
GLIGORIJE ZAJEČARANOVIĆ

HEGELOVA DIJALEKTIKA DUHA

U Hegelovom sistemu apsolutnog idealizma filozofija duha je daleko značajnija od filozofije prirode, ne samo zato što bi se u njemu cela filozofija mogla označiti kao filozofija duha, što se često s pravom i čini, niti samo stoga što je sistem u stvari iz nje izrastao, budući da se Hegelovi raniji radovi odnose na razmišljanja o problemima duha, običajnosnoga, nego pre svega zato što se u ovom području obrađuju aktuelni problemi društva modernog doba pa je tu sadržana veoma razvijena kritika, data često u otuđenom obliku. Posebno je filozofija duha značajna po tome što ona po prvi put u razvitku filozofske misli sagledava i predstavlja dijalektiku kao dijalektiku istorije. Pokušavajući da istoriju čovečanstva shvati pomoću dijalektike, Hegel i samu dijalektiku istorizuje. Istoričnost kao bitno obeležje dijalektike i kao princip stvarnosti, a ne samo u smislu primene na istoriju i društvo, tek od Hegela vodi poreklo. Kako je Hegelova dijalektika, najpre kao dijalektika običajnosnog totaliteta, a zatim i kao dijalektika »konkretnog totaliteta« pojma, prirodne i duhovne stvarnosti, izrasla i konstituisala se na razmatranjima istorijske i društvene problematike, bazirajući se na celokupnoj ljudskoj društveno-istorijskoj delatnosti (borbe i rada), — ona odslikava realnu dijalektiku istorije, iako na mistifikovan način, kao zasnovanu na razvitku duha. Utoliko se s pravom može nazivati istorijskom dijalektikom, bez obzira na to što Hegel prenosi tu dijalektiku na logičko područje »čistoga mišljenja«, a isto tako na prirodu. A. Kožev, po kome je osnovna Hegelova greška monizam, ovo dijalektičko razmatranje prirode osuđuje kao »Hegelovu zabludu«, jer po njegovom mišljenju: »Dijalektika prirode postoji samo u (»šelingovskoj«) imaginaciji Hegela«.

U stvari, kod Hegela, u dovršenom sistemu, uvek se radi o dijalektici pojma odnosno ideje. U *Logici* je prikazana dijalektika logičke ideje,

u *Filozofiji prirode* — dijalektika prirodne ideje, a u *Filozofiji duha* — dijalektika ideje duha. To je jedna te ista ideja, apsolutna ideja, jednom posmatrana u čistom obliku, kao potpuno razvijen, adekvatan i konkretan pojam, logos stvarnosti, a zatim u svom realnom postojanju u obliku spoljašnje prirode i kao duh u kome ona stiče svest o sebi. Ali moglo bi se isto tako reći, obratno, da je to jedan isti duh, najpre kao zakonitost sveta (logos), zatim kao ospoljeni duh (priroda) i najzad kao duh koji se razvija u vremenu i saznaje sebe sama. Logos ili apsolutna ideja je vanvremena suština duha. Priroda je duh u svojoj prostornoj ospoljenosti, drugobivstvo duha. Za nju je vreme takođe irelevantno, jer se u njoj sve odvija u krugu i uvek se pojavljuje samo ono što je već bilo. Ukoliko u njoj postoji razvitak, on je parcijalan i privremen ili povremen. Priroda je za Hegela fiksirana dijalektika ideje prirode, razložena i ospoljena u prostoru. Ali suština bivstvujućeg duha je vreme. U tome je Hegel preteča Hajdegera. Vreme je pojam, tj. bitak, bit duha. Da nešto bivstvuje u vremenu, to znači da razvija, obogaćuje i umnožava svoje mogućnosti. Ako je priroda večno sadašnja, jer prošlost za nju više ne postoji, budući da je ova moguća samo u sećanju, a budućnost još ne postoji, jer priroda nema moći anticipacije na osnovu svojih vlastitih realnih zakona — tendencija, onda je, naprotiv, duh vremensko bivstvovanje u svim dimenzijama, pri čemu je budućnost ne manje realna od prošlosti i sadašnjosti, a bitno određuje ljudski život u njegovoj specifičnosti, jer čovek je jedinstveno biće kome je budućnost relevantna, što je očigledno u svrsishodnoj delatnosti. Kao što bi rekao Marks: vreme je prostor za ljudski razvitak. Čovek je povեսno biće po svojoj mogućnosti da svrsishodno dela, po svome stvaralaštvu. Zbog toga je Hegel sklon da vreme pripíše samu duhu, jer smatra da je realno vreme samo ono u kome se sve vremenske dimenzije međusobno prepliću, postoje zajedno i uporedno, a to je moguće samo u čoveku. Otuda on tretira prirodu samo kao vlastito izlaganje ideje u prostoru, a jedino svetsku istoriju kao »izlaganje duha u vremenu«. Međutim, Hegel želi da povuče oštru granicu između prirode i čoveka, ali to čini na neadekvatan način, tako da, kako priroda tako i čovek, bivaju shvaćeni samo kao predikati jedne suštine, apsolutne ideje, ili apsolutnog duha, kao potpunog samosaznanja apsolutne ideje po sebi i za sebe. Ti predikati se međusobno odvajaju i otuđuju pa se zanemaruje činjenica da je čovek ipak »čovečna priroda«, kako bi rekao Marks, prirodno biće, — a ne samo duhovno, tj. društveno i političko biće, ne jednostavno »suprotnost prirode«, — kao što ni priroda nije više čisto po sebi bivstvujuća nego ljudska priroda, ukoliko ju je čovek svojim ra-

dom, naročito industrijom, bitno izmenio. Sama svetska istorija, kao istorija duha ili čoveka, mora imati svoju realnu bazu. Istorija prirode je preduslov ljudske istorije. Razvitku čoveka prethodio je prirodni razvoj života, a za postanak života morali su se steći odgovarajući uslovi. Hegel, međutim, pretpostavlja postojanje duha, ne objašnjavajući njegov postanak. *Filozofija duha*, doduše, prema *Enciklopediji*, prikazuje duh u njegovom razvitku kroz sve faze subjektivnog duha, kao »pojma koji egzistira«, preko izgradnje i razvitka bitnih struktura objektivnog duha (prava, moralnosti i običajnosti) — do apsolutnog duha, koji predstavlja samoznanje duha, u obliku umetnosti, religije i filozofije. Ali ovaj razvitak pretpostavlja prirodno postojanje duha i mišljenje kao bitnu razliku između životinje i čoveka. Hegel ne pita o njihovom postanku, iako kaže da je duh »postao«, podrazumevajući pod tim samo konkretni oblik duha (čoveka), jer za njega je apsolutna ideja po sebi već duh, ona je duhovna, a priroda je samo nužna i stalna prolazna etapa koja posreduje realnost duha, njegovo postojanje za sebe onakvim kakav po sebi već jeste. Ali treba imati na umu da je duh u Hegela u stvari zajednica. Osim toga, po Hegelu, duh sam sebe proizvodi, a ni u kom pogledu ne može da se smatra ujedno i proizvedenim od nečega drugoga. To je, naravno, spiritualističko stanovište. Ali to ne znači da je duh u nekom obliku egzistirao pre prirode i čoveka, ili da je najpre bio neotuđen, a tek potom se otuđio i naknadno mora opet da ukida to otuđenje.

Ako se pretpostavi postojanje duha u konkretnom obliku, kao čoveka, — a Hegel tako i misli kad kaže da je »duh ili čovek kao takav« po sebi slobodan, — onda je njegov razvitak u vremenu, njegova istorija, ono što ga bitno karakteriše, ukoliko time sebe izgrađuje i usavršava, stvarajući svoj svet i postavljajući se kao slobodno biće. Tada je princip života duha — *princip razvitka*, a dijalektika razvitka duha je dijalektika njegove istorije, čija suština je u njegovom sticanju svesti o svojoj slobodi, budući da je supstancija duha sloboda, tj. bivstvovanje pri sebi samome, prisebnost, delatnost dolaženja k sebi i proizvođenja sebe, samoizgradivanja. Razvitak duha znači stvaranje nečega novoga, promena »na bolje«, što je moguće samo u istoriji. Zato Hegel smatra da se u istoriji ispoljava »nagon perfektibiliteta«, za razliku od razvoja organskih stvari. U tom smislu cela filozofija duha je filozofija istorije.

Ono po čemu se razlikuje razvoj čoveka od razvoja drugih prirodnih bića ne svodi se samo na učešće svesti i volje, tj. na to da je samo čovek misaono biće, niti se svodi na preimućstvo da

duh može »izdržati« protivrečnost, kako Hegel uglavnom želi da predstavi, uprkos tome što zna da se čovek razvija pomoću svog vlastitog napora *rada i borbe*. Mišljenje je nerazdvojni momenat toga napora, ali zadovoljiti se samo mišljenjem znači praktično *pristati na postojeće stanje*, izneveriti razvitak. Hegel sagledava tu razliku, iako je izražava spiritualistički, kao suprotnost unutar samoga duha, koju duh mora borbom i radom ukinuti: »Tako je duh u sebi samome suprotan sebi; on sam sebe treba da nadvlada kao pravu neprijateljsku zapreku samoga sebe; razvoj koji je u prirodi mirno proizlaženje, u duhu je tvrda beskonačna borba protiv samoga sebe... Razvoj na taj način nije bezazleno i neborbeno prosto proizlaženje poput razvoja organskog života, nego tvrdi nevoljki rad protiv samoga sebe« i »proizvođenje neke svrhe određenog sadržaja«. Pa ipak, pošto idealistički već pretpostavlja kao bivstvjuće ono što tim procesom razvitka treba da nastane u samoj prirodnoj realnosti i u ljudskoj stvarnosti, Hegel ujedno umanjuje značaj razvitka, čak i onda kada je taj razvitak realan, a ne samo idealan — kao što je razvitak logičke ideje. On kaže da je razlika, koja nastaje razvitkom, samo ta, da ono što je bilo po sebi postaje za sebe, i da je to »ogromna razlika«, mada pri tome »ne proizlazi nikakva nova sadržina«, jer razvoj postojeću mogućnost (»dar, moć«) samo postavlja kao aktualnu. Takođe se sav razvitak duha naknadno poništava time što se tvrdi da »početak i kraj padaju ujedno«. Po Hegelu se i sloboda, koja je bitna za čoveka, svodi u krajnjoj liniji samo na slobodu unutar mišljenja, jer samo tu ona može biti »apsolutna«. Po Hegelu, dakle, proizlazi da su ove mogućnosti unapred date, kao »u klici«, a sav razvitak je samo njihovo prevođenje u stvarnost. Međutim, za čoveka je karakteristično upravo to da on koristeći izvesne realne mogućnosti stvara druge, nove mogućnosti i umnožava ih. Mnoge mogućnosti nastaju tek kasnije, u toku razvitka, na osnovu vlastite delatnosti čoveka, a one predstavljaju bitno novu sadržinu, suštinske su za čoveka i njegov razvitak.

Dijalektika razvitka duha se po Hegelu svodi na samoosveščivanje duha o svojoj slobodi, na posao obrazovanja. Zato on definiše svetsku istoriju kao postupni razvoj principa, čiji sadržaj je svest o slobodi, a taj razvoj treba saznati u njegovoj nužnosti. On je definiše takođe kao »razvoj svesti duha o njegovoj slobodi i realizaciji koju je proizvela takva svest«, ali samu realizaciju slobode ne uzima prema sadržajnoj i praktičnoj strani nego samo prema formalnoj i zato tvrdi da »sloboda vodi ka nejednakosti«, tj. one su nerazdružive. Otuda monarhiju uzima kao najvišu formu države jer u skladu sa svojim esencijalističkim shvatanjem istorije kao razvit-

ka jednog istog svetskog duha, smatra da jedna volja mora u krajnjoj liniji odlučivati. Zato kao najnižu formu države tretira demokratiju, mada je verovatno znao Robespjerovu definiciju da je demokratija »država u kojoj svemoćni narod, vođen zakonima koji su njegovo delo, radi sam sve ono što može da uradi, a preko svojih predstavnika sve ono što sam ne može«. Slično je mislio i Fichte, za koga narod nikada nije buntovnik nego izvor svake vlasti i najviša vlast, iz čega sledi da suprotnost između države i »od države otuđenog naroda« mora biti ukinuta. Tretirajući narod kao »agregat privatnika« i kao bezumnu silu koja je spremna na uništavanje, Hegel kaže da je svrha vlade »da narod ne dođe do egzistencije, do vlasti i delovanja kao takav agregat«, da narod »ne zna šta hoće«, da um »nije stvar naroda« i da se ne razumeju svi u poslove države.

Iako smatra da je čovek »beskonačna vrednost«, da su ljudi samo svrhe i formalno i sadržajno, po umnosti i slobodi u sebi, koje su svrhe same po sebi, iako shvata konkretnu slobodu kao pravo osobe na »svoj potpuni razvoj i priznanje svog prava«, ipak Hegel u stvari podređuje pojedinca totalitetu, naročito državi i »opštim interesima«, ne uviđajući da su i ovi najčešće takođe samo posebni. U njegovoj filozofiji vlada primat opšteg nad posebnim i pojedinačnim, što je nužna posledica spiritualističkog učenja o pojmu, ideji ili duhu, kao supstanciji — subjektu sveta, čijim uposebnjenjem i imanentnim razvitkom tobože nastaje sva raznolikost i mnoštvenost realnog sveta konačnih stvari. Tako on smatra da pravo svetskog duha nadilazi sva druga posebna prava. Otuda pojedinci, pa i čitavi narodi, po Hegelovoj koncepciji društveno-istorijskog razvitka čovečanstva imaju u stvari samo ulogu sredstava posredstvom kojih svetski duh izvršava svoje namere i postizava svoje »opšte« ciljeve. Oni su shvaćeni kao »sluge« i kao nesvesni izvršioци namere svoga opšteg »gospodara« — svetskog duha, za koga moraju »vaditi kestenje iz vatre«. Ta »lukavost« je opšta karakteristika onoga ideelnog i opšteg. Tako Hegel govori o »lukavstvu pojma« da radi postizavanja cilja u odnosu prema objektima pušta da se sami objekti međusobno satiru i troše, uvlači među njih i sebe druge objekte, kao oruđa, a sam se drži po strani, u pozadini, te izlazi neoštećen, budući da sredstva rade za njega. Ovim je Hegel u stvari okarakterisao lukavstvo samoga čoveka u proizvodnom radu, u kome čovek »okreće prirodu protiv same prirode i pronalazi oruđa za tu svrhu«, a taj rad čini osnovu društvenog života i istorijskog kretanja čovečanstva. To što Hegel govori o lukavstvu uma i pojma, da se drže izvan procesâ u kojima se »tare i ukida« ono objektivno i da se sami kroz njih održavaju,

očigledno pokazuje značaj radnog procesa čoveka za izgrađivanje ove filozofije, čija dijalektika često podseća na svoje društveno poreklo, na dijalektiku građanskog društva. Doduše, time što ovo lukavstvo shvata kao karakteristiku uma i pojma, Hegel ne samo da supstancijalizuje i hipostazira jednu bitnu odliku čoveka nego vrši ujedno idealističku mistifikaciju, naročito onda kada je prenosi na istorijski proces razvoja svet-skoga duha, u kome se individuum i ono partikularno uopšte »žrtvuje i napušta«, a ideja koja se u tome probija »ne plaća tribut bitka i prolaznosti iz sebe, nego iz strasti individuum«, jer nije ona ta koja se »predaje opreci, borbi i opasnosti« nego se ona »nenapadnuta i neoštećena drži u pozadini«. Hegel isto tako naziva »lukavošću uma« to »što on dopušta da strasti za njega deluju, pri čemu stradava i trpi štetu ono čime on sebe stavlja u egzistenciju«. Ali i pored naklonosti Hegela prema onome nemilosrdnom i sudbinskom opštemu, prema objektivnome umu, koji u totalitetu vlada i probija se, Hegel kroz to svoje esencijalističko shvatanje istorije dolazi do uvida o postojanju zakonitosti koja kao istorijska nužnost vlada društvenim kretanjem. Pri tome se on istovremeno, uprkos svome spiritualizmu, često neposredno približava istorijsko-materijalističkom saznanju zakonitosti istorijskih i društvenih procesa, kao što je i Lenjin primetio. On uviđa veliku ulogu ljudskih interesa, potreba i strasti u istoriji, a ističe čak i uticaj fizičke prinode na tok istorije. Iako ideju, mišljenje i duh smatra pokretačima istorijskog razvitka, ipak sagledava nemoć toga opštega samog po sebi, bez posebnoga, bez ljudske delatnosti, kojom se ono opšte prevodi u objektivnost: »Neposredni pogled na istoriju uverava nas da delovanja ljudi proizlaze iz njihovih potreba, njihovih strasti, njihovih interesa, njihovih karaktera i talenata, i to tako da u tom igrokazu delatnosti samo potrebe, strasti, interesi sačinjavaju ono što se pokazuje kao pokret na sila i što se pojavljuje kao glavna delatnost«. Iza svega što se događa u istoriji stoje neki interesi. Ideje su same po sebi nemoćne, ako nisu praćene interesima, jer ono opšte je »nešto nedelatno«. I ništa se veliko u istoriji nije dogodilo bez strasti. A ipak se kroz sve te posebnosti probija nešto opšte, što je prisutno u delatnosti ljudi, mada oni toga nisu uvek svesni. Zakonitost istorije odvija se »iza leđa« njenih aktera i tvoraca. Ali, u čemu se ona stvarno sastoji, to Hegel nije pokazao. Taj »proces koji protiče iza leđa« stvarnih učesnika u istorijskom razvitku razjasnio je tek Marks, na osnovu zakonitosti materijalne proizvodnje, ali ne u tom smislu da bi »objektivnost istorijskog života« mogla da se svede na »objektivnost prirodne istorije«, kako bi rekao Adorno, jer Marks uviđa specifičnost istorijskoga u odnosu prema prirodnome zbiva-

nju, a kada govori o »prirodnoistorijskom procesu«, pod tim podrazumeva da čovek još nije savladao i stavio pod svoju kontrolu »istorijske nužnosti«, koje se bitno razlikuju od prirodnih.

Među takve interesantne anticipatorske misli spada takođe Hegelovo vezivanje nastanka države za pojavu privatne svojine, a poreklo ove za uvođenje zemljoradnje i braka, kao i saznanje da stvarna država i državna vlada »nastaju samo onda kad već postoji razlika staleža, kad bogatstvo i siromaštvo postane veoma veliko i kad nastupi takav odnos da veliko mnoštvo ne može više svoje potrebe zadovoljavati na način na koji je naviklo«. Njegovo shvatanje o potrebi »regulisanja« i »rukovođenja« od strane »javne vlasti«, — u pogledu zadovoljavanja »različitih interesa proizvođača i potrošača«, koji »mogu međusobno kolidirati«, — u okviru celine društva, a posebno u pogledu poslovanja »velikih industrijskih grana«, čije zavisnosti i povezanosti sa »spoljašnjim okolnostima i dalekim kombinacijama« pojedinci nisu u stanju da sagledaju, kao da proizlazi iz analize savremenih privredno-političkih iskustava i jasno je usmereno na prevladavanje »nesvesne nužnosti«. Ali zato s druge strane pretvara privatnu svojinu u svetinju, — iako zna da ona ide zajedno sa zločinom, — shvatajući je kao ontološku činjenicu i kao suštinu ili apsolutno pravo osobe. On isto tako obogotvorava državu, kao »božansku ideju«, posebničku suštinu i svrhu za sebe, kao pravu realnost i »ostvarenje slobode, tj. apsolutne krajnje svrhe«, a time i samoga duha čoveka, koji svu vrednost ima samo pomoću države, jer ona kao umska sloboda predstavlja po Hegelu ono tlo na kome je jedino moguće razvijanje umetnosti, religije i filozofije, koje sve zajedno čine sferu apsolutnog duha, tj. duha koji postoji za sebe sama kao duh, kao »duh za duh«, u čoveku i njegovim duhovnim tvorevinama. Hegelovo shvatanje svetskoga duha kao pravog »identičnog subjekta — objekta« istorije isto tako predstavlja divinizacionu istorije i ujedno teodiceju, kao što znači prednost totaliteta nad pojedinačnim pojavama i individuama. Rezultat svega toga je konformističko pomirenje sa istorijskim tokom i postojećom stvarnošću, koje se može smatrati poslednjom porukom staroga, umornog Hegela.

Hegel se u svojoj koncepciji razvitka duha kroz istoriju koristi kauzalnim objašnjavanjem konkretnih događaja, ali je njegova koncepcija, u celini gledano, kao spekulativno-idealistička, u osnovi teološka. Njoj je podređena takođe i sama ideja progressa, koja upravo zato uživa neograničeno poverenje, jer se istorijsko kretanje odvija takoreći u jednoj pravoj uzlaznoj liniji, a eventualne stagnacije, nazadovanja ili kata-

strofe smatra spoljašnjim i nebitnim slučajnostima, koje Hegel odveć lako objašnjava prelazem svetskog duha od jednih naroda drugima, prema pogrešnom principu da svaki narod samo jednom može igrati značajnu ulogu u svetskoj istoriji. Ova *teleološka* koncepcija istorije nosi u sebi nasleđe aristotelizma i teologije, jer i Hegel određuje svrhu kao ono nepokretno što pokreće, ali je ujedno dopunjena stvarnom dijalektikom istorijskog procesa napretka društva. Osnov ove spekulativne koncepcije se sastoji u tome da postoji krajnja svrha istorije, a ona znači da duh, koji je samo po sebi, mora postati za sebe, shvatiti slobodu kao svoju suštinu i time postići zadovoljenje i izmirenje sa sobom i u sebi. Krajnja svrha je unutrašnji svesni nagon da duh dođe do svesti o sebi kao slobodi. Proces istorije ima tu svrhu da ono što je dato kao mogućnost, sila ili moć, pređe u stvarnost, u aktualno postojanje, kao »napredovanje od nepotpunoga k potpunijem«. Pri tome, »duh počinje od svoje beskonačne mogućnosti, ali *samo* mogućnosti, koja njegov apsolutni sadržaj sadržava kao posebičnost, kao svrhu i cilj koji on postiže istom samo u svom rezultatu, što je tek onda njegova zbilja», a celo kretanje je uslovljeno imanentnom suprotnošću duha, tj. protivrečjem, koje egzistira, no koje se takođe ukida i razrešava te duh najzad dolazi do samosaznanja, koje znači ukidanje svake predmetnosti, uspostavljanje identiteta subjekta i objekta i kraj istorije, jer istorija je određena samo kao kretanje dolaženja do svesti o slobodi. To je proces formiranja čoveka svojim radom. Istorija i vreme su samo dotle relevantni, dok čovek ne postigne identitet sa sobom, tj. pre ostvarenja slobode. Dotle traje proces istorije za Hegela. Za Marksa je to obrnuto: ceo taj mučni period izvojevanja slobode jeste »predistorija«. Prava istorija će nastupiti tek potom i ona nema svog »logičnog« kraja, jer ne postoji takva njoj imanentna nužnost kojom bi se ona morala kretati ka nekom cilju koji bi od samog početka bio određen (od koga bi?) i koji bi značio prestanak istorijskog razvitka.

Suprotnost duha između posebitosti i zasebitosti, — koja time što mu je imanentna postaje protivrečje i na kojoj se, po tačnoj Marksovoj primedbi, zasnivaju sve ostale suprotnosti i njihova kretanja, — čini suštinu Hegelove teleološke koncepcije istorije, koja tvrdi ne samo da istorija ima kraja, da je taj kraj s Napoleonom i Hegelom dostignut, nego isto tako (tvrdi) i prestanak dijalektike, ukoliko je ona dijalektika samoga duha i njegovog razvitka tokom istorije. Tako je dijalektika ograničena. Štaviše, time se uistinu sva Hegelova dijalektika pretvara u privid, a ne samo da joj se postavljaju granice, jer se sva razlika između početka i kraja svodi

na razliku između već stvarne iako neegzistentne mogućnosti i njenog postavljanja sebe u egzistenciju, između stanja po sebi i stanja za sebe samoga duha, čime je unapred određen ne samo ceo tok kretanja nego i sav sadržaj toga »razvitka«, u kome se sva sloboda svodi na kraju krajeva na svest o nužnosti. Time se međutim ukida pojam slobode kao samoodređivanja, koji u Hegelovoj filozofiji uopšte ne manjka, nego je čak suštinski značajan za život individuuma, iako je u celini sistema podređen osnovnoj teleološkoj koncepciji. Svaki bitni momenat u razvitku je nužan. Zato Hegelovu koncepciju u tome smislu smatramo preformističkom. Na svu sreću, Hegel u stvarnim svojim dijalektičkim izvođenjima ne ostaje vezan za tu svoju spekulativnu koncepciju. Tačnije, sam sadržaj, pre svega društvena problematika, tera ga da se odvoji od nje i da prikazuje stvarni razvitak.

Otuda ni stupanj apsolutnog duha, kojim se posle dugog razvitka postiže kraj istorije i ostvaruje potpuno samosaznanje, nije u celini etapa na kojoj ne bi bilo kretanja i razvitka. Već na osnovu Hegelovih izlaganja o tome očigledno je da se apsolutni duh ne sme u celini tretirati prosto kao rezultat i kao kraj kretanja. Naime, sva tri načina ispoljavanja apsolutnog duha: umetnost, religija i filozofija, uporedo s državom, koju Hegel već u *Filozofskoj propedeutici* određuje kao »realni duh«, sve zajedno prolaze kroz razne etape u svome razvitku. Prema tome i apsolutni duh doživljava svoj razvitak u tim svojim oblicima, istovremeno s onim oblicima koji se označavaju kao objektivni duh, a ne tek posle njih. Hegelova razmatranja o apsolutnom duhu, — koji je u stvari određen samo kao iluzorni, svršno-kauzalni tvorac svega, jer zapravo proizvodi jedino sebe sama, — odnose se na razne forme društvene svesti, koje kao ideologija predstavljaju izraz bazičnih društvenih struktura, analiziranih od Hegela pod imenom objektivnog ili svetskog duha. Duh se po Hegelu razvija kao celina. Samo celi duh (ljudsko društvo) ima istoriju i pravu stvarnost. On je uvek totalitet svojih logičkih momenata. Vremenski momenti u njegovom razvitku takođe su po sebi totaliteti: svaki je od njih jedna potpuna celina, koja sadrži sve logičke momente (elemente) duha, ali je taj totalitet uvek dat u jednom određenom vidu, s jednim elementom koji preovlađuje, iz ugla jedne određene kategorije, koja međutim kao deo predstavlja i po sebi sadrži sve ostale. Tako mora biti u sistemu nauke, tj. filozofije. U odnosu na sistem, ova dijalektika totaliteta omogućuje pregled, međusobni prelaz i određivanje filozofskih kategorija, a u odnosu na stvarni istorijski razvitak društvene celine, osposobljava filozofa i naučnika da svakoj po-

javi ili događaju odredi mesto i ulogu, odnos i značaj u posredovanju s ostalima.

To što *umetnost* shvata kao prevazidenu dostignutim stupnjem apsolutnog duha, kao uostalom i religiju, delom je rezultat uvidanja njihove nepovoljne situacije, jer »naše vreme po svom opštem stanju nije povoljno za umetnost«, a delom dolazi iz sistematske potrebe ređanja forme duha po njihovom spekulativnom značaju, što se u stvari bazira na vrednovanju psiholoških procesa: opažanja (koje odgovara umetnosti), predstavljanja (što je bitno u religiji) i poimanja (u filozofiji). Ali svi momenti, iako ukinuti, a to znači ujedno i *sačuvani*, ostaju bitni za duh u celini. Zato je pogrešno to interpretirati tako da je Hegel želeo *odumiranje umetnosti* ili da njegova koncepcija umetnosti ima to značenje. On je samo smatrao da »za nas«, tj. s *najvišeg stanovišta* spekulativne filozofije, umetnost »ostaje prošlost« i da više ne zadovoljava »naše najviše potrebe«, pošto je nastupilo doba misli i refleksije, koje zahvataju i samu umetnost (pa i religiju) i pošto je »duh prerašao umetnost, da bi dobio svoj viši prikaz« tako da on pojam sam ima kao svoj lik. Prema tome, sasvim je neopravdano prebacivati Hegelu da je prognozirao ili čak prihvatio »smrt«, »odumiranje« ili prestanak umetnosti. Naprotiv, Hegel kaže da se možemo nadati »da će se umetnost sve više uzdizati i usavršavati«. Problem odumiranja umetnosti su mu interpretatori imputirali, jer su zanemarili Hegelovu *dijalektiku duha*. Ali, opravdano je kritikovati ga za nedovoljno ocenjivanje značaja umetnosti i za njeno tretiranje prema neadekvatnim kriterijumima spekulativne filozofije, uglavnom iz gnoseološkog aspekta, kao nižeg oblika ispoljavanja apsolutnog duha, pri kraju svoga samosaznanja. Tačno je takođe da je religiji pridavao veći značaj nego umetnosti i to zato što je u njoj gledao izraz duhovnog totaliteta naroda, »istinu, kakva je ona za sve ljude«, ali je za njega »suština istinske religije *ljubav*«. No i svaka stvarna religija je s gledišta apsolutnog idealizma takođe prevazidena. Istina religije je filozofija, a istinska religija je samo *filozofija religije*, kao deo Hegelovog sistema, koji izražava »apsolutno znanje«.

Čak i sva prethodna filozofija je u sistemu »ukinuta«, time što su svi filozofski principi preuzeti u tu poslednju filozofiju, koja je time zamišljena kao »najrazvijenija, najbogatija i najdublja«, jer je potpuni u sebi razvijeni totalitet svih kategorija i principa, izražavajući tako apsolut u formi pojma, na najadekvatniji način. To ne znači ništa drugo nego da je Hegel »postigao« potpuno saznanje o totalitetu svojim sistemom »apsolutnog znanja«, u odnosu na koji

je cela istorija filozofije samo istorijski uvod i priprema za ostvarenje tog krajnjeg cilja celokupnog razvitka duha. Apsolut, kao objektivni totalitet, kao da je dobio svoj savršeni izraz u filozofiji jednog pojedinca, koji rezimira prošlost i ne dopušta više nikakvu bitnu budućnost, jer sve što je bitno već se dogodilo. Istorije je bilo, ali izgleda da je više nema, jer se buržoasko društvo, čiji materijalni odnosi su našli svoj teorijski izraz u »ideji«, ideološki uzdignutoj u rang vladajućeg gospodara i demijunga sveta, — uzima kao krajnji stupanj u razvitku čovečanstva, kao realizacija svih njegovih mogućnosti, a to je u stvari samo izraz Hegelovog konformizma i »pomirenja« duha sa stvarnošću, na čemu je on pri kraju života toliko insistirao. Ovo pomirenje dolazi u stvari kao uteha umesto realnog ukidanja otuđenja, odnosno kao nadopuna samo idealnog ukidanja otuđenja. A ono može biti samo idealno zato što se izjednačuje s ukidanjem predmetnosti. Međutim, predmetnost uopšte se može ukinuti samo u mišljenju, tako što mislilac postupa proizvoljno, umišljajući sebi da je iscrpeo sve bitne odredbe stvarnosti i reprodukovao ih u znanju. Ono što je realno moguće ukinuti u stvari je uvek samo neka određena predmetnost, postvarenje. Apsolutna negativnost mišljenja, koja znači isto što i sloboda subjekta, ta po Hegelu supstancijalna snaga razvitka duha i osnova dijalektike, svodi se na kraju, u okviru ove teleološke filozofije na slobodu misaone delatnosti subjekta, iako je čovek određen kao slobodno biće, a sloboda kao osnovna odredba ljudske prirode. Negativnost, kao sila koja razara vreme i sve što u vremenu bivstvuje, štaviše, koja je samo vreme (= pojam, subjekt — objekt), dospeva kao umnost do ukidanja svakog vremena i uspostavljanja večnosti, — jer »istinsko ukidanje vremena je bezvremena sadašnjost, tj. večnost«, koja je identična sebi, — a to znači do ukidanja neidentiteta i konačnosti radi identiteta i čiste beskonačnosti. Ali to se dešava samo u smislu izmirenja subjekta s kružnom dijalektikom stvarnosti, koja je kao takva beskonačna. Um, određen kao »moć totaliteta«, ukida sam sebe time što ukida svoje vlastite pretpostavke — »identitet identiteta i neidentiteta«, tj. prožimanje suprotnosti, i razdvojenost, koja rađa potrebu za filozofijom. Zatvarajući se u svoj u sebi dovršeni totalitet, um uspostavlja identitet, odbacuje svoj bitni »dijalektički ili negativno-umstveni« momenat i na taj način prestaje biti istinit i progresivan.

Istinski *povesna* dijalektika, tj. dijalektika koja je usmerena prema budućnosti i sposobna je da omogući anticipiranje, idealno preduhitranje predstojećeg razvitka, u Hegelovom sistemu nije moguće zbog toga što Hegel pretpostavlja dovršeni totalitet kao istinu i previše se oslanja

na identitet, a istovremeno izdaje neidentitet i dijalektiku identičnosti i neidentičnosti u procesu razvitka. To naravno ne znači da kod Hegela nije bilo težnje za takvom povесnom dijalektikom. Na to je ukazao Lukač citirajući jedan Hegelov epigram iz jenskog perioda, — u kome se traži da se bude »više od sadašnjice i od prošlosti« i da se ide ukorak s vremenom, čime se ukazuje na procesualni karakter svake predmetnosti i na konkretne, realne tendencije koje teže k budućnosti.

U stvari, suštinski nedostatak Hegelove filozofije u poznoj fazi sastoji se u tome što je potpuno odbacio utopijsko mišljenje, a time i kritički, negativni odnos prema stvarnosti i prema sebi samom, ograničavajući posao filozofije na saznanje onoga što jeste, svodeći je na slikanje sivlom po sivome i upoređujući je sa Minervinom sovom, koja izleće tek u suton, tj. kada je stvarnost »ispunila svoj proces razvoja i dovršila se«. To dolazi otuda što Hegelu nije stalo samo do otkrivanja čoveka kroz istoriju nego traži u tome još neke više snage koje su ipak transcendentne, iako on vezuje njihovo ispoljavanje za duh i delatnost samog čoveka. On traži nešto nadistorijsko, što prevazilazi svaku konačnost i nesavršenost, tj. i samu prirodu, koja je shvaćena kao ispoljavanje apsoluta čija se najviša definicija po Hegelu svodi na to da je on duh. Hegelovo shvatanje istorije pokazuje se kao sekularizacija hrišćanskog shvatanja istorije (Hrista). Time što svetsku istoriju svodi na »razvoj pojma slobode« i što ga interesuje »samo taj tok pojma«, samo »saj ideje« u istoriji, Hegel pokazuje da mu nije istinski stalo do stvarne ljudske istorije, da nije istinski zainteresovan za sudbinu individuuma. On u istoriji kao i u pravu samo proverava sadržaj svoje *Logike*. Zato celu istoriju na kraju krajeva pretvara u puko sećanje, u interiorizaciju. Na taj nedostatak kod Hegela ukazao je još Engels razračunavajući se sa hrišćanskim shvatanjem o otkrivanju boga u istoriji: »Nama ne pada na pamet da sumnjamo u »otkrivanje istorije« ili da ga preziremo, istorija je nama sve i sva, i mi je cenimo više nego što je cenio bilo koji drugi raniji filozofski pravac, više nego sam Hegel, kome je ona konačno služila samo kao proba za njegov logički računski zadatak... Mi tražimo sadržaj istorije; no mi u istoriji ne vidimo otkrivanje »boga«, nego čovjeka i samo čovjeka«. Hegelu je naprotiv bitno stalo samo do ideje, jer bitak kojim počinje svoj sistem totaliteta shvaćen je, po sebi, kao sama apsolutna ideja, tako da je ona i polazna tačka i krajnji rezultat, pošto duh završava time što saznaje apsolutnu ideju (logos). Zato Hegel kaže da se logika može shvatiti i kao prva i kao *poslednja* nauka. S gledišta dijalektičkog razvitka saznanja logika je »poslednja

nauka«, tj. rezultat. Time je sistem filozofije potpuno zatvoren, obrazujući krug, kao što je to slučaj i s njegovim prototipom u stvarnosti, kapitalističkim procesom proizvodnje, u kome se kao u kružnom kretanju polazna i završna tačka isto tako poklapaju: kapitalistov novac. Na taj način, spekulativna dijalektika totaliteta se razotkiva kao dijalektika samog kapitalističkog društva, koju Hegel time zamišlja kao mogućnost beskonačnog kretanja u istome, na isti način i na osnovu istih pretpostavki. Spekulativna dijalektika je utoliko prefinjena indirektna apologija kapitalističke stvarnosti u usponu. Ona je apologetska usled svoje spekulativno-idealističke osnove, prema kojoj je postojeća stvarnost predstavljena kao duhovna u osnovi, tj. umna, a društveni antagonizmi — kao po sebi razumljivi i prirodni, — prekriveni su velom kategorijalnih konstrukcija, koje sve izmiruju i zaglađuju. Kao što su u spekulativnom sistemu svi momenti podređeni totalitetu i nužno vode k njemu, budući da ga pretpostavljaju, tako je to i u stvarnosti kapitalizma, kako je pokazao Marks, za koga pak: »Sam ovaj organski sistem kao totalitet ima svoje pretpostavke, i njegov razvitak u totalitet sastoji se upravo (u tome), da sve elemente društva podredi sebi, ili da iz sebe stvori organe koji mu još nedostaju. Tako on istorijski biva totalitetom. Pretvaranje (Werden) u totalitet obrazuje jedan momenat njegovog procesa, njegovog razvoja«. Kapitalizam je takođe samo polazni momenat, a ne krajnji rezultat i cilj. On je pretpostavka za viši stupanj razvitka društva i čoveka.

Pošto Hegel ne vidi mogućnost daljeg bitnog menjanja osnove na kojoj je dati totalitet izgrađen, on proglašava postignuti stupanj razvitka za potpuni i ostvareni totalitet, pretvarajući ga u rezultat koji je svoj proces nastajanja ostavio iza sebe i koji je kao takav »leš«, jer mu nedostaje tendencija i mogućnost daljeg razvitka. Hegel je doduše istakao u *Fenomenologiji* da stvar »nije iscrpna u svome cilju nego u svome izvođenju« i da nije »rezultat stvarna celina nego on zajedno sa svojim postajanjem«, jer »cilj za sebe je neživa opštost«, tendencija je »puko komešanje«, koje još nema stvarnosti, a sam rezultat je »lešina, koja je tendenciju ostavila za sobom«. Ali time što je došao do »krajnjeg« rezultata, on je napustio tendenciju i postajanje za ljubav zatvorenog spekulativnog totaliteta. U stvari, već u *Fenomenologiji* Hegel pretpostavlja i traži krajnji cilj, kako u saznanju, kao apsolutno znanje, tako i u stvarnosti, kao uspostavljanje identiteta subjekta i objekta, što se potom pokazuje kao »pomirenje« subjekta sa stvarnošću i kao apsolutizacija situacije i odnosa date epohe razvitka društva, tobože najsavršenije. Identitet subjekta i objekta ne može biti

ni nešto čisto duhovno niti nešto samo predmetno, stvarstveno. To je u stvari neprekidni proces menjanja stvarnosti od strane čoveka u cilju njenog humanizovanja. Identični subjekt — objekt nije ni sam čovek, mada je on kao subjekt istovremeno objekt, niti neka od čoveka potpuno nezavisna stvarnost, — koja bi kao takva za čoveka bila samo apstraktni objekt, tj. samo mogućnost za ljudsku akciju, — nego ljudska *društvena praksa*, kao proces humanizacije prirode i društva i kao proces uspostavljanja jedinstva čoveka s prirodom posredstvom društva, i svet koji kroz tu praksu nastaje, a koji uključuje čoveka kao suštinsku snagu. Otudjenje u tome svetu i u delatnosti koja ga stvara i reprodukuje nastaje tako što produkt u datim okolnostima ne odgovara biti onoga koji stvara. Pošto je čovek slobodno i kreativno biće, tj. biće koje svojom svesnom svrshodnom akcijom pretvara mogućnosti u stvarnost, a granice tih mogućnosti ili njihovo iscrpljenje u vremenu nije moguće sagledati, nije opravdano pretpostaviti i tvrditi kraj istorije, gotovost ljudskog bitka, dovršenost bitnih mogućnosti čoveka, uz istovremeno prihvatanje njegovog daljeg bivstvovanja. Još manje je opravdano prihvatiti da je takav kraj dosegnut, kao što se pretpostavlja u dijalektici zatvorenog totaliteta, kada se misli da se iz vremena može preskočiti u večnost, i kada se »namesto stvarne veze čoveka i prirode stavlja neki apsolutan subjekt — objekt, koji je odmah cela priroda i celo čovečanstvo, apsolutni duh« (Marks), što u stvari predstavlja »postavljanje sveta na glavu«, koje je karakteristično za ideologe. Doduše, Hegel je pošao od činjenice da se čovek u francuskoj revoluciji stvarno postavio »na glavu, tj. na misao«, kako bi stvarnost izgradio prema njoj. On je uvideo da je time čovek shvatio svoju ulogu tako da on sam, tj. misao, treba da upravlja »duhovnom zbiljom«, svojim društvenim životom i delatnošću. Ali time što je čoveka definisao kao samosvest, a stvarnost kao ideju ili duh, — koji nije ništa drugo nego otudeni duh čoveka, a zato posredno i zakonitost sveta, projektovana u idealističkom ruhu u sam svet iz koga i potiče, — time što je umesto »materije koja se istorijski razvija« i čoveka kao rezultata tog razvitka postavio ideju i duh kao osnovu svega postojanja i bivanja Hegel je izokrenuo proces sveta naglavačke. Samo zato se i može reći da je Hegelov sistem »na glavu postavljeni materijalizam«.

Presudno za Hegelovu dijalektiku je to što kod njega, kao i kod ostalih spekulativnih idealista, filozofija ima samo funkciju posmatranja i opisivanja biti stvarnosti i bivanja. Zato je ova dijalektika isto tako kontemplativna. Ali kontemplacija je sekundarna aktivnost. Njoj prethodi

praksa kao čulna i predmetna delatnost. Hegelova dijalektika doduše pretpostavlja ljudsku praktičnu univerzalnu delatnost i polazi od nje uviđajući njen značaj, ali sama filozofija za Hegela nije u funkciji te delatnosti, kao ni dijalektika. Čini se kao da je filozofija funkcija ili najviši rezultat delatnosti. Filozofija i filozof se pojavljuju posle svršenog čina. Pošto apsolutni duh dobija adekvatni izraz tek u filozofiji, tj. u teorijskoj delatnosti filozofa, kao »organa u kome apsolutni duh, koji pravi istoriju, posle isteka kretanja *naknadno* dolazi do svesti o sebi« to znači da »apsolutni duh samo *prividno* pravi istoriju«, jer će svest o tome dobiti tek na kraju u filozofu, tj. »njegova fabrikacija istorije postoji samo u svesti, u mišljenju i predstavi filozofa, samo u spekulativnom uobraženju«, kako je Marks prigovorio, a sav udeo filozofa u istoriji svodi se na tu »naknadnu svest«, na poimanje dogođenog. Time, kao i pretpostavkom kraja istorije, izneverene su apsolutna negativnost i neidentitet, bitne kategorije ove dijalektike, od kojih je prva izričito definisana kao samosvest i sloboda. Jer još Fihte je rekao da sloboda postavlja budućnost«. A i za Hegela je ona delatnost samoodređivanja i menjanja sveta. I on je slobodu shvatio, u stvari, kao »delatnost obračunavanja s opstojnošću« i kao delatnost kojom subjekt proizvodi primerenost neposredne egzistencije njegovim unutrašnjim određenjima, pojmovima svrhe. U tome je stvarni, istinski smisao Hegelovog pojma pomirenja. Čovek se može pomiriti sa neposrednom egzistencijom, sa postojećom društvenom stvarnošću, samo ako i ukoliko ju je vlastitom delatnošću i borbom učinio primerenom sebi, ako je doveo u sklad sa sobom, tj. ukoliko se u njoj realizuju njegova najdublja uverenja i najviši principi humaniteta. U suprotnom slučaju, čovek je izgubio sebe sama. Odricanje od humaniteta je najteži oblik otuđenja. Kada ga takav odnos obuzme, tada je s čovekom svršeno. Preostaje mu samo sfera animalnosti.