom smislu. Vrijeme je djelatnost općenitog predstavljanja opstanka u cjelini (usp. 5). Utoliko pak što je u toj djelatnosti na djelu nužnost bitnog postajanja znanja, koje postajanje pada u jedno s postajanjem istinske zbilje kao takve, to upravo u vidu vremena postajanje jest bitno postajanje: samopotvrđivanje stoljenosti svijesti i zbilje, gdje je svjesno zahvaćanje i predstavljanje zbiljskog njegovo vlastito ispostavljanje sebe. Lišeno apstraktne temporalnosti – historijske, matematičke ili transcendentalne – vrijeme stoji za povijest kao živo bivanje koje jest apsolutna bit: „ono je sâm postojeći pojam” (46).⁵

Razmotri li se to postajanje koje jest bit поближе, pokazuje se da je ono, kao postajanje samim sobom, uvijek već i cjelovita potvrda sebe kao istovjetnog štostva. Postajanje nije manifestirajuća eksplikacija unutrašnjeg u vanjsko, nego je, kao manifestiranje ili pojavljivanje, bitni bitak koji bit jest. Postajanju je otuda nužno ono biti kao neprekinuti mir postalosti u to što se jest, u kojemu, kao u svojem trajnom rezultatu, ono ne izlazi izvan sebe, nego je to postalō samim sobom kao horizont postojećeg cjelovito potvrđeno postajanje samo. S obzirom na taj karakter bitnog postajanja povijesnom vremenjenju apsolutne istovjetnosti znanja i zbilje pripadat će to da ona sebe u novim likovima tako reći rađalački „predstavlja” kao opći „oblik” postojećeg. Taj oznanjeni mirni horizont postalosti, kao nužna zbilja bitnoga bivanja supstancijalne istovjetnosti znanja i bitka, jest svijet: „Put na kojem se doseže pojam znanja jednako tako tim kretanjem postaje nužnim i potpunim bivanjem [...]”, tako da će „taj put kretanjem pojma obuhvaćati potpunu svjetovnost svijesti u njezinoj nužnosti.” (34)⁶

Sabirući bitno može se reći sljedeće. Pitajući se o ulozi i mjestu razuma u *Predgovoru Fenomenologiji duha* dosadašnje razmatranje došlo je do uvida u to da je narav razuma u navlastitom kretanju mijene i prijelaza kojim se znanje postavlja u vlastitoj istini. Nadalje

⁵ Usp. mjesto iz kasnijeg dijela *Fenomenologije*: „” (W 3, 498) Usp.: „Hegel ovdje iznosi nukleus svoje dobro poznate doktrine da su *sistem* filozofije i *historija* filozofije dva aspekta iste organske cjeline, jedan koji egzistira u vremenu i empirijskoj historiji, drugi koji transcendirira vrijeme i egzistira na čisti konceptualni način, koji međutim pretpostavlja historiju i slijedi iz nje.” (*Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Translation and Running Commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton and Oxford 2005, str. 73.)

⁶ U tom smislu zbiljska egzistencija istine, koja se ima uspostaviti samopostankom znanja u svoj pojam, nije nikakvo formalno dostignuće pojedinačnog subjekta, nego, kako kaže Hegel, „jedna potpuna zbilja”, „novi svijet” (19) ili „novi period” (18). Drugim riječima, radi se o potpuno novom načinu da se živi, u kojem je sama sobom predstavljena-nabačena istinska cjelina svega što jest (usp. Sutlić). ali Poegeller 54 opovrgavanje spoznajne vrijednosti historijske spoznaje, kojoj se zamjera usmjerenost na slučajnost i nebitnost pojedinačnog opstanka – spoznaja se tiče apsolutnog znanja kao takvog

se pokazalo da je dotično kretanje ono samopostajanja supstancijalnog jedinstva i istovjetnosti znanja i zbilje i kao takvo apsolutna bit, koja je kao ono jedno jedino istinski živo zbiljsko na djelu kao povijesno vremenjenje svijeta. Na tragu uvida u neraskidivost biti i bitka te pripadnu stopljenost postajanja i postalosti postojećeg apsolutna bit pritom se zapravo odredila kao samokretanje počela u smislu grč. *ajrchv*, naime počela koje nije drugo od onoga čemu je počelo, nego je horizont njegova uzrokovanja medij ili element njegove vlastitosti (usp. med. *a[rceſqai]*): „To je proces koji sebi stvara svoje momente i prolazi njima, i cijelo to kretanje čini ono pozitivno i njegovu istinu.” (47)

Uzeta dakle u svojem istinskom vidu, tj. kao znanost ili pojam, bit je sveobuhvatna cjelina povijesnog seberazvijanja istovjetnosti bitka i svijesti, čije samokretanje određuje napetost sveze onoga proturječnog: unutrašnjeg i vanjskog, pojavljivanja i pojave, počelnosti i dovršenosti, neprekidne mijene postajanja i nepokretne istovjetnosti postalog. Taj dinamički i rađalački – kako glasi Hegelova poznata, umnogom u misaonom sučeljenju sa Schellingom domišljena formulacija – identitet identiteta i razlike, samokretanje kao „čisti nemir života i apsolutno razlikovanje” (46), jest dakle ono koje snagom sveze proturječnog samo sebe sabirući postavlja i drži na okupu, tj. ono sámō ili samstvo kao ono koje je u svemu jedino živo i zbiljski egzistirajuće (usp. 22).⁷

Ima li se to u vidu, postavlja se pitanje kako preciznije pojmiti gibanje razumskog mišljenja u ishodištu samokretanja znanosti, ukoliko ono ima biti svojstveno nemiru sveze proturječnog koja jest život. Tu svojstvenost moguće je odrediti na tragu samorazumijevanja filozofijskog postavljanja „istinskog lika istine u znanstvenost” (6) u kontekstu uloge koju filozofija ima u svjetsko-povijesnom kretanju biti.

⁷ Hans-Georg Gadamer: *Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins*, 220. Handbuch 92. Siep 2014, 60-61. Rosen 155 I d., 166. Nastojeći oko iskonske i posve navlastite pripadnosti bitka i mišljenja (usp. Fink, Eugen: *Hegel. Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes”*, Frankfurt am Main 1977, str. 22-23 i d.) Fink ustvrđuje kako Hegelova „ontologija znanja” interpretira „ono biti u biću kao mišljenje, kao bivanje, kao pojavljivanje. Mišljenje, bivanje, pojavljivanje tvore principijelne horizonte Hegelova ontologijskog nastojanja.” (Isto, str. 32.) Time on bitnu odrednicu Hegelova mišljenja prepoznaje u ukidanju „jednostranosti antičkog i novovjekovnog istumačenja bitka”, ukoliko naime Hegel „ono biti u njegovoj svjetskoj širini misli jednako tako kao ono postojano, ostajuće, ustrajavajuće, kao i kao bivanje i kretanje.” (Isto, str. 33.) U toj svezi korijeni se za Finka smisao „onog istinitog” kao „onog svojstveno-zbiljskog (*das Eigentlich-Wirkliche*)”, pri čemu Hegel ne misli „nikakvu stvar, nikakvu supstanciju, također nikakav subjekt, uopće nikakvo biće koje u sebi ima najveću moć i puninu bitka, koje u najvećoj mogućoj mjeri djeluje i pokreće te je ponajviše osvjetljavajuće i duhovno, on misli sve-život onoga biti u svim konačnim stvarima.” (Isto, str. 32.)

Kako svjedoči *Predgovor* u cjelini, filozofiranje je za Hegela određeno time da nije slučajno. Ono se ne nadovezuje „na ove ili one predmete, odnose ili misli nepotpune svijesti, kako to slučajnost već donosi sa sobom, ili [...] pokušava utemeljiti ono istinito tamo-amo lutajućim rezoniranjem, zaključivanjem i izvođenjem iz određenih misli” (34). Protivno instrumentalnosti kojoj pripada zatvorenost u formalizam apstraktnog mišljenja, a utoliko i ravnodušnost spram slučajnosti mogućeg predmeta, „filozofija ne promatra *nebitno* određenje, nego određenje ukoliko je bitno; nije ono apstraktno ili nezbiljsko njezin element i sadržaj, nego ono *zbiljsko*, ono koje samo sebe postavlja i u sebi živi, postojanje u svome pojmu.” (47)

Ne-ravnodušni i ne-instrumentalni karakter tog promatranja ogleda se u tomu da filozofiranje ono zbiljsko ne promatra s izvanjskog stajališta, nego je to promatranje predstavljanje koje pripada tom promatranom samom. Filozofiranje je tako pounutreno u zbivanje svojega „predmeta”, i to ne drukčije do kao ono povijesno-svjetotvorno apsolutne biti. Filozofija je, kako stoji na drugom mjestu, „*svoje vrijeme zahvaćeno u mislima*”⁸. Postavljajući sebi zadatak da se prevlada kao ljubav za znanjem i da postane „*zbiljskim znanjem*” (5), Hegelovo filozofiranje hoće dakle sebe potvrditi kao predstavljaću snagu vremena kojom se ono povijesno rađa i preoblikujući se prelazi „k novom razdoblju” (11), onom zbilje apsolutnog znanja. Izvedba ili prikaz filozofiranja kako ga donosi *Fenomenologija duha* stoji, bar po intenciji, u službi rađalačkog sabiranja „vremena uzdignuća filozofije do znanosti”, tj. postignuća tog uzdignuća samog (usp. 5).⁹

Samoodređenje filozofije u apsolutnom horizontu povijesnog postajanja istinskoga znanja ključna je postavka *Predgovora*, na kojoj počiva cjelina *Fenomenologije duha*, a i Hegelova sistema kao takvog. Samo ima li se ona u vidu razumije se oštro Hegelovo odbacivanje svakog izvanjskog „privođenja neznanstvene svijesti u znanost” (27), tj. takvog koje zanemaruje to da je na djelu imanentno zbivanje znanja samog – bilo tako da se to privođenje predstavlja u školskom vidu, kao upoznavanje s općim postavkama, predmetom i metodom te očekivanim rezultatima neke znanosti, bilo tako da se ono

⁸ Predgovor Filozofiji prava

⁹ Tako Marx ustvrđuje da se Hegel nadao kako će *Fenomenologija duha* „potaknuti prirodnu svijest njegova vremena da krene putem koji bi je preinačio u apsolutno znanje, koje bi znanstvenom sistemu, znanosti, dalo postojanje. Za Hegela je bila ‘stvar vremena’ to da prirodna svijest postane ‘znanstvena’. Upravo to je za njega je značilo da se prije svega filozofija njegova vremena ‘uzdigne’ do znanosti [...]” (Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 40. Usp. Yovel, *Hegel’s Preface to the Phenomenology of Spirit*, str. 82-83).

predstavlja kao nepovijesno „utemeljenje znanosti” (isto), primjerice iz jednog apsolutnog principa.¹⁰

No, neusporedivo žešće i u zamjetno širem opsegu zahtjev za filozofijom kao znanosti Hegel suprotstavlja imanentnom postavljanju znanosti kakvo nalazi ponajprije u Schellinga i Jacobija, ukoliko je to postavljanje za njega lišeno svakog razvoja i kretanja te je stvar „oduševljenja koje kao iz pištolja neposredno započinje s apsolutnim znanjem” (27). Utemeljenost i potankosti Hegelova suprotstavljanja Fichteu, Schellingu i romantičarski zanesenu filozofiranju u *Predgovoru Fenomenologiji duha* ne mogu biti temom ovoga rada, no vrijedi na toj masivnoj kritici istaknuti ono što pomaže daljnjem razvijanju onoga do čega je ovdje stalo.¹¹

Hegel nalazi da je postavljanje istinskog lika istine u znanstvenost i „znanost[i] u samokretanje pojma” (71) u „proturječju” i „suprotnost[i]” (6) s povijesno-svjetskom konstelacijom „*samosvjesnog duha*” svojega vremena (7). Naznačena suvremenost Hegelova filozofiranja očituje se dakle ponajprije u tomu da on formu koja je „pripremljena” (33) dotadašnjim povijesnim napredovanjem svijesti – naime još od „studija u staro doba” (isto), tj. od antike, preko skolastike pa do u prosvjetiteljstvo izvježbavanim oslobađanjem od osjetilnosti u svrhu postignuća posve apstraktne „skroz naskroz odjelovljene općenitosti” (isto) – preuzima kao tlo „kvalitativnog skoka” (13) koji hoće u vlastitom filozofiranju. Riječ je o individuumu kao „apsolutno samostalnoj”, „mišljenoj i mislećoj supstanciji” (33), dakle o subjektu u smislu samosvijesti, kako je on

¹⁰ Usp.: „*Fenomenologija* nije niti uvod u filozofijsku znanost niti njezino utemeljenje, premda sadrži elemente obojeg. Ona nalikuje uvodu utoliko što uvodi nefilozofijski um u filozofiju, ne međutim izvanjski, sumirajući sklop pravila i rezultata, već prije kroz unutrašnje egzistencijalno iskustvo mišljenja koje um prolazi u prvom licu. Ujedno *Fenomenologija* osigurava i izvanjsko utemeljenje filozofijske znanosti time da demonstrira njezinu historijsku nužnost.” (Yovel, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, str. 119; uz nemogućnost pojedinačnog ahistorijskog postignuća apsoluta usp. isto, str. 72.) Uvažavajući prvi dio Yovelova komentara, ipak je pitanje koliko se demonstriranje historijske nužnosti filozofije može držati njezinim izvanjskim utemeljenjem, ima li se na umu kako ta historijska nužnost pripada upravo onome što Yovel određuje kao „unutrašnje egzistencijalno iskustvo mišljenja”.

¹¹ Uz kritiku usp. Siep 2014, 14, 16-17. Cilj kritike je „intelektualni zor” – čisti identitet „besvjesnog sebezrenja” –, ukoliko on u vidu svojevrsnoga mističkog praiskustva apsoluta (usp. Yovel, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, str. 74) prethodi svim teorijskim, praktičkim i estetičkim djelatnostima svijesti, koje nastaju njegovim sebeograničenjem (usp. Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 15): „Obojica, Fichte kao i Schelling, od samih svojih početaka konstruiraju povijest samosvijesti, otpočinjući s logičkim pradjelatnostima koje još leže s onu stranu svijesti. Slijedi geneza teorijskoga znanja, pri čemu se započinje s osjećajem (odnosno kod Fichtea u „Dedukciji” sa zrenjem) kao najneposrednijim oblikom znanja.” (Isto, str. 14.) Prema Marxu, Hegel dakle nasljeđuje postojeću idealističku tradiciju genetičkog prikaza tzv. apsolutnog identiteta, no umjesto u sebeograničenju, genezu indiferencije subjekta i objekta zasniva na njezinu otvaranju vlastitu drugobitku u samoposredovanju duha (usp. isto, str. 15-16).

ispostavljen na tragu refleksivnog kretanja samoizvjesnosti onoga ja u Descartesovu *cogitatio* te apriornog identiteta subjekta i objekta u intelektualnom zoru, impliciranom Kantovom „transcendentalnom apercepcijom”, odnosno „produktivnom snagom uobrazilje”.¹²

No, preuzimanje „apsolutne forme” – „*neposredne izvjesnosti sama sebe*” ili „bezuovjetnog *bitka*” (26) – za Hegela uključuje prevladavanje svojevrstnog dvostrukog zastranjenja u koje dospijeva postavljanje neposredne svezanosti mišljenja i bitka u intelektualnom zoru. S jedne strane samosvijest pada u „bezsupstancijalnu refleksiju” (7), koja se ogleda u spoznajno-teorijskoj ograničenosti na ono subjektivno i „konačno” (isto), a koja završava u izvanjskoj i poruzi izloženoj, „monotonoj”, „jednobojuj” i bezoblično se ponavljajućoj formalističkoj supsumciji mnoštva „materijala” pod jednu apstraktnu i nepokretnu „apsolutnu ideju” identiteta (usp. 14, 15, 16, 52).¹³ No, ta beživotna refleksija duha ide i dalje, nad samu sebe u svoj drugi ekstrem, gdje se duh,

¹² Uz Descartesovu postavku „nerazdvoivosti mene kao mislećeg od bitka”, koja je sadržana u „jednostavnom zoru svijesti” i koja je „najizvjesnije” i „najevidentnije” počelo usp. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit der mündlichen Zusätzen*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 8, 5. Auflage, Frankfurt am Main 1999 (= W 8), § 64, 76-77 i passim. Uz Kantov „iskonski identitet onoga ja u mišljenju (transcendentalno jedinstvo samosvijesti)” u kontekstu prikaza kritičke filozofije usp. W 8, § 42 [poglavito *Dodatak 1-3*] i d. Usp.: „O ‘svijesti’ je u povijesti novovjekovnog mišljenja riječ tek nakon što je Descartes odredio ego kao res cogitans a načine te res kao cogitationes. Ono svojstveno tih cogitationes ležalo je u strukturi kretanja kojim se ego cogitans (subjekt), time da se odnosi na sama sebe, ujedno odnosi na ono što mu je nasuprot, na ono drugo, predmet (ob-jekt), i temeljem tog dvojakog poteza dospijeva do izvjesnosti kako sama sebe tako i izvjesnog predmeta koji se na njega odnosi. Ovaj kartezijanski princip samosvijesti pripadao je ‘samorazumljivostima’ Hegelu suvremenog ‘obrazovanja’.” (Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 22.) Usp. također: „Za shvaćanje identiteta subjekta i objekta u njemačkom idealizmu temeljna je Kantova misao ‘transcendentalne apercepcije’. Ona znači da čisti subjekt – shvaćen kao sklop temeljnih logičkih djelatnosti – svojim sintetizirajućim poimanjem univerzumu koji mu je nasuprot utiskuje vlastitu logičku formu. Subjekt je dakle izvor apriornog identiteta znanja i objektivnosti [...]. Hegel je [...] u Kantovoj transcendentalnoj apercepciji vidio izraženu ‘ideju’ identiteta mišljenja i bitka. Štoviše, u svojem prvom sučeljenju s Kantom u jenskom radu ‘Vjerovanje i znanje’ vidio je izražaj te ideje ne samo u transcendentalnoj apercepciji, nego također i u uvidu u ‘produktivnu snagu uobrazilje’ [...]” (Isto, str. 16.)

¹³ Hegelov prikaz Kantove „kritičke filozofije” u *Enciklopediji* središti se u tezi kako je riječ o formalističkom subjektiviranju onoga iskustvenog i objektivnog u apstraktni identitet jastva i u tom smislu o subjektivnom idealizmu koji, dajući i formu (mišljenje) i sadržaj (osjetilnost), uopće ne dopire do sadržaja: „U kritičkoj filozofiji mišljenje se razumije tako da je *subjektivno* i da je njegovo *posljednje*, neprevladivo određene *apstraktna općenitosti*, formalni identitet; mišljenje je tako suprotstavljeno istini kao u sebi konkretnoj općenitosti.” (W 8, § 61; usp. isto, § 40-42, 46.) Kako ustvrđuje Marx, „Kant po Hegelu shvaća ‘našu’ spoznaju kao konačnu subjektivnu sposobnost, čiju ‘narav i granicu’ [...] ima zadatak odrediti transcendentalna kritika upravo zato jer ona može pokazati da [naša spoznaja] *ne* može svijesti priskrbiti ono ‘koje jest po sebi’.” (Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 27; uz nepovijesnu „statičnost” transcendentalne apercepcije, kao i krutost onoga razumskog kao takvog usp. isto, 29, 36-37.) Uz monotonost formalističke supsumcije u Fichtea usp. Yovel, *Hegel’s Preface to the Phenomenology of Spirit*, str. 90.

svjestan pada u konačnost i apstraktni formalizam, hoće izvući priklanjanjem „predodžb[i]” (6) za koju „ono istinito egzistira samo u onome ili štoviše samo kao ono što se naziva sad zorom, sad neposrednim znanjem apsoluta, religijom, bitkom [...] Ono apsolutno ne treba pojmiti, nego osjetiti i zreti, njegov osjećaj i zor, a ne njegov pojam, trebaju voditi glavnu riječ i biti izrečeni.” (Isto.) Toj okrenutosti od pojma u ekstatičko oduševljenje nesputanim vrenjem supstancije (usp. 7, 8) svojstvena je dakle utonulost duha „u ono osjetilno, prosto i pojedinačno” (8) i ta je zapalost toliko jaka da duh u svem svojem naprezanju da se uzdigne iz „taloga” (7, 8), ne dopijeva dalje od toga nego da u filozofiji traži „*duhovnu okrijepu*” (7, 9) „oskudnim osjećajem onog božanskog” (8).¹⁴

Ima li se to u vidu, slobodno je ustvrditi da pojam subjekta Hegel nasljeđuje na taj način da ga razumije iz temelja drukčije. O kakvu se pretumačenju radi, pokazuje se u tomu da u prepuštenosti duha formalizmu, konačnosti te „samovolji” i „slučajnosti” ekstatičkog osjećaja božanskog (usp. 10) Hegel prepoznaje ispražnjenost od svake istinske živosti i zbiljske konkretnosti (usp. 15, 16), koja se posljedično očituje u pričinjanju znanosti „ezoteričkim posjedom ponekih pojedinaca” (13), uvjetovanim pojedinačnom sposobnošću ili nesposobnošću „domoći se apsolutnog stajališta i čvrsto se njega držati” (16). Tako je upravo ezoteričnost pokazatelj „zastiranja samosvijesti i odustajanja od razuma” (10), nasuprot kojima onom istinskom i živom apsolutnom ima pripadati opća egzoterijska „*razumljivost*” (13). Ta razumljivost ne središti se pritom niti na strani tzv. subjekta, u smislu etički obojane razumnosti ili prirodne zdravorazumske osposobljenosti za razumijevanje svega i svačega, niti na strani tzv. objekta, koji bi se tako reći sam od sebe nevino pružao u svojoj jednostavnosti. Opća egzoterijska razumljivost je ono svojstveno apsolutnog samokretanja, razumskost kojom ono istinsko izlazi iz neodređene i neznanstvene zatvorenosti prirodne svijesti u vlastitoj nutрини te se otvara i poopćuje kao nadindividualno kretanje znanstvenog samoodređenja „apsolutne zbiljnosti” (16), kojim je iznutra zahvaćeno ono pojedinačno: „Tek ono što je potpuno

¹⁴ Usp. Hegelov prikaz „neposrednog znanja” – u smislu „vjere”, „nadahnuća”, „objave srca”, „od prirode u čovjeka usađena sadržaja”, „zdravog ljudskog razuma”, „*common sense*-a”, „zajedničkog osjetila”, „izvjesnosti bitka onoga božanskog” itd. – u *Enciklopediji* (W 8, § 61-63 i d.), navlastito kao filozofiranju „suprotstavljenog”, jer „isključivog” (isto, § 64), „modernog stajališta”, koje se odbacujući svaku metodu konačne razumske spoznaje „prepušta divljoj samovolji umišljanja i uvjeravanja, nekoj nadmenosti moraliteta i uobraženosti osjećanja ili bezmjernom nagađanju po volji i rezoniranju, koje se naj snažnije izjašnjava protiv filozofije i filozofema. Filozofija naime ne dopušta puko uvjeravanje, niti umišljanje niti rezonirajuće tamo-amo umovanje.” (W 8, § 77.)

određeno ujedno je egzoterično, pojmljivo, sposobno da bude naučeno i da bude svojinom svih.” (Isto.)¹⁵

Zasad se tek može naznačiti da zahtjev za egzoterijskom znanošću ocrtava temeljni misaoni okvir pojma obrazovanja, kojemu u kontekstu *Predgovora* pripada istaknuta uloga. Sukladno otklonu kako od konačnosti tzv. spoznavajućeg ili mislećeg subjekta tako i od izvanjskosti objektivne supstancije, taj okvir valja uzeti kao okvir njihova pomirenja, gdje ono pojedinačno izrasta u puninu svoje žive zbilje samo iz pripadnosti cjelini apsolutnog gibanja.

U trenutnom kontekstu, ali i u cilju uvida u narav tog pomirenja, valja naglasiti da odbacivanje formalističko-ekstatičke postavljenosti apsolutnog subjekta pod vidom njegove lišenosti opće razumljivosti donosi važnu naznaku za određenje mjesta i uloge onoga razumskog. Jer tom lišenošću ono apsolutno se lišava samopostajanja i samokretanja, koje – i to je ključno – nasuprot formalističkom ujednačenju svega u jednoj apstraktnoj ideji implicira razlikovanje u smislu posredovanja ili refleksije (usp. 16). Niti u potpunoj „potonulosti” spoznaje u krutost supstancije, niti u „monotonu” (16)

¹⁵ Usp. „Samo pojam može proizvesti općenitost znanja koja nije ni obična neodređenost i oskudnost običnog ljudskog razuma, nego obrazovana i potpuna spoznaja, a ni neobična općenitost ustrojenosti uma koji se kvari tromošću i umišljenošću genija, nego istina koja je uznapredovala do svoje udomaćene forme, – istina koja je sposobna biti svojinom svakog samosvjesnog uma.” (70) Ustvrdjujući kako i *Nauk o znanosti* i *Sistem identiteta* polaze od intelektualnog zora, Erdmann ukazuje na to da, premda obojica pod tim razumiju različito – „skroz naskroz umjetnički” nastrojeni Schelling „nešto srodno pjesničkom talentu”, „strogo moralni” Fichte izvršenje volje – i Fichte i Schelling i protiv svoje volje doprinose sve većoj izolaciji filozofije, „čije su formule postupno postale svima posve nerazumljive, s izuzetkom adeptā [...] Protiv takva postupanja nastupa Hegel u Predgovoru svojoj Fenomenologiji s takvom energijom da ga se ne s nepravom može nazvati odbijenicom šelingijancima tadašnjeg vremena. Tu on tvrdi da nerazumljivost formi leži samo u njihovoj neodređenosti, jer ono određeno je razumljivo i egzoterijsko, da je formalizam tzv. konstrukcije kod šelingijanaca [...] navlastito pogrešan u tomu što se izrazi koji su ispravni u jednoj sferi zadržavaju još i kad se uzade nad nju, tako da se govori o jedinstvu onoga protivnoga, štoviše dobra i zla itd., kao da svako nije u jedinstvu postalo momentom i tako prestalo biti ono što je bilo, napokon da je njihovo apsolutno, u kojemu sve ima biti jednako i jedno, tek praznina i noć u kojoj su sve krave crne. Protivno toj pobrkanosti koja za posljedicu ima površne analogije slavi se zadivljujuća moć razuma i pripisuje mu se pravo uvaženosti u umskom znanju.” (Johann Eduard Erdmann: „Die Phänomenologie des Geistes”, u: *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Heinrich, Frankfurt am Main 1973, str. 54-63, ovdje: str. 54-55.) Upućujući na didaktički aspekt *Predgovora* Bertram utvrđuje da se i u tom pogledu Hegel „ograđuje od misli da se ono apsolutno može učiniti pristupačnim u intelektualnom zrenju, budući da on u toj misli vidi artikulaciju ezoterijskoga programa. Osobito Schellingovoj poziciji predbacuje koncepciju znanosti kao ekskluzivnog postava za posvećenike. No iz Hegelova gledišta tom koncepcijom znanost se iz temelja promašuje. Znanost je nešto što je u osnovi otvoreno svima, opća praksa u kojoj se postiže primjereno znanje vlastita znanja.” (Georg W. Bertram: *Hegels „Phänomenologie des Geistes”. Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart 2017, str. 321.) Usp. ovdje još: Jaeschke, *Handbuch*, str. 181-182; Yovel, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, str. 75.

ponavljanju jedne apstraktne forme kojim se opet ispostavlja samo „jednostavnost ili nerazlučena, nepokrenuta supstancijalnost”, ali niti u „tromoj jednostavnosti” njezina sjedinjenja s mišljenjem u intelektualnom zoru (usp. 17), nego u razumijevanju kao samo-razlikovanju zbiva se živo jedinstvo apsolutnog proturječja i nalazi se „ispunjenje onoga što se zahtijeva: naime bogatstvo koje iz sebe proizlazi i razlika likova koja samu sebe određuje.” (15)¹⁶

Prema tome, postavi li se pitanje kako ono razumsko pobliže misliti kao neko zajedničko „između” neznanstvene i znanstvene svijesti, kojim se ona snagom vlastite razlike povezuje u samokretanju znanosti – točnije, supstancijalne istovjetnosti bitka i svijesti – kao živom nemiru apsolutne biti, valja ustvrditi kako je riječ o kretanju u smislu razlikovanja, refleksije ili posredovanja, koje je, daleko od toga da „prebiva samo u konačnosti” (10), ono pokrećuće i omogućujuće apsolutnog samokretanja samog. Naznačeno pretumačenje novovjekovnog pojma subjekta nije stoga njegovo odbacivanje. Jer to pretumačenje upravo se i korijeni u „potrebi” da se ono apsolutno uistinu „predstavi kao *subjekt*” (23), a to znači da se neposredna istovjetnost znanja i bitka oslobodi zatvorenosti u formalističku ograničenost subjektivnog, u ono konačno i u osjećajno, te otvori kretanju razuma i time živom nemiru koji je ona sama kao ono apsolutno ili pojam.¹⁷

Daljnje razmatranje otuda ima zadaću odrediti u kojem smislu treba uzeti dotično razumsko posredovanje i na čemu počiva njegova tako odlučujuća uloga. Na temelju

¹⁶ Kako upućuje Marx, Hegel se i prije *Fenomenologije duha* osjetio pozvanim staviti u službu vremena, i to u smislu za njega već tada nužnog napornog rada na prevladavanju „otpora” daljnjem razvoju novoga duha: „U jenskom vremenu, kako to osobito jasno dolazi do riječi u njegovu prvijencu ‘Razlika fichteanskoga i šelingijanskoga sistema’, njegovo nastojanje isključivo je u službi cilja borbe protiv tih otpora i postavljanja svijesti njegova vremena u posve određeni smijer, koji je on vidio u samosvijesti svojstvenu umu; i upravo je tom cilju kasnije, ako i na drugi način, služio ‘prikaz znanja koje se pojavljuje’, koji je trebala pružiti Fenomenologija duha.” (Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, str. 38.)

¹⁷ Cjelina Hegelove kritike „neposrednog znanja” u *Enciklopediji*, izrijeком upućene Jacobiju, prešutno očito ciljajući na Schellinga, kulminira upravo u ukazivanju na izostanak posredovanja u njemu. Hegel će naime pozitivno vrednovati korak kojim se konačnost, tj. posredovanost i uvjetovanost, formalno-kategorijalnog razumskog mišljenja, koju je Kant vezivao uz subjektivnost, spoznala kao određenje razumskog mišljenja samog (W 8, § 60 [poglavito *Dodatak I*], 62). No za njega je neprihvatljivo to što se nepodesnost posredujućeg razuma za spoznaju onoga beskonačnog i bezuvjetnog razriješava njegovim isključivanjem, umjesto da se, ispravno pojmljeno – a to znači izvan suprotstavljanja u konačnim odjelitostima tzv. razumske metafizike „onoga ili-ili” –, prizna i za samo bezuvjetno i neposredno, koje naime – odvojeno od posredovanja i postavljeno njemu nasuprot – ostaje poput „pucnja iz pištolja” lišeno svakog spoznajnog prijelaza: „To stajalište ne zadovoljava se time što je za *posredujuće* znanje pokazalo da ono, uzeto *izolirano*, nije dostatno za istinu, već je njegova osobitost u tomu da *neposredno* znanje uzeto samo *izolirano*, s *isključenjem* posredovanja, ima istinu za sadržaj.” (Isto, § 65; usp. isto, § 63, 64.)

dosad rečenog slobodno je zaključiti da posredovanje i razlikovanje, kao sama pokretnost razuma, pogađa ono apsolutno u onom smislu u kojemu se ono odredilo kao postajanje ili bivanje samim sobom. Kretanje razuma pripadat će dakle začudnoj snazi razlike i proturječja koja ono živo i zbiljsko određuje kao subjekt u smislu samstva, kao samokretanje koje samo iz sebe povezuje svoj početak i kraj: „Za ono apsolutno valja reći da je bitno *rezultat*, da je tek na *kraju* to što ono uistinu jest; i upravo u tome sastoji se njegova narav da jest ono zbiljsko, subjekt ili bivanje-samim-sobom.” (20) Postajanje, koje terminologijski možda ima taj nedostatak da prenaplašava razliku početka i rezultata, valja dakle uzeti kao bivanje, u kojem ta razlika jest tako da je uvijek već iščezla. Smisao bivanja je naime u tomu da je postajanje, kako se već ustvrdilo, neposredna samopotvrda i utoliko ono biti toga što se jest, pa je rezultat, ono zbiljski jestvujuće, postala cjelina postajanja onoga što se oduvijek, početno, jest:

Stvar naime nije iscrpljena u svojoj *svrsi*, nego u svojem *izvođenju*, i nije *rezultat zbiljska* cjelina, nego je on to skupa sa svojim postajanjem; svrha za sebe je ono neživo opće, kao što je tendencija puko tjeranje kojemu još nedostaje njegova zbiljnost, a goli je rezultat leš koji je tu tendenciju ostavio za sobom.

Za izvorište nemira i samokretanja, koje jest ono apsolutno kao samstvo ili subjekt, Hegel dakle hoće mirovanje koje je u kretanju, postajuću postalost, bivajući bitak, tj. neraskidivost onog proturječnog koja održava samu sebe. To samoodržavanje nemira, kao najunutrašnjiju zbilju života, nalazi pritom na tragu Aristotelova pojma svrhe (τέλος, to; οὐ|ε{neka), kako se ona razumije u okviru postavke četvorstva uzroka: „svrha je ono neposredno, *mirujuće*, nepokrenuto, koje je *sámo pokrećuće*; tako je to *subjekt*” (22). U pojmu svrhe Hegel vidi nepokretnost i istovjetnost koja pripada uzročnosti u smislu samo(po)kretanja. Svrha je „rezultat”, „ono postojeće zbiljsko”, ali ona je to „postignuto” samo tako da je uzrok (*aition*), tj. „početak” u smislu onoga koje pokreće, i to k postignuću koje je ona sama. Riječ je dakle o „kretanju i razvijenu bivanju” čiji je rezultat

„ono koje se vratilo u sebe”, tako da je to bivanje, kao vraćanje i vraćenost, način na koji se potvrđuje i jest jednostavna jednakost sebi (usp. isto).¹⁸

Da ova kružna dinamika svrhe čini temeljni okvir u kojemu se može sagledati posredujuća narav i uloga razuma, pokazuje se utoliko što se „svrhovito *djelovanje*” prepoznaje u smislu Platonova – za Hegela zapravo izrijekom Anaksagorina (usp. 55) – pojma „uma (*Vernunft*)” (isto),¹⁹ i u tom smislu kao onaj znanstveni sadržaj, u koji, kako se početno ustvrdilo, vodi razumsko mišljenje kao njegova unutrašnja forma. Stoga je nužno daljnje preciziranje kružnog kretanja apsolutne biti, koje iznosi na vidjelo jednostavne ali temeljne ontološke kategorije Hegelova mišljenja.

Dotično kretanje u prvom redu očituje neraskidivost istovjetnosti i razlike. Kao kretanje, postajanje ili bivanje je uvijek neko odmicanje od početne točke. No, utoliko što je ono početno tu ono isto koje postaje i koje postajanjem ima postati, to odmicanje je odmicanje od sebe kojim ono koje se odmiče ostaje u sebi samomu: „*bivanje-drugim* koje mora biti uzeto natrag” (20). Budući dakle da je bivanje drugim bivanje samim sobom, cjelina kretanja zapravo iznosi na vidjelo neposredovanost i jednostavnost nepokretne jednote. Tu neposrednost Hegel označava kao ono „po sebi”, pri čemu se misli „nepomućena jednakost i jedinstvo sa samim sobom” (19). Ono po sebi nije dakle neko biće, nego ontologijsko određenje onoga što jest: to da, ukoliko jest, jest nužno to koje jest. Hoće se, drugim riječima, mirujuće, tako reći iskreno, nevino i jednostavno počivanje bića u sebi, cjelovitost koja izvire iz postavljenosti jedino na sebe i iz isključenosti svega drugog – ničim izvanjskim uvjetovano i stoga iz sebe sama, bezuvjetno i slobodno, biti kao čisti odnos istovjetnosti sa sobom.²⁰

¹⁸ Za Aristotelovo izlaganje četvorstva uzroka usp. *Phys.* 194b16 i d., *Metaph.* 1013a24 i d., 983a4-b3. Premda je Aristotelovo izlaganje donekle određeno zavodljivošću primjera iz sfere obrtništva, gdje je počelo izrađevina izvanjsko (*Phys.* 192b29, 194b31), navlastiti smisao pojma svrhe u predavanjima iz *Fizike* otkriva se s obzirom na „ono koje je po naravi”, ukoliko ono jest tako da samo od sebe otpočinje kretanje prema mjestu, rast, iščeznuće, preobrazbu i mijenjanje i sl. (usp. isto, 192b13-23, 193a28-30, 199b15-17, b26-33). Smisao svrhe leži tako u samokretanju koje određuje prirodnu živost živog, gdje ona pada u jedno s biti ili oblikom i uzrokom kretanja (usp. isto, 198a21-198b4, 199b32-33). Ovdje posebno Schmidt, Hegel und Anaxagoras, ali i općenito za razum i um; Marx 2006³, 19-20

¹⁹ Platon, Fedon

²⁰ Usp. „Neposrednost je [...] apstraktno odnošenje-na-sebe i time ujedno apstraktni identitet, apstraktna općenitost.” (W 8, § 74 [*Dodatak*].) Uz ono neposredno (def. **Dodatak uz par.74**) posredovanje koje mu nužno pripada po tri osnova (znanje, egzistencija, ćudoređe-odgoj, par. 66-67) usp. Enc. I par 64 I d. Par. 69: čak i tamo gdje se hoće samo ono neposredno, to da je ono neraskidiva sveza mislećeg subjekta i bitka jest posredovanje, ali upravo i samo kao ono razumsko-konačno, par. 74, „neposrednosti supstancijalnog života” (4) Fink 6 I d. , u tome kretanje seberazlikovanja 9-11, schelling; to nisu regionalni pojmovi, nego

No ta neposredna postavljenost ili pozitivnost jestvjućeg dana je samo kao u sebi zaokruženo postajanje i bivanje u smislu „vraćenosti natrag u jednostavnost” (21) onoga što se uvijek već bilo u smislu onoga što se uvijek već jest. Bezuvjetnosti onoga biti-po-sebi svojstvena je tako snaga kojom se sebe tako reći stavlja u vlastitu službu i čini onim „za sebe”. To stavljanje sebe u svrhu sebe moguće je pritom samo tako da se u svojevrsnom razlikujućem odmaku od sebe sama sebe čini sebi drugim i time u tom drugom sebe negira. Snaga samopokretanja svrhe stoga i jest „ono *biti-za-sebe* ili čista negativnost.” (22; usp. 18, 21) I budući sad da se ono po sebi tim samoudvajanjem stavlja u vlastitu službu, ozasebljenje, podrugotvorenje i negacija pripadaju pozitivnom bitku po sebi upravo u najunutrašnjijem smislu, tom da potvrđuju i omogućuju ono neposredno sebi-istovjetno bića kao takvog: „Pravo *pozitivno* postignuće početka ujedno je, obrnuto, jednako tako negativno držanje spram njega, naime spram njegove jednostrane forme, da bude tek *neposredan* ili *svrha*.” (24)²¹

Ova pripadnost pozitivnog i negativnog, jednakosti i razlike, udvajanja i jednote itd. određuje „ono neposredno *sámo*” kao posredovanje sebe samim sobom: ono je „bivajuća neposrednost”, „sebe pokrećuća jednakost-sa-samim-sobom”, „refleksija u samoga sebe”, „čista negativnost ili [...] *jednostavno bivanje*.” (21) U razlici spram ezoterijskog otvaranja onog apsolutnog u entuzijastičkom trenutku, bezuvjetna istovjetnost sebi ovdje jest samo tako da kretanjem ujednog postavljanja i ukidanja vlastite drugosti samu sebe ispostavlja kao ono jednostavno. Neposrednu jednakost sa sobom ono po sebi nema, da se tako kaže, kao danost po sebi, kao „neko *izvorno* jedinstvo kao takvo ili *neposredno* jedinstvo kao takvo” (18), nego kao postavljanje sebe u odnos spram sebe, kao činjenje sebe u vlastitoj drugosti onim za sebe, kao sebe-povezivanje u jedinstvo bezuvjetnog i slobodnog identiteta:

nego temeljnje I jedine kategorije bitka 13, 15 – kozmoontološke naravi 15, 23 ne čak ni fixirane uz neko zasebno biće aps. Duha (tako o Marx, nađi) 17 I d., nema postvarenja 19 Fink 12 I d. – temeljni ontologijski termini koji upravo onemogućuju ikakvoi postvarenje onoga apsolutnog 18-19

²¹ Istina onoga pozitivnog, stoji u paragrafu 47 „u sebi uključuje jednako tako ono negativno, ono što bi se nazvalo lažnim kad bi se moglo promatrati kao takvo od kojeg bi valjalo apstrahirati. *Sámo* ono iščezavajuće, štoviše, treba promatrati kao bitno, ne u određenju nečeg čvrstog koje bi, odsječeno od onog istinitog, valjalo ostaviti da leži izvan njega, ne zna se gdje, jednako kao što ni ono istinito ne treba promatrati kao ono mrtvo pozitivno koje s druge strane miruje.”

Ako je embrij uistinu *po sebi* čovjek, on to ipak nije *za sebe*; za sebe je on to samo kao obrazovani um koji je sebe *učinio* onim što on jest *po sebi*. Tek je to njegova zbiljnost. No sâm taj rezultat je jednostavna neposrednost, jer on je samosvjesna sloboda koja miruje u sebi, a nije stavila suprotnost na stranu i tamo ju ostavila, nego je s njom pomirena.²²

Prema tome, ono neposredno i ono posredujuće, ono po sebi i ono za sebe, ono pozitivno i ono negativno, nisu bića, nego ontologijska određenja koja pripadaju istinskom biti ukoliko je ono apsolutna bit ili bivanje istovjetnosti bitka i svijesti samom sobom. Upravo otuda valja razumjeti Hegelove riječi kako je po njegovu uvidu sve na tomu da se ono istinito ne shvati i ne izrazi samo „kao *supstancija*, nego isto toliko kao *subjekt*.” (17) Supstanciju, pojednostavljeno rečeno, treba – na tragu predplatoničkog *on*, aristotelovskog *hypokeimenon* ili spinocističkog *substantia* – uzeti kao ono koje samostojno i sebi istovjetno jest u podlozi postajanja i mijene pojavnog, čemu ovdje odgovara ono neposredno biti po sebi bitne istovjetnosti bitka i znanja. Hegelov odlučujući korak pritom je taj da supstanciju postavlja kao subjekt, što znači da on uzima supstanciju u dotičnim tradicionalnim aspektima, ali ujedno u nju postavlja ono tomu suprotno – bivanje pojavnog. Jer time da supstanciju postavlja kao subjekt on je postavlja u tom smislu da njezinu neposrednu istovjetnost sebi korijeni u refleksiji sebe posredstvom onoga za sebe: time da je „supstancija po njoj samoj subjekt, sav sadržaj jest njezina vlastita refleksija u sebe.” (53)²³

Dotično dinamiziranje supstancije njezinim postavljanjem u vidu samokretanja ili subjekta noseće je za čitav *Predgovor*, a i *Fenomenologiju duha* u cjelini. Njime Hegel na tragu antičke platoničko-aristotelovske ontologije istinsko biti lišava apstraktne oposebljenosti u čisti onostrani element i poima kao ono živo i zbiljsko: „Živa je supstancija nadalje bitak koji je uistinu *subjekt* ili, što znači isto, koji je uistinu zbiljski samo ukoliko je ona kretanje postavljanja-sama-sebe ili posredovanje bivanja-sebi-drugim sa samim sobom.” (18) Ono zbiljsko, ono živo i ono koje istinski jest padaju tako

²² Usp. „Stoga je nepoznavanje uma ako se iz onog istinitog isključi refleksija i ako se ne shvati kao pozitivan moment apsolutnog. Refleksija je ta koja ono istinito čini rezultatom, ali ona tu suprotnost spram njegova bivanja isto tako ukida, jer to bivanje je isto tako jednostavno i stoga nije različito od forme onog istinitog, da u rezultatu sebe pokaže kao *jednostavno*; dapače, bivanje je upravo ta vraćenost natrag u jednostavnost.” (21)

²³ Prijevod I smisao. Usp. Fink 33, 10-11

u jedno i isto, ali to jedno i isto, ono apsolutno ili samstvo – i to je ključno – nije pojedinačno biće. Konkretno jedinstvo bićevnosti njemu naime pripada kao „kretanju reflektiranja sebe u samog sebe” (23), tako da subjektivnost nije u nepokretnoj zatvorenosti u sebe, nego u cjelovitosti samokretanja, koja svoje „tekuće” jedinstvo ima u tomu da se ono jednostavno u sebi udvaja i rastvara te se ujedno, kako bi bilo, ukida i iščezava kao to „suprotstavljajuće udvostručenje”: „samo ta sebe *opet-uspostavljujuća* jednakost ili refleksija u samoga sebe u onom biti-drugim [...] jest ono istinito.” (18)

Određivanje supstancije kao subjekta odlučujući je korak pretumačenja novovjekovnog pojma subjekta. Taj korak je u tomu da se bezuvjetna i neposredna istovjetnosti sebi, kao ishodišno određenje onoga biti u njegovoj istovjetnosti sa znanjem, postavlja kao odnošenje na sebe i utoliko kao kretanje, negiranje, pojavljivanje, posredovanje, jednom riječju kao bivanje samim sobom koje samo sebe drži kao dinamičku cjelinu samstva. Riječ je o pomirenosti bitka i bivanja u nemiru apsolutne biti, gdje je neposredno biti po sebi ne drugo do istina bivanja, postajanja i pojavljivanja, naime njegova uvijek već postignuta postalost i pojavljenost: „Pojava je nastajanje i nestajanje koje samo niti nastaje niti nestaje, nego jest po sebi te čini zbiljnost i kretanje života istine.” (47)²⁴ Tako je, kako glase poznate riječi u nastavku, „ono istinito bakhantski vrtlog u kojem nema nijednog člana koji nije opijen; i budući da se svaki, time da se uposebljuje, isto tako neposredno rastvara, taj vrtlog je isto tako providan i jednostavan mir.” (Isto.) Taj bakhantski vrtlog, kao apsolutni subjekt jedinstva znanja, života i zbilje, sama bit, jest duh: „Samo ono duhovno jest ono *zbiljsko*; ono je bit ili *ono koje jest po sebi*, – ono koje se odnosi i koje je određeno, *drugobitak* i *bitak za sebe* – i [ono] koje u toj određenosti ili svojem bitku-izvan-sebe ostaje u sebi samomu; – ili ono je *po i za sebe*.” (28)²⁵

Provedeno razmatranje posredovanja, refleksije i razlikovanja pod vidom njihove svojstvenosti samokretanju apsolutne biti u dobroj mjeri rasvjetljava posredujući karakter one opće egzoterijske razumljivosti, zapravo razumskog mišljenja kao takvog, koje u svrhu povijesnog napredovanja duha Hegel zahtijeva kao ono omogućujuće tog kretanja. Jer uvid u to da je udvajajuće razlikovanje onoga po sebi i onoga za sebe, onoga

²⁴ Marx 43

²⁵ Fink, 124. Uz sebstvo: Marx 2006³, 18, 24-25, refleksija samosvijesti 22, središnja definicija u kontekstu čitave Fenomenologije 27 Handbuch 182 I d. Ključno: otklon od novovjekovnog subjektiviteta.

neposrednog i posredovanja, pozitivnosti i negacije, na djelu tako da iščezava u samokretanju onoga koje je po i za sebe, ne potvrđuje drugo do početnu pretpostavku neraskidivosti razuma i uma, tj. forme i sadržaja, kao onoga istovjetnog u razlici. Ima li se naime znanstveni sadržaj pojmiti kao um i utoliko kao samokretanje biti, on se zapravo ne da razlikovati od razlikovanja i posredovanja koji padaju u udio razumskom mišljenju kao „samokretanju forme” (19). No to da je forma „jednaka bîti” ovdje ne rezultira „prištedom” i „apstrahiranjem” forme – „onoga biti-drugim [...] otuđenja [...] prevladavanja tog otuđenja” – u ime „apstraktne općenitosti” onoga „*po-sebi*” (isto). Jer time da je u „naravi” onoga po-sebi to „*da bude za sebe*” (isto), primjerenosti biti vlastitoj naravi, tj. njezinoj neposrednoj istovjetnosti sebi, nužna je negativna eksplikacija u onome što joj je drugo i od nje različito, a to je forma kao razlika. Jednakost sadržaja i forme samoposredujuća je jednakost u smislu povratnog odnošenja, nemir proturječja istovjetnosti i razlike u samoj istovjetnosti:

Upravo stoga što je forma tako bitna bîti kao što je bîti samoj sebi, bîti se ne smije shvatiti i izraziti samo kao bîti, tj. kao neposredna supstancija ili kao čisto samozrenje božanskog, nego jednako toliko kao *forma* i u cijelom bogatstvu razvijene forme; tek time se bîti shvaća i izražava kao ono zbiljsko. (Isto.)

Prema tome, tek sagleda li se kao odnos koji pripada samokretanju apsolutne biti i u tom smislu onom istinski živom i zbiljskom biti po sebi i za sebe duha, odnos uma i razuma može se primjereno pojmiti kao neraskidiva sveza sadržaja i forme. Riječ je o svezi u kojoj se razumsko mišljenje, kao drugo od neposredne istovjetnosti sadržaja, očituje kao razlikovanje u formi, koje međutim, budući u svrhu te istovjetnosti, ujedno jest, kako je rečeno, „put u sadržaj”, postajuće zbivanje tog sadržaja samog. Na djelu je dakle sveza koja pripada samokretanju onoga istovjetnog u vlastitoj razlici, što je moguće samo tako je ono svezano svezano na taj način da iščezava jedno u drugomu. Budući da je takvo iščezavanje moguće samo lišava li se svako od svezanoga svoje odjelitosti i otvara za svezu i posredovanje s drugim, radi se o svezi koja se povezuje sama sa sobom iščezavanjem razlike dvaju vidova same sebe.

Kao samoposredovanje i samokretanje, ono neposredno jest u svojem jednostavnom jedinstvu sa sobom tako da biva kao dinamička sveza istovjetnosti i razlike: kako bi bilo, ono mora postajati i u tom smislu se negirajući udvajati, odmicati i razlikovati od sama sebe, da bi se time vratilo sebi. S jedne dakle strane istovjetnosti neposrednog samoodnosa pripada iščeznuće razlike u njemu, ujedno je ta iščezlost moguća samo time da se neposredna istovjetnost sebi zbiljski postavlja kao razlika. Neposredno jedinstvo i istovjetnost sveze određeno je time da razlika istovjetnosti i razlike biva zbiljski potvrđena i očuvana, i to tako da obje strane gubeći svoju odjelitost iščezavaju jedna u drugu. Utoliko je riječ o fluidnoj jednoti samokretanja koje svoju pomirenost sa sobom ima u obratu sama sebe, gdje samopovezivanje onoga istovjetnog snagom iščezavanja vlastite razlike pada u jedno s obrnutim kretanjem njegova iščeznuća u udvajanju. Ukoliko je međutim dotično iščeznuće u udvojenost moguće samo kao obrat u razliku uzajamno opetovano iščezavajuće istovjetnosti i razlike itd., nije riječ o jednokratnu mehaničkom preokretu protivnosti, nego o obratu kojemu je svojstveno raščlanjujuće napredovanje. Samo takvo jedno svezivanje posve proturječnih vidova jedne te iste dinamičke sveze istovjetnosti i razlike čini tu svezu samokretanjem koje zbiljskom snagom vlastite razlike progresivno – u povijesnom hodu – postavlja i upotpunjuje samo sebe u svom neposrednom dinamičkom jedinstvu.

Sagleda li se sad ta unutrašnja dinamika samokretanja s obzirom na to da je riječ o svezi umskog znanstvenog sadržaja i njegove razumske forme, slobodno je zaključiti kako je, odredi li se ono znanstveno-umsko kao samokretanje duha ili apsolutne biti u zbiljskom jedinstvu onoga po i za sebe, umsko povezivanje znanosti sa sobom stvar formalnog utonuća i gubljenja uma u onom drugom, tj. u razlici od sama sebe u formi razumskog mišljenja. To iščezavajuće pružanje neposrednog sadržaja u ono drugo, a kako bi se tom razlikom učinilo za sebe i povratno se sa sobom povezalo kao ono uistinu živo i zbiljsko, bit će pritom obrnuto i protivno u odnosu na samopotvrđujuće postignuće sadržaja u vlastitoj živoj zbilji koje je u tom pružanju zapravo na djelu. Ono će biti odvajanje sadržaja od sebe u ono što je suprotno zbiljskom životu, u nezbiljskost i smrt, pri čemu će se ta negirajuća protivnost onom neposredno živom i zbiljskom ogledati u udvajanju neposrednog i živog jedinstva u razliku sadržaja i forme, uma i razuma, živog i mrtvog, zbiljskog i nezbiljskog.

Kako se dakle čini, za primjereno razumijevanje uloge i mjesta razumskoga mišljenja u *Predgovoru Fenomenologiji duha*, kao i u izvedbi *Fenomenologije* kao cjeline, nužno je поближе odrediti ovu začudnu određenost razumskog mišljenja kao forme usmrćujućeg negiranja i, štoviše, usmrćenosti onoga živog. To određenje je to začudnije što izgleda da je forma smrti i nezbiljskosti zapravo nužna onom živom i zbiljskom, i to ni manje ni više nego kao unutrašnje pokretalačko izvorište samokretanja koje ga i čini zbiljskim i živim.

Provedeno razmatranje razumskoga mišljenja potaknuto je i vođeno nastojanjem da se odredi narav posredovanja koje pripada samokretanju znanosti kao apsolutne biti. To samokretanje znanosti, koje se naposljetku odredilo kao subjekt ili duh, pripada bivanju pojma kao istovjetnosti bitka i svijesti, tj. znanja. Posredujući karakter razumskoga mišljenja utoliko će se naposljetku morati objasniti s obzirom na to da je ne drugo do istovjetnost bitka i mišljenja ona neposrednost koja se umski posreduje sama sa sobom snagom vlastite razlike u formi razuma, postajući time primjereno vlastitoj naravi, kao postojeći pojam. No, prije toga nužno je postaviti pitanje odakle zapravo to da za Hegela ne može biti neposredne danosti onoga što jest istinski živo i zbiljsko. Odakle to da je, kako glasi ishodišni stavak *Nauka o biti* u *Znanosti logike*, „*istina bitka [...] bit*”²⁶, samoposredovanje neposrednog u smislu bivanja samim sobom?²⁷

Kako se pokazalo, posredovanje neposrednog korijeni se u obratu istovjetnosti i razlike, kojim se samo u sebi drži napredujuće samokretanje onog uistinu i zbiljski živog. Bitnost samokretanja ne pokazuje se međutim pod nekim disciplinarno odjelitim, primjerice znanstveno-biologijskim, vidom istraživanja, već pripada onom biti samom, uzme li se ono u istovjetnosti sa znanjem u apsolutnoj biti. Nemir samstva utoliko treba sagledati na ishodišnoj ravni istine bitka, to znači na ravni bivanja, kako je to izloženo u *Nauku o bitku* u *Znanosti logike* i *Enciklopediji filozofijskih znanosti*.

Kako govori poznati početak tog izlaganja, ono biti, uzeto u svojoj neodređenosti – kao prazno „jest” –, jest po toj „čistoj apstrakciji” od ikakva određenja ono „neposredno, sebi samom jednako” „*apsolutno-negativno*”, tj. „*ništa*” (W 8, § 87, 86). Razlog ovog započinjanja s neposrednom neodređenošću je u nastojanju oko počela, koje – aristotelovski gledano – mora biti drugo od onoga čemu je počelo. Prvotno počelo svake

²⁶ Znanost logike.

²⁷ Usp. „Čitav drugi dio *Logike*, nauk o *biti*, rasprava je bitnog sebe-postavljajućeg jedinstva neposrednosti i posredovanja.” (W 8, § 65) Fink 26

razvijene određenosti bića nije dakle ništa posredujuće i određeno (isto, § 86) i u tom smislu je to posve neodređeno – „bestemeljno” (isto, § 87) i „oslonca lišeno” (isto, § 91 [Dodatak] – biti kao takvo. No, isto tako aristotelovski, prvotno počelo nije tek počelo onoga što jest, nego i svake spoznaje, tako da „ono neodređeno, jednostavno neposredno” biti jest „jednako tako čista misao” (isto), „prazno zrenje ili mišljenje” (usp. *Znanost logike*) koje ne misli nikakvo određeno nešto – mišljenje po sebi kao čista abstrahiranost. U bestemeljnosti prvotnog početka u jedno i isto, naime u ono neodređeno, padaju mišljenje, bitak i ništa, ili, drukčije rečeno, ono biti i ono ništa jesu isto kao čiste općenitosti ili apstrakcije mišljenja.²⁸

No, to da je bitak „isto” što i ništa i da je „istina bitka kao i ničega [...] *jedinstvo obaju*” (W 8, § 88), ne znači da oni nisu razlikovani. Oni su „*različiti kao takvi* – jedno nije to što jest drugo”, ali ta razlika tu još nije postavljena kao određena, nego kao „protivnost u njezinoj cjelovitoj *neposrednosti*, tj. bez da bi u jednom bilo postavljeno određenje koje bi sadržavalo odnos na ono drugo.” (Isto.) Ta razlika se međutim ne može postaviti, tj. bitak i ništa se ne mogu odrediti, izvan njihove neposredne istovjetnosti i neodređenosti, budući da bi se time neposrednost izvanjski negirala kao ono početno. Svoju određenost ona utoliko može zadobiti samo time da se sama istovjetnost „shvati u ujedno *postojećoj* i *postavljenoj* razlici” (isto), tj. time da se neposredna istovjetnost bitka i ničega postavlja dvostruko, kao razlika sa samom sobom. Na djelu je dakle samoodređenje neodređenog, koje proizlazi iz toga da mu u samoj njegovoj bestemeljnosti pripada to da je ono istovjetno razlike ili ono istovjetno u razlici.

Kako je to jedinstvo istovjetnosti i razlike u onom neposrednom moguće, pokazuje se otuda da istovjetnost bitka i ničega u njihovoj apstraktnoj neodređenosti nije nepokretno mirovanje: istina bitka i ničega je kretanje u smislu „nemira” (isto) onih koji su sjedinjeni a „ujedno [se] *ne podnose*”²⁹. To kretanje je bivanje, u kojemu se istovjetnost bitka i ničega održava njihovom razlikom na taj način da „*svako od njih neposredno iščezava u svoju suprotnost.*”³⁰ Nije pritom riječ o uzajamnom iščezavanju nekog odvojenog dvojeg

²⁸ Uz „stopljenost” i „bezrazličnost” čistoga bitka” i čistoga znanja u „jednostavnoj neposrednosti” početka, kao i uopće uz narav početka usp. navlastito *Znanost logike. Nauk o bitku. S čime se mora učiniti početak znanosti?*

²⁹ *Znanost logike*, Barb. Prijevod str. 4.

³⁰ *Znanost logike* C. a.

– „jer oni ne postoje za sebe, nego jesu samo u bivanju”.³¹ Kao ono isto bitka i ničega bivanje ih ne objedinjuje izvanjski, nego tako da čini sadržaj kako bitka tako i ničega kao „iščezavajućih” (isto, § 89): bitak jest jedno i isto s onim ništa iščezavajući u njega, tj. nestajanje, ništa jest jedno i isto s onim biti iščezavajući u njega, tj. postajanje. Iščezavanja bitka i ničega u bivanju, drugim riječima, jest ono istovjetno njihovo na taj način da je u sebi samom suprotstavljeno kao dvostruko jedinstvo bitka i ničega u iščezavanju. Kao jedinstveno kretanje, ono je zbivanje vlastite razlike: prožimanje dvaju suprotno usmjerenih vidova – momenata – sama sebe.³²

Onom neposrednom biti, apsolutnom početku kao takvom, pripada dakle da se samo u sebi utemeljuje i razvijajući određuje kretanjem u kojemu je napredujuće izlaženje iz sebe ujedno povratno uviranje i ostajanje u sebi (usp. isto, § 84, 87). Da ono neposredno već samo po sebi ima počelo kretanja u sebi, korijeni se u tomu što je njegova istina nemir sveze onoga proturječnog, koji ga tjera k nužnosti samorazlikovanja i samoodređenja (usp. isto, § 87). Istina onog apsolutnog tako je bivanje samim sobom, koje, kako je ustvrđeno, pomiruje mirovanje i kretanje, postalost i postajanje, istovjetnost i razliku. Ta pomirenost se u kontekstu *Nauka o bitku* ogleda u tomu da je posve nezaustavljivu nemiru bivanja nužna samoukinutost u postojanju.

Razmotri li se pažljivije, uočiti će se da je jedinstvo bitka i ničega u iščezavanju određeno time da jedno u drugomu iščezava ono koje je uvijek već isto. Kao kretanju, bivanju je u tom smislu svojstvena gotovost i dovršenost: bitak iščezava u onom ništa tako da je uvijek već u njega prešao kao njemu istovjetan, ništa iščezava u bitak tako da je uvijek već u njega prešlo kao njemu istovjetno. Nemir bivanja se dakle ne zbiva drukčije do tako da je zapravo uvijek već iščezao kao iščezavanje. On „jest” tako da se kroz vlastito proturječje nužno uvijek već razriješio, ukinuo i sazeo u neposredno mirujuće jedinstvo svojih momenata. To mirujuće jedinstvo je neko postojeće nešto, postojanje (usp. W 8, § 89).³³

³¹ Znanost logike C a. Napomena 3

³² Usp. *Znanost logike, C. Bivanje, b. Momenti bivanja*

³³ Usp. *Znanost logike, C. Bivanje, c. Ukidanje bivanja*. Usp. „Bivanje [...] sadrži u sebi bitak i ništa, i to tako da se to dvoje posve prevraćaju jedno u drugo i uzajamno se ukidaju. Time se bivanje očituje kao ono skroz-naskroz nezaustavljivo (*das durchaus Rastlose*), koje se međutim ne uzmaže održati u toj apstraktnoj nezaustavljivosti; jer ukoliko bitak i ništa iščezavaju u bivanju i [ukoliko] je samo to njegov pojam, to je time ono samo neko iščezavajuće, tako reći neka vatra koja se sama u sebi gasi sagorijevajući svoj

Za postojanje je prema tome određujuće to da je „rezultat” bivanja (isto). Uzet u svojem spekulativnom značenju, rezultat je negacija koja proizlazi iz toga da se suprotstavljenost nekog dvojeg sama sobom ukida u njihovo pozitivno jedinstvo (usp. isto, § 82).³⁴ Kao ukinutost suprotstavljanja bitka i ničega postojanje je dakle negacija njihove neodređene protivnosti, utoliko ne više apstraktno ništa, nego pozitivni rezultat koji u sebi očuvano uključuje bitak (isto, § 89). Otuda mu međutim pripada to da jest pa se čini kao da je riječ o ukinutosti bitka i ničega koja, premda uključuje ono ništa negacije, tako reći preteže na jednu stranu: „bivanje koje je postavljeno u *formi jednoga* od svojih momenata, bitka” (isto). No, zapravo se ne radi ni o kakvoj jednostranoj pretežnosti, nego je postojanje ono u što bivanje postaje tako da je u njega uvijek već postalo kao vlastiti rezultat. To znači da je riječ o novoj ravni jedinstva bitka i ničeg, u kojoj su se oni sami iz sebe posredovali, prevladali i ukinuli u svojoj neposrednoj neodređenosti, očuvavši se i održavši – „uzdigavši”³⁵ – ujedno kao „drukčije određeni momenti” „u postojanju, kao drukčije određenom jedinstvu. To jedinstvo sad ostaje njihovom osnovom iz koje više ne istupaju u apstraktno značenje bitka i ništa.”³⁶

S obzirom na to može se reći sljedeće. To što se ukida i negira u postojanju jest bivanje kao istina apstraktne neodređenosti i neposrednosti koja pripada prvotnosti bitka kao takvog. Negirajući neodređeni bitak postojanje je dakle određenost bitka, „bitak s nekom *određenošću*” (W 8, § 90), koja mu međutim ne pristupa izvana, nego jest on sam kao rezultat vlastite istine: „ono *postojeće, nešto*” kao „neposredna ili jestvujuća određenost, *kvalitet*” (isto). Kao rezultat bivanja, postojanje postojećeg je dakle svojevrсно jedinstvo bitka, određenosti i negacije: „[u] postojanju je određenost jedno s bitkom, [određenost] koja je ujedno postavljena kao negacija” (isto, § 92).

Kako bi se razumjelo o čemu je riječ, valja uvidjeti da je ukidanjem neodređenosti negirana kako apstraktna istovjetnost bitka i ničega tako i njihova protivnost koju je ta istovjetnost uključivala kao nepostavljenu. Ukinutost bivanja u postojanju ogleda se stoga u tomu da je apstraktna protivnost bitka i ničega ukinuta postavljanjem njihova jedinstva

materijal. No, rezultat ovoga procesa nije prazno ništa, nego s negacijom identičan bitak koji zoveno *postojanje*, a čije se značenje prvo pokazuje u tomu da je *postao*.” (W 8, § 89 [*Dodatak*].)

³⁴ Usp. „Tako je postojanje [...] jedinstvo bitka i ničega, u kojemu je iščeznula neposrednost tih određenja i time u njihovoj svezi njihovo proturječje, – jedinstvo u kojemu su oni samo još momenti;” (W 8, § 89).

³⁵ Znanost logike, barb, str 10, prijevod str. 101

³⁶ Znanost logike, barb, str. 10, kraj.

u jednosti određenog postojećeg, koja međutim ne može biti određena drugim do ukinutošću apstraktne istovjetnosti bitka i ničega u razvijenosti njihove razlike. Ukinanje bivanja u postojanju takvo je dakle negirajuće određivanje onoga neodređenog, kojim se ono ne prevladava tako da se napušta u ime nekog posve drugog i novog, nego tako da u novom liku rezultira kao vlastito postignuće, progresivno se održavajući, čuvajući i potvrđujući kao nužno samokretanje. Nemir jedinstva i razlike bitka i ničega ukinuo je dakle i uzdigao sama sebe u postojanju time da se odredio i postavio primjereno vlastitoj naravi: kao odjelovljenost razlike bitka i ničega u njihovu jedinstvu.

U postojanju je bivanje tako postalo to što ono jest: nemir istovjetnosti i razlike bitka i ničega. Da su dakle bitak i ništa iščezli u svojoj apstraktnoj neodređenosti i da se u nju više ne vraćaju, znači da su oni zaista postavljeni u svojoj razlici, tj. tako da svako od njih, kako se reklo, dobiva „određenje koje bi sadržavalo odnos na ono drugo” (W 8, § 88). Postavljenost njihove razlike utoliko će biti na djelu u vidu razlike njihova jedinstva u uzajamnoj svezi i odnošenju. Ta neraskidivost jedinstva i razlike bitka i ničeg u postojanju izlazi na vidjelo u specifičnom odnosu određenosti i negacije.

Kao što je ono postojeće, kao jestvujuća određenost ili neko nešto, vid u kojemu je bitku ukinuta neodređenost i u kojemu je on preinačeno uščuvan kao „*realnost*” (isto, § 91), tako je negacija vid ukinute zadržanosti onoga ništa. Reflektirajući razliku bitka i ničeg, onom realnom tako pripada „ono *biti-po-sebi* (das *Ansichsein*)” (isto) u smislu isključive postavljenosti postojećeg na sebe sama i u sebi samom, koja – lišena neodređenosti – ovdje proizlazi iz neraskidivosti bitka i određenosti u nekom nešto. No razlika tog posebitka i u negaciju uzdignutog ništa zapravo nije posve očita, budući da negacija pripada postojanju na neki „prikriveni” način (usp. isto, § 91 [*Dodatak*]). Postojanje naime, ono nešto kao neposredni identitet bitka i određenosti, i nije drugo do forma negiranja onoga neposrednog i neodređenog. To znači da negacija unutrašnje pripada onom postojećem, i to tako da ga – upravo kao ono od njega različito i drugo – određuje u cijelosti. Kao ono postojanju unutrašnje svojstveno određujuće drugo, negacija je otuda na djelu kao ono „*biti-drugo* (*Anderssein*)” (isto), tj. kao drugost i različitost, samoga realnog postojanja: „Kvaliteta, tako da različito važi kao *jestvujuća*, jest *realnost*”³⁷.

³⁷ Znanost logike, prijevod 106, 107, 113.

Određenost postojećeg ne korijeni se dakle u tomu da je iz njega isključena svaka razlika i da ono u nepomućenoj jednakosti sa sobom počiva u sebi samom. Nasuprot tom padu natrag u „praznu apstrakciju bitka” (isto, § 92), svoje određenje da jest to što određeno jest ono postojeće ima kao jedinstvo istovjetnosti i razlike, dakle time da je u svojem biti-po-sebi svako nešto uvijek već drugo od nekog drugog, jednako tako u svojem biti-po-sebi počivajućeg nešto, što znači da je ono biti-po-sebi uvijek već ujedno u formi „*bitka-za-drugo*” (isto, § 91). Time dakle da drugost nije indiferentna, nego svojstveni moment posebitka postojećeg, razjašnjava se ono jedinstvo određenosti, bitka i negacije u tom smislu da je negacija unutrašnja, kvalitativna „granica” i „pregrada” bića, koja ga određuje kao neko vlastitim bitkom ograničeno i od drugoga odijeljeno drugo „*konačno*” (isto).

Narav konačnog utoliko je u tomu da je negacija posve poistovjećena s kvalitativnim određenjem i postojanjem bića: ono postojeće jest to što jest kao razlika od drugoga – i u tom smislu kao njegova negacija –, pri čemu to drugo svoje navlastito biti ima također kao neko negativno „*drugo od*”. Otuda negacija, posve uvrta u postojeći kvalitet, izlazi na vidjelo kao razlika svojega jedinstva s onim biti-po-sebi u onom postojećem od sama sebe, tj. od drugog postojećeg. Razlika bitka i ničeg ukinuta je dakle kao apstraktna i postavljena kao određena i postojeća, i to upravo, kako se reklo, u vidu njihova postojećeg jedinstva, naime kao samoudvajanje tog jedinstva u razliku od sama sebe.

No, pri pažljivijem razmatranju pokazuje se da u onom konačnom ni ono biti po sebi ni negacija zapravo nisu određeni u navlastitom smislu, pogotovo ne tako da bi njihova razlika uključivala odnos jednoga na drugo. Supripadnošću, dapače nerazlikovanošću, određenosti i drugosti postojanje je nužno neko mnoštvo koje multiplicira samo sebe. No, budući da svaka određenost tu pada u drugost i negaciju, to se kvalitativna divergentnost postojećeg, umjesto da tim udvajanjem bude postavljena, negira beskonačnim nizananjem jednog te istog, naime drugog: „Nešto biva neko drugo, ali to drugo je *sámo* neko nešto, dakle jednako tako biva neko drugo, i tako u *beskonačno*.” (W 8, § 93.) Riječ je o „*lošoj* ili *negativnoj* beskonačnosti” u smislu „negacije konačnog” u ime njega samog: neko

konačno nešto negira se drugošću drugoga, koje opet biva negirano drugim konačnim i tako *ad infinitum* (isto, § 94).³⁸

Prema tome, uzima li se ono postojeće pod vidom vlastite konačnosti, nužno je ustvrditi da drugost u smislu razlike tu nije ono što bi ona kao onom pojedinačno postojećem unutrašnje svojstvena negacija trebala biti. Umjesto da se ogleda u njegovoj kvalitativno divergentnoj uposebljenosti, tj. kao zasebno jestvujuća određenost, negacija zapravo nestaje u ravnodušnom ujednačenju onoga postojećeg pod vidom pomnogostručenja njegove puko apstraktne pojedinačnosti. Treba li dakle pripadati kvalitativno određenu postojanju, ono drugo mora se lišiti drugosti u smislu apstraktne i neodređene onostranosti te kao ono u sebi kvalitativno određeno nešto biti unutrašnje uvjetujućim i određujućim za posebitak toga kojemu je drugo. Tomu dakle da ono postojeće jest u sebi počivajuća kvalitativna određenost drugost pripada na taj način da je ono posredstvom drugog odvojeno od sebe, ali ujedno i stavljeno u odnos spram sebe, čime je u tom drugom postalo određujuće za sebe i time samim sobom posredovano, vraćeno ili reflektirano – „savijeno natrag”³⁹ – u svoje neposredno po sebi. Tako se ono po sebi postavlja kao kružno kretanje povratka k sebi snagom prijelaza k drugom, tj. kao ono koje je po i za sebe, a u kojem se priznatošću drugoga ono konačno ukinulo kao beskonačni progres prevladavši se u istinsku beskonačnost: „odnos na sama sebe u prelaženju i u drugomu jest *istinska beskonačnost*.” (W 8, § 95.)⁴⁰

Zacijelo nije teško uočiti koliko je ovom izlaganju unutrašnje logike kretanja onoga biti u okviru kategorije kvalitete blisko postavljanje supstancije kao subjekta u *Predgovoru Fenomenologiji duha*. Kako se naznačilo, tom postavljanju pripada određenje bivstvjućega u vidu „kretanja”, koje se – kao „čista *jednostavna negativnost* [...] udvajanje onog jednostavnog [...] ili suprotstavljajuće udvostručenje” (18) – ogleda u tomu da bivstvjuće „jednim dijelom postaje sebi nekim drugim i tako svojim imanentnim sadržajem” (53). Riječ je o tomu da bivstvovanje svoje navlastito, imanentno, određenje bivstvovanja ima time da se samoudvajajući reflektira u sebe,

³⁸ Usp. „Postavi se neka granica, prijeđe se preko nje, no tad opet granica, i tako u beskonačno. Tu dakle imamo ništa do površno izmjenjivanje koje zauvijek ostaje u konačnom.” (W 8, § 94, [Dodatak].)

³⁹ Znanost logike, prijevod str. 120

⁴⁰ U *Dodatku uz § 94 Enciklopedije filozofijskih znanosti* Hegel će ustvrditi kako „progres u beskonačno nije ono istinski beskonačno, koje se štoviše sastoji u tomu da se u svojem drugom ostane kod sebe ili, izrečeno kao proces, da se u svojem drugom dođe k sebi.”

naime kao neko određeno postojeće kojemu vraćanje u sebe pripada u odnosu na neko drugo nešto: „Postojanje kao u [...] svojoj određenosti *u sebe* reflektirano jest *postojeće, nešto*.” (W 8, § 90). Prvotni vid kretanja bivstvujećeg je dakle njegovo postavljanje samoudvajanjem i ukidanjem te razlike povratkom u sebe, postavljanje u vidu drugosti drugog ili onoga biti-za-drugo, koje onom postojećem pripada kao takvom.⁴¹

No, tim samoudvajanjem postojeće se ne postavlja samo kao neko nešto u odnosu spram nekog drugog, nego prima tu drugost kao vlastito određenje. Jer, kao drugo od drugoga, ne samo da je neko nešto u sebi drugo, nego je u vidu drugog isto sa samim sobom (usp. isto, § 95). Time dakle da nešto određuje u samom sebi u onom drugom, sebeudvajanje je punutreno u jedinstveno samokretanje sebstva kao jednakosti koja negacijom svoje početne „ravnodušne različitosti” ponovno uspostavlja samu sebe (18), ovaj put međutim kao tim posredovanjem samoobogaćenu, kvalitativno samoodređenu jednostavnost. Otuda je kretanje bivstvjućega drugim svojim dijelom određeno time da

uzima [...] taj razvitak ili to svoje postojanje natrag u sebe, tj. čini samo sebe jednim *momentom* i pojednostavljuje se do određenosti. U onom kretanju *negativnost* je razlikovanje i postavljanje *postojanja*; u ovom vraćanju u sebe ona je bivanje *određene jednostavnosti*. Na taj način sadržaj ne pokazuje svoju određenost kao od nekog drugog primljenu i prišivenu, nego je daje sam sebi i iz sebe se rangira kao moment i jedno mjesto cjeline. (53)

Hegelova daljnja izlaganja u *Enciklopediji filozofijskih znanosti* i *Znanosti logike*, koja samoodređenje bitka razvijaju na ravni posredovanja unutrašnje (kvalitet) i izvanjske (kvantitet) kategorije bitka u biti kao njegovoj istini, ovdje se ne mogu dalje slijediti. Za temu ovoga rada razmatranje ishodišnih elemenata *Nauka o bitku* bilo je potrebno utoliko što taj nauk, određujući istinu bitka kao bivanje, a bivanje kao progresivno ukidanje i postavljanje nemira istovjetnosti i razlike bitka i ničega u svojim sve određenijim i bogatijim vidovima, precizira samokretanje apsolutne biti koje čini sebstvo duha. Taj nauk pokazuje zašto je to sebstvo nužno razumjeti pod vidom postavke istine bitka kao biti i time u smislu bivanja koje postaje samim sobom – zato jer istina bitka jest kretanje onoga neposrednog i jednostavnog, koje se snagom razlike koja ono jest udvajajući

⁴¹ Znanost logike, str. 113.: Ono faktično...

posreduje sa sobom, time pak razvijajući određuje i kao to bivanje ujedno ukida, ostajući u cjelini toga kretanja u sebi i ispostavljaajući se kao vlastiti rezultat, ono jednostavno:

Refleksija je ta koja ono istinito čini rezultatom, ali ona tu suprotnost spram njegova bivanja isto tako ukida, jer to bivanje je isto tako jednostavno i stoga nije različito od forme onog istinitog, da u rezultatu sebe pokaže kao *jednostavno*; dapače, bivanje je upravo ta vraćenost natrag u jednostavnost. (21)

Određujući istinu bitka u vidu postajanja bivanja samim sobom, naime nemirom koji jest to bivanje, dotični nauk precizira pritom i mjesto koje u tom samokretanju pripada posredujućoj ulozi razuma, u onom smislu u kojemu je ona prepoznata pod vidom začudne nužnosti da se ono istinski živo i zbiljsko u svoju vlastitu svrhu u sebi udvaja i od sebe odmiče u formi smrti i nezbiljnosti. *Nauk o bitku* to mjesto i ulogu razuma određuje s obzirom na njegovu vezanost uz konačnost postojećeg.

Razmotri li se pažljivije, pokazuje se da je ono konačno određeno unutrašnjim proturječjem: „s jedne strane granica čini realnost postojanja, a s druge je njegova negacija.” (W 8, §92 [*Dodatak*]). Proturječe dakle izvire iz naravi granice koja neko određeno, u sebi počivajuće nešto određuje u razlici spram drugoga. Postavljajući pak postojeće kao drugo od drugoga i u tom smislu kao biti-za-neko-drugo, granica je nužno negacija toga da se jest drugo: biti određenog nešto jest nebitak neke druge određenosti.⁴² No upravo je taj nebitak drugoga drugo od onoga biti u sebi koje je njime postavljeno kao nešto. U tom smislu razgraničavajuća afirmacija onoga biti-u-sebi postojećeg počiva na tomu da se ono, ukoliko je ujedno negacija i nebitak, istupajući iz sebe samo u sebi odmiče i razlikuje od sebe. Tim unutrašnjim podrugojačenjem ono postaje sebi neko drugo te se u razlici spram sebe povratno ograničava i određuje kao nešto koje jest za to drugo: „nešto je *na* sebi samomu drugo od sama sebe, i onomu nešto u drugome biva objektivnom njegova granica.” (Isto, § 92 [*Dodatak*].) No, u tom seberazlikovanju odlučujuće je to da drugost pripada postojećem kao nebitak drugoga, tako da se biti-u-

⁴² Usp. „*Bitak-za-drugo* jest neodređena, afirmativna zajednica onoga s njegovim drugim; u granici se ističe *nebitak-za-drugo*, kvalitativna negacija drugoga koje se time drži podalje od u sebe reflektiranog nešto.” (Znanost logike prijevod 125)

sebi određuje posve proturječno, kao neko biti koje se potvrđuje ograničavajući se time da nije drugo i stoga je u cijelosti zapravo negacija i prestajanje na drugomu.⁴³

To proturječje ide i dalje, ukoliko drugost nije ništa. U njoj je nešto iz sebe prešlo u od sebe različito drugo, dakle u neko nešto koje se u svojem posebitku opet afirmira istom drugošću negacije onoga spram kojega je drugo. Jer negacija drugobitka afirmira neko nešto tako da ga iznutra ograničava pa je na taj način, kao njegova negacija, ujedno počelo afirmacije njegovog prvotno negiranog drugog. Granica je tako fluidna drugost onoga „između”, koja postojeća nešto postavlja jedno izvan drugoga tako da svakom pripada kao istovjetno unutrašnje određenje – kao negacija negacije. Ta istovjetnost u razlici, to zatvaranje u unutrašnjost pojedinačnog njegovim udvajajućim otvaranjem, počiva na tomu da je granica protivnost onoga nešto i onoga drugo, koja se kao unutrašnje određenje postojećeg postavlja afirmacijom njihova jedinstva u razlici spram sebe, tj. njegovim udvajanjem u nešto i drugo, gdje je svakō opet to isto njihovo jedinstvo – nešto koje se afirmira negacijom drugog u kojemu je negirano.⁴⁴

Proturječnost postojećeg u tomu je dakle da je ono bivanje u „suprotnosti postojanja i negacije kao njemu imanentne granice”⁴⁵ te tako reći jest koliko i nije. U tom kontekstu treba naglasiti sljedeće. Svako postojeće negacija postavlja tako da ga upućuje preko njega samog i otvara drugomu. No ono ima to drugo samo kao negirano i stoga je negacija njegov afirmirajući povratak u sebe, štoviše, njegovo ostajanje u sebi. Uzajamno otvaranje postojećih zapravo je njihovo odbijanje jednih od drugih u njih same i održavanje u posve ravnodušnoj razlici pojedinačne zatvorenosti u sebe. No, lišeno dodira s drugim, ono postojeće je lišeno dugosti, koja mu je po njemu samom kvalitativno određenje, a koje mu je otuda ne drugdje do u vlastitosti njegove okončanosti i konačnosti. Ako je granica ono isto kojim su nešto i drugo postavljeni kao negacija

⁴³ Usp. „Nešto se na taj način iz sama sebe odnosi spram drugog jer je drugobitak kao njegov vlastiti moment postavljen u njemu: njegov bitak u sebi obuhvaća negaciju posredstvom koje on uopće sad ima svoje afirmativno postojanje. [...] Ukoliko je [...] bitak u sebi nebitak drugobitka koji je u njemu sadržan, ali ujedno kao bivstvujući različit, samo nešto je negacija, *prestajanje nečeg drugog na njemu*; ono je postavljeno kao ono što se prema drugom odnosi negativno i time održava sebe [...]” (Znanost logike, prijevod, 124) Usp. također: „Ovdje je izrečena uopće narav onoga konačnog, koje kao nešto ne stoji ravnodušno naspram onoga drugog, nego je po sebi drugo sebe sama i time se preinačuje. U preinačenju se pokazuje unutrašnje proturječje kojim je postojanje opterećeno u svojem počelu i koje ga tjera preko sama sebe.” (W 8, § 92 [*Dodatak*].)

⁴⁴ Znanost logike, prijevod Negacija drugog (124)... ono drugo, – granica (125) ... Nešto je dakle...toliko i nije. (126)... Ona je sredina...oboga (126)... Ali granica...prelazi u njega (126)

⁴⁵ Znanost logike 128

jednoga u drugomu, koliko je negacija afirmacija postojećeg pod vidom prestanka drugog na njemu, toliko je ona njegova afirmacija pod vidom njegova okončanja afirmacijom drugoga. Kao konačno, ono postojeće jest samo kao vlastito prestajanje na drugomu, kao uviranje u vlastiti konac: „Odredba konačnih stvari nije ništa drugo negoli njihov *kraj*.”⁴⁶

Prema tome, proturječe u naravi konačnog korijeni se u tomu da je njemu, premda ukinuta, još uvijek na djelu apstraktna istovjetnost bitka i ništa u njihovoj neodređenoj protivnosti: jedno jest to što drugo nije. U način prevladavanja beskonačnog perpetuiranja konačnosti u istinski beskonačnom ovdje se ne može ulaziti. Moguće je tek naznačiti da nije riječ o tomu da ono konačno postiže ono beskonačno kao neko koje bi bilo izvan ili pored njega, čime bi se zapravo i samo beskonačno postavilo kao konačno (usp. W 8, § 95). Onom konačnom već po naravi pripada nemir proturječja toga da jest tako da nije to što po sebi jest, tj. drugo, koji ga nemir – kao „trebanje”⁴⁷ – tjera da uzađe na sebe, da se prevlada i ukine kao ta suprotstavljenost, naime da primajući a ne negirajući sebe kao drugo bude tekuće jedinstvo povezivanja sebe sa samim sobom. Nasuprot tomu da izlaženjem u drugo na njemu prestaje i da stoga ostaje u sebi tako da prolazi, ono sad ostaje u sebi tako da iz tog drugog i u njemu sebi daje sebe te jest ukidajući svoj kraj, kao beskonačno.⁴⁸

U trenutnom kontekstu važno je ukazati na to da time „da je čas njihova rođenja čas njihove smrti”⁴⁹ konačna bića prekriva svojevrsna koprena „tuge” i „žalosti”, koprena koja u bitnom smislu pripada i razumu: „[r]azum ustrajava u toj žalosti konačnosti čineći nebitak odredbom stvari, čineći ga ujedno *neprolaznim* i *apsolutnim*.”⁵⁰ Narav razuma pokazuje se dakle u ostajanju pri čvrstoj „određenosti” i njezinoj „različitosti” spram druge određenosti: „neko takvo apstraktno vrijedi mu kao postojeće i jestvujuće.” (W 8, § 80.) Nije pritom riječ o tomu da razum pristupa onomu koje je već po sebi postojeće i konačno. Njegovo „pravo i zasluga” su u tomu da uopće ima nečega čvrstog, određenog i različitog, „kako u teorijskom tako i u praktičkom području.” (Isto, [*Dodatak*].) Razum je, drukčije rečeno, ontologijski ukorijenjen u samoukidanju bivanja u onom konačnom postojećem, što, kako je za pretpostaviti, proizlazi iz supstancijalne neraskidivosti znanja

⁴⁶ Znanost logike, 129. Usp. Kad o stvarima kažemo...kao njihov bitak u sebi; 128

⁴⁷ Znanost logike, 131-2.

⁴⁸ Znanost logike, 139.

⁴⁹ Znanost logike, 128.

⁵⁰ Znanost logike, 129.

i bitka u samokretanju apsolutne biti. Zadatak je sljedećih razmatranja ocrtati tu poziciju razuma kako se ona nadaje u *Predgovoru Fenomenologiji duha*.

Dosadašnja nastojanja oko naravi razuma dospjela su do uvida u njegovu formalnu pripadnost svrhovitu samokretanju uma. Ta pripadnost počiva na njihovoj neraskidivosti u bitnom bivanju supstancijalne istovjetnosti znanja i bitka. Riječ je o subjektiviranosti supstancije posredovanjem onoga istovjetnog u vlastitoj razlici, gdje je umsko povezivanje znanja sa sobom u jedinstvo onoga po i za sebe duha – u ono istinski živo i zbiljsko, nemir samstva ili pojam – stvar utonuća u drugo, tj. u razliku od sebe i utoliko u nezbiljskost i smrt, u formi razumskog mišljenja. Samokretanje duhe otuda je progresivni obrat supstancijalnog jedinstva, u kojemu njegovo povezivanje ukidajućim iščeznućem vlastite razlike pada u jedno s obrnutim kretanjem iščeznuća jedinstva u sebeudvajanju. Postajanje supstancijalne istovjetnosti znanja i bitka počivat će tako na njezinu udvajanju u razliku znanja i onoga što jest te na ukidanju tog dvojstva. Na tragu razmatranja koja su provedena u kontekstu *Nauka o bitku* slobodno je pretpostaviti da to samokretanje anticipativno očituje strukturu koja pripada samoukidanju bivanja u postojećem.

Kako stoji uz postavljanje supstanciju kao subjekta, ono neposredno supstancijalno u ili po sebi je dvostruko: „u sebe uključuje ono opće ili samu *neposrednost znanja*” kao i onu neposrednost „koja je *bitak* ili neposrednost *za znanje*” (17). To ne znači da znanje i bitak jesu kao dvije neposrednosti ili dvije supstancije. Njihova neposrednost i supstancijalnost je u strogom smislu riječi relativna i pripada im utoliko što to dvojstvo čini neposredno jedinstvo duha, tj. svijest: „Neposredno postojanje duha, *svijest*, ima ova dva momenta: onaj znanja i onaj znanju negativne predmetnosti. Time što se u tom elementu duh razvija i izlaže svoje momente, njima pridolazi ta suprotnost te svi oni nastupaju kao likovi svijesti.” (36) Određivanjem neposrednosti duha u dvojstvu znanja i bitka dovršava se postavljanje supstancije kao subjekta. Pokazuje se da nemir samokretanja u naravi onoga živog i zbiljskog – postajanje sebi drugim i vraćanje natrag u svoje neposredno jedinstvo – valja uzeti kao posredovanje znanja sa svojim predmetom, gdje dakle njihovim razlikovanjem i ukidanjem te razlike duh biva u jedinstvu i jednakosti sa samim sobom, neposredno za i po sebi.⁵¹

⁵¹ Marx def. svijesti: potez k predmetu 22, Marx 38-39.

S obzirom na to može se ustvrditi sljedeće. Neposredno postojanje duha, svijest, ogleda se u razlici znanja i bitka, gdje se čini da svako od obojega jest neovisno o drugomu. No, kako pokazuje u „Uvodu” poduzeta kritika spoznaje kao medijalnog „oruđa”, ili „sredstva” koje izvanjski pristupa onom apsolutnom (W 3, str. 68 i d.), spoznaja i bitak jesu samo kao „potez” jednoga na drugo u znanju: ono biti je drugo od znanja tako da je predmet za znanje, spoznavanje je drugo od svojega predmeta tako da ga spoznaje. Budući dakle da znanje jest tako da spoznaje to što je određeno njim samim i da to od njega drugo, ono biti, jest kao spoznavano, njihova protivnost ukida se u zbivanju jednog te istog, znanja kao odnosa na sama sebe u razlici spram sama sebe.

Kako se pokazalo, ukidanje nije postavljanje jedne alternative nauštrb druge, a niti njihov poništavajući prelazak u neko posve novo, nego iščezavanje protivnosti dvaju vidova istog u tom istom kao u svojem višem, rezultirajućem – spekulativnom – jedinstvu. Otuda se bit znanja s jedne strane pokazuje u tomu da ono spoznaje sebe kao vlastiti predmet: „Čisto sebespoznavanje u apsolutnom drugobitku, taj eter *kao takav*, temelj je i tlo znanosti ili *znanje uopće*.” (29) Tom sebespoznavanju ujedno je nužno da se znanje postavlja kao drugo, tj. kao svoj za sebe postojeći predmet spoznaje, čime ono, tim prelaženjem u drugost onoga biti, ostaje u sebi, dajući sebi u njemu svoje postojanje, to da jest sebeznanje. Time pak da postojanje pripada znanju po njegovoj naravi, kao sebeznanju – „samosvijest ima u izvjesnosti same sebe princip svoje zbiljnosti” (26) –, supstancijalna neraskidivost znanja i bitka ne ozbiljuje se tek time da se ona spozna kao općenita odredba duha, apsolutne biti, samstva, bezuvjetnog ja itd., nego tako da ta „duhovna *supstancija*” (25) zaista sebe postavi i bude sebi kao neko drugo, za sebe, i to tako da se u tom drugom spozna i jest kao to što jest, sebeznanje:

[...B]itak-po-sebi-i-za-sebe jest to tek za nas ili *po sebi*, on je duhovna *supstancija*. On to mora biti također *za samoga sebe*, mora biti znanje o onom duhovnom i znanje o sebi kao duhu, to znači: on mora sebi biti *predmetom*, ali upravo tako neposredno kao ukinuti, u sebe reflektirani predmet. On je *za sebe* samo za nas utoliko što je njegov duhovni sadržaj proizveden kroz njega samog; ali ukoliko je on za sebe također i za samoga sebe, onda je to samoproduženje, čisti pojam, njemu ujedno predmetni element u kojem on ima svoje postojanje pa je on na taj način u svojem postojanju za samoga sebe u sebi reflektirani

predmet. – Duh, koji, tako razvijen, sebe zna kao duh, jest *znanost*. Ona je njegova zbiljnost i carstvo koje on gradi sebi u svojem vlastitom elementu. (25)

To dakle da, kako se početno pretpostavilo, bitak i znanje u svojem istinskom elementu padaju u jedno i isto – u samokretanje apsolutne biti – potvrđuje se uvidom u to da je u samokretanju na djelu postajanje znanja samim sobom, sebeznanjem. Jer ukoliko tom postajanju pripada sebi-postajanje-drugim, tj. onim koje jest, postojećim predmetom, postalošću znanja u sebeznanje postalo je i samo to „jest” u svojem principu. Postavljajući se, razlika spoznaje i predmeta ujedno se ukida rezultiranjem njihova jedinstva i to u sebi zaokruženo spekulativno zbivanje slobodnog samoutemeljenja i samopostavljanja neposredne istovjetnosti znanja i bitka u sebeznanju jest bivanje duha kao apsolutne biti: „duh je svoje postojanje učinio jednakim svojoj biti; on je sebi predmet kako on jest te je prevladan apstraktni element neposrednosti i razdvojenosti znanja i istine. Bitak je apsolutno posredovan; – on je supstancijalni sadržaj koji je isto tako neposredno svojina onog ja, on je samstven ili pojam.” (37)⁵²

Sagledana u svojoj biti, zadaća spoznaje istine tako se nadaje kao pitanje o istini spoznaje, pri čemu „uvid u to što znanje” (29) pada u samoutemeljenje znanja kao temelja bitka u cjelini. Upravo pod vidom te stopljenosti bitka i znanja u kretanju vlastita samoutemeljenja razumije se Hegelovo nepopustljivo odbacivanje svake rezonirajuće, puko razumske spoznaje, bilo historijske bilo matematičke,⁵³ koja, ograničena drugošću spram predmeta, nije drugo do konačna i isprazna refleksija mišljenja u samo sebe, „formalizam” koji svoj predmet i ne dodiruje, nego stoji nad njim izvanjski mu lijepeći predikate (usp. 51, 53). Bitno spoznavanje je, tome nasuprot, određeno „zaboravom sama sebe” (3) u „uranjanju, „udubljanju” i „sebepredavanju” u sadržaj (53), ono je, štoviše, napredujuće kretanje „imanentnog sebstva sadržaja” u njegovoj vlastitoj nužnosti (53; usp. 39, 52).

U tom smislu spoznaja je „iskustvo same stvari” (4). Iskustveni karakter spoznaje razjašnjava se otuda da postajanje sebi-drugim pripada postajanju znanja samim sobom, sebeznanjem, u smislu dopuštanja drugog kao takvog. Jer ono drugo je ono koje je za

⁵² Samoproizvođenje *causa sui*, Spinoza-Kant, Siep 2014, 69

⁵³ opovrgavanje spoznajne vrijednosti matematičke spoznaje, kojoj se zamjera to da nije moment rezultata, tj. to da spoznaja istine ostaje izvanjska predmetu spoznavanja (41-42, 47).

znanje drugo od njega. Tako ono jest time da se određuje znanjem, oznanjuje, te dajući sebi vlastiti temelj u samospoznaji jest po i u sebi to što jest, drugo, u kojemu znanje ujedno od sebe prima vlastito biti. Predavajući sebe u drugo, znanje sebi daruje sama sebe, bez ikakve prisile, otpuštajući drugo u njegovu vlastitu slobodu. Iskustvo je beskonačno ostajanje pri sebi u onom biti-drugo, neraskidiva ujednost primanja i davanja bitka i znanja u samosvijesti. Otuda se također pokazuje da apsolutno samokretanje znanosti u svojem istinskom elementu neće biti pravocrtno napredovanje u jednoj dimenziji, nego – kao sebeiskušavanje u drugosti drugog – raščlanjeno razvijanje sistematske organske cjeline, u kojoj je svaki moment u stanovitoj mjeri potpunosti prisvojeni vid slobodnog samokretanja koje jest duh.⁵⁴ Punu i konkretnu živost, to da istinski jesu po i u sebi, bića tako imaju kao „kretanje čistih bitnosti” koje „sačinjava narav znanstvenosti uopće” (34). Ono uistinu živo njihovo jest ono spekulativno, to da su pojmovi, ideje: „samokretanja, krugovi [...] duhovne bitnosti” (33), „čista samokretanja”, „duše” (58).⁵⁵

Ima li se rečeno u vidu, jasno je kako ni onoga biti ni znanja nema kao zasebnih elemenata koji bi se pružali jedno drugomu. No, ni njihova spekulativna istovjetnost u samospoznaji nije element koji bi bio dosegnut i zaključen u apsolutnom smislu. Supstancija je cjelina kao subjekt, samokretanje koje sebe rađa i raščlanjeno uobličava te obogaćujući se i razvijajući u vlastitom iskustvu postaje kao vlastiti rezultat. Ono je, istina, u *Fenomenologiji duha* sebe prikazalo, pojavilo u tom rezultatu, dakle na ravni na kojoj je duh poravnat sa svojom biti i tako reći posve oslobođen u sebi samom za kretanje svoje spekulativne logike (usp. 37). Ali teško je ne ostaviti otvorenim koliko je on sebe zbiljski iskušao u čitavu bogatstvu svoje moguće drugosti, a koliko je taj prikaz znanja u svom elementu ono što je duh „pripremio” za sebe (isto), kao poticaj i putokaz u svrhu izlaska iz vlastite zapalosti, koji mu je po naravi nužan.⁵⁶

⁵⁴ Usp. „Svijest ne zna i ne poima ništa drugo doli ono što je u njezinu iskustvu; jer što je u ovome, samo je duhovna supstancija, i to kao *predmet* njena samstva. Duh pak postaje predmetom, jer on jest ovo kretanje: *sebi* postajati nekim *drugim*, tj. *predmetom svojega samstva*, i ukidati to biti-drugim. A iskustvom se naziva upravo to kretanje, u kojem se ono neposredno, neiskušano, tj. apstraktno, bilo osjetilnog bitka bilo samo onog mišljenog jednostavnog, sebi otuđuje i onda se iz tog otuđenja vraća k sebi te je time tek sada prikazano u svojoj zbiljnosti i istini, a isto tako i kao svojina svijesti.” (36)

⁵⁵ Marx 47, 38, 41 – ne filozofije refleksije nego samo znanost; 27, 29, 30. Fink 24 Gadamer, Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins, 218 Siep 2014 66, holizam, 70

⁵⁶ Yovel 69-70 Pitanje karaktera *Fenomenologije duha* prijeporno je za čitavu tradiciju njezina interpretiranja. Radi se o odnosu prikaza postajanja znanja u svojim fenomenima, koji prikaz

U svakom slučaju, ni u *Predgovoru* ni u *Fenomenologiji duha* samokretanje apsolutne biti nije prikazano kao čisto zbivanje apstraktnih formi kako je to izvedeno u *Znanosti logike* i *Enciklopediji filozofijskih znanosti*. Ovdje je ono izloženo kao kretanje samoiskustva svijesti u smislu povijesnog obrazovanja „svjetskoga” (29) ili „općega” (28) duha za svoju znanstvenu narav: „Slijed svojih oblika, koje svijest prolazi na tom putu, [...] potpuna je povijest obrazovanja same svijesti za znanost.” (W 3, 73.) Obrazovanje duha je „rad svjetske povijesti”, gdje se duh u „golemom rasponu vremena” eksplicitno pounutruje u vlastitu svojinu. Koliko je to na određenom stupnju moguće, tj. koliko to dopušta narav određene svjetskopovijesne forme, on uobličuje i utjelovljuje sav svoj sadržaj – daje sebi „svoju samosvijest”, u sebi proizvodi „svoje bivanje i svoju refleksiju”. U tu svrhu svjetski duh se služi individuumom, koji prolazeći u svojem odgoju i obrazovanju stupnjeve duha koje je on ostavio za sobom kao svoju iskušanu prošlost – a koju individuum ima kao svoju „anorgansku narav” – tako reći otima duh iz njegova vlastita zaborava te mu dopušta da se napredujući utjelovljuje i obrazuje u njegovoj kulturnoj povijesti (usp. 28-29). Stupanj svjetskopovijesnog pounutrenja duha do kojega je on dospio putem svojega obrazovanja za opću misaonu formu u „staro doba”, a koji očituje konstelacija Hegelova vremena, jest njegovo samopostignuće u „apsolutno samostalnom” i „bezuvjatnom” elementu samosvijesti, „neposrednoj samoizvjesnosti” onoga ja u mišljenju (usp. 26), takvo međutim koje, kako je rečeno, ostaje zatvoreno u ono subjektivno i konačno.⁵⁷

Pomirenjem individuumu i samokretanja duha u obrazovanju ponovno se dopijeva do opće razumskosti, za koju se ustvrdilo da povezujući neznanstvenu i znanstvenu svijest jest ono unutrašnje i omogućujuće samokretanja znanosti kojim ona postaje u

Fenomenologija duha donosi kao knjiga, i same fenomenologije kao prikazanoga zbivanja i kretanja duha. Prijepornost tog odnosa naznačio je već i sam Hegel (35). Razmatrajući i prikazujući supstanciju onako „kako ona i njezino kretanje jesu predmet svijesti” (38), fenomenologija je znanost koja istražuje svijest s obzirom na oblike znanstvene refleksije kao oblike zbilje – „znanost *iskustva*, koje čini svijest...” (38). No upravo utoliko ona je i znanstveno iskustvo svijesti, i to ono u kojemu znanost sebe iskušava i pojavljuje postajući u svojem istinskom elementu. Fenomenologija je tako put u znanost, u smislu uvodnog zadobivanja općeg pojma fenomenologije, ali ujedno i zaključno ispostavljenje tog pojma kao vlastitog rezultata. Usp. Enc. par. 25 Marx 2006³ 9, 21, 70, 81; Siep 2014, 63, 74; Emunds-Horstmann 44; Handbuch 178-180; Poegeller-Fulda (Materialien); Marx 40, 48, 47

⁵⁷ Siep 2014, 10, 14-15, 64, 71 I d. Enc. Par. 67.. I uputa u Dodatku na sjećanje kao pounutrenje, koje je zapravo posredovanje.. Tematika obrazovanja Marx 34, 37 46, 48, 49, 51 i d

svom apsolutnom elementu. Preostaje dakle s dosegnutoga gledišta odrediti u čemu se ogleda ta uloga i narav razuma.

U cjelini uzevši, samokretanje apsolutne biti je kretanje kojim supstancijalna istovjetnost bitka i znanja iz vlastite neposrednosti posredovanjem te neposrednosti sa samom sobom postaje time što ona jest, istovjetnost koja je sebe postavila kao postojeću u sebeznanju. Neposrednost koja prvotno pripada onom apsolutnom tako je svojevrsna potpuna neodređenost, općenitost i apstrakcija počela. Riječ je o neposrednosti prirodne svijesti kao neznanstvenog znanja, o znanosti koja je znanost – u smislu samosvijesti koja princip zbiljnosti ima u sebi samoj – tek po sebi, zatvorena u vlastitu unutrašnjost, i koja kao „[t]o *po sebi* treba sebe izvanjštiti i postati *za sebe*; to ne znači ništa drugo nego: isto treba postaviti samosvijest kao jedno sa sobom.” (31) Apstraktna istovjetnost bitka i ničeg na početku *Nauka o bitku* ovdje se tako ogleda u također apstraktnoj neznanstvenosti i ne-zbiljnosti prirodne svijesti, u kojoj „znanje” i „zbilja” padaju u neko neodređeno i nerazlikovano jedno.⁵⁸

U tom smislu je važno da se neposredna apstraktnost početka ne uzme kao pripadna samo najnižim oblicima zbilje. Naprotiv, nerazlikovanost znanja i zbilje u neodređenoj općenitosti prirodne svijesti, kao ono početno praznoga pojma, pripada, kako elementarnoj osjetilnoj izvjesnosti (W 3, 72), pomaljanjem iz koje otpočinje svako obrazovanje (usp. 4), tako i na tom putu daleko uznapredovalo konačnoj samoizvjesnosti onoga ja (33, W 8, § 20), ali i novoj svjetskopovijesnoj formi duha koja je na pomolu (usp. 11-13). Pravo dakle pitanje nije toliko gdje otpočinje samoposredovanje neposrednog kojim ono istupajući u razliku znanja i predmetnute zbilje izlazi iz vlastite nezbiljskosti i neznanstvenosti, nego kako je to razlikovanje i posredovanje „neposrednosti supstancijalnog života” (4) uopće moguće.⁵⁹

To pitanje primjereno se razvija ima li se na umu da neposredni opstanak duha, svijest, uvijek već, po sebi, uključuje dvojstvo i razliku svijesti i zbilje. Stajalište prirodne svijesti i nije drugo nego to „da zna o predmetnim stvarima u suprotnosti prema samoj

⁵⁸ Za neposrednu svijest: ono neposredno je izvorni identitet bitka I svijesti (Descartes), što Hegel prihvaća, no on se da bi istinski bio mora posredovati Enc. Par 70, 76, 71, 77, Problem je dakle prijelaza neposredne prirodne svijesti (neistinito, nerealno znanje) u znanstveno znanje koje je realno I istinito – to je problem prijelaza prirodnog znanja u pojavljujuće znanje. Dakle nužno je da neznanstveno znanje bude pokrenuto onom negativnim Marx 30, 32-3, 34 I d. ali tu gubi znanje svoju neposrednu prirodnost 54, 53 Uz prir svijest usp I Barb. Mišljenje I ono jednostavno

⁵⁹ Usp.: Heidegger 149: Što Hegel naziva prirodna svijest...

sebi i o samoj sebi u suprotnosti prema njima” (26).⁶⁰ Kaže li se sad dakle da taj neposredni opstanak duha počiva zapravo na apstraktnoj istovjetnosti svijesti i predmetnutih stvari, onda se ta apstrakcija mora ogledati u nezbiljskosti i neodređenosti njihove razlike. Drugim riječima, tu razliku treba uzeti pod vidom tematiziranoga iščezavanja bivanja u negativnom i još uvijek apstraktnom identitetu onoga postojećeg konačnog. Ujedno se međutim pokazalo da je apstraktna određenost identiteta postojećeg drugošću negacije jedino tlo ukidanja te razlike, koja to zapravo nije, u višem jedinstvu istinske beskonačnosti zbiljskog. To znači da je samo na temelju apstraktnog razlikovanja svijesti i predmeta u neposrednosti neznanstvene svijesti moguće njezino postajanje znanošću, gdje će sebe postavljanjem znanja u ono spram sebe zbiljsko drugo, ta razlika biti istinski postavljena tako da je ukinuta sebeznanju. Kako se čini, upravo u toj dijalektici apstraktnog razlikovanja otkriva se puna snaga i nužnost razuma kao, kako je rečeno, forme negacije, nezbiljnosti, konačnosti i smrti.

Dotično dijalektičko kretanje apstraktnoga razlikovanja i njegova ukidanja *Fenomenologija duha* prikazuje kao postajanje prirodne svijesti znanstvenim znanjem i u tom smislu je ona „prikaz pojavljujućega znanja” (W 3, 72). To pojavljivanje znanosti, kao čisto kretanje supstancijalnog sadržaja, ujedno je metoda znanstvenog spoznavanja, koje u kritičkom propitivanju sebe čini vlastitim predmetom i pojavljuje u elementu sebeznanja. Jedinstvo sadržaja i metode u postajanju-pojavljivanju znanosti određuje dakle to kretanje kao „put dvojbe” i „nepovjerenja”, kao „sebe ostvarivajući i dovršavajući skepticizam”, gdje se istinski realno znanje progresivno pojavljuje kao vlastita snaga uvida u svoju neistinitost i nezbiljskost (usp. isto). *Fenomenologija duha* je dakle prikaz pojavljivanja i prikazivanja znanja u njegovu razračunu sa sobom samim i u tom smislu njegov zaključni vid, u kojemu je znanje pojavilo sebe kao to pojavljivanje samo.⁶¹

Samopostajanje znanja u vlastitom odmicanju od sebe počiva na tome da se znanje osvještava kao proturječje sa samim sobom. Time naime da, kako je rečeno, razlika svijesti i predmeta pada u samu svijest, tj. znanje, znanje jest neposredna pomirenost te razlike u jedinstvu, koje čini istinu ili ono po-sebi znanja kao takvog (isto). U toj

⁶⁰ Siep 2014, 65, 71

⁶¹ Heidegger 146

pomirenosti razlike, koja nije njezino poništavanje, nego ukinuće u istovjetnosti znanja koje je predmet samome sebi, tj. u sebesvijesti, znanje ima sebe kao „kriterij” i „mjerilo” kojim odmjerava sama sebe kao spoznaju predmeta: „Svijest daje svoje mjerilo po/na sebi samoj, i time će istraživanje biti neko uspoređivanje nje sa samom sobom; jer razlika koja se čini upravo na taj način pada u nju.” (Isto, 76).

Proturječje dakle u kojemu se osvještava znanje jest razlikovanje pogrešne spoznaje predmeta spram istine spoznaje u sebeznanju. Znanje se, drugim riječima, spoznaje kao pogrešno time da osvještava razliku spram pomirenosti svoje razlike s predmetom koja pomirenost ono jest po sebi. U tom smislu ta razlika znanja spram sebe njemu izlazi na vidjelo kao ne-pomirenost i proturječje u predmetu, koji se raspada u jaz između onoga što znanje spoznaje i predmeta samog. Čitava konstelacija tako je određena unutrašnjom negativnošću koja je u tomu da je „nejednakost onog ja spram predmeta [...] jednako tako nejednakost supstancije spram same sebe.” (37)⁶²

Ključno je međutim da nije riječ o „puko *negativnom* kretanju” (W 3, 73), naime takvom u kojem bi se znanje poništilo spoznajom svoje ništavnosti. Jer osvještavajući proturječnu razliku spram svojega predmeta ono postaje sebi vlastitim predmetom, od kojega se, shvativši se u njemu kao pogrešno, odmiče u svoj novi vid. Ono prelazi u drugo i postavlja se kao nešto, ali tako da se u njemu ujedno napušta i ostavlja za sobom oznanjujući se u razlici spram njega: ono se udvajajući dvosmjerno samoodređuje kao određeni sadržaj. Tako znanje progresivno daje sebi u odmaku od sebe novo postajanje, negativno se postavljajući i određujući kao neposredna prirodna jednota, u kojoj je bar po intenciji prevladalo proturječje s predmetom i samim sobom: „Time da rezultat biva shvaćen onako kako on jest u istini, kao *određena* negacija, to je time iskočila jedna nova forma i u negaciji učinjen prijelaz, kojim se od sebe nadaje napredak kroz potpuni slijed oblička.” (Isto, 74.)

Prema tome, sebi-davanje-zbiljnosti znanja implicira uspoređujuće-propitujuće sebe-postavljanje znanja kao vlastita predmeta: „svijest je s jedne strane svijest predmeta, s druge svijest sebe same; svijest onoga što joj je ono istinito, i svijest svojega znanja o tome.” (W 3, 77.) Kao potez na predmet i obratno, svijest je zapravo razlikujuće uspoređivanje same sebe spram same sebe kao takvo – „*okret svijesti same*” (W 3, 79) –,

⁶² Siep 2014, 15, 71, 73. Handbuch 184 i d.

kretanje negativnosti koje vlastitom snagom proturječenja, podruogojačenja i preinake neprestano postaje i pojavljuje se k vlastitu pomirenju. To negativno napredovanje proturječja u sebi samom, koje svijest čini zbiljskom, izloženo je u prvom dijelu *Fenomenologije duha* (TWA 3, 82-136).

Tako se na elementarnoj ravni neposredne „osjetilne izvjesnosti”, za koju se naivno-realistički čini da je „najbogatija”, njezina pogrešnost pokazuje u tomu da se predmet zahvaća u posve apstraktnom i spram njegova neposrednog bogatstva proturječnom („ne-ovo”) „da jest” „ovdje” i „sada”, kojem „siromaštvu” odgovara apstrakcija tzv. subjekta spoznaje u neodređenost svih mogućih „ja” (usp. isto, 82-92). Svijest sad nastoji prevladati tu prostorno-vremensku apstrakciju koja osjetilnu izvjesnost određuje kao pogrešnu na taj način da se u negativnom odmaku od nje postavlja kao neposredno opažanje „stvari”. No prostorno-vremenski kontinuitet koji ona tu hoće i naoko ima kao svoj postojeći predmet otkriva se kao proturječje ukoliko joj se stvar pojavljuje kao neko „jedno”, ali ujedno i kao „mnogo svojstava”. To proturječje naposljetku se očituje u tome da je stvar i za sebe i za drugo, tj. da je za sebe upravo utoliko jer je za drugo, što Hegel određuje kao „bezuwjetnu apsolutnu općenitost” (isto, 104), koju opažanje hoće ali ne može zahvatiti kao jedinstvenu istinu predmeta.

Kao što dakle osjetilna izvjesnost ne može dosegnuti ono pojedinačno osim pod vidom općosti, tako se opažanju to opće, stvar, raspada u proturječje onoga za sebe (jedno) i onoga za drugo (mnogo). Svijest se time odmiče u razum, koji dotično proturječje shvaća u vidu „snage”, naime kao fluidnu jednotu izvanjštenja i pojavljivanja s jedne te pounutrujuće refleksije („ostajanja u sebi”) s druge strane (usp. isto, 107 i d.). U vidu snage tako dakle, valja uvidjeti, izlazi na vidjelo temeljno određenje zbilje kao bitnog postajanja samim sobom, ono naime koje tom postajanju pripada kao proturječnom nemiru neraskidivosti postajanja i postalosti. Utooliko međutim i ta jednota jest zapravo samo tako da se snaga rasplinjuje u „igri snaga”, u kojoj je istovjetnost sebi u njezinu pojavljivanju ukinuta u razlici (usp. isto, 107-113). Time pak da je realiziranje snage ujedno „gubitak realiteta” (isto, 115), ono istovjetno snage, snaga po sebi, pokazuje se kao čista razlika bitka i ničeg, tj. kao bitak koji jest tako da je u sebi iščezao i da je „neposredno po sebi *nebitak*”, što Hegel određuje kao „pojavu” (isto, 116).

Pri svemu tome ključno je da to realiziranje snage samoukidajućim pojavljivanjem u pojavi pripada razumskom postavljanju općenitosti misli ili pojma – „istina snage je samo *misao iste*” (isto) –, i to u vidu „zakona” kao neposredne, stalne i postojane „od-slike” nestalne pojave (isto, 120). U zakonu, i još više u „objašnjenju” (isto, 125), razum ono zbiljsko stoga zahvaća kao bivanje snage u tom smislu da proturječje istovjetnosti i razlike, mirovanja i kretanja, bitka i ničeg, unutrašnjeg i vanjskog itd., koje određuje to bivanje, jest tako da se pojavilo kao razumska apstrakcija, „ono ostajuće *onostrano*” (isto, 117, usp. 125). Proturječje pojavljivanja koje razum hoće u snazi kao ono zbiljsko on tako dobiva u svojevrsnom „preokrenutom” smislu (usp. isto, 128), time naime da on sam jest neposredna realizacija, pojava, tog pojavljivanja samog: ono zbiljsko sebe postiže u svojem drugom, znanju, kojemu drugost zbiljskog postaje njegovo neposredno unutrašnje određenje. To postajanje koje sebe neposredno postavlja tako da iščezava samoukidanjem i samoposredovanjem u znanju jest „jednostavna beskonačnost” – „apsolutni pojam”, „jednostavna bit života”, „duša svijeta”, „opća krv” i „apsolutni nemir kretanja sama sebe” (isto, 132-133).

Prema tome, „[d]ijalektičko kretanje, koje svijest izvodi na svojem znanju kao na vlastitu predmetu”, jednom riječju „iskustvo” (isto, str. 78), nije beskonačno u lošem smislu. Neposredna pomirenost znanja i predmeta doseže samu sebe u onom vidu ili onoj formi znanja u kojoj se proturječje znanja i predmeta ukinulo tako da je njihovo razlikovanje, sama negativnost proturječja koja čini postajanje i pojavljivanje svijesti, spoznata kao ono zbiljsko. To spoznato zbiljsko ujedno je tom spoznajom sebe postavilo kao znanje, tj. kao svijest koja u odmaku i razlici od te spoznaje jest jedno s njom, naime kao razlika spram predmeta koju u njoj ona ima kao svoj predmet. Izvršavajući se sebe kao razliku u razlici spram sebe, tzn. je sebe ukinulo kao razliku spram zbilje i postavilo sebe kao neposredno jedno s njom. To samopostavljanje razlike zbilje i znanja u njihovom neposrednom jedinstvu jest „element znanosti, [...] njezin čisti pojam *sâm*” do kojega se ona mora „naporno probijati dugim putem.” (27)

Ima li se sve to u vidu, nužno je ustvrditi da je samokretanje znanosti kretanje čiste negativnosti, „razlikovanje uopće” (39), koje se kao takvo apsolutno potvrđuje u svojem krajnjem i vrhunskom dometu, ukidanjem u ono pozitivno i zbiljsko. Ta sve-omogućujuća „strahovita moć onog negativnog” (32) jest razum kao „najčudesnija i

najveća ili štoviše apsolutna moć”, „čarobna snaga” i „djelatnost razdvajanja” (isto). Naime upravo razum jest negativno razlikovanje koje svijesti pripada po njoj samoj, u njezinoj posve apstraktnoj i općenitoj neposrednosti. On nije drugo do apstrakcija, umrtvljavajuće lišavanje živog svake konkretnosti, koja svijest postavlja kao apstrakciju.

U *Predgovoru Fenomenologiji duha* ta snaga razuma izložena je kao „analiziranje”, kojim se neka početna i neodređena „predstava” u smislu „poznatosti” predmeta razlaže u njegovoj spoznaji i tako pounutruje u svojinu svijesti (usp. 30-31). To ukidanje „forme poznatosti” na djelu je kao razrješavanje nekog nešto u elemente koji ne pripadaju njegovoj neposrednoj „zatečenosti” u predstavi. Oni su od njega drugo, naime misli „koje su i same poznate, čvrste i mirujuće određenosti”, i koje sad, premda tako reći otrgnute i apstrahirane od onog konkretnog i živog – i stoga neko odvojeno-nezbiljsko i posve izvanjski pridolazeće, „akcidentalno” –, stječu „vlastito postojanje i zasebnu slobodu” (32). Primjerice, kad se krug rastavlja u odnos crte, točke, promjera, u matematički odnos središta i vanjske kružnice i sl. (usp. 32, 45)

No, to lučeće dualiziranje postojećeg nije tek stvar jednosmjernog poteza spoznaje na predmet. Ono pripada svijesti kao takvoj, naime apstraktnom razlikovanju znanja i bitka koje ona neposredno jest, i utoliko je riječ o posvemašnjem razrješenju i udvajanju onog čvrstog i konkretnog po-sebi u svim smjerovima i na svim razinama. Predmet se odmiče od sebe u svoj drugobitak kao u ono na njemu spoznato i od njega apstrahirano opće. Spoznaja pak prima drugobitak postajući neko nešto kao potez na svoj predmet, tj. kao od njega drugo. To podrugotvorenje spoznaje ujedno je opet njezin odmak od sebe i njezin samoodređujući povratak k sebi u razlici spram svoje pogrešne drugosti. Djelatnost razuma nije dakle puko kognitivno posezanje na predmet. Riječ je o apsolutnom kretanju sebeodređujućeg postavljanja nekog nešto snagom negacije nekog drugog, koje je istom tom snagom određeno sa svoje strane. To je imanentna snaga kojom se neko nešto apstrahira i izvlači iz apstraktne neodređenosti dajući sebi svoje postojanje u razlici spram drugoga: „Postojanje je kvalitet, sebi samom jednaka određenost ili određena jednostavnost, određena misao; to je razum postojanja.” (55)⁶³

⁶³ Usp. „apstrahiranje razuma je silovito i čvrsto držanje *jedne* određenosti, naprezanje da se svijest druge [određenosti] zamrača i odstrani” (TWA 8, § 89). Usp. Schmidt 109 i d, 119 i d. Veza sa sofistikom Held 129 i d.: sebezpotvrda pojedinačnog, doksa... Ključno je: napuštanje izvansjokog konačnog posredovanja razumske metafizike, koje se ne upušta u sadržaj, nego ostaje izvansjoka refleksija – hoće se samo-

Međutim, u *Predgovoru* i cjelini *Fenomenologije* razumsko apstrahiranje, razgraničavanje, razrješavanje, omeđivanje, razlikovanje itd., kojim se postojeće određuje kao neko pojedinačno nešto, ne ostaje vezano za ravan konačnosti, nezbiljskosti i smrti, kao što je to, u jasnoj razlici spram dijalektike i spekulacije, na djelu u *Znanosti logike* i *Enciklopediji filozofijskih znanosti*.⁶⁴ Razum je ovdje, istina, uzet u smislu puke rezonirajuće, izvanjske, refleksije, ali također i u svojem dijalektičkom i spekulativnom karakteru: kao „čista jednakost-sa-samim-sobom u onom biti-drugim” (54) i u tom smislu kao apsolutno razlikovanje i čisti negativitet kojim neko nešto postaje u svoju zbilju tako da time da se u sebi „luči i čini onim nezbiljskim [...] sebe pokreće” te biva kao refleksivno samokretanje (32). Utoliko su smrt i nezbiljnost, koje pripadaju toj djelatnosti, sagledane pod vidom nužnosti, tj. kao ono koje je, premda „iziskuje najveću snagu”, nužno „podnositi” i „gledati u lice”, čega se je nužno „čvrsto držati”, u čemu je nužno „boraviti i održavati se” (isto). Jer samo je kretanju tog proturječenja svojstveno to da „preokreće u bitak” (isto), dajući naime onom apstraktnom u njegovu odmak od sebe postojeću određenost: „[o]na je isto što je gore bilo nazvano subjektom, koji u tome da u svojem elementu daje određenosti postojanje ukida apstraktnu, tj. samo općenito *bivstvujuću* neposrednost i time je istinska supstancija, bitak ili neposrednost koja nema posredovanje izvan sebe, nego je *sámo* to posredovanje.” (36)⁶⁵

To pozitivno, istinski beskonačno određenje čistom kretanju razumske negacije, samoj po sebi otvorenoj beskonačnom užitku u sebi samoj, pripada dakle upravo po njezinu umskom karakteru, kao unutrašnjoj formi samopostajanja znanosti u svojem supstancijalno bivanje istovjetnosti znanja i bitka:

Najprije se čini da određenost jest samo time da se odnosi na *drugo*, i čini se da joj je njezino kretanje nametnuto nekom tuđom prisilom; ali to da ona po sebi ima *sámo* svoje biti-drugim i da je samokretanje, sadržano je upravo u onoj *jednostavnosti* samog mišljenja; jer ona je

posredovanje neposrednog kao kretanje sadržaja samog (tj. istovjetnosti bitka i znanja). Uz izvanjskost i konačnost razuma Enc. I par. 65, 70 i d., 76 Izvanjskost i konačnost, koja zapravo neupadljivo pripada od posredovanja tobože odijeljenu neposrednom znanju (Enc. I 69 i d.), zavržava u potpunoj etičkoj ravnodušnosti 72, 73, 74

⁶⁴ Usp. „Djelatnost razuma...” (TWA 8, § 89 [*Dodatak*].)

⁶⁵ Time međutim da je opstojanje postojanja jednakost-sa-samim-sobom ili čista apstrakcija, ono je apstrakcija postojanja od samoga sebe ili ono *sámo* jest njegova nejednakost sa sobom i njegovo rastvaranje, – njegova vlastita unutrašnjost i povlačenje u sebe, – njegovo bivanje. – (54)

samu sebe pokrećuća i razlikujuća misao i vlastita unutrašnjost, čisti *pojama*. Tako je dakle *razumnost* neko bivanje i kao to bivanje ona je *umnost*. (55)⁶⁶

Koliko god je razumska negacija forma nezbiljnosti, konačnosti i smrti, toliko je ona živo kretanje neraskidivosti sadržaja i forme, uma i razuma, ukoliko je „sebekretanje forme” ujedno imanentno sebstvo sadržaja, postajanje znanosti u svojem umsko-spekulativnom elementu istovjetnosti znanja i zbilje i sebespoznaji. Kako se naznačilo, ključan moment tog okreta iz rezoniranja u spoznaju, iz konačnosti postojanja u istinsku beskonačnost zbilje, jest onaj moment negacije i podrugotvorenja u kojemu se snaga zbilje kojom ona postaje i pojavljuje se, dakle snaga kao ono istinski živo i zbiljsko, utjelovljuje kao snaga razumske apstrakcije i razlikovanja. Ukidanje pojavljivanja onoga unutrašnjeg u onom tzv. zbiljskom i osjetilnom vanjskom, koje se izvršava razumskim apstrahiranjem tog zbiljskog u nadosjetilnom pojmu, zapravo je dovršenje tog pojavljivanja i utoliko „preokrenuti svijet” istinski pojavljene zbilje.⁶⁷ Tek tim korakom izborna je dakle istina zbilje u smislu čistog i neposrednog pojavljivanja i samopostajanja onim što se jest, naime kao pojavljivanje i postajanje samosvijesti.

No, samosvijest time postaje tek u svojem početnom i neposrednom pojmu – kao, kako se reklo, subjektivno ukonačena samoizvjesnost onog ja u apstraktnoj neodređenosti neposrednog zora. Tom stupnju obrazovanosti duha stoga tek predstoji pravi „rad pojma”, kojim se on ima posredovati sa samim sobom i razviti u raščlanjenoj punini svojega beskonačnog samokretanja. Taj rad će u tom smislu počivati na tomu da dotična apstraktna neposrednost konačne samoizvjesnosti sebe ukine, tj. da se u sebi od sebe odmakne i razluči, postane sebi onim negativnim. To pak nije drugo do da pojavljujuće znanje u okretu k sebi, tako reći izvana, sama sebe iznutra potvrdi i pojavi kao to pojavljivanje samo.⁶⁸

⁶⁶ Usp.: „jednakost-sa-samim-sobom čista je apstrakcija; a ova je *mišljenje*. Kad kažem *kvaliteta*, kažem jednostavnu određenost; po kvaliteti je jedno postojanje razlučeno od drugoga ili jest neko postojanje; ono jest za samo sebe ili ono opstoji po toj jednostavnosti sa sobom. Ali time je ono bitno *misao*. – U tome je pojmjeno da je bitak mišljenje; tu pripada uvid koji uglavnom izmiče uobičajenom bespojmovnom govoru o identitetu mišljenja i bitka.” (54)

⁶⁷ Usp. 128. Poegeller 55

⁶⁸ U tom smislu imanentnog transcendiranja sebesvijesti, kao krajnje samopotvrde razumske negacije i podrugotvorenja, u kojemu se dakle naš naoko izvanjski dodatak pokazuje kao ono unutrašnje: Heidegger, 191, 193

Taj središnji moment samoiskustva znanja, u kojemu cjelina svega što jest ima biti iz sebe pokrenuta na to da sama sebi daruje sebe u znanju, jest, kako je naznačeno, *Fenomenologija duha* kao prikaz znanja koje se pojavljuje. Njezinu apsolutnu ugođenost ponajbolje možda iznose na vidjelo sljedeće riječi *Znanosti logike*:

Ono opće je [...] *slobodna* moć; ono je ono samo i poseže preko za svojim drugim; ali ne kao neko *nasilnō*, već [kao ono] koje je štoviše u tom istom mirno i *pri sebi samom*. Kako je ono bilo nazvano slobodna moć, tako bi se ono također moglo nazvati *slobodna ljubav* i *neograničena milost*, jer ono je držanje sebe spram *razlikovanoga* samo kao spram sebe sama; u njemu se ono vratilo samomu sebi. (TWA 6, 277)