



UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

DOKTORSKE STUDIJE

**HEGELOV I ARISTOTELOV POJAM
FILOZOFIJE O PRAKTIČKOM
DOKTORSKA DISERTACIJA**

Mentor: Prof. dr Milenko Perović

Kandidat: Dejan Jovančević

Novi Sad, 2016. godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Dejan Jovančević
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof dr Milenko Perović, redovni profesor
Naslov rada: NR	Hegelov i Aristotelov pojam filozofije o praktičkom
Jezik publikacije: JP	Srpski (latinica)
Jezik izvoda:	srp. / eng.

JI	
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2016
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Novi Sad, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2
Fizički opis rada: FO	Broj poglavlja: 3, stranica: 181, slika:0, grafikona: 0, referenci: 171, priloga:0.
Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Praktička filozofija
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	spekulativna logika, filozofija o praktičkom, objektivni duh, praksa, povest filozofije, država, građansko društvo
UDK	
Čuva se: ČU	Biblioteka Filozofskog fakulteta, Dr Zorana Đinđića 2, Novi Sad 21000

<p>Važna napomena:</p> <p>VN</p>	
<p>Izvod:</p> <p>IZ</p>	<p>U radu nastojimo da pokažemo da Hegelovi pojmovi spekulativne logike, povesti i objektivnog duha omogućuju da se u potpunosti shvati Aristotelov pojam praktičkog i njegovo razvijanje. Aristotelova praktička filozofija bivstvo praktičkog dovodi do pojma=logosa, te vladajući pojam=logos praktičkih stvari, koji nije izvan onog alogičkog=žudnje, omogućuje delatnost=energeiju praktičkog. Pojam=logos praktičkog u Aristotela stoga nema teorijski i retrospektivni karakter u samom praktičkom kako to izvodi hermeneutička filozofija, već upravo jeste suština praktičkog odnošenja koju izlaže i ističe Aristotelova praktička filozofija. Spekulativni pojam onog praktičnog je tačka jedinstva Aristotelove i Hegelove filozofije. Hegel u pojmu političke=unutrašnje države kao običajnosnog organizma prevladava uz očuvanje Aristotelov logos entelehije polisa=pojam dejstvenosti grada-države. Razlika Aristotelove i Hegelove filozofije o praktičkom je povesna, systemska i logička. Povesna razlika leži u Hegelovom situiranju modernog principa subjektivnosti kao prava posebnosti subjekta na zadovoljenje u pojam građanskog društva sistema filozofije prava, te u sledstvenom specifičnom područstvu kako privatne sfere tako i sfere države. Logička razlika leži u Hegelovom određenju ideje praktičkog saznanja=ideje objektivnog duha i apsolutne ideje u sistemu spekulativne logike.</p>
<p>Datum prihvatanja teme od strane NN veća:</p>	

DP	
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad

Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Ph. D. Thesis
Author: AU	Dejan Jovancevic
Mentor: MN	Milenko Perovic, Ph.D
Title: TI	Hegel's and Aristotle's concept of philosophy of practical
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	Serbian / English
Country of publication:	Republic of Serbia

CP	
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2016.
Publisher: PU	Author reprint
Publication place: PP	Faculty of Philosophy, Dr Zorana Djindjica 2, 21000 Novi Sad, Serbia
Physical description: PD	Number of chapters: 3, pages: 181, pictures: 0, charts: 0, references: 171, contributions: 0.
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Practical Philosophy
Subject, Key words SKW	speculative logic, philosophy of practical, objective spirit, practice, history of philosophy, state, civil society
UC	
Holding data: HD	Library of Faculty of Philosophy, Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Serbia
Note: N	

<p>Abstract:</p> <p>AB</p>	<p>In the paper we are trying to show that Hegel's concepts of speculative logic, history and objective spirit are enabling us to fully understand Aristotle's concept of practical and its development. Aristotle's practical philosophy brings the being of practical down to the concept=logos, and the ruling concept=logos, that is not beyond the a-logical=desire, enables the effectiveness=energy of the practical. Therefore, with Aristotle, the concept=logos of practical does not have a historical and retrospective nature in the practical itself the way hermeneutic philosophy derives it, but it is the very essence of the practical relation proposed and accented by Aristotle's philosophy of practical.</p> <p>Speculative concept of the practical is the point of unity between Aristotle's and Hegel's philosophy. Hegel, in the concept of political=inner state as ethical life overrules with retention Aristotle's logos of polis entelechy=concept of the effectiveness of the city-state. The difference between Aristotle's and Hegel's philosophy on practical is historical, systematic and logical. The historical difference is in Hegel's placement of modern principle of subjectivity as the right of one's individuality to satisfaction into the concept of civil system of the philosophy of right, and in the specific consequential socialization as both a private affair and a state one. Logical difference is in the Hegel's specification of the idea of practical cognition=idea of the objective spirit and an absolute idea in the system of speculative logic.</p>
<p>Accepted on Scientific Board on:</p> <p>AS</p>	
<p>Defended:</p> <p>DE</p>	

<p>Thesis Defend Board:</p> <p>DB</p>	<p>president:</p> <p>member:</p> <p>member:</p>
---------------------------------------	---

Hegelov i Aristotelov pojam filozofije o praktičkom

1. Izlaganje teze

Najuzornije razmatranje Aristotelove filozofije o praktičkom može se dati kroz sistem određenja koje je razvio Hegel o Aristotelu i u svojoj filozofiji o praktičkom. Hegelova filozofska istorija filozofije nalaže da su sistemi u istoriji filozofije stepeni razvoja logičke ideje, te da je logička ideja sinopsis povesnog razvoja filozofije. U tom povesnom sinopsisu Aristotel je situiran tako da je filozofsku misao razvio do ideje=slobodnog mišljenja koje je konkretno i dejstveno=entelehijalno. Ideja je ovde shvaćena kao opšta ideja=jedinstvo pojma i realnosti. Hegelova filozofija je moderni princip duha, na tragu Kanta, Fihtea i Šelunga, razvila do apsolutne ideje. Sam pojam ideje je time kod Hegela transformisan u određenje jedinstvo subjektivnog pojma i objektivnosti kako bi mogao u sebe primiti novi princip duha. Tako su ideja i duh povesne razlike Aristotelove i Hegelove filozofije, ali ne u smislu da stoje jedno izvan drugog, već je pojam ideje produbljen do pojma duha, kako bi njegova subjektivnost i njegova objektivnost kao svet duha mogli biti shvaćeni kao ideja – praktička ideja i apsolutna ideja. Glede tog stava koji se u radu razvija obzirom na polje prava odnosno onog praktičkog, te na filozofiju o praktičkom ova dva filozofa iznosimu tezu rada koja bliže određuje sadržaj u odnosu na široko polje u kome se kreće:

Hegelovi pojmovi spekulativne logike, povesti i objektivnog duha omogućuju da se u potpunosti shvati Aristotelov pojam praktičkog i njegovo razvijanje. Aristotelova praktička filozofija bivstvo praktičkog dovodi do pojma=logosa, te vladajući pojam=logos praktičkih stvari, koji nije izvan onog alogičkog=žudnje, omogućuje delatnost=energeiju praktičkog. Pojam=logos praktičkog u Aristotela stoga nema teorijski i retrospektivni karakter u samom praktičkom kako to izvodi hermeneutička filozofija, već upravo jeste suština praktičkog odnošenja koju izlaže i ističe Aristotelova praktička filozofija. Spekulativni pojam onog praktičnog je tačka jedinstva Aristotelove i Hegelove filozofije. Hegel u pojmu političke=unutrašnje države kao običajnosnog organizma prevladava uz očuvanje Aristotelov logos entelehije polisa=pojam dejstvenosti grada-države. Razlika Aristotelove i Hegelove filozofije o praktičkom je povesna, sistemska i logička. Povesna razlika leži u Hegelovom situiranju modernog principa subjektivnosti kao prava posebnosti subjekta na zadovoljenje u

pojam građanskog društva sistema filozofije prava, te u sledstvenom podružtvljenju kako privatne sfere tako i sfere države. Logička razlika leži u Hegelovom određenju ideje praktičkog saznanja=ideje objektivnog duha i apsolutne ideje u sistemu spekulativne logike, za čega kod Aristotela ne nalazimo srazmeru.

Istinit uvid u Aristotelovu filozofiju o praktičkom, čini nam se, nije moguć bez uvida u celinu Hegelove filozofije o praktičkom. Aristotelova filozofija je ta sa kojom započinje filozofska refleksija autonomnosti praktičkog područja stvarnosti. Na koji način toj autonomnosti pripada filozofska refleksija praktičkog najbolje se može videti iz ove dve filozofije koje jedine u povesti filozofije, svaka na specifičan način misle celinu onog praktičkog samog na izrazito diferenciran način i situiraju ga bez jednostranosti i nivelacija u celinu stvarnosti koja je mišljena spekulativno, dakle tako da se istina traži u uzajamnom odnošenju u sebi određenih pojmova. Njihove međusobne razlike, sagledavaćemo s obzirom na ovu tačku jedinstva. Smatramo da i ogromna odgovornost filozofa koji reflektuje ono praktičko leži upravo u orijentacijskoj sposobnosti te refleksije. Hegelova filozofija o praktičkom je najverovatnije načinila prekretnicu u shvatanju Aristotelove filozofije o praktičkom jer je otkrila njenu izvornost i odvojila je od aristotelističke tradicije posle milenijuma važenja njenih iskrivljenih tumačenja. Time je otvoren put u spekulativnost Aristotelove filozofije koji je nastavljen i u dvadesetom veku sve do danas. Čitavo izvođenje dokaza ove teze spregnuto je nastojanjem da se pokaže primat i prethođenje pojma praktičkog u odnosu na samo praktičko, te filozofije o praktičkom u odnosu na sam pojam praktičkog. Na taj način samo filozofija o praktičkom može i sama biti delatna i praktička, koliko je to njoj, kao primarno spekulativnoj moguće i potrebno. Smatramo da je taj uvid fundamentalan za svako razmatranje filozofije o praktičkom i da taj uvid Hegelova filozofija i sama deli, ali i duguje vlastitom razmatranju Aristotelove filozofije o praktičkom. Hegelovo poimanje Aristotelove spekulativne praktičke filozofije je nezaobilazna tema prilikom razmatranja pitanja mogućnosti rehabilitacije praktičke filozofije u savremenim raspravama o toj temi iz 70-tih godina 20. veka, koje je bilo veoma podsticajno istraživačima u ovom području.

Neposredni interes za istraživanje i dokazivanje navedene teze je razumevanje Hegela na tragu ili polazeći od Aristotela, njegovo poreklo, povest tog razumevanja, njegova opravdanost i granice. Nastojanje nam je da pokažemo specifičnost oba autora u jasnom razgraničenju, da pokušamo ispitati značaj i granice Hegelovog prevladavanja Aristotelove

filozofije, te da pokažemo značaj i granice Hegelove i Aristotelove filozofije o praktičkom, kao filozofskih paradigmi za pozicioniranje filozofiranja u realnom vremenu. Pri tome je pitanje povesnosti i njenog odnosa prema umnosti značajno, ali i uvek otvoreno.

Istoričari filozofije se uglavnom slažu oko toga da su i Aristotelova i Hegelova filozofija veoma živi i aktuelni u današnjim filozofskim raspravama i refleksijama u okviru tradicije kontinentalne evropske filozofije. To se naročito odnosi na Aristotelovu spekulativnu ontologiju-teologiju i njegovu praktičku filozofiju te na Hegelovu logiku, filozofiju prava te filozofiju povesti. Otuda smatramo da naše nastojanje da bliže pokažemo određenja Aristotelove i Hegelove spekulativne logike koja prožima i njihove filozofije o praktičnom može biti shvaćena kao tragajuće približavanje navedenoj aktuelnosti.

U shvatanju Aristotela, kao što se iz samog naslova vidi držimo se stava da je Hegelova interpretacija verovatno filozofski najistinitija. Iako je Hegelova interpretacija Aristotelove filozofije o praktičkom Hegelu svojstvena i izvedena Hegelovim pojmovima, smatramo da ona nije nepovesna u specifičnom filozofskom smislu. Naprotiv, Hegelu ukazujemo poverenje kao nekom ko izvanredno razumeva složene spekulativne odnose Aristotelove metafizičke logike i ko je u stanju da te odnose uoči i u Aristotelovoj filozofiji o praktičkom, što je za naše traganje od najveće važnosti. Ne samo da Hegel na uzoran način poimajući razumeva Aristotelovu tradiciju, već je on u stanju da na uzoran spekulativno-dijalektički način obradi Aristotelovu filozofiju određujući na taj način njenu povesnu poziciju. Tako na uzoran način kod Hegela ono povesno prolazeći kroz svoju logičku obradu ne prestaje biti povesno u specifičnom filozofskom smislu. Neko ko, poput nas u ovom radu, sledi trag Hegelove interpretacije Aristotelove filozofije o praktičkom prinuđen je samom stvari da ne zastane kod valjane hermeneutike Aristotelove filozofije o praktičkom. Naprotiv, uvek valja učiniti i napor da se dosegnu visine spekulativne logike i filozofske povesti filozofije u njihovom uzajamnom prožimanju. Odluka za takav pristup određena je samom temom, a njegovo prihvatanje oslobađa od teskobe direktnog pristupa složenoj građi Aristotelove filozofije o praktičkom, čiji uzor predstavlja njeno savremeno hermeneutičko tumačenje. Postavlja se pitanje na koji pojam povesnosti i na koji pojam umnosti se oslanja ovo tumačenje. Zatim, da li ono predstavlja jedan oblik konzervatizma kako smatraju neki autori. Nadalje, budući je tema i Hegelova filozofija o praktičkom smatramo da se njena aktuelnost ili anahronost bolje rasvetljava kroz pokazivanje njenog odnosa prema

Aristotelovoj praktičnoj filozofiji. Odnos filozofija o praktičkom ova dva mislioca doprinos je rasvetljavanju filozofije o praktičkom danas na tragu odnosa umnosti i povesnosti.

Umnost i povesnost predstavljaju aktuelan kontekst filozofije o praktičkom u koji ima smisla postaviti razmatranje Hegelove filozofije, kako ne bismo upali u zamku direktnog razmatranja Hegelove filozofije o praktičkom i na taj način zauzeli nepovesno stanovište za koje se izrekom zalažemo. Stvarnost, umnost i povesnost u Hegelovom smislu nadovezuje se na stav da je povest umna, a um povestan, a traži bliže određenje pojma povesti u Hegelovoj filozofiji o praktičkom. Hegelova teza o komplementarnosti uma i povesti u smislu da je dinamika ljudske povesti ekvivalentna povesnom kretanju uma u sebi samom vezano je za probijanje svesti o slobodi. Prema ovoj Hegelovoj tezi moguće je graditi i izvesnu distancu s obzirom da je pored racionalno utemeljenog entuzijazma (bližeg konzervativnim pogledima), moguće racionalno utemeljiti i razočarenje (bliže liberalnoj vizuri) u pogledu povesnih događanja od građanskih revolucija na ovamo koji bi se zasnivali na pretpostavkama o kritičkom stanovištu prema pojmu razvoja, novim problemskim područjima, novoj svetskoj konjunkturi te intersubjektivnosti=društvenosti kao nosiocu povesnog procesa. Distanca prema Hegelu se srazmerno smanjuje ukoliko raste potreba da se filozofski pojmovi odrede po i za sebe.

2. Spekulativnost, povesnost i objektivni duh

U razumevanju Hegelove filozofije pošlo se od stava da je njen princip apsolutni duh, te je pojam ne samo ono prvo nego i jedino, centar, a vreme je njegovo ispunjeno vreme, sam postojeći pojam, samorazvoj pojma u prirodu i duhovni svet. Pri tome je povest ispunjeno vreme duhovnog sveta, vreme kakvo je po i za sebe. Aristotelova filozofija uopšte i praktička posebno, sledeći Hegelovo tumačenje, jeste spekulativna, a to znači da je sve=pojam, ali da njena totalnost ne čini sistem jer je pojam=ono prvo i najbolje, ali nije=sva istina ili iz onog opšteg se ne razvija po nužnosti ono posebno kao prirodni i duhovni univerzum. Spekulativnost je najbolje definisati kao opštu apsolutnu delatnost. Pojmovi spekulativnosti, povesnosti i objektivnog duha biće razvijeni prema odredbama Hegelovog sistema filozofije, a u okvirima i granicama tih pojmova nastojaćemo da dokučimo logičku, povesnu i sistemsku specifičnost Aristotelovih pojmova. Smatramo da se do same pojmovne osnove Aristotelove filozofije uopšte i praktičke filozofije posebno, te do onoga što ona može da znači za nas moderne može na najverovatniji način doći kroz Hegelovo posredovanje ove tradicije. Osnove toga leže u tome što Hegelova filozofija ima najrazvijeniji logički sistem u povesti i što stoga u svojoj povesti filozofije uspeva da vrlo različite filozofije dovede u jedinstveni sintetički tok bez pojednostavljivanja i iskrivljavanja, tako da ono stvarno povesno dobija svoje istinsko, ne samo subjektivno, oživljenje i smisao. Ta snaga Hegelovih logičkih pojmova koja se ovde osvedočava na povesnom materijalu izvor je obnavljanog interesa.

2.1. Pojam spekulativne filozofije o praktičkom

2.1.1. Hegelova spekulativna logika praktičkog

Smatramo da je Hegel razvijanjem ideje praktičkog saznanja logički utemeljio svoju filozofiju prava odnosno pokazao opštu apsolutnu delatnost samog praktičkog, a da je razvijanjem apsolutne ideje pokazao opštu apsolutnu delatnost filozofije o praktičkom, njenu metodu. Uspostavljanje vertikale apsoluta izražene kroz opštu apsolutnu delatnost je posao koji filozofija ima da obavi kako bi dokučila istinu stvari, prema Hegelu. Mi ovde Hegela pratimo, koliko je to nama moguće, u tom poslu u području filozofije prava i povesti filozofije o praktičkom.

Praktična ideja=ideja dobrog=delanje ovde treba da bude razmotrena u razlici od teorijske ideje=ideje tragalačkog saznanja=istine, ali i tako da se u realizaciji pojma delanja oni dovode u jedinstvo istinskog delanja ili istinskog dobra po Hegelu, čime se realizacija pojma delanja zna u pogledu apsolutne ideje, upravo metode u kojoj je sve=pojam, a beskonačna duhovna supstancija, opšta apsolutna delatnost=samodelatnost pojma mišljeno u specifičnom Hegelovom smislu¹. To specifično jedinstvo praktičke i teorijske ideje kome kumuje apsolutna ideja=metoda jeste logika prava ili logički osnov običajnosti. Delanju dobre volje do uzdizanja sebe do svog cilja da njoj spoljašnja stvarnost bude njena realizacija na putu ne stoji spoljašnja stvarnost, već jedino ona sama, delanje dobre volje mora da se usmeri još protiv sebe kao praktične, da bude teorijska tako da u sebi ujedno zre i primi odredbu delanja da bi je prisvojila na specifičan teorijsko-praktični način. Praktično delanje mora biti protiv sebe kao subjektivnog držanja koje zaboravlja da u delanju uvek već prevazilazi spoljašnjost stvarnosti i postavlja se kao slobodna opšta identičnost sa sobom ili zajedničnost za koju je zatečena stvarnost objektivni svet čiji je unutrašnji osnov i stvarno postojanje subjektivni pojam. Suština toka sastoji se u odnosu koji ono dobro samo ima prema subjektu koji je za sebe određen kao ono pojedinačno, jer dobro je ono što ima „dostojanstvo ne samo onog opšteg već i prosto naprosto stvarnog“, pa po sebi (a kod Hegela

¹Mirko Aćimović, *Ontologike*, Novi Sad 1994, str. 314.

ono po sebi nije tuđe objektivnom duhu) sadrži prelaz ka postavljanju „po sebi bivstvjuće identičnosti objektivnog pojma i neposredne stvarnosti“ i jeste pojam kao ideja koja svoja određenja izgrađuje u realnost i istovremeno jeste u identičnosti tih određenja kao njihova po sebi bivstvjuća večna suština.²

Logika praktičnog kao moralnog delanja se kreće kroz razliku određenja subjektivnosti pojma praktične i teorijske ideje u Hegelovoj gnoseologiji, potom kroz bliže određenje dobra kao nagona i volje mišljene u kategorijama beskonačnosti forme kao bića za sebe koje još nije biće po sebi i konačnosti=neostvarenosti sadržaja, potom kroz odnos zaključka spoljašnje svrhovitosti i zaključka dobra=delanja, te kroz određenje praktičke ideje kao trebanja moralne samosvesti (bliže predstavljeno u fenomenologiji duha), da bi se konačno kroz bliže određenje zaključka delanja=dobra pokazalo traženo ujedinjavanje ideje praktičnog i ideje teorijskog saznanja (teorijske prakse ili praktične teorije), dobra i istine (istinskog dobra ili dobre istine), volje i saznavanja (znajuće volje ili voljnog znanja) rečju Hegelovo prevazilaženje gnoseologije gnoseologikom, po niti vodilji apsolutne ideje kao metode filozofije moralnosti.

Najteže je steći određeniji pojam o Hegelovom određenje stvarnosti kao istinske realnosti koja je ujedno subjektu vlastita, a ne tuđa, no međutim postoji nezavisno od subjektivnog postavljanja, nezavisno od nužnosti da se ona realizuje tek pomoću subjektivne delatnosti, kao bivstvovanje po sebi od kojeg delatni subjekt nije otuđen, već u kojem ima svoje bivstvovanje za sebe i tek postoji kao slobodan subjekt. Slobodan subjekt je slobodan tek u medijumu vlastitog i stvarnog slobodnog duha kojeg ne može da okrnji subjektivna delatnost jer ima svoje bivstvovanje po sebi, a subjektivna delatnost dobrog smera, nalazi u njemu svoje ostvarenje, svoje bivstvovanje za sebe koje je ujedno i po sebi, te je u medijumu slobodnog duha običajnosti po i za sebe. Slobodni duh porodice, ekonomskog subjekta ili političkog subjekta nezavisan je od subjektivnosti svojih članova, subjekata, službenika i podanika, ako ih posmatramo kao pojedinačne, ali u svom dobrom smeru, u svojoj dobroj posebnoj delatnosti, ti pojedinačni delatnici će u tom slobodnom duhu naći svoje istinsko ostvarenje, biće za sebe ono što su po sebi, biće po i za sebe slobodni, istinski beskonačni, beskonačni u smislu egzistencije njihovog vlastitog pojma. – Ono po sebi je dvoznačno, jednom kao neposredno, predručno i dato, a drugi put kao ono pojmovno postavljuće i

²Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1989,§141.

postavljeno. Ono je suprotno pre svega biću za sebe kao onom u sebe reflektovanom, dakle kao ono što nije u sebe reflektovano i što je još neispunjeno posredovanje, jednostrano i apstraktno posredovanje, u kojem su jednostrani i apstraktni momenti svaki za sebe, ali su svi momenti stvari već u njemu, doduše, neposredno. Naravno, isto je tako i bivstvovanje za sebe dvoznačno. Ono je refleksija u sebe koja je najpre jednostrano isključujuća u odnosu na drugo, ali i u sebi stvarna koja ono drugo pretpostavlja kao nesuštinsko i nevažće, ništavno, ali i tako da je nagon promene drugog u skladu sa unutrašnjom refleksivnom odredbom koja se uzdiže do roda stvari ili unutrašnje prirode stvari, ali koja istovremeno jeste dublja ili površnija. Nedostatak bivstvovanja po sebi koji se otklanja u bivstvovanju za sebe je njegova nerefleksivnost, jednostranost, isključivost i apstraktnost, ali u kome su sadržani već svi momenti stvari, jer ono je prvo koje sadrži sve momente stvari. Ali nedostatak reflesivnosti je što pretpostavlja kao neposredno ono što mora da se pokaže kao posredovano ili što iako se pretpostavlja kao potpuno posredovanje, ipak pretpostavlja sebe kao neposrednu, tako da rod ili unutrašnja priroda još nije dalje nastupila, pa je biće za sebe samo verovatno, a ne nužno. Ali upravo je to odredba koja pokreće logiku prava, najpre kao logiku praktične ideje i uzdiže je do one beskonačno skromne apsolutne ideje, koja je ništa više, samo i jedino apsolutno znanje nerazmetljive filozofije sistema pojmovnih određenja i stoga uvek već po sebi vraćena, za Hegela, u život praktične ideje radi koje i jeste tu samo da bi je saznala=delatno menjala ujedno, jer njen istinski život jeste pojam i njegovo kretanje, štaviše delatnost.

Praktična ideja, ideja dobra ili ideja delanja i ujedno logika prava je pojam koji je po i za sebe određen te je stoga za sebe ili jeste subjekt kao ono pojedinačno koje je isključivo i pretpostavlja nešto drugo, svet. Subjektivni pojam praktične ideje ima za pretpostavku po i za sebe bivstvujuće drugobivstvo, a sam subjektivni pojam ideje dobra je nagon da sebe realizuje. To sopstvo je najpre, vlastita svrha koja želi da da sebi objektivnost u objektivnom svetu i da se na taj način ostvari. Za Hegela u praktičnoj ideji, za razliku od teorijske ideje, po i za sebe bivstvujući pojam stoji kao stvaran nasuprot stvarnom svetu. Ali subjektu dobrog=delanja je samo on sam izvestan u njegovoj određenosti po i za sebe. Subjekt delanja ima izvesnost o samom sebi, o svojoj stvarnosti i o nestvarnosti sveta, njegovog drugog. Stvarnost u pojmu nije, najpre, za sebe dosegla odredbu spoljašnjeg bivstvujućeg sa idejom dobra. Delatnom subjektu je ništavno drugobivstvovanje sveta i vlastita pojedinačnost njegovog unutrašnjeg sveta. Hegel kaže da je delatni subjekt sam sebi dodelio objektivnost=određenost po i za sebe, on je po i za sebe određena opštost. Nasuprot delatnom

subjektu kao postavljajućem stoji objektivni svet koji je samo ono postavljeno, neposredno određeno te lišeno jedinstva pojma i stoga za delatni subjekt ništavno, bezvredno. Hegelu je stalo da pokaže neodređenu identičnost čiste praktičke ideje, čime se ujedno otvara teorijski potencijal praktične ideje kao praktične. – Za razliku od praktične ideje teorijska ideja=ideja saznanja=istina je po i za sebe neodređena opštost, neodređena identičnost pojma sa samim sobom. Subjekt saznanja sadržinu i ispunjenje dobija iz svoje pretpostavke, iz objektivnog sveta. Drugim rečima po i za sebe određena objektivnost je teorijskoj ideji ono dato, spoljašnja stvarnost koja stoji nezavisno od delatnog subjektivnog postavljanja.

Dobro i volja su osnovne logičke kategorije Hegelove praktične ideje, a time prvi i osnovni pojmovi Hegelove filozofije prava. Ovi pojmovi su za Hegela dedukovani i dokazani u logici, odnosno gnoseologici, u vlastitom sudu ideje, jer o dobru i volji se govori kao o praktičnom saznanju u kome se pojam saznanje svetom, opštom stvarnošću, kao što se u teorijskoj ideji stvarnost saznavala pojmom, opštošću svesti. – Dobro Hegel određuje kao: (a) sa pojmom jednaku u pojmu sadržanu određenost koja (b) ima zahtev spram pojedinačne spoljašnje stvarnosti, (c) koja je totalni habitus pojma u sebi pa ima dostojanstvo onog apsolutnog=objektivnog koje je istovremeno i slobodno i subjektivno, naprosto=potpuno stvarno, ali upravo stoga još subjektivno. (d) Dobro je kao ono stvarno koje je još subjektivno, sebe-postavljajuće koje sebe ne pretpostavlja – nagon da sebe realizuje, tj. da sebi da formu neposrednosti, jer nema još neposrednost, već mora posredno da dođe do nje. Ovaj nagon realizovanja nije, međutim, objektivnost, jer objektivnost u dobru već postoji, ono je naprosto apsolutno. Delatnost dobra otuda nije teorijska, usmerena prema sebi, da u sebe primi određenu odredbu i da je učini vlastitom, već da sebi realnost u formi spoljašnjeg sveta kroz prevladavanje odredbi tog spoljašnjeg sveta, rečju delatnost dobre svrhe je menjanje spoljašnjeg sveta. – Više nego nagon samorealizovanja, dobro je (e) ono samoodređujuće, ono što za sebe ima sadržinu u sebi samom – ono je volja, dobra volja. Dobra volja je uvek ono postavljajuće i nikad ono postavljeno, ona je samopostavljajuća te nužna, a ne samovoljna i slučajna volja, ne prirodna volja itd. Sadržina volje je jednostavna identičnost u koju se reflektovao pojam dobre volje, vlastita određenost pojma. To znači kao i uvek kad je kod Hegela reč o pojmu refleksije da se radi o pojedinačnosti, koja je onda i isključujuća i koja pretpostavlja nešto sebi drugo, ali koja je određena istovremeno kao opštost, pa ta konačna i ograničena sadržina jeste uposebljenje same dobre volje, te ima na sebi određenje opštosti. To je kao naprimer dobra namera da u svetu vlada večni mir, a ne rat.

Namera ima opštost dobra, pored svoje konačnosti koja proizlazi iz njene nerealizovanosti, pa ipak drži sebe za beskonačnu i apsolutnu, naime kao zahtev spram mračne realnosti zla rata. Volja je shvaćena kao jedinstvo pojmovne beskonačne forme i konačne pojmovne sadržine, tako da je volja jedna suprotnost vlastite samopostavljajuće apsolutnosti (bivstvovanja po i za sebe, totalnog habitusa pojma) i vlastite nerealizovanosti u toj istoj apsolutnosti, (još-)nerealizovana apsolutnost koja sebe drži za apsolutnost.

Pre svega razlika spoljašnje i unutrašnje svrhovitosti se pojavljuje kao razlika tehničke delatnosti i organskog procesa, ali uzdignuto nad organski proces roda i živog individuuma unutrašnja svrhovitost se proširuje na svrhe saznavanja istinitog i svrhe delanja ili svrhe dobra. U tim prelazima leže i unutrašnje razlike objektivnosti i života te života i duha=mišljenja=Ja=samosvesti=pojam, ali i unutrašnje razlike unutar samog duha između teorijskog traženja istine i praktičnog teženja dobru. Zaključak saznanja kao takvog i zaključak delanja razlikuju se u tome što subjekt u zaključku saznanja nije određen kao ono pojedinačno, kao određena određenost, već samo kao opštost i posebnost. Stoga tek u delanju, a ne i u saznavanju realnost je određena pojmom, tako da je postavljena kao ono po i za sebe ili kao istinita. Ipak, ne i kao apsolutna ideja nego još tek kao pojava jer praktičkoj ideji nedostaje teorijska ideja, delanju saznanje kao takvo, a to je apsolutna ideja u području čovekovog sveta. Praktičko saznanje, delanje bliže je onome što Hegel označava kao moralnost, delatnost moralnog subjekta, dočim sa onim teorijskim stupa se u područje moralne običajnosti, a na tom području tek je posebnost moralnosti razvijena kao moralna individualnost, dakako među drugim moralnim individualnostima, te važi ne samo čisto praktička, moralna, već i porodična, društvena i državna zakonitost, suština i obličje delanja, u kome se ono moralno ne može ostvariti, a da ne bude ujedno određeno od tog drugog zakona delanja, tako da u tom teorijskom smislu, delanje porodica, društva i država ne zavisi od moralne samosvesti individuuma, već je relativno od nje nezavisno, ali nikad, naravno nije bez te praktičke delatnosti moralne samosvesti. Razlika Aristotelovog i Hegelovog zaključka delanja leži u odnosu bilo koje moguća svrhe subjekta prema stvarnosti, praktičkog prema teorijskom u ideji dobra, sadržane u njegovom subjektivnom uverenju savesti, a ne u topičkom verovatnom mišljenju.³

³ vidi Perović, Praktička filozofija, s. 91.

U području ideja, ideja saznanja sastoji se u tome da saznanje jeste duh, ja, samosvest, mišljenje, pojam koji postoji, koji se empirički može opaziti, koji je realan. Priroda ja i saznanja uopšte je da se ja može misliti jedino ako je to ono ja koje misli, tj. ja je neki predmet koji samog sebe misli, koji se mišljenjem odnosi na samog sebe, pretvara se u predmet koji se jedino sastoji u tom cirkulusu da je predmet samom sebi, da je on sam taj predmet. Ja nije samo prazna predstava čistog ja. Gde god stoji ja može stajati mišljenje, saznanje, duh, pojam. Kao predmet on je sebi objekat, drugo od sebe kao subjekta što ga čini objektivnim, a to bez datosti u opažanju, po Hegelu, ali objektivnim najpre samo po sebi, subjektivno objektivnim.

Po Kantu to ja, pojam, duh, saznanje je transcendentalni subjekat misli, odvojen, čist i nezavisan od svakog iskustva, forma saznanja. Transcendentalni subjekat je samo subjekat svesti, po Kantu. Ja se može upotrebiti ili poslužiti sobom kao sredstvom samo kao subjekat jednog suda, jer nedostaje zor i opažaj pomoću koga bi ja bilo dato kao objekat, kao da ja, pojam nije u svom sudu predmet samom sebi, objekt sebe, a ne samo subjekt. Prema Hegelu nedostatak te čiste predstave o ja samo kao subjekta je druga nezgodnost, naime ta da ja uvek misli nešto – sebe ili nešto drugo, a ne ništa. Upravo je suštinsko za prirodu ja, duha, samosvesti, saznanja da se oni suprotstavljaju sami sebi, da su subjektivni objekt i objektivni subjekt. Time se ne umanjuje značaj transcendentalne filozofije u njenom suprotstavljanju racionalističkoj metafizici kategorija i refleksivnih odredbi supstancije, prostote i imaterijalnosti. Dekartova racionalistička metafizička logika je predstavu duha, duše, ja i samosvesti iz empiričke svesti postavila u osnovu kao subjekat, pa se pitala kakvi se predikati podudaraju sa opažajima. Na taj način se poput fizike, svet pojava duše, duha, ja i samosvesti svodio na opšte zakone i refleksivne odredbe. Ono što je Kant istakao u odnosu na racionalističku metafiziku bilo je to da odredbe ja, samosvesti, duha, pojma u njihovoj pojavi i u njihovom odnosu prema spoljašnjosti pokazuju protivrečnost, što je značilo da se ili za svaku od suprotnih refleksivnih odredbi mora moći pokazati neko iskustvo ili se iz iskustva putem formalnog zaključivanja mora moći doći do suprotnih odredaba. Racionalistička metafizika duha je empiričku predstavu, pojavu duha, empirički opažaj duha pretvarala u predikate koji se sa tim opažajima podudaraju, u pojmove razuma, u opšte zakone i refleksivne odredbe kao pojmove o nekom objektu. Transcendentalno saznanje o ja, samosvesti i duhu uči da su pojmovi razuma o objektu uvek samo modusi samosvesti, da je objektivnost saznanja uvek samo transcendentalna ili subjektivna, premda ipak i saznanje

odnosno objektivna, ali ne po sebi već ako pridolazi neki dati opažaj, a ukoliko ne onda prepušteno samo sebi prestaje biti saznanje i pretvara se u privid. Hegel, naprotiv, smatra da suština ja, samosvesti, duha i pojma jeste apsolutno jedinstvo suprotstavljenog, suprotstavljanje samom sebi. Specifičnost ja, samosvesti, duha, saznanja je da je u objektu ono ostalo ja, subjektivan objekat, kao što je specifičnost subjekta da je uvek već objektivan, objektivan subjekat. Neodvojivost to dvoje imenuje se kao subjekt-objekt koji time nije ni subjekt ni objekt naprosto tj. potpuno, već je uvek deljiv.

Po Hegelu je subjektivnost objekta i objektivnost subjekta upravo forma saznanja. Naime, izricanje objektivnog suda o ja, transcendentalno saznanje je da smo mi to isto ja koje misli, koje sudi o sebi, koje dakle ostaje subjektivno, ali ostaje i saznanje, te je specifična transcendentalna objektivnost, subjektivna objektivnost. Ono što je sad Hegelov dodatak, jeste da kod određivanja ja kao subjekta ostaje pitanje kako je on objektivan, budući da uvek misli nešto, a ne ništa, sebe ili nešto drugo. Kada se ja, mišljenje, samosvest, saznanje odredi samo kao transcendentalno, naravno ne više ni naprosto kao racionalističko i metafizičko-logičko, onda to znači da ja nije određeno kao pojam koji postoji, a čija se priroda sastoji upravo u tome da se potpuno otuđuje od sebe u objektu, i to ne u neposrednosti i pojavi objekta, već kao suština objekta, a da ne prestaje biti apsolutni samoodnos i samosvest, svest o sebi. Ja nije kao obrazovanje samo objektiviranje sebe u subjektivnosti, već je i kao vraćanje sebi, subjektiviranje sebe u objektivnosti. – Forma saznanja jeste, dakle, konkretno ja o kome Hegel govori kada prevladava istovremeno i Mendelsonov dokaz o postojanosti, nerazorivosti i neprolaznosti duše i Kantovo opovrgavanje Mendelsonovog dokaza ustanovljenjem duše kao intenzivne veličine koja može postepeno iščeznuti. Međutim, Hegelovo određenje ja, samosvesti, mišljenja, duha i pojma kao konkretno prostog, kao onog što bivstvuje po i za sebe i što je večno, a ne samo postojano i neprolazno⁴ glasi: „pojam nije određenost koja se apstraktno odnosi na sebe, već je jedinstvo sama sebe i svog drugog, a u to drugo, dakle, on ne može preći tako kao da bi se u njemu izmenio, upravo zbog toga što to drugo, ta određenost, jeste on sam, te stoga u tom prelaženju on samo dolazi sebi samom“⁵. Hegelova ideja saznanja obuhvata dakle u sebi metafizičku upitanost o bivstvu, supstanciji

⁴Hegel razlikuje pojam večnosti od pojma neprolaznosti. Večnost je vraćanje ja=pojma sebi iz drugobivstvovanja. Neprolazno ono što naprosto traje ili se održava u realnosti, što nije privremenog karaktera, a može biti i nepojmovno, neistinito i slučajno postojanje u kome se pojam ne može vratiti sebi. Neprolazno bi moglo odgovarati takozvanoj rđavoj beskonačnosti pukog postojanja.

⁵Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Nauka logike. Treći deo. Subjektivna logika ili nauka o pojmu*, Beograd 1979, str. 129.

predmeta, dakle, ne odustaje od cilja filozofije da sazna istinu, da pokaže podudaranje pojma i realnosti. Kantova kritika saznanja naprotiv značila je da filozofija i pojam treba da se odreknu svrhe da saznaju istinu, podudaranja pojma i realnosti, te da treba da ostanu kod saznanja pojave, fenomena. Transcendentalni ja, za Hegela, nije samo čista predstava, čista svest već pojam koji empirički postoji i koji se može opaziti. Šta to znači? Pošto je transcendentalni ja pojam=jedinstvo samog sebe i svog drugog=slobodni pojam=pojam čiji je predmet sam pojam=pojam koji u svom sudu ima samog sebe za predmet, a u zaključku se u predmetu vratio sebi=ideja saznanja – to transcendentalnom ja nije potreban spoljašnji opažaj da bi bio ispunjen, realan, stvaran, istinit. On svoju realnost i istinu ima u sebi, ali ne zato što se od sebe nije otuđio, što se nije negirao, odredio, kako ne bi bio prazan, nego zato što je svoje ispunjenje, sadržaj, određenje, predmetnost preinačio u jednu pojmovnu odredbu, pojam je taj koji se ispoljava u predmetu, pa se u predmetu pojam odnosi sam na sebe. Transcendentalno ja u Kantovom smislu je tek izvesnost o samom sebi, čista svest o sebi, konačnost, te je otuda neposrednost bivstvjućeg doduše u značenju nečeg negativnog, ali istovremeno to predmetno ima značenje nečega po sebi bivstvjućeg, pa saznanje i istina, kao identičnost ja i predmeta, pojma i realnosti, jeste u isto vreme neko priviđanje, a saznanje odriče sebi mogućnost da dospe do bivstva i supstancije, nego saznaje samo pojavu i fenomen.

Prema Hegelu, priroda duha i priroda ja, naime da je duh, ja negativnost koja se odnosi prema sebi, ili da je samosvest predmet koji kad pređe u drugo od sebe ne promeni se, ne može da pređe u drugo tako da bi se u tom drugom izmenila, a to je samo zato što to određeno drugo jeste on sam, pa u tom prelaženju u drugo on dolazi sebi samom. To isto određenje ili priroda ja, duha, samosvesti i mišljenja može se odrediti i tako da se od ja kao objekta ne može otkloniti subjekat koji misli, i obrnuto od ja kao subjekta ne može se otkloniti ja kao objekat, naime to da ja misli nešto, sebe ili nešto drugo. A to je zato što je priroda ja da se suprotstavlja samom sebi; da bi ja sebe posmatralo mora da preduzme trud posla sa samim sobom. Ovde se Hegel nadovezuje na Kantova određenja prirode samosvesti, kao što se Kant nadovezuje na racionalističku metafiziku duše. Ukratko Kant je uočio pravu prirodu ja, samosvesti time što je (a) samosvest odredio kao čistu svest koja prati sve pojmove i koja je prema tome neki transcendentalni subjekt misli= x , kako Hegel kaže⁶, opšta

⁶Hegel upotrebljava matematičku oznaku za nepoznatu veličinu „ x “ jer Kant smatra da se transcendentalno ja ne može pojmiti. Za poimanje je potreban objekat, a transcendentalno ja je samo čista subjektivnost. Negativnost transcendentalnog ja se ne tumači kao objektivirajuća sebe same, kao iskušavanje sebe. Kant ne uviđa logički

predstava samosvesti nezavisna od svega empiričkog, nezavisna od iskustva, ono čisto racionalno, čemu se ništa ni najmanje iz opažaja ne sme pridodati jer bi je pretvorilo u empiričku samosvest, u empiričko ja, u pojavu. Samosvest (b) se saznaje pomoću misli koje su njeni predikati, ali samosvest sama je ipak ona odvojena opšta predstava, i koje ima tu nezgodnost što se mi uvek da bi ga saznali moramo poslužiti njime, jer on nije neka predstava kojom se razlikuje poseban objekat već je on forma saznavanja. Racionalna psihologija je zanemarivala ovaj drugi aspekt Kantovog pojma ja, naime da kod saznanja ja ne mogu apstrahovati od toga ja, moram se uvek poslužiti njime, tako da uvek ostajemo kod transcendentalne, ne-empiričke, subjektivnosti naših čistih pojmova. Transcendentalna subjektivnost je odstranila sve što je empiričko da bi došla do stvari po sebi, do suštine; ali ta suština je transcendentalno ja, kome se ne može zaći iza, ono se ne može dalje poimati, to je jedna čista predstava koja uvek misli samu sebe, pa su njeni pojmovi uvek subjektivni modusi samosvesti, a ne pojmovi o nekom objektu, ne pojmovi razuma. Transcendentalni subjekt, ja je čisti subjekat svesti, samo subjekat, a nedostaje zor pomoću koga bi ono bilo dato kao jedan objekat. Kod Kanta se pod objektivnošću na ovom mestu razumeva spoljašnja, čulna, prostorna i vremenska realnost.⁷ Po Kantu transcendentalni subjekt kada sudi o sebi ili o drugom, mora da se posluži samim sobom, samim ja kao sredstvom.⁸ Kant izvodi zaključak da transcendentalno ja nije pojam jer ono ne treba da bude sebi objekat, već čisti, neempirički subjekat, a time samo subjekat u sudu u kome se opredmećuje i objektivira. Ipak, transcendentalno ja jeste forma saznanja, čista i nezavisna od svega empiričkog, princip saznanja. Za razliku od novovekovne racionalističke metafizike duše, Kantova transcendentalna filozofija nije pošla od opažanja te stoga nije empiričke opštosti, ono zajedničko u iskustvu i spoljašnje refleksivne odredbe pretvarala u odredbe apstraktne suštine duše. Racionalistička metafizika je grešila kada je smatrala da je Ja neko suštastvo koje misli, misaona supstancija, nešto jedno i nešto prosto, što egzistira nezavisno od prostorno vremenskih stvari. To je po Kantu paralogizam racionalističke metafizike, jer o ja se ne može imati pojam kao o nekom objektu, transcendentalno ja je čista suština empiričkog, ali to znači

(ontološki) značaj samoodnoseće negativnosti. Otuda je transcendentalno ja samo opšta predstava samosvesti.

⁷Naprotiv, čisto ja, samosvest, duh, mišljenje jesu pojam koji postoji, empiričko opažanje pojma, prema Hegelu.

⁸Po Hegelu problem je kada se odnos svrha-sredstvo i služenje upotrebljava u odnosu koji je apsolutno slobodan, koji je apsolutni odnos prema sebi samom. Upravo je ono ja koje misli i ja koje je mišljeno jednako. ja se odbija od sebe u razdvajajućem sudu i pretvara se u svoj vlastiti predmet, ali čija je suština upravo u tome što je to isto tako ja, pa je krug zatvoren, ja se u drugom ne menja, nego ostaje ja, samosvest, duh, pojam, jer se u drugom, prema Hegelu, vraća sebi samom. To je priroda samog ja, a ja je postojeći pojam.

čisti subjekat, ne supstancija, jer ova nema negativni odnos prema sebi, nema apsolutni odnos prema sebi.

Sada kod Hegela stoji kritika Kantove transcendentalne kritike metafizike uz priznavanje onog pozitivnog što je Kantova kritika dala filozofiji. Tačno je da je priroda samosvesti u tome da ja nije objekat od koga bi se mogao otkloniti subjekat koji misli; da bi se mislilo ono samom sebi stoji takoreći na putu, ono nije objekat među objektima empiričkog sveta pojava. Ali isto tako Hegel zadržava odredbu svake metafizike u njenoj opravdanoj težnji da sazna istinu o svojim predmetima, da sazna da li su njeni predmeti supstancije ili pojave, istinite ili neistinite. Pobjeda Kantove transcendentalne filozofije nad racionalističkom metafizikom odstranjuje metafizička istraživanja koja imaju za svrhu istinu, i odstranjuju istinu kao svrhu filozofskog istraživanja, zahtev za onim supstancijalnim. Naime, ja nije ni samo subjekat, jer ja uvek misli nešto, sebe ili nešto drugo. Pustimo prirodu samog ja, duha, samosvesti, mišljenja, naime, da se suprotstavlja samoj sebi, neka se razvija. Kako? Postavimo Kantu pitanje da li je transcendentalni subjekt istinit po i za sebe? Drugim rečima neka ja samom sebi bude objekat, ali ne objekat koji utiče, niti koji je nešto samo za sebe (predstava objekta), već objekat koji ja preinačava u jednu pojmovnu odredbu, u kome se ja udjelovljuje, odnosi se na sebe i dolazi do istine time što u objektu daje sebi svoju realnost. Tako je razdvajajući sud put da ja dođe do samog sebe, da se poveže sa samim sobom, da nađe istinu time što u objektu daje sebi svoju realnost.

Subjektivnost je pojam po sebi, jedinstvo pojma i realnosti, ali realnosti kao određenosti=posebnost i pojedinačnost pojma, tako da je razlika neposredno prevaziđena u negativnom jedinstvu. Subjektivnost je istina bivstvovanja i suštine. Zašto? Zato što je pojam ukinuta realnost bivstvovanja i suštine, ali tako da pojam kao subjektivnost sam proizvodi iz sebe realnost koja je u njemu nestala, ne gubeći ništa od svoje suštastvenosti, nego naprotiv postajući u svojoj istini, nasuprot pojavi u opažanju i predstavi koje stoje pod odredbama bivstvovanja i suštine. –U objektivnosti je razlika ili određenost postavljena kao neposredna totalnost ili spoljašnja celina, utonulost u neposrednost postavljenosti. Kod utonulost u objektivnost radi se o nepostojanja identičnosti sa sobom, nepostojanju odnosa prema samom sebi pojma u objektivnosti. Ravnodušna totalnost označava ono što nema nikakav odnos prema sebi samom, ima samo odnos prema drugom u odnosu na sebe, te dakle nije ideja. Ali nije više ni samo posebnost i pojedinačnost koji su neka razlika i određenost koja je samo neposredno prevaziđena u negativnom jedinstvu subjektivnosti kao takve. Objektivnost je

subjektivnošću proizvedena postavljena tvrda suprotnost subjektivnosti u vidu ravnodušne totalnosti i spoljašnje celine. Realnost i objektivnost treba razlikovati. Objektivnost je određenost kao postavljena kao neposredna, ravnodušna totalnost i spoljašnja celina, a ne kao posebnost i pojedinačnost kao razlika i određenost neposredno prevaziđena u negativnom jedinstvu subjektivnosti, što je realnost. –Ideja uopšte je adekvatni pojam ili identičnost pojma i realnosti ili određenije identičnost subjektivnosti i objektivnosti. Ideja je ono istinito, ono objektivno istinito. U tom smislu od ideje je suprotna pojava. Čista pojava je naime ona realnost koja ne odgovara pojmu, ono neistinito, slučajno, samovoljno, subjektivno. Izraz teorijska ideja kod Kanta ne može da ima vrednost istine, ne objektivno važenje jer je transcendentna. Praktična ideja kod Kanta ima vrednost kao nužni cilj, sam po sebi onostran. Ali ideja nije subjektivno merilo istine. Po Hegelu ideja je istinita po i za sebe, sve stvarno je istinito jer je ideja u sebi, kongruencija pojma i realnosti. Predmet, objektivni i subjektivni svet ne samo da treba, nego uvek već jesu kongruencija subjektivnosti i objektivnosti, pojma i realnosti. Jer ne može se reći šta nešto stvarno treba da bude, ako se njegov pojam ne nalazi u njemu i ako njegova objektivnost nikako nije saobrazna tom pojmu, jer bi to bilo ništa. Mehanički objekat, hemijski objekat, subjekat bez duha, duh svestan samo konačnog, a ne svoje beskonačne suštine – svi su oni istiniti zato što su sjedinjenje svog pojma i realnosti, duše i tela, ali u njima pojam ne egzistira u njegovoj vlastitoj slobodnoj formi. Celina kao država prestala bi da egzistira ako bi se pojam i realnost odvojile i pretvorilo bi se u subjektivnu apstrakciju. Samo što tek duh jeste ona ideja koja ima svoj pojam egizentan u sebi samom u slobodnoj formi pojma, pojam za svoju realnost. Ali sve druge stvari saobrazne su svome pojmu, inače su ništa: mehanički objekat, hemijski objekat, ono živo, duh samo je forma realnosti pojma. Konačne su one stvari koje realnost svog pojma nemaju potpuno u sebi samima, već su im radi potpunosti pojma u realnosti potrebne druge stvari ili konačne su one stvari koje su pretpostavljene kao objekti, te imaju na sebi pojam kao spoljašnju odredbu.

Ideja je radi subjektivnosti pojma njegovo vraćanje iz utonulosti u objektivnost, te koji je razlikovanje od objektivnosti, ali i određivanje objektivnosti koja samo u pojmu ima svoju supstancijalnost. Zato je ideja subjekt-objekt. Ideja kao subjekt-objekt je sledeće: subjekt-objekt je pre svega pojam koji je postigao svoju realnost: kao takav on je negativno jedinstvo koje se odnosi na sebe i razlikuje se od svoje objektivnosti, jeste bivstvovanje po i za sebe objektivnosti, ali se i suštinski odnosi prema objektivnosti kroz samog sebe pa je nagon i samosvrha; ali budući da subjekt jeste odnos, on nema objektivnosti neposredno u sebi

inače bi bio izgubljen u objektivnosti, već je objektivnost subjekt-objekta realizacija svrhe, objektivnost koja je postavljena delatnošću svrhe, pa kao postavljena ima opstajanje i formu samo kao prožeta subjektom i pojmom. Kao objektivnost ona ima na sebi momenat spoljašnjosti pojma, konačnost, promenljivost, pojavu, ravnodušnu jednovandrugost, na milosti mehanizmu, ali koji momenat ima svoju propast u vraćanju u negativno jedinstvo u kome je nesusštinska i postavljena. Stoga je ideja potpuno jednostavna i imaterijalna, jer spoljašnjost postoji samo kao određena pojmom, postoji samo kao postajanje, a ne za sebe nasuprot pojmu, već kao prosta određenost pojma, kroz negativnost. Ideja ili subjekt-objekt ima dve suštinske odredbe: (a) da je ono konkretno opšte; (b) odnos ili razlika subjektivnosti i objektivnosti, nagona i ravnodušne i ništavne postavljenosti. Otuda je ideja proces razdvajanja i vraćanja razdvojenog u prvobitnu opštost. Proces jeste upravo (a) identičnost ideje, oslobađanje stvarnosti od privida besciljne promenljivosti i preobražavanje u ideju, ali (b) tako da ideja ima u sebi najtvrdju suprotnost, koju ona većito proizvodi i većito savlađuje.

Spekulativno logički istaknuta razlika Aristotelove i Hegelove filozofije leži u razlici ideje i duha. Moglo bi se učiniti, kao što se verovatno učinilo Ritteru i Gadameru, da je ideja života do koje je dospelo Aristotel ujedno i najviša Aristotelova ideja, naime logika prirode, života u smislu bios. Naime, moglo bi se rezonovati tako da je Aristotel dospelo do ideje u svojoj spekulativnoj filozofiji po sebi. Prva ideja je ideja života. Razlika ideje života ili logike prirode i ideje saznanja ili logike duha jeste bliža povesna osobenost Aristotelove filozofije, pa na prvi pogled nema razlike u Hegelovoj interpretaciji Aristotelovog najvišeg pojma i interpretacije Aristotela koju nudi savremena hermeneutička filozofija. No, postavlja se pitanje, kako stvar stoji sa idejom saznanja i apsolutnom idejom, naime i te su ideje, te bi i u njima trebalo biti očuvano nešto od Aristotelovog shvatanja ideje. Ako pažljivije pogledamo, čini se da osnovna povesna razlika u odnosu na Aristotela koju Hegel imenuje kao razliku ideje i duha, u hermeneutici biva interpretirana kao razlika života i duha. To nam se čini previše slobodnom interpretacijom Aristotelove filozofije te praktičke filozofije posebno. Ako to primenimo na područje praktičkog, to bi značilo da Aristotel, prema hermeneutičarima zapravo razmatra život praktičkog, a ne ideju praktičkog, kako jasno određuje Hegel. Pri tome, ni hermeneutičari život praktičkog ne poistovećuju sa prirodnim životom. Jedini način da se ovaj nesporazum sa Aristotelom razreši jeste da se i život shvati po niti vodilji ideje=pojma=logosa kao onog dobrog i najboljeg, a ne da se ideja=pojam=logos shvati kao spekulativno=teorijski=retrospektivni i sekundarni fenomen

koji unose samo filozofi svojom naknadnom intervencijom koja je u samom životu od male i beznačajne pomoći, kako to shvata Gadamer tumačeći Aristotelovu tradiciju. Osim toga, kao i Hegel, uzimamo u obzir Aristotelove nedvosmislene razlike onog praktičkog i onog teorijskog, između ostalog i prirodnog. Život i sreća nisu, kao što je poznato, kod Aristotela, odredba samo onog prirodnog, odnosno samo onog praktičkog i specifično ljudskog, nego još i ono božansko, koje je večno, živi i srećno je. Šta pak njega odlikuje za taj najbolji i prvi način života, mora na neki način biti prisutno i u onom što nazivamo praktičkim. Sledeći Aristotela i Hegela, nalazimo da je to delatni=energeički, za sebe bivstvujući logos=pojam kao specifikum Aristotelovog odgovora na pitanje o bivstvu bivstvujućih. Život pojma, ne bez žudnje=alogičkog, već u njoj, jeste ono što omogućuje i samo praktičko koje bi bez pojma bilo upravo samo život prirode. Isto tako ono božansko živi čistim životom pojma, koji je od onog bios udaljen koliko god je to moguće, a da se centralna nit koju ne čini život=bios, već život=pojam=logos čini kao ono prvo i najbolje. Kod Aristotela je teže napraviti ovu razliku jer pojam nije ono jedino na čemu se sve zasniva, već više kao, posebno među drugim posebnostima, jer ideja nije shvaćena kao duh. Ali već i to što je pojam ono najbolje, te u onom praktičkom ono vladajuće, dovoljno je da ravnoteža ne ide u korist alogičkog života, već da pojam ima primat. No, ključni argument zašto se Aristotel ne može tumačiti na hermeneutički način nalazimo onda kada zasebno razmotrimo sam taj pojam života, upravo kao bios. Tu se hermeneutika potpuno može razoružati već na tlu same Aristotelove spekulativne filozofije. Ono što hermeneutičare zavodi jeste to što se život u realnosti pokazuje samo kao pojedinačnost, dok je ono opšte samo unutrašnje, a to su rod i vrsta, oblik na stvari. No međutim, to samo unutrašnje koje je i u samom životu kao biosu vladajuće jeste ona unutrašnja delatnost i svrha, a ona je logos i pojam kao *čista* subjektivnost koji ovde na tlu biološkog života nisu došli do svog samoodnosa za sebe, koji Aristotel određuje kao čistu delatnost i jasno je ističe, kao ono najbolje u samoj „alogičkoj“ žudnji. Pojam oblika, vrste i roda, Aristotelovi su termini za razlike koje su apsolutnom idealnom delatnošću nastale kroz samoodnos bivstvujućih, kroz bivstvovanje za sebe koje prelazi u bivstvovanje za drugo. Biološka individualnost, pa i individualnost polisa, njegov zasebni život za Aristotela je samo pojava i manifestacija njegovog logosa=pojma. Ovde kod Hegela, valja napraviti bližu razliku u odnosu na ideju saznanja=duha. Rasvetlimo odnos ideje života i ideje duha, a potom unutar ideje duha odredimo saznanje i delanje, teorijski i praktički duh, sledeći Hegela. Život i duh koji sebe saznaje, saznanje su ideje. Ideja je istiniti pojam, pa su i život i duh takvo jedinstvo subjektivnosti i objektivnosti, mišljenja i bivstvovanja da je objektivnost subjekat

koji je ispunio samog sebe, koji je unutrašnja svrhovitost. Misao se sama dokopava bivstvovanja, subjektivnost se dokopava objektivnosti, beskonačnost se dokopava konačnosti. Objektivnost nije spoljašnje postojanje, već je drugobivstvovanje pojma u koje pojam sam sebe odbacuje i koji se u objektivnosti vraća u sebe. Međutim, ideja koja postoji kao neposredna, kao pojedinačnost i ideja koja ima opštost, slobodni rod kao elemenat svoje egzistencije, objektivnost kao pojam, kao posredovanje, razlikuju se.

Priroda života je da on jeste ideja, jedinstvo pojma i objektivnosti određene njim samim, iz koje jedino proizlazi ideja duha kao istina ideje života. Duh je istina života, a to znači da pojam života ima svoju realnost u duhu, da je tek kao duh život realno ono što odgovara njegovom pojmu, s jedne strane. S druge strane, duh nije život, duh stoji uzvišeno nad životom i ne nikada bez života.

Odredbe koje Hegel nalazi u ideji života, a koje smo prikazali u razlici od ideje duha=saznanja određuju, kako nam se čini, i razliku Aristotelovog i Hegelovog “apsoluta” i njegove opšte apsolutne delatnosti. Naime, “ideja i duh su razlike”, dakako povesne razlike, koje se ovde misle i kao logičke razlike. Ovde je jedinstvo povesne i logičke ideje prikazana onako kako nam se čini da je to na delu u Hegela. U ideji života objektivna realnost je doduše saobrazna pojmu, jer je život ideja, ali još objektivna realnost nije oslobođena do pojma, pojam ne egzistira za sebe kao pojam. Život je duša koja još nije ispunjena sobom (Seelenvoll). Spoljašnja realnost života je apstraktna neposredna pojedinačnost, a opštost ili rod je ono unutrašnje, unutrašnja supstancijalna forma. Pojam je postavljen za sebe, razlikuje se od svoje spoljašnje realnosti, ali je biće za sebe samo kao identičnost, utonulost u objektivnost života i ima neki odnos prema sebi kao imanentnoj supstancijalnoj formi, a nije čista identičnost sa sobom, nije ja, nije bivstvovanje za sebe koje je ujedno za sebe, nije shvatio negativnost koja se odnosi prema sebi kao bivstvo dublje od bivstva božanskog života. Život već nije samo postavljena ravnodušna totalnost i spoljašnja celina bez odnosa prema sebi samom, prema Hegelu. Život je ideja, pojam koji ima svoje bivstvovanje za sebe, ali kao odnos prema sebi, ne kao čista identičnost sa sobom, nije kao ja, kao duh. Refleksija apsolutnog procesa ideje života u sebe samog je prevladavanje neposredne pojedinačnosti, te pojam, koji je unutrašnje opšte, pretvara spoljašnjost u opštost ili postavlja svoju objektivnost kao jednakost sa samim sobom. A to je ideja saznanja i htenja, istinitog i dobrog, ideja duha. Duh je život koji kao rod treba da bude identičan sa samim sobom, prema Hegelovom određenju.

Ideja saznanja, mišljenje, duh, samosvest, ja je pojmovna forma oslobođena radi opštosti; pojam je za sebe, egzistira slobodno kao opštost ili kao rod, čista identičnost sa sobom tako da se razlikuje u samom sebi, a ono razlikovano nije objektivnost, već je isto tako oslobođeno radi subjektivnosti ili radi proste jednakosti sa sobom, tako da je predmet pojma sam pojam. Ja je slobodni pojam. Ideja je tu u svome sudu, razdvojena u sebi na subjektivni pojam koji je sebi svoja realnost i na objektivni pojam koji postoji kao život. Postojanje ideje kao duha i saznanja jeste određenost njenog bivstvovanja kao subjektivnog, slobodnog i radi samog svog postojanja kao samoodnoćeg.

Vodimo računa da je sam objekat saznanja totalnost pojma, obzirom da je saznanje duh, ja tako da je spoljašnjost pretvorena u opštost, rod koji je jednak sa samim sobom, najpre samo kao formalna istina bez sadržine, samo izvesnost o vlastitoj realnosti u sebi, subjektivna svrha, istina po sebi koja treba i za sebe da postane istina. U logici duh se odmah razmatra kao slobodni pojam, jer to je logička forma duha, odnosno onto-gnoseo-logička forma duha. Naprotiv, konkretne nauke duha antropologija, fenomenologija i psihologija razmatraju duh i u njegovim drugim formama postojanja: duša, svest i duh kao takav. Duh treba razlikovati od duše koja je za sebe samog bivstvujući pojam u neposrednom postojanju=u supstancijalnoj identičnosti sa životom, utonulosti u svoju spoljašnjost suprotno od samosvesnog čoveka. Naime, duša je utonula u snove, slutnje, predskazivanja, u bezumnost kao potčinjenost predstave i mišljenja igri slučajnog telesnog svojstva, spoljašnjih uticaja i pojedinačnih okolnosti u pojedinačnom subjektu.

Razlika apsolutne i praktične ideje je u tome što je u praktičnoj ideji neposredna stvarnost određena pretpostavkom da ima samo neku realnost pojave, da bude po i za sebe ništavna i apsolutno odredljiva objektivnim pojmom. Sledi delatnost objektivnog pojma, pa sledi promena spoljašnje stvarnosti. Time se prevazilazi odredba pretpostavke, oduzima joj se čisto pojavna realnost, spoljašnja odredljivost i ništavnost, pa sledi da se ona postavlja, a ne pretpostavlja, kao po i za sebe bivstvujuća realnost. Time se prevazilazi pretpostavka: odredba dobrog kao čisto subjektivne svrhe, po sadržini ograničene, prevazilazi se nužnost da se svrha realizuje tek pomoću subjektivne delatnosti i prevazilazi se sama subjektivna delatnost. Prevazilazi se posredovanje neposrednošću koja nije ponovno uspostavljanje pretpostavke, već prevaziđenost pretpostavke. Ideja po i za sebe određenog pojma postavljena ne samo u delatnom subjektu, već isto tako kao neka neposredna stvarnost, a neposredna stvarnost da bude kakva je u saznanju, kao istinski bivstvujuća objektivnost to je

najviše određenje praktične ideje, praktičnog uma kome kumuje apsolutna ideja tojest Hegelova spekulativno-dijalektička metoda. U praktičnoj ideji je subjekt opterećen svojom pojedinačnošću zbog svoje pretpostavke; ali sad u apsolutnoj ideji praktične ideje pretpostavka je iščezla pa time i opterećenost pojedinačnošću subjekta. Subjekt postoji u apsolutnoj ideji kao slobodna, opšta identičnost sa samim sobom, za koji je objektivnost pojma isto tako data, neposredno za subjekat postojeća objektivnost, kao što subjekt zna za sebe kao za po i za sebe određeni pojam, prema Hegelu. U apsolutnoj ideji je saznanje uspostavljeno i ujedinjeno sa praktičnom idejom, a u isto vreme zatečena stvarnost je određena kao izvedena apsolutna svrha, kao objektivni svet čiji unutrašnji osnov i stvarno opstojanje jeste subjektivni pojam, a ne objektivni svet bez subjektivnosti pojma, kao u saznanju koje traži. Zato to nije metafizika, jer svet u osnovi jeste određen subjektivnošću pojma čime tek postaj po i za sebe, a ne samo po sebi bivstvujući svet. –Apsolutna ideja ima neposrednu objektivnu identičnost poput života, ali je prevladava jer je najviša suprotnost u sebi: slobodan subjektivan pojam, ličnost, ali i lice, objektivni pojam, praktičan i po i za sebe određen, neprodorna, atomska subjektivnost, ali koja nije isključiva pojedinačnost, već je za sebe opštost i saznavanje i u svom drugom ima za predmet svoju vlastitu objektivnost. Apsolutna ideja je bivstvovanje, neprolazan život, sebe znajuća istina i sva istina.

U ideji istine, istini kao teorijskoj ideji radi se o nagonu istine, o duhu istine. Subjektivna ideja je nagon da prevaziđe svoju subjektivnost koje se samosvesno drži i da prevaziđe drugobivstvo po sebi bivstvujućeg sveta. U zaključku teorijskog saznanja objektivnost je postavljena u subjektivnost, te istina stoji pod odredbom subjektivnosti.

Ideja dobra, dobro i delanje kao praktička ideja počivaju na određenju subjekta, ne kao opštosti već kao pojedinačnosti, znači kao jedinstvu pojma sa samim sobom u svome predmetu ili u svojoj realnosti. Rečju pojam ima za predmet samog sebe. Ali pojam je i subjektivan, pa ima za pretpostavku jedno po i za sebe bivstvujuće drugobivstvo. Naime, u nužnosti kao predmetu sintetičkog saznanja, identičnost pojma jeste za pojam, ali to je identičnost kao povezanost i zavisnost različenog, tako da u toj identičnosti nužnosti nije sam pojam određenost, već je određenost spoljašnja odredba. U delanju ne samo da je identičnost pojma za njega, već i razlika ili određenost treba da je on sam, razlika treba da je određena pojmom, naime realna odredba. Ali nemoguće je, prema Hegelu, da one budu određene pojmom ako je pojam sam opšti, a ne pojedinačan. Mora sam pojam da u sebi bude najpre sebi objektivni, stvarnost, izvesnost o vlastitoj stvarnosti. Drugo, delanje je subjektivno pa je

delatnošću subjektivnost postavljena u objektivnost, te dobro stoji pod odredbom objektivnosti.

Pravo pitanje otvara se kod razlike teorijskog i praktičkog saznanja: razlika ne leži u subjektivnosti, subjektivno je oboje i praktičko i teorijsko saznanje, oboje pretpostavljaju svoj predmet, već razlika leži u tome što je subjekt teorijskog saznanja opšti, a objektivnost je ono pojedinačno, dok je kod praktičkog saznanja ono pojedinačno pojam sam, subjekt, a ono objektivno je opšte, ali u smislu da je samo neposredno određeno, te je lišeno pojma u sebi i za sebe je ništavno, samo nešto pretpostavljeno. U praktičnoj ideji subjekat je sam sebi uvek već dodelio objektivnost, to je njegova određenost u sebi, on je o samom sebi, izvesnost o subjektovoj stvarnosti i o nestvarnosti sveta. Praktična ideja međutim još nije kao apsolutna ideja, jer ima svoju granicu u tome što pojam kao pojedinačnost nije ujedno prevaziđen time da subjekat nije opterećen pojedinačnošću zbog svoje pretpostavke, već iščezava sa pretpostavkom, pa subjekat postoji kao slobodna, opšta identičnost sa samim sobom, za koji je objektivnost pojma isto tako data, neposredno za subjekt postojeća objektivnost, kao što subjekt zna za sebe kao za pojam koji je po i za sebe određen. U ideji dobra saznanje još nije uspostavljeno i ujedinjeno sa praktičnom idejom, a zatečena stvarnost još nije određena kao izvedena apsolutna svrha, dakle ne prosto kao objektivni svet bez subjektivnosti pojma, već kao objektivni svet čiji je unutrašnji osnov i stvarno postojanje pojam. Za praktičnu ideju to je nedostižan cilj, s pravom smatra Hegel. Apsolutna ideja je kao život, ali u sebi ima najvišu suprotnost, lice, praktični, po i za sebe određeni pojam, neprodornu, atomsku subjektivnost, ali koja nije isključiva pojedinačnost, već je za sebe opštost i saznavanje i u svome drugom ima za predmet svoju vlastitu objektivnost. Apsolutna ideja je bivstvovanje, neprolazan život, istina koja zna sebe i jeste sva istina, metoda, opšta apsolutna delatnost duha, prema Hegelu.

U povezanosti ovog unutrašnjeg dvojstva samog prava i dvojstva pojma prava kao samog pravnog fenomena i njegove refleksije u apsolutnom znanju filozofije dolazimo do važnog pitanja o načinu apsolutne refleksije prava ili o metodi=apsolutnoj ideji filozofije prava. Ta apsolutna ideja filozofije prava ili metoda Hegelove filozofije prava je njeno istinsko saznanje jer je delatnost te metode pojam prava, način saznavanja prava i ujedno suština samog prava, instrument i sredstvo saznavanja prava, ali i vlastita suština prava, tako da se u samom pravu pojam prava povezuje sa samim sobom, prema Hegelu.

Nesumnjivo je da gradnja celine prava i njenih obliča počiva na logičkom duhu kao i da su prelazi pojma kakvi se pokazuju na stvari prava eksplicitno tematizovani u logici. Tu se ne radi o primeni logike pa ni metoda. Hegel razmišlja tako da logika, već izvedena i domišljena za sebe, jeste ono što se u fenomenologiji duha događa iza leđa obliča pojave duha, a što se u filozofiji duha stvarno događa duhu, dakle ne iza njegovih leđa ili za nas, nego za njega samog kao opšta apsolutna delatnost. Treba se uzdržati od toga da su ti prelazi pojma kao neke logičko metodološke opštosti u realfilozofiji prava samo primenjeni na građu prava kao na naprosto empirijski postojeće odnose. Glavna stvar kod Hegelovog shvatanja metoda tj. odnosa logike i filozofije prava jeste da se logičke kategorije ne unose u predmet spolja, ne treba ih primeniti na postojeći predmet, već je predmet, pravo sam po sebi uman, pravo samo sebe ostvaruje i samo sebe proizvodi kao postojeći svet.⁹ Pravo je pojam koji u sebi ima svoju dijalektiku kao pokretački princip koji razdrešuje=dovodi do suprotnosti, ali i proizvodi uposebljenja, određenja; štaviše da se određenje i uposebljenje ne shvati samo kao granica i suprotnost, nego da se iz njega proizvede i shvati pozitivni sadržaj i rezultat, čime je dijalektika razvoj i imanentno napredovanje pojma stvari. Ta specifična dijalektika je vlastita duša, vlastita umnost sadržaja, a ne samo spoljašnji čin subjektivnog mišljenja, prema Hegelu. Logičke kategorije se takoreći uvek već događaju u realfilozofskim kategorijama, a njihovo tematizovanje nije nikakva naknadna intervencija mišljenja, već samo dovođenje do svesti njihovog ionako prisustva, njihovo posmatranje¹⁰. Posao nauke, subjektivnog mišljenja, je da taj vlastiti rad uma stvari, vlastitu dušu sadržaja dovede do svesti. U osnovi mišljenje treba da bude živi svedok vlastite delatnosti umnosti prava samog, koja se razlikuje od pojedinačnog pravnog delanja, te da ništa svoje ne pridodaje. To mišljenje, subjektivni pojam treba da bude u jedinstvu sa objektivnim pojmom u sebi, a to jeste u slučaju Hegelove realfilozofije prava ispunjeno ukoliko se ne vraćamo istovremeno na fenomenološko stanovište svesti na kome smatramo da je pravo istovremeno nešto po sebi, negativno u odnosu na subjektivni pojam. Tada pitanje o odnosu nauke logike i realfilozofije prava znači prateći razvoj pojma prava kao obliča duha za sebe, određenije objektivnog duha, uzgredno

⁹Ovde dolazi do izražaja delatnost koja je predmet realfilozofije i logike u Hegela, a to je opšta apsolutna delatnost pojma, koju Hegel razlikuje i smatra nezavisnom od subjektivne delatnosti koju izvodi pravni subjekt. Iako je opšta apsolutna delatnost nezavisna od volje pojedinačnog subjekta, on u njoj nije otuđen, po Hegelu, već postiže u njoj ostvarenje svoje subjektivne delatnosti. Hegel smatra da je ta distanca i nesvodivost za pojedinačnog subjekta upravo dvoseklo oslobađajuća, a ne otuđujuća. To se u načelu čini verovatnim stanovištem.

¹⁰ Pojam posmatranja je blizak pojmu spekulacije koja nema svoju granicu ni u teorijskom saznanju, ni u praktičnom saznanju, već je mišljenje, delanje i proizvođenje ujedno. A još je važnije da se spekulacija, posmatranje veže za opštu apsolutnu delatnost, gde se pokazuje kao njen momenat.

podsetiti na logičko obličje istog. Pri tome se mora uzeti u obzir da ideja dobra, ili zaključak delanja, pojam svrhe itd. u ideji slobodne volje, ideji prava, ideji moralnosti nisu primenjene na nešto drugo, nego su to te iste ideje u drugom obličju, razvijene, tako da se ne može reći šta je tu pre, a šta posle, šta je prvo a šta je drugo. Logička opštost, pojam razdvojen u sebi i slobodan je jedan početak koji je u isto vreme krajnja tačka i završetak, u isto vreme negativnost i zato odbija sebe od sebe, ima nagon da se razvije u realfilozofiju, u kojoj se ne menja u nešto drugo jer su ta realfilozofska određenja sama logička određenja, pa se logička ideja tu vraća sebi. Znači ako se posmatra odnos logike i realfilozofije on se mora posmatrati kao unutrašnji, a ne spoljašnji odnos. To znači ne treba odvajati logičke kategorije od realfilozofskih njihovih obličja, ni očekivati da je razvoj logičkih obličja sam po sebi već šema razvoja realfilozofske kategorije, jer to bi značilo pretpostavku razdvojenosti i skeptičko, antiteleološko i razumsko stanovište o kome se kod Hegela ne radi. Radi se, zapravo o tome da pojam može imati slobodu da prati suštinski razvoj i delatnosti samog prava, tako da je pravo zapravo ta ideja dobra u drugom obličju, da se ona tu vraća u sebe ili povezuje sa sobom, ili sa svojim drugim, tj. biva konačno izvedena, ne sa sobom kao apstraktnom već sa sobom kao konkretnom identičnošću, odnosno negativnošću koja se odnosi prema sebi, odbijanju od sebe koje se vraća u sebe u svojim određenjima, svom drugom. To je tako ma koliko njegov sistem filozofije izgledao nestvarno sveobuhvatan i u sebi produbljen. Ne treba smetnuti s uma da je zadatak Hegelove filozofije da bude „svoje vreme u mislima obuhvaćeno“, a ne da bude fundamentalna ili najopštija nauka svog vremena, niti da bude kreator vremena, pogleda na svet, predfilozofske svesti, fenomena postojanja duhovnog bića ili neke krajnje istorijske svrhe.

Poglavalje o apsolutnoj ideji u nauci logike ima za predmet metodu=opštu formu ideje. Postavlja se samo od sebe odmah pitanje kako je moguće da je metoda „primenljiva“ na sve predmete koje filozofija u svom toku razmatra? Pre svega pitanje traži korekciju. Metoda Hegelove filozofije za razliku od metode naprosto kao načina, modaliteta saznavanja koje odgovara nekom određenom bivstvujućem jeste modalitet saznanja kao forma određena pojmom, a pojmovna forma je duša svake sadržine. Metoda kao forma određena pojmom je upravo složena struktura kojim se pojam sebe u sebi samom odredio u logici, kako bi mogao pratiti složeno i diferencirano tkivo stvarnosti. S druge strane, pojmovna forma kako je ona razmotrena u celom toku logike nije spoljašnja forma u odnosu na neku datu i specifičnu sadržinu, jer su se sva obličja neke date sadržine i objekata pokazali u njihovom prelazu i

neistinitosti, dakle da ne mogu biti osnova kojoj metoda prilazi spolja, a pojmovna forma upravo kao apsolutna osnova i poslednja istina. Apsolutna metoda drugim rečima nije uopšte primena na predmet poput analitičke i sintetičke metode, kako ih Hegel određuje, jer njena osnova nije predmet, neki dati sadržaj, već je njena osnova sama pojmovna forma koja je samoodređujuća i koja se u obličjima vraća samoj sebi iz tog svog samoodređenja. U tok obličja pojam ulazi tek kad je logičkim tokom pokazao neistinitost svih oblika neke date sadržine i time osigurao sebe kao osnov i jedini predmet nauke, predmet koji je i subjektivan i objektivan te koji je pojam i realnost, egzistencija samog pojma.¹¹ Drugim rečima ne radi se o primeni jer predmet koji se saznaje nije ono drugo, različito, isključivo i određeno već njegov apsolutni pojam. Na tome tlu je u strogom smislu sve ono što je dato u opažaju, predstavi, osećaju drugo stvari o kojoj se tu radi. Stvar se u tome ne nalazi, to je ono neistinito, a ne mera istinitosti i osnov. Tok samoodređenja i vraćanja apsolutnog pojma sebi jeste „duša svake stvari“¹² njen apsolutni pojam. Kvalitativna, kvantitativna i refleksivna određenja stvari imaju istine samo ukoliko odgovaraju pojmu koji se određuje u kretanju apsolutnog pojma, odnosno apsolutne ideje i iz nje.

Metoda je kretanja apsolutnog pojma koji zna sebe, zna svoju istinsku prirodu, a budući je to kretanje samoodređujuće i samorealizujuće ono je delatnost i to „opšta apsolutna delatnost“. Ova metoda je opšta metoda za bilo koji predmet, tako da svaki predmet mora biti potpuno prožet metodom da bi bio filozofski saznat. U svakom predmetu je cela metoda. Metoda, nadalje, nije kao što se uobičajeno u drugim naukama shvata sredstvo subjekta, oruđe od neposrednih odredbi zatečenih u subjektu, nepovezano mnoštvo odredbi (definicije, podele, teoreme, itd), ali koja nije u formi pojma po i za sebe, apsolutnog pojma koji sebe zna tako da je u objektu istovremeno subjektivan ili sa samim sobom povezan.

Dalje odredbe metode, u Hegela, čine pojmovi početka i razvoja. Apsolutna ideja je prema teorijskoj i praktičnoj ideji umni pojam koji se sliva jedino sa samim sobom te je bivstvovanje, život, istina koja sebe zna i jeste sva istina. Apsolutna ideja je jedini predmet i

¹¹ Filozofija, sledeći Hegela, upravo jeste kritičko napuštanje svih neistinitih, neodgovarajućih misaonih uobličjenja neke date sadržine. Ona sadržina koja preostaje u toj redukciji i suspendovanju jeste pojam. Pojam nije uvek isti, nije uvek u istom obličju, već je uvek istinit, odgovarajući. Sična opreznost mora postojati i u vezi sa pojmom stvarnosti.

¹²Hegelova metafora o „duši stvari“ nije drugo nego pokušaj da se izrazi stav da je u svakoj stvari neodvojivo pristuna čitava vertikala apsoluta. Kako god da je apsolut određen, a Hegelova jednačina na drugoj strani ispostavlja duh, on samo znači, jedino u filozofiji opravdan zahtev, da se stvar sazna kakva je naprosto ili u potpunosti i bez ograničenja. Hegel stoji na verovatnom stanovištu, da se ta potpunost ne može postići nagomilavanjem perspektiva, već razvojem logike, kojoj je on sam dao doprinos koji se ne sme zanemariti.

sadržina filozofije. Sama apsolutna ideja razmatra se u logici ne kao neka sadržina kao takva, određenost nema oblik sadržine već naprosto kao forma, a ta forma je čisti pojam, vlastita savršena totalnost forme, dakle kao opšta ideja, opšta forma ideje=metoda. Ono što je logika za filozofiju, to je apsolutna ideja za logiku: beskonačna forma, opšta ideja ili metoda. Metoda nije samo spoljašnja i slučajna odredba neke date sadržine koja bi se uzimala za osnovu, već je forma pojma, kao duša svake objektivnosti, kao istina svake sadržine uzeta za apsolutnu osnovu i poslednju istinu. U onom logičkom su se pokazali svi oblici neke date sadržine i objekata, te su pokazani u njihovom prelazu i neistinitosti. Metoda je, prema tome, „pojam koji zna sebe samog, koji ima za predmet sebe kao ono apsolutno, kako ono subjektivno tako i ono objektivno, prema tome kao čisto slaganje pojma i njegove realnosti, kao neka egzistencija koja je sam pojam.“¹³ Rečju ovaj pasus kaže da je metoda pojam koji zna samog sebe, koji ima za predmet sebe kao ono apsolutno, a nije prosti način saznavanja nekog x.

U logici metoda se razmatra kao samo kretanje samog pojma koji sebe zna, ali pre svega ovde u apsolutnoj ideji sa značenjem da je pojam sve, a njegovo kretanje opšta apsolutna delatnost, samoodređujuće i samorealizujuće kretanje. Metoda je duša i supstancija, unutrašnji i spoljašnji način bez ograničenja. Ma šta je uistinu saznato samo ako je potpuno potčinjeno metodi. Metoda je nagon uma da sam sobom u svemu nađe i sazna sama sebe. Drugo je razlika ili posebnost metoda u odnosu na pojam kao takav. Metoda je znanje za koje pojam ne postoji samo kao predmet, već kao vlastito subjektivno delanje pojma, kao vlastita suštastvenost saznavne delatnosti subjekta, duha. Zašto je metoda način bez ograničenja? Zašto metoda istinskog saznavanje omogućuje da se subjekt u objektu poveže u isto vreme i sa samim sobom? Odgovore treba tražiti u odnosu prema sintetičkoj i analitičkoj metodi. Zapravo ceo tok logike pokazuje da je forma određena pojmom istina svih oblika date sadržine i datih objekata, koji su se pokazali u svojoj neistinitosti i u svom prelazu. Sadržina nije data pojmu koji sebe zna, a koji je ono apsolutno, subjekt-objekt, čisto slaganje pojma i njegove realnosti, egzistencija koja je sam pojam.

Metoda je „samo kretanje samog pojma“, pri čemu se priroda pojma zna, sa značenjem da je „pojam sve“, a kretanje pojma je „opšta apsolutna delatnost“, samoodređujuće i samorealizujuće kretanje. Zašto je metoda opšti, unutrašnji i spoljašnji

¹³Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Nauka logike. Treći deo. Subjektivna logika ili nauka o pojmu*, Beograd 1979, str. 235.

način bez ograničenja i beskonačna snaga? Zašto je metoda duša i supstancija svakog nečeg? Saznato je ono što je potpuno potčinjeno metodi. Šta je vlastita metoda svake stvari? Delatnost metode jeste pojam. Pojam je logički pokazan kao sinteza koja opšta apsolutna delatnost u ontološkoj sferi zajedno sa bivstvovanjem i suštinom. Ontološka vertikalna apsolutna prožima svaku stvar. Zato je pojam vlastita metoda svake stvari. Stvar je ono što nije nezavisno (odvojivo) od predstave i refleksije u kojima se pokazuje kao ono drugo pojma. Metoda je opšta u smislu opštosti ideje, a ne samo refleksivne opštosti kao metoda za sve. Metoda nije samo način saznavanja (način pojma koji subjektivno zna sebe) već i objektivan način=supstancijalnost stvari, supstancijalnost pojma, jer stvar je pojam kakav je za predstavu i refleksiju kao drugi. Metoda je jedina sila uma, i jedini nagon uma da „sam sobom u svemu nađe i sazna sama sebe“. Metoda je onaj momenat „za nas“, naše znanje, refleksija ili pojam koji razmatra sam pojam za sebe koji se pokazuje u svojoj neposrednosti najpre. Razlika ili posebnost metode u odnosu na pojam kao takav je u tome što je metodi pojam predmet, a uz to i vlastito subjektivno delanje=instrument i sredstvo saznanje delatnosti, te vlastita suštastvenost. Filozofija nije tragalačko saznanje. Razlika metode tragalačkog saznanje i filozofske metode je što je metoda po i za sebe određeni pojam, a ne mnoštvo odredaba i perspektiva zatečenih u subjektu.

Metodu sačinjavaju odredbe samog pojma i njihovi odnosi, razmotreni u značenju odredbi metode. Kao takvi oni se razmatraju u dve najvažnije odredbe metode, a to su pojam početak i pojam razvoja i napredovanja.

Pojam početak je nešto jednostavno: Sadržina mu je nešto neposredno, ali koje ima smisao i formu apstraktne opštosti. Neposredno znači da je nešto prihvaćeno, zatečeno, asertorično, a po sadržini može biti bivstvovanje, suština ili pojam; ali suštinsko je da je to neposredno mišljenja, natčulnog ili unutrašnjeg zrenja, a ne čulnog, spoljašnjeg zrenja ili predstavljanja. Radi se o početku saznavanja, a ono je poimajuće mišljenje, pa mu i početak mora biti u elementu mišljenja – otuda jednostavan i opšti, a ne razuđen i pojedinačan, kao kod čulnog saznavanja. Drugo, u konačnom saznanju ono što je opšte je misaono, pojmovno, suštinska odredba, ali u suprotnosti prema bivstvovanju. To je uobičajena predstava, pri kojoj bivstvovanje ima neki vlastiti osnov nezavisan od mišljenja. Prema toj uobičajenoj predstavi još se misao nije uzdigla na stanovište mišljenja¹⁴, već je na stanovištu predstavne svesti i

¹⁴ Stanovište mišljenja je Hegelov izraz za ono što savremena filozofija naziva ontološkim obrtom. Radi se, suprotno od tragalačkog, konačnog saznanja, o tome da je bivstvovanje zavisno od mišljenja, da ima svoj osnov

mnenja po kojoj bi opštost trebalo pokazati i izvesti iz čulnog zrenja ili odnekud drugde, pa se odnosi na neko posredovanje, koje je više od samog početka, a koje je misaonom poimanju nepripadajuće posredovanje uzdizanja predstavne, empiričke i rezonujuće svesti na stanovište mišljenja. No budući da je bivstvovanje apstraktni odnos prema samom sebi i prva opštost je neposredna opštost, zato je ta prva opštost apsolutnog saznanja bivstvovanje. Bivstvovanje je kao ono opšte samo to neposredno. Bivstvovanje se razlikuje od bivstvujućeg koje je konkretno nešto u odnosu na apstraktni odnos prema sebi koji je bivstvovanje. Drugo je u vezi sa početkom zahtev pak da bivstvovanje treba pokazati, izvesti, što ima smisao koji se ne nalazi u samom početku već je upravo cilj i posao, nagon celog daljeg razvoja saznavanja i jeste zahtev ili nagon za realizovanjem pojma. Dalje, treba govoriti ne više o formi opštosti, kao kod samog početka nego o određenosti opštosti, o njenom određenom sadržaju, a upravo u vezi sa ovim zahtevom da sadržina početka treba da bude opravdana u unutrašnjem i spoljašnjem iskustvu, pri čemu treba voditi računa da taj opravdani zahtev kao što je rečeno jeste cilj i posao razvoja pojma, te leži u idenju napred, a ne u vraćanju saznanja nazad u odnosu na početak. To je Hegelu ujedno i dokaz da je početak po sadržini opravdan. No pre svega šta je ta sadržina početka. To je drugo u vezi sa početkom.

Zahtev da se bivstvovanje monstrira, ima u poimajućem mišljenju značenje zahteva za realizovanjem pojma i posao je celog daljeg razvoja saznavanja. Pokazivanjem treba da se opravda sadržina početka u unutrašnjem i spoljašnjem opažanju, te da bude potvrđena kao nešto istinito ili tačno. Tim pokazivanjem se više ne misli na formu opštosti kao takvu, već na njenu određenost. Potvrđivanje određene sadržine kojom se čini početak u poimajućem saznavanju ne leži unazad već unapred u odnosu na početak, ono je idenje napred. Kada je reč o toj određenoj sadržini početka može se reći da je za metodu početak određen time da je nešto jednostavno i nešto opšte. Jednostavnost i opštost su određenost početka, njegova nepotpunost. Ali time što se za metodu, za nas kao svest opšteg opštost zna samo kao momenat u kome pojam nije određen po i za sebe, početak se vodi dalje samo zbog metode, kao spoljašnje refleksije i nečeg formalnog. Ali apsolutno znanje je objektivna metoda, imanentna forma pa ono neposredno početka mora u sebi samom da bude manjkavo i da ima

upravo u mišljenju, nije neko naprosto drugo bivstvo. Druga strana toga je da, suprotno tragalačkom saznanju u kome mišljenje stoji u suprotnosti prema bivstvovanju – mišljenju za sebe pripada bivstvovanje. Bliža određenja toga se mogu međusobno razlikovati i suprotstavljati, ali ostaje to da se misaone odredbe razmatraju po i za sebe. Drugim rečima: predmet jeste ono šta jeste, nije puka predstava ili prazno ime, a saznavajuće mišljenje je umno kretanje u samim misaonim odredbama kao svojim predmetima, ne predstavljanje i razumske refleksije. Hegel ovaj stav dobrim delom duguje Kantu.

nagon da sebe vodi dalje. U čemu se taj nedostatak i taj nagon sastoje? Početak sa neposredno opštim je ne samo apstraktno već objektivno opšte, kao po sebi konkretna totalnost koja još nije postavljena. Hegel smatra da ni u stvarnosti ni u misli, znači posmatrano u pojmu, ono opšte nije ni prosto, niti je samo apstraktno opšte, subjektivno opšte, što nije u isto vreme objektivno opšte, te već samim tim što je apstraktno ono je već postavljeno kao skopčano sa nekom negacijom. Ova negacija apstraktnog je konkretnost, a negacija prostog je razlika i određenje. Budući je postavljeno kao apstraktno ono početno je negacija konkretnosti, ali koja nije postavljena već je po sebi konkretna totalnost. Time što je neposrednost izražena kao bivstvovanje po sebi bez bivstvovanja za sebe znači da se svaki početak pojmovnog saznanja mora učiniti sa apsolutnim, pojmom, idejom, a svako napredovanje je pokazivanje tog apsolutnog, pojma, ideje, na taj način da ono opšte određuje samo sebe i jeste ono opšte za sebe=ono pojedinačno i subjekat. To je smisao manjkavosti početka, naime to što početak ima formu nagona, a ne realne mogućnosti. Ne da početak sa bivstvovanjem uopšte nije apsolut, već da ono nije dovršen apsolut, ali jeste u nagonu svog razvoja apsolut kao ono pozitivno zajedno sa onim negativnim. Određenost početka je negacija prostote, dakle razlika, negacija opštosti, dakle posebnost, pojedinačnost i subjekat, negacija neposrednosti dakle posredovanje. Na taj način napredovanje je razvoj, a ne suvišak i dodatak unet spolja, ali tako da ostane apsolut u svom početku kao postojanju koje je poput klice živog i subjektivne svrhe sa odredbom po sebi konkretne totalnosti, odredbom slobode kao one koja se održava u svom realizovanju, odredbom neposrednog i spoljašnjeg postojanja i suštinski odredbom nagona. U početku apsolut je nedovršen, poput klice ili subjektivne svrhe (bez sredstva i sprovedene svrhe), kao neposredno postojanje koje je po sebi konkretna totalnost i objektivna opštost. Ono neduhovno i neživo kao neposredno spoljašnje postojanje jesu samo realna mogućnost, ali ne i nagon, ne i subjekt jer se ne održavaju u svom realizovanju. Time Hegel naglašava da slobodni početak treba razlikovati od početka kao realne mogućnosti: klica živog i subjektivna svrha stoji nasuprot uzroku, koji nije subjekat. Tako ne postoji nagon Sunca da formira sistem, već realna mogućnost Sunca da unutrašnju totalnost mogućnosti, koja ostaje unutrašnja, ili postavljena subjektivno, eventualno realizuje, ali ne sama sobom već pomoću drugih tela koja pridolaze kao neki dodatak slučajno i spolja.

Pojam razvoja je određenje dokazivanja logičkog početka i Hegel ga detaljno izlaže. Naime, nakon što je pokazao pojam logičkog početka=ono prvo, sada treba da izloži ono drugo i ono treće, što će ujedno biti i metodski sinopsis sistema logike i sistema filozofije. Mi

ovde želimo da ukažemo samo na glavne stepene tog razvoja i tačke značajnih obrta u shvatanju pojma razvoja. Pod obrtima se pre svega misle odredba negativnosti koja se odnosi na sebe (ono treće) i uvođenje određene jednostavnosti sadržine ili određenog logičkog početka u metodu (sistem totalnosti) koje su pored određenja pojma početka specifikumi Hegelovog spekulativno-dijalektičkog razvoja ideje. Najpre, sinopsis metode se sastoji u tome da je ona trostruka: pozitivno ili ono prvo, negativno ili ono drugo (dijalektika, diferencija, odnos, sud, određivanje) i negativno negativnog ili ono treće (jedinstvo, pojedinačno, konkretno, subjekt, ličnost, apsolutna negacija, druga negacija). Ali, suštinska su bliža određenja ove dijalektike trostrukosti i njeno stavljanje u kretanje ka sistemskoj totalnosti.

Ono prvo je opštost koja se odnosi na sebe, pa je dijalektički momenat u logički prvom upravo razlika, sud i određivanje. Određivanje Hegel shvata umno dijalektički, na tragu Kanta i antičkih uzora, kao dijalektiku koja pripada objektivnosti pojma shvaćenog kao misaone odredbe po i za sebe.¹⁵ Pojmovne odredbe po i za sebe vlastitom refleksijom u sebe proizvode sintezu predmeta i subjekta koji saznanje. Ono drugo je prvo negativno= negativno onog prvog. Prvo je uništeno u drugom. Ali, drugo je posredovano prvim pa sadrži, još uvek neodređeno, nepostavljeno, u sebi odredbu prvog. Prvi zahtev spekulativne dijalektike je da se ono pozitivno održi i sačuva u njegovom negativnom, u sadržini pozitivnog, u rezultatu prvog postavljanja. Sledeći stepen dijalektičkog kretanja je mišljenje postavljene protivrečnosti dijalektičkih odredbi na osnovu Hegelove odredbe negativnosti koja se odnosi prema sebi samoj. To je drugo negativno, negativno negativnog, jer ono drugo u celoj trostrukoj metodi je udvojeno (prvo negativno i drugo negativno). Dijalektički momenat u drugom stepenu metode jeste uspostavljanje jedinstva. Hegel na puno mesta ističe prostu tačku negativnog odnosa prema sebi, apsolutnu negativnost, pojedinačnost, subjekat, ličnost, ono slobodno kao tačku preokreta apsolutne ideje, tačku preokreta u kretanju pojma. Ta negativnost koja se odnosi prema sebi je “najdublji izvor svake delatnosti, živog i duhovnog samokretanja, dijalektička duša svega istinitog”. To drugo negativno se odnosi prema onom

¹⁵Hegel postavlja strogu razliku između spekulativno dijalektičkog postupanja uma i načina negativne dijalektike. Za njega je osnovna mana negativne dijalektike ta što odustaje od mišljenja protivrečnosti čim je uoči u predmetu ili saznanju. Na strani saznanja problem predstavlja pre svega određivanje subjekta i predikata u sudovima: subjekt je spoljašnji i nepokretan i on se u sudu određuje pomoću predikata, kao osobina i samostalnih opštosti, pomoću tuđeg i slučajnog povezivanja u nekom predmetu i od strane nekog saznanjućeg subjekta. Tako u S-P strukturama sudova nastaje podloga za prividno slučajno vezivanje dijalektičkih suprotnosti. Međutim same pojmovne odredbe su dijalektičke, same po sebi prelaze jedna u drugu i svojom refleksijom u sebi određuju predmet i subjekat saznanja, a ne obrnuto.

prvom kao prema svom drugom isključujući ga, kao samo za sebe i različito. Dakle drugo negativno ne samo da je postavljeno, poslato od onog prvog, već je postavljeno kao ono koje je za sebe i u zaoštrenoj protivrečnosti sa svojim drugim, koje je za nju. Ako je prvi stepen dijalektičke negacije obeležila razlika, ovde je na delu protivrečnost.¹⁶ Ono drugo u kretanju metode je realizacija logičkog početka, a ono treće je uspostavljanje apsolutne realnosti logičkog početka. Ono treće je takođe sadržano u negativnosti negativnog, u drugom drugog. To treće nije isključiva apsolutna negativnost, već jedinstvo logičkog početka, ali kao postavljeno, određeno i posredovano. Ono je posredovano i pozitivnim prvim i negativnim drugim, ali je i posredujuće. Postavljanje jedinstva u onom trećem ukida i ono prvo i ono drugo, ali ih i čuva u sebi. Očuvanje onog prvog je jedinstvo, a očuvanje onog drugog je prelaz logičkog početka u mnoštvo logičkih početaka. Hegel to uspostavlja kao postavljanje određene jednostavnosti sadržine ili određenog logičkog početka u apsolutnu metodu što je tačka koja omogućuje totalnosti apsolutne ideje da postane sistem (totalnost logičkih početaka koja se vraća u jednostavno jedinstvo prvog logičkog početka). Čitavo ovo izvođenje počiva na shvatanju da je “metoda apsolutna forma koja je sebe samog i svega ostalog kao pojma znajući pojam” i da ne postoji sadržina=nepostavljena određenost koja bi pojam mogla odrediti, tj. staviti nasuprot sebi.

Da li se uvođenjem sadržaja menja nešto na apsolutnoj formi metode koja je sebe samog i svega kao pojma znajući pojam? Ne, zato što forma i sadržina nisu drugo nego određenost. Da li zbog uvođenja sadržaja apsolutna metoda ide u beskonačni regres ili beskonačni progres izvođenja? Hegel kaže da ne. Najpre u regres ne ide iz sledećih razloga: Tačno je da je rezultat razvoja kao prevaziđeno posredovanje pokazao da logički početak nije nešto neodređeno i neposredno, već da mu je kao određenom i posredovanom potrebno izvođenje. Rezultat pretvara neposredni početak u nešto posredovano. No izvođenje se i ne događa u regresu, već se sastoji u negativnosti logičkih početaka kao prevazidenih posredovanja, ona je dakle postavljena u rezultatu. Rezultat je istovremeno vraćanje ka logičkom početku. Time nema razloga da metoda regresira, naprotiv u progresu se pokazalo izvođenje. Potom, Hegel objašnjava zašto apsolutna metoda ne ide u beskonačni progres. Metoda ne ide u beskonačni progres jer se zaokružuje u sistem totalnosti. Naime, određenost

¹⁶ Preokret dijalektičkog kretanja pojma se sastoji u isključivanju drugog od strane drugog. Time se stvara osnova za jedinstvo u kome se prevladavaju obe strane protivrečnosti. Jedinstvo je sada svedeno na sadržinu, a treba da bude postavljeno. Jedinstvo se postavlja kao ono treće odnosno četvrto. To treće nije mirujuće. Dijalektički momenat na njemu je sistem totalnosti određenja (mnoštvo logičkih početaka i njihovo jedinstvo, kretanje i mirovanje početka).

jeste ono kroz šta se metoda posreduje kao apsolutna forma i određenost jeste u celini toka metode ono drugo. Ali ta prividna drugost sadržine je istovremeno vraćanje ka logičkom početku, uvek i rezultujuće sažimanje u jednostavnost i početnu neodređenost, početna sadržina se ponovo uspostavlja, samo sada u rezultatu kao određena sadržina. Time se progres, kao uvek iznova uspostavljanje neposrednosti u rezultatu posredovanja, pokazuje kao regresiranje metode. Zasnivanje logičkog početka koje ide unazad i njegovo dalje određivanje koje ide unapred padaju jedno u drugo i jesu isto. Jer samo je pojam forma koja je istovremeno i sadržina, koja nije sadržini nasuprot, jer je pojam ista određenost.

Ponovno uspostavljanje prividno druge sadržine kao pojmom određene je sistem totalnosti. Logičku nauku sistemom čini upravo metod koji je uvijen u krug. Ako posmatramo momente razvoja kao početak, posredovanje i kraj, onda se kraj savija unazad posredovanjem određivanja, dok određenja jesu napredovanja. Napredovanje je obeleženo refleksijom u sebe tako da je svako određenje određena određenost, početak sledeće i više određenosti. Završetak nauke logike je momenat kada bivstvovanje postane naprosto određeno, a kod Hegela je to pojmljeni pojam. On je bivstvovanje koje se vratilo u neposrednost i jednostavnost, kao špic intenziteta, konkretnosti i određenosti.

Sistem nauke logike je u čistom mišljenju=subjektivnosti zatvoren, pa se tek u enciklopedijskom sistemu filozofije koji obuhvata i filozofsku istoriju i filozofsku istoriju filozofije potpuno otvara. Time je tek filozofija ne samo čisti pojam, već i realnost pojma, zapravo jedinstvo čistog pojma i njegove realnosti, realnosti pojma. Filozofski dignitet predmeta u najširem kontekstu enciklopedijskog sistema se obezbeđuje kategorijom slobodnog otpuštanja apsolutnog pojma u određenost pojma. Slobodni apsolutni pojam ostaje slobodan u formi svoje pojmovne određenosti jer je otpušten u spoljašnost prostora i spoljašnjost vremena. Filozofija je tim načinom filozofija prirode. Filozofija prirode je spoljašnjost ideje, te nagon da se vrati sebi kroz filozofiju duha. U smislu vremenog razvoja enciklopedijskog filozofskog sistema, logička nauka kao sebe poimajući čisti pojam jeste poslednji i najviši pojam filozofije duha apsolutne ideje. U logičkom razvoju ideje on je ono prvo, logički početak filozofskog razvoja i rekonstrukcije realnosti.

2.1.2. Aristotelova spekulativna logika praktičkog

Mi ćemo ovde, sledeći Hegelov postupak, pod Aristotelovom logikom posmatrati nešto drugo od onog što se obično naziva Aristotelovom logikom. Naime, *Aristotelova spekulativna logika praktičkog* je zapravo ono što se obično naziva Aristotelovom metafizikom, a predstavlja samo po sebi ili po prirodi spekulativnu logiku, spekulativni pojam, ne još i spekulativni pojam za sebe, niti ono opšte iz koga se razvija ono posebno. Aristotelov pojam za sebe je, prema Hegelu, pre izvođenje onog opšteg iz onog posebnog, *čista logička svest o empiričkoj saznoj delatnosti razuma*.¹⁷ Pri tome treba da budemo načisto sa smislom spekulacije kod Aristotela. Kod Aristotela jeste *jedan* i spekulativan princip logički=ontološki za sebe pojmljen, ali on nije realfilozofski razvijen kao *jedan*. “Aristotel više pregleda niz onog živog i mrtvog, pušta ga da stupi pred njegovo objektivno, naime poimajuće mišljenje i shvata ga poimajući. Svaki predmet je za sebe pojam; Aristotel kaže: ovo je predmet, nalazimo ga u ovim određenjima. Ali Aristotel ove misli sakuplja, zbira (zusammenbringen), poima i time je on tada *spekulativan*.”¹⁸ Ovaj izvod na jasan način ukazuje u kom smislu se kod Aristotela ima ono spekulativno. Ali, prema Hegelu, Aristotelova spekulacija nije jaka, već je to labava spekulacija. Labavost Aristotelovog manira je u tome što je Aristotel, iako spekulativan, u isto vreme i empirički jer preuzima određenu predstavu i potom je pregleda, doduše od početka do kraja. U Aristotelovoj spekulativnoj filozofiji, koja se može označiti kao nauka filozofije, *ideja sebe-samog-mislećeg-mišljenja* jeste najviša istina. Međutim, izostaje realizacija ideje sebe-samog-mislećeg-mišljenja. Ta realizacija bi dosledno trebala da bude svest o prirodnom i duhovnom univerzumu razvijenom iz i u navedenoj ideji. Kod samog Aristotela, međutim, realfilozofija, svest o prirodnom i duhovnom univerzumu se dovršava u jednom dugom nizu *posebnih* pojmova koji padaju *jedni izvan drugih* i *izvan* ideje sebe-samog-mislećeg-mišljenja, koja je time i sama *posebna*. Glavna *mana* Aristotelove filozofije ili dijalektički momenat na Aristotelovoj filozofiji jeste potreba za jedinstvom pojma. Hegel jedinstvo pojma izjednačava sa apsolutnom suštinom. Dakle, dijalektički momenat na Aristotelovoj filozofiji, kao povesnoj, prema

¹⁷Hegel, G.W.F., Istorija filozofije II, Beograd, 1970, s. 352. Hegel kaže da Aristotelova logika jeste suprotnost razvijanja posebnog iz opšteg. To znači da on Aristotelovu logiku za sebe vidi kao logičko razmatranje izvođenja opšteg iz posebnog, kao logičko razmatranje empiričke delatnosti razuma.

¹⁸isto

Hegelu, jeste potreba za apsolutnom suštinom. Ta će potreba odrediti dalji tok kako filozofije tako i same povesti, prema Hegelu. Ono što Hegel primećuje na helenističkoj filozofiji koja sledi neposredno nakon događanja Aristotelove filozofije (stoička, epikurejska, skeptička i aleksandrijska neoaristotelovska filozofija) jeste specifično određivanje apsolutne suštine kao čiste samosvesti koja sebe određuje kao suštinu nasuprot čistom mišljenju=mišljenom mišljenju=predmetnoj suštini. Čistu samosvest Hegel određuje kao jedinstvo pojma=jedinstvo ispunjenog vremena nasuprot predmetnoj suštini=mišljenom mišljenju.¹⁹ Ispunjeno vreme je ovde Hegelov izraz pojma za sebe, čiste samosvesti, koji je po sebi opšti i stupio je u postojanje, u svoju aktivnu igru sa vlastitom negativnošću da bi se ispunio. Pojam koji postoji samo po sebi, a ne i za sebe, čisto mišljenje, mišljene mišljenja, stoji u neposrednom jedinstvu sa vremenom kao praznim vremenom i ne zna za njegovu potenciju da bude ispunjeno, subjektivirano. Prema Hegelu, taj Aristotelov stav su već stoici i epikurejci prevladali, doduše jednostrano. Rečeno jezikom savremene filozofije stoici i epikurejci, posebno skeptičari su započeli destrukciju metafizike. Samo u apsolutnoj suštini može biti uspostavljeno jedinstvo čiste samosvesti i čistog mišljenja, pojma kao suštine i predmetne suštine, ispunjenog vremena i praznog vremena. Bez misli apsolutne suštine ispunjeno vreme i prazno vreme, čisti pojam i čista suština nemaju tačku u kojoj se mogu ujediniti, već su, kako Hegel kaže, povezani od starta sa „diferencijom koju ne prevladavaju“.

Prema Hegelovom tumačenju Aristotel je prodro u ceo realni univerzum koji je podveo (unterjochen, zapravo podjarmio) pod pojam. On je dalje izveo ono što je Platon svojim principima započeo. Iako se Aristotelova filozofija razvija kao niz razumskih odredbi određenih pojmova, ipak je ona u isto vreme spekulativna. Hegel o Aristotelovom metodu kaže sledeće: „Prema opštem pogledu na njegovu filozofiju ona ne izgleda kao sebe sistematizujuća celina čiji poredak i povezanost isto tako pripadaju pojmu, već su delovi filozofije empirički preuzeti i postavljeni jedni pored drugih; deo je za sebe saznat kao određeni pojam, ali on ne predstavlja povezano (zusammenhängende) kretanje. Iako njegov

¹⁹Čini se da Hegel ovde razlikuje suštinu čiste samosvesti kao negativnog jedinstva pojma = jedinstvo ispunjenog vremena nasuprot predmetnoj suštini čistog mišljenja (Aristotelovog mišljenog mišljenja) koje bi odgovaralo pozitivnom jedinstvu praznog vremena. Odatle možemo izvesti jednakosti: ispunjeno vreme=čisti pojam (suština kao samosvest), prazno vreme= čisti predmet (suština kao suština). Ali ostajanje pri diferenciji ovih dveju jednačina ne bi trebalo da bude zamena za ulaženje u povesno iskustvo razvoja jedinstva apsolutne suštine i prevladavanja diferencije kao diferencije vremena u ta dva smisla.

sistem ne izgleda kao sistem koji je razvijen u svojim delovima, već su delovi stavljeni jedni pored drugih, ipak su oni određena totalnost spekulativne filozofije“.²⁰

U vezi sa Aristotelom, prema Hegelu, postoje neke „besmilene tradicije“, „najlažnije predrasude“, skoro da je nepoznat, pa mu se pripisuju tobožnja učenja koja su u potpunoj suprotnosti sa njegovom filozofijom. Aristotelova spekulativna i logička dela, njegova filozofska stanovišta, prema Hegelu, ne poznaje skoro niko. Aristotelova filozofija se u gnoseološkom smislu pitanja o poreklu našeg saznanja, smatra realizmom u kome je duša određena kao prazna tabla koja prima svoja određenja potpuno pasivno iz spoljašnjeg sveta. Aristotelova filozofija se shvata u tom smislu kao realizam u najtrivijalnijem smislu, kao empirizam, najlošiji lokizam. Taj tobožnji realizam stoji u suprotnosti prema idealizmu (koji se pripisuje isključivo Platonu) u kome unutrašnja ideja crpi iz same sebe. Aristotel, naprotiv, upravo je idealista u dubljem smislu od Platona, prema Hegelu, budući da on poznaje najtemeljniju spekulaciju, idealizam i stoji u njemu pored najobimnije, doduše empiričke, raširenosti. Merodavno je pri tome upravo samo ono što se nalazi u Aristotelovim delima, prema Hegelu.

Što se tiče Aristotelovih dela, Hegel napominje, da njima pripada jedna veoma zanimljiva povest (ta istorijska priča teče od Ciceronovog shvatanja Aristotela, preko neoplatonizma, sholastičke filozofije u Aristotelovskoj tradiciji, renesansnog i reformacijskog vraćanja Aristotelu, do modernih i savremenih opštih predstava i stručnih tumačenja). Može se pretpostaviti da je više Aristotelovih dela veoma iskrivljeno, puno nedostataka, nepotpuno, da su mnoga njegova dela sastavljena iz više različitih spisa, uopšte da su njegova dela često u pojedinačnom i u celini bez povezanosti (Zusammenhang). Sledimo Hegela u stavu da su glavna Aristotelova dela potpuna i neoštećena, a čak i ona koja su oštećena u pojedinostima, u pogledu glavne stvari dobro su očuvana. To vodi Hegela do zaključka da ono što se nalazi u našem posedu dovoljno nas osposobljava da stvorimo o Aristotelovoj filozofiji određenu predstavu i to kako u njenom velikom obimu tako i u detaljima. Osim toga uprkos raširenom uverenju Aristotelova spekulativna dela nisu po svom sadržaju u suprotnosti sa onima koja su više empiričke prirode: nije on jedna pisao za sebe, a druga za narod (ezoterično ili akroamatsko versus egzoterično). Spekulacija nije u suprotnosti i nema neki drugi, suprotstavljeni sadržaj iskustvu i zdravom ljudskom razumu.

²⁰Hegel, G.W.F., Istorija filozofije II, Beograd, 1970, s. 243-244.

Hegelov je stav da se kod Aristotela ne može tražiti sistem filozofije. Aristotel je, međutim, podčinio mišljenju celokupan obim ljudskih predstava. U posebnim delovima sistema Aristotel vrlo malo dedukuje, vrlo malo logički izvodi, naprotiv on uglavnom počinje empirički, osim toga rezonuje, govori o iskustvima, prema Hegelu. To Hegel zove ne Aristotelovim *metodom*, već Aristotelovim *manir*om, misleći pri tome na relativno jednoobrazni i šablonski način izlaganja građe kod Aristotel, ne i na pravi put njegovog mišljenja koje producira. Provodeći taj manir rezonovanja (*Räsonnement*) Aristotel je začudo u najdubljem smislu potpuno spekulativan. Kod Aristotela *odmah se ulazi u spekulaciju*. Hegel govori o Aristotelovom *maniru*, ali i o Aristotelovoj *ideji*, svrsi njegovog filozofiranja. Kada je reč o Aristotelovom maniru Hegel ističe da je Aristotelu uvek suštinski stalo do u svakom pogledu određenog pojma, do shvatanja suštine pojedinih strana duha i prirode u jednostavnoj formi pojma. Hegel razmatra podjednako i manir indukcije, u kome se polazi od čulnosti i pojave, i manir dedukcije u kome Aristotel polazi, obrnuto, od onog što je opšte, od onog jednostavnog. Kad polazi od čulnog i od obične pojave Aristotel ima uvek ceo zor (*Anschauung*) ispred sebe, sve strane znanja stupaju u njegov duh i on ih iscrpno obrađuje. Čini se da je on pri tome samo kao *misleći posmatrač* pojava univerzuma, ali on zapravo sve ono pojedinačno preuzima kao *spekulativni filozof* tako da iz onog empiričkog obima pojave proizlazi (*hervorgehen*), u smislu filozofske produkcije, najdublji spekulativni pojam. Aristotel shvata, prema Hegelu, čistu suštinu opažanja, shvata kategoriju u opažanju i predstavljanju, u iskustvenom obuhvatu pojave i na taj način *spekulativno* postavlja te momente u izražavanju opažaja. Obrnuto, kada polazi od onog opšteg, jednostavnog pa prelazi na njegovu odredbu (*Bestimmung*), Aristotel ističe njegovu višeznačnost, nabroja mnoštvo značenja u kojima se to opšte javlja, čak i obična i čulna značenja. Potom Aristotel prelazi na *razmatranje* predmeta da bi utvrdio kakve pojedinačne odredbe odatle proizlaze. U ovom kontekstu *Aristotel se pojavljuje i kao istoričar filozofije*. Aristotel se bavi u vezi određenog predmeta raznovrsnim mislima koje su zastupali drugi filozofi. Pri tome Aristotel opovrgava druge filozofe, često sasvim empirički, ili ih ispravlja tako što rezonuje o njihovim filozofemima. To je svakako neka *rezonujuća istorija* filozofije kod Aristotela na delu. – Iz toga Hegel izvodi zaključak da se kod Aristotela *ide napred u filozofskom mišljenju bez nužnosti*, prostim nabrojanjem niza značenja. Taj niz značenja se pokazuje kao shvaćen samo spolja, prema njihovoj *zajedničkoj suštini*, a ne prema njihovim *određenostima* (*Bestimmtheiten*). Iako nema nužnosti kretanja u određenostima opštih pojmova, ipak ovaj Aristotelov način daje, s jedne strane, potpunost momenata, a sa druge strane ima *heurističku*

snagu koja podstiče na vlastito traženje nužnosti. Posle ovog niza, međutim, Aristotel uvek prelazi na *misleće razmatranje* tog niza značenja, ne ostaje se na spoljašnjosti shvatanja. Aristotel određuje predmet prema njegovim različitim stranama tako da proizađe *spekulativni pojam, jednostavna odredba* i tu je Aristotel zapravo filozofičan i u najvišem smislu spekulativan. Hegel naprotiv zahteva od konkretnih i određenih pojmova, zasnovanih na posebnoj sadržini svake stvari, od objektivnosti i realnosti da bude shvaćena u *jednostavnoj određenosti, u praznim određenostima*, koje nisu misaona polazišta, ali mora postojati to svođenje na apstraktne misaone odredbe, dok kod Aristotela predmet ostaje u svojoj konkretnoj odredbi.

U vezi Aristotelovog manira Hegel dalje kaže da Aristotelu nije stalo da sve svede na jedinstvo ili da svede odredbe na jedinstvo suprotnosti. Naprotiv, stalo mu je da svaki predmet čvrsto drži u njegovoj određenosti, predmet u njegovoj odredbi, određeni pojam predmeta, da odredi horos, granicu predmeta i da ga tako razmatra. Aristotel potom napušta odredbu u jednoj drugoj sferi gde ona nema više isto obličje, ali pokazuje kakva se promena sa njom dogodila. Najzad, Aristotel pokazuje kako se suprotnosti održavaju, čuvaju (erhalten) u jednoj višoj određenosti. To je Aristotelova duboka i sasvim svesna *spekulacija*. Aristotel ono nepotpuno izražava čisto, a ono čisto kao pojmljeno. Aristotel određuje predmet, ali on spekulativno dublje prodire u prirodu predmeta. Taj spekulativni prodor ne znači, ili vrlo retko znači, da se konkretna odredba predmeta svodi na apstraktne misaone odredbe. Aristotel ne svodi konkretne odredbe predmeta na opštije principe. Hegel, smatra da to odgovara nerazvijenosti pojma filozofije Aristotelovog doba. Svođenje odredbi predstave na misaone odredbe, potom njihovo ujedinjavanje u jedinstvo pojma, jednostavnost napredovanja, iskazivanje suda u malo reči – to je veliko kod Aristotela. Taj metod je sa jedne strane empiričan, jer on shvata (aufnehmen) predmet kakav je u običnoj predstavi. Međutim tu nema nikakve nužnosti. Tu nije po sredi definicija, konstrukcija pojmova itd. To je sukcesivno razmatranje predmeta i to je više spoljašnji manir. Kod Aristotela *nedostaje sistematsko postupanje*, on ne razvija odredbe iz samog pojma, njegovo napredovanje započinje spolja. On obrađuje odredbe jednu za drugom, a ne ističe njihovu povezanost. Aristotel isto postupa kod razmatranja pojedinačne stvari kao i kod razmatranja celine univerzuma duhovnih i čulnih stvari.

O ideji Aristotelovog filozofiranja Hegel kaže da se ona sastoji u tome da se sazna svrha, dobro svake pojedine stvari i uopšte ono što je najbolje u celokupnoj prirodi, ali tako

da je svrha istina, svrha je ono što je konkretno. Svrha filozofije je saznanje radi saznanja, dakle slobodno saznanje, filozofsko saznanje, saznanje koje se za razliku od svih drugih nauka traži radi samog saznanja, a ne radi nečeg drugog. Ova najviša vrednost filozofije, shodno Aristotelovoj antropologiji, ne može biti podržana od čoveka, budući je čovek mnogostruko zavistan od drugog, nije slobodan. *Čovek ne može posedovati ovo znanje*. Ako ga iko poseduje onda je to samo bog. Bog to znanje poseduje i bog to znanje saopštava, bog je uzvišen, nije zavistan. Ovo filozofsko znanje, umsko znanje, znanje uzroka i principa po kojima i iz kojih se sve drugo saznaje, a oni sami se saznaju bez podmeta, bez hipokeimenona, bez supstrata jeste takođe najbožanskije i najuzvišenije znanje. Bogove treba poštovati jer poseduju to znanje ili ga poseduju najviše. Filozofija je stoga za Aristotela najdivnija nauka, iako su druge možda korisnije. Antropološko određenje filozofije kao umno znanje, znanje principa i uzroka svih stvari, izvodi na put naizvršnjeg, božanskog znanja, apsolutnog znanja, univerzalnog znanja na pretpostavci filozofije kao umnog znanja, znanja uzroka i principa svega. Posredstvom antropološkog određenja čoveka kao konačnog bića povezano je filozofsko kao umno znanje sa filozofskim kao apsolutnim, božanskim znanjem samog boga i sa poštovanjem boga na osnovu toga. Što ostaje da se sumnja to je da ono šta jeste apsolutno, šta jeste opšte, supstanciju boga Aristotel nije logički istakao. Čini se, kaže Hegel, da Aristotel ide od posebnog do posebnog, dolazi do istine onog što je posebno, do niza posebnih istina. Izgleda, kaže Hegel, kao da se Aristotel nije uzdigao do ideje, do onog što je opšte, da ono pojedinačno on ne svodi (zurückfuhren) na ono opšte. Opštu ideju, *ideju boga* Aristotel nije postavio kao samo i jedino jedno apsolutno, njegova metoda nije u tome da u svemu sazna jedan pojam. Kod Aristotela se, prema Hegelu, ideja boga pojavljuje kao nešto posebno pored ostalih posebnosti kao najizvršnija posebnost, ne kao apsolutna ideja, ne kao jedan pojam u svemu. Delatnost ostvarivanja je određivanje koje je određivanje sebe samog, promena koja je identična sa sobom, promena stavljena u okvir opštosti, ne prosta promena koja još ne određuje sebe samu. To je logos, svrha: Aristotel smatra da je to ono što je pokrećuće, ono što pokreće. Ono opšte je delatno, određuje sebe samo. Svrha je samoodređivanje koje se realizuje. To je glavna misao spekulativne ideje kod Aristotela. To je Aristotelov pojam višeg, boljeg života, kakav je i onaj praktički život. Ono što omogućuje samoodređivanje jeste logos=pojam. On je kod Aristotela ono prvo i najbolje, posebno u praktičkom. Čini nam se da tumačenje, da je obeležje onog praktičkog samog, kod Aristotela,

samo „ravnoteža između naših nesvesnih nagona i naše svesne ljudske motivacije i odlučivanja“²¹ u kojoj pojam ne preuzima primat, nego se samo u smislu teorije, shvaćene kod Gadamera, kao posmatračkog znanja samo dovodi do pojma u smislu reflektovanja te ravnotežne situacije nije istaknuto kod Aristotela. Naime, tačno je da je ono praktičko neki praktički život za Aristotela, ali ono praktičko se ne može izjednačiti sa pojmom života kao što to čini Gadamer, jer se onda ne bi moglo objasniti po čemu se razlikuju životinjski, ljudski i život boga. Slično tome Ritter naglašava da kod Aristotela životnost, svežina životnih snaga jeste ono što je odlučujuće za praksis, a da je pojam ono pasivno, puko posmatračko, ono što je u drugom planu, što nije odlučujuće, mada jeste prisutno. „Ono što je živo bivstvuje po prirodi, pokazuje njegov 'praksis' kao njegovu aktuelnu prirodu, ne njegovu prirodu kao mogućnost“²² Nije moguće protivrečiti primatu delatnosti, stvarnosti u odnosu na mogućnost kod Aristotela, ali nam se čini se da ovo naglašavanje prirodnog, biološkog elementa u pojmu života i njegovog primata u pojmu praksisa, niveliše fine logičke razlike koje su istaknute kod Aristotela u različitim načinima delatnosti i mogućnosti, pa time i različitim načinima bivstva. No, jedno je pitanje aktuelnosti ove interpretacije za nas moderne što se više odnosi na Hegelovo moderno shvatanje onog praktičkog, a drugo je pitanje interpretacije Aristotelov praktičke filozofije što se više odnosi na Hegelovu interpretaciju Aristotela u smislu naglašavanja njenog spekulativnog pojma ili ideje života koje je određujuće i za njegovu filozofiju o praktičkom, a nas ovde poglavito interesuje ovo drugo pitanje, dočim ono prvo možemo ostaviti otvorenim. Ako bi se prihvatila ova Gadamerova i Ritterova interpretacija izašlo bi na to da pojam, um nema primat u onom praktičkom, kod Aristotela, nego da je on u ravnoteži sa životnim, nagonskim, alogičkim i nepojmovnim snagama u čoveku. Hegelova interpretacija priznaje život kao apsolutni okvir u kome se kreće Aristotelova filozofija, ali život kao ideju života. Ideja života, Aristotelova dejstvenost nije jedini logički princip u Aristotelovoj spekulativnoj logici, već njenu spekulativnost čini pre uzajamno odnošenja pojmova mogućnost, delatnost, tvar i oblik, te bivstvo o čijem se trostrukom životu ovde radi. Život u smislu bios nikako ne ulazi u ovaj spekulativno logički najviši rang pojmova. Čini nam se da je Hegelova interpretacija Aristotelovog najvišeg pojma apsolutnog bivstva kao ideje života, ovde preuzeta, pri čemu se predstava života odvojila od njene idejne osnove. Naime, za Aristotela, kao i za Hegela, ono

²¹Gadamer, Hans-Georg, Hermeneutik als praktische Philosophie, RdPP I, s. 341.

²²Ritter, Joachim, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, RdPP II, s. 492.

idejno ima svoj apsolutni život i delatnost, koja je to u višem stepenu intenziteta nego što je prirodni biološki život, ili život onog praktičkog i običajnog. Hegelova ideja, Aristotelovo mišljenje mišljenja, moglo bi se nazvati živom dušom, kad ne bi bilo više od toga, ono večno živo. Ali to se sa prirodnim biološkim životom ne može izjednačiti.

Aristotelova spekulativna logika=metafizika praktičke filozofije može se izložiti kroz saodređivanje temeljnih pojmova mogućnosti, delatnosti, dejstvenosti, forme, materije, svrhe, uzroka te bivstva. Ono što sam Aristotel naziva πρώτη φιλοσοφία, što se obično označava kao ontologija i teologija, opšta i regionalna ontologija i što je sačuvano do danas pod nazivom metafizika²³ predstavlja čistu, spekulativnu filozofiju. Čista filozofija je Aristotelova spekulativna logika po sebi ili spekulativna metafizika, sledeći Hegelovu interpretaciju. Spekulativno ovde znači dolaženje do istine putem po i za sebe bivstvujućih pojmova, putem opšte apsolutne delatnosti pojmova. Sam Hegel navodi da Aristotel nije za sebe logički istakao opštu ideju – što pokazuje da Aristotelu nije stalo do toga da u svemu sazna jedan pojam, samo i jedino jedno apsolutno. Budući da Aristotelova spekulativna ideja nije za sebe, već samo po sebi logička ideja to se kod Aristotela (a) ono apsolutno, ideja boga, filozofsko znanje boga pokazuje kao nešto posebno pored drugih posebnosti, samo kao najizvršnija posebnost, a (b) forma filozofije nije forma sistema²⁴. Iako Aristotel sve svodi na spekulativni način nauke, njegov metod je empirički. Aristotel postupa tako da je svaki predmet objektivno određen, svaki predmet je za sebe pojam, nalazimo ga u izvesnim određenjima, misaonim odredbama. Nadalje, te misaone odredbe Aristotel povezuje međusobno, ujedinjuje ih u ono jedno, te je iz ta dva razloga spekulativan. Međutim, Aristotelov pojam nije određen za sebe kao pojam koji iz sebe producira: to se vidi po tome

²³ Aristotel, Metafizika, 1026 a 24.

²⁴Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Istorija filozofije, Beograd 1970, s.352. Na ovom mestu Hegel razlikuje pojam *spekulativnog sistema* od *dogmatskog sistema*. Dogmatski sistemi sastoje se u tome, prema Hegelu, da se jedan princip dosledno sprovede tako da sve predstave moraju proisticati iz *jedne* odredbe, ali je ta jedna odredba apstraktna, ona u sebi ne sadrži, ne objedinjuje obe strane, pojam i ono pojmljeno, subjekt i objekt. Naprotiv, sistemska potreba, koja je po sebi opravdana, postaje jednostrana jer je princip apstraktan. Osim toga u vezi sistemske potrebe, princip se samo postavlja, tvrdi i pod njega se sve posebne predstave podvode, ali on sam ne dokazuje se, a potrebno je da on sam takođe bude dokazan, pojmljen. Otuda budući je sam princip apstraktan, ceo sistem je jednostran. Spekulativni sistem zahteva konkretan, uman princip, subjekt-objekt koji sebe poima, ali za čiju realizaciju, filozofsku dakako glede Hegela, su potrebni povesni uslovi. Povesni uslovi su ono što se može steći i ponovo izgubiti, a što nije sasvim u moći konačnog duha čoveka. Aristotel je po sebi imao taj umni princip, filozofsko samosaznanje boga, mišljenje mišljenja, ali kod njega se nije javila sistemska potreba kao nužna. Aristotel po i za sebe (ovde povեսno) nije mogao uvideti da je nužno imati jedan princip.

što njegov spekulativni pojam ne sadrži u sebi razvoj raznovrsnosti prirodnog i duhovnog univerzuma, niti je određen kao opšte iz kojeg se razvijaju posebnosti. Da je tome tako Aristotelova logika bi to upravo pokazala. Empiričko u Aristotelovoj filozofiji znači da se prihvati određena predstava, pa se ta predstava sprovodi kroz sve druge predstave, one se povezuju na taj labavi (lose), neuvezani način međusobno. Premda postoji jedan spekulativan princip, mišljenje mišljenja kao najviša istina, taj spekulativni princip nije istaknut kao jedan, tako da bi se sve drugo, posebno i pojedinačno saznalo pomoću tog opšteg principa, bilo organizovano pomoću tog najvišeg pojma, bilo princip celokupne Aristotelove filozofije. Naprotiv, realizovanje mišljenja mišljenja kod Aristotela, filozofija prirode i filozofija duha, filozofska samosvest o prirodnom i duhovnom svetu postoji kod Aristotela kao „dugi niz pojmova koji padaju jedni izvan drugih“²⁵. Apolut se na shvata kod Aristotela kao ono opšte koje po i za sebe slobodno, već kao posebno pored drugih posebnosti. Ne kao da je sve drugo posebno saznato tek pomoću njega i u vezi sa njim. Međutim, Hegelov povesni način gledanja potpuno oslobađa Aristotela od ove važne zamerke. Povesnost ovde znači određenost forme ili principa filozofije. Povesno gledano Aristotelova filozofija je po i za sebe istinita. Aristotelova filozofija, prema Hegelu, po i za sebe nije mogla da sazna prirodni i duhovni svet tako da se sva sadržina shvati *isključivo* kao odredba mišljenja mišljenja, kao odredba apsoluta, apsolutnog pojma, filozofski saznatog boga.

Cilj Aristotelove spekulativne logike po sebi jeste, prema Hegelu, saznanje bivstva (ούσία). Kod Aristotela stoji kao određenje spekulativne logike po sebi da ona “teorijski posmatra (θεωρεῖ) bivstvjuće kao bivstvjuće i ono što mu pripada po sebi”, a ne uzgredno, kao što je slučaj sa posebnim predmetima posebnih nauka (matematika, fizika itd.). Hegel umesto reči po-sebi (καθ' αὐτό) stavlja svoj termin po-i-za-sebe. To bi značilo da je predmet ove spekulativne logike bivstvjuće kao bivstvjuće i ono što mu po i za sebe pripada = bivstvo bivstvjućeg, njegova supstancija.

Zašto je Aristotel spekulativan? Zbog toga što je svaki predmet pojam za sebe, saznanje misaonih odredbi predmeta, ali misaonih odredbi, misli koje se povezuju jedne sa drugima. Najviša ideja je istaknuta kod Aristotela, naime mišljenje mišljenja. Mišljenje mišljenja je um. Um je i subjekt i objekt. Subjekt je delatnost mišljenja, a objekt je mišljenje kao ono što mišljenje misli. Taj um koji je subjekt-objekt je konkretna svest o jedinstvu. Ono

²⁵isto

što prema Hegelu nedostaje, a što je bila duhovna potreba filozofije, jesu dve stvari. Prvo, da se ono opšte predstavi ne samo kao *konkretno već* i kao *realno opšte*. Naime, da se svet kao sadržina uma sazna kao logička odredba mišljenja mišljenja. Kod Hegela je to izvedeno po i za sebe u logičkom delu sistema. Drugo, povեսno-filozofski nije bilo moguće da se *primena* opšteg na posebno dovede do *dedukcije* iz samog principa. Isto tako nije moguće ni da se ujedinjavanje posebnog u opštem izvede kao susretajuće kretanje sa dedukcijom, sa razvijanjem iz ideje i supsumcijom posebnog pod ideju, već *samo* kao supsumcija. U supsumciji izolovanoj od izvođenja iz ideje, opšte i posebno se *razlikuju* jedno od drugog. Susretno kretanje potpunog spekulativnog uma povեսno se omogućuje radom posebnih nauka koje iz ugla Hegelovog shvatanja filozofije, dakle *po i za sebe*, imaju zadatak da *pojave* fizičkog i duhovnog *sveta* pripreme i razrade za pojam, da pojavu uzdignu do određene misli, do sasvim opštih, ali određenih *zakona* i *osnovnih stavova* (Gesetz i Grundsatz). *Spekulativni um* se tek u tom susretnom kretanju i povezanosti, koja je unutrašnjost određene misli, može potpuno predstaviti. Na ovaj način Hegel opravdava glavnu manu Aristotelove filozofije, dajući joj povესni karakter. Sve što um misli, on to misli ujedno povესno. Ta mala razlika koja se vezuje uz povესni um može potpuno da promeni perspektivu istraživanja kako Aristotelove, tako i same Hegelove filozofije i uopšte svake filozofije. Spekulativnost se pri tome ne bi trebala dovoditi u pitanje, već samo filozofija, kao povեսno određena, sledeći Hegela.

Ono što dalje treba istaći u vezi Aristotelove spekulativne ideje kao spekulativne logike po sebi jeste ono što Hegel govori u predavanjima o Aristotelu, o njegovoj spekulativnoj logici koju nalazi u metafizici. Ova poglavlja su ujedno i Aristotelova logika spekulativne praktične filozofije. Aristotelovu spekulativnu ideju čine: određenja supstancije ili usije (supstancija je materija i forma, ne samo materija); četiri principa: određenost ili forma, materija ili hile, princip kretanja i princip svrhe ili dobra; pojam delatnosti (Tätigkeit), princip *čiste* (ne slučajne, posebne) *subjektivnosti*, princip *životnosti* naspram Platona, a princip opštosti, supstancijalnosti, idejnosti u odnosu prema Heraklitu; dve glavne forme: mogućnost (dinamis, potencija) i stvarnost, delatnost (energija, akt) ili bliže dejstvenost=entelehija=svrha i realizovanje svrhe. Aristotelova spekulativna ideja ima svoj princip po sebi u njegovom određenju bivstva. Aristotel razlikuje tri načina bivstva glede odnosa forme i materije, zapravo energičnosti i dinamičnosti. Načini bivstva su: *čulno bivstvo* (potpuna odvojenost forme, delatnosti od materije), *razumska duša* (forma, delatnost koja ima, sadrži

materiju, ono što treba da postane, mogućnost, ali je i zavisna od nje, potrebna joj je materija, jer nije identičan sa njom, nije bez nje) i apsolutno bivstvo misaonog uma i večitog neba (čista forma, čista delatnost bez materije, materije kao druge, predmetne, jer je identična sa materijom, a predmet je ono nepokrenuto koje pokreće, sadržina koja je pomišljena=sama je proizvod mišljenja, λογος)

Ako se uporedi naše moderno određenja svrhe praktičkog kao dužnosti i starog načina sa eudajmonijom važan je sledeći navod: “Prema našem načinu razmatranja dužnost je apsolutno u sebi samoj, ali to opšte je prazno; određeni sadržaj je momenat bivstvovanja, koji nas zapliće u kolizije. Dužnost je po i za sebe, ne sredina između bivstvjućih ekstrema, kroz koje je određena, ili štaviše neodređena. Ali određeni sadržaj daje kolizije tamo gde ostaje neodređeno koji je određeni sadržaj dužnost.”²⁶

U pogledu osnovnih logičkih pojmova koji su prisutni u Aristotelovoj praktičkoj filozofiji istaći ćemo pojam četiri logička početka ili principa, pojam mogućnosti, stvarnosti i udelovljenosti, pojam supstancije i pojam svrhe. Iako Aristotel svoje logičke početke ne izvodi sistemski, ipak on njihovo određenje ističe u svojoj spekulativnoj logici koja se obično naziva metafizika i ta određenja su prisutna u njegovoj filozofiji o praktičkom. Hegel za ova Aristotelova određenja tvrdi da, bez obzira na način izvođenja u, što se tiče razvoja pojma, labavom Aristotelovom maniru, oni jesu odvojeni od svojih predmeta i slobodni i predstavljaju najdublju spekulaciju.

Sledeći Hegela u pristupu složenoj građi Aristotelove spekulativne logike uočava se da se osnovnim pojmovima logike mogu pokrenuti bivstvena Aristotelova određenja. U pogledu logičkih početaka Aristotel ističe četiri: određenost ili kvalitet kao kvalitet koji određuje ovost bivstvjućeg, tvar, princip kretanja i princip svrhe ili dobra. Na osnovu ovih logičkih početaka saznanje se bivstvo ma kog bivstvjućeg. Saznanje bivstva bivstvjućeg događa se dejstvenošću ovih logičkih početaka kojima pridolaze još dve odnosno tri osnovne forme mogućnosti, stvarnosti=delatnosti i dejstvenosti. Pojam delatnosti u smislu Aristotelovog pojma energije je povesni specifikum.

Ako pogledamo Hegelovo shvatanje Aristotelove spekulativne ideje, onog opšteg Aristotelovog pojma, Aristotelove logike, onda se pokazuje da je Aristotelu stalo da sazna

²⁶ isto, s.215.

ono „šta jeste“ kao supstanciju=bivstvo=ideju=usiu. Hegel kod Aristotela nalazi kao najvažniju odredbu čiste subjektivnosti, ne posebne i slučajne subjektivnosti, u supstanciji=ideji. Taj princip subjektivnosti u ideji, supstanciji jeste delatnost ostvarivanja odredbi unutar ideje, unutar bivstva. Aristotel pita samo šta je pokrećuće. Naime, već je Platon odredio ideju kao ono konkretno, u sebi određeno, kao dobro, kao svrhu i kao opšte, ali uglavnom kao objektivno. Aristotel je bliže istakao odnos odredbi jednih prema drugima unutar ideje, unutar svrhe, unutar dobra, unutar opšteg i postavio ga kao delatnost uopšte. Aristotelu je poglavito stalo do odredbe delatnosti, šta je pokrećuće i u isto vreme supstancijalno=ideja. Ono opšte, ono dobro i svrha jesu delatni. Delatnost je takvo predrugogačenje u kome ideja=supstancija ostaje identična sa sobom, supstancija jeste određivanje koje je određivanje-sebe-same, svrha kao ono „šta se realizuje“ (nasuprot pukom bivanju kao promene bez identičnosti sa sobom, izvan opšteg, bez logosa kao onog „šta pokreće“). Platonovsko supstancijalno=ideja je i održana i prevladana. Određivanje razlike u odnosu na Platona ne bi bilo moguće da Aristotel nije istakao pored ideje=suštinje=apstraktno opšteg=jedinstvo suprotnosti=dobra=svrhe=objektivnosti još jednu drugu formu supstancije. Prva forma supstancije jeste mogućnost=dinamika=potencija=spособnost=nastrojenost. Princip materije, suština, ideja kao apstraktno jedinstvo suprotnosti, ono objektivno jesu mogućnost. Mogućnost je bivstvovanje po sebi. Druga forma je stvarnost=energeia=actus, a bliže određena stvarnost je entelehija. Forma, „čista dejstvenost iz sebe same“, delatna dejstvenost, ostvarujuća delatnost, subjektivnost, negativnost koja je na-sebe-samu-odnoseća jesu stvarnost, bliže određena. Entelehija je stvarnost kao u jednom pojmu, jednom subjektu svrha i realizacija svrhe. Ova druga forma jeste povesna odlika Aristotela, to je ono što je on sam istakao i pridodao u svojoj spekulativnoj ideji. Stvarnost je odredba negativnosti, princip individuacije kao odredba supstancije, kao odredba bivstva. Negativnost koja se odnosi prema sebi, subjektivnost prevladava onu negativnost koja je postavljena kao bivstvovanje za sebe=jedinstvo suprotnosti. Naime, budući da je pozitivno jedinstvo suprotnosti i samo negativno u odnosu na drugobivstvovanje suprotnosti koje prevladava, to njegova dijalektika jeste Aristotelov princip razdvajanja jedinstva, pretvaranje bivstvovanja-za-sebe u bivstvovanje-za-drugo=razlikovanje=određivanje koje se ne ujedinjuju u jedan sistem odredbi. To bliže određenje stvarnosti je ono što je kod Aristotela samog istaknuto na taj povesno specifičan način: *bivstvovanje-za-sebe jedinstva suprotnosti koje prelazi u bivstvovanje-za-drugo razlikovanja i određivanja*, rečju *entelehija*. Apsolutno bivstvo, apsolutna supstancija je neodvojivost mogućnosti i stvarnosti, materije i forme; ono

subjektivno ima u sebi mogućnost kao određenu, nastrojenost, a ono objektivno sadrži u sebi ostvarujuću delatnost. Oblik daje stvari stvarnost. Iz toga bi sledilo da oblik ne postoji bez stvari. Bliži odnosi mogućnosti i stvarnosti, bivstvovanja-po-sebi i bivstvovanj-za-sebe, objektivnosti i subjektivnosti, materije i forme određuju različite načine supstancije, razliku ili bivstvovanje-za-drugo *načina bivstva*. Rečju, ovi pojmovi mogućnosti i stvarnost, stvari i oblika određujuća su za bivstvo i njegovu entelehiju, udelovljenost u bivstvo konačnih bivstvujućih, bivstvo misaonih bivstvjućih i bivstvo apsolutnog bivstvjućeg. Kretanje odvojenog bivstva nije slučajno, iz ničega²⁷, već, kao što je napomenuto u odnosu na Heraklita, u onom opštem, uz održavanje identičnosti, bivstvovanja za sebe, iz onog po sebi u ono za sebe i iz onog za sebe u ono za drugo. Sigurnost logičkog kretanja supstancije omogućila je Aristotelu povesno potrebnu snagu i čvrstinu da misli totalnost od onog čulnog, preko misaonog do apsolutnog.

Prvo bivstvo je čulna supstancija, konačna supstancija, koju određuje spoljašnji oblik i tvar kao ono ostajuće, tako da su tvar i oblici različiti i spoljašnji. Tvar je ono ostajuće, identičnost, a oblici se na njoj pojavljuju kao suprotstavljeni, tako da kada jedan egzistira, drugi propada i nema vraćanja u sebe oblika za oblik, za delatnost. Dijalektički momenat na konačnoj supstanciji je momenat stvarnosti=oblika=delatnosti=energije kao onog prvog negativnog, dakle, kao onog što sadrži ono što treba da postane, oblika koji svoju materiju ima u sebi, a ne izvan sebe, a to je mišljenje, konačno mišljenje, razum. Ovde na tlu čulne supstancije glavne odredbe koje Aristotel postavlja su četiri: šta nastaje i šta nestaje (oblik kao spoljašnji ili određena suština), kvalitet=uzgredne osobine, količina uvećanja ili smanjenja i kretanje u pogledu mesta. Jedna od najvažnijih odredbi u entelehiji bivstva postavljena je Aristotelovim određenjem da je ono moguće, bivstvovanje po sebi, i samo neko bivstvjuće. To je dalekosežna odredba. Ovde ona, pored toga što ukazuje na identičnost u promeni, izbegavanje slučajnosti predrugojačenja, znači i u-sebi-opšte-bivstvjuće koje, kod Aristotela, producira određenja, a da ih ne izvodi jedne iz drugih, shodno njegovom određenju entelehije.

²⁷Na stanovištu duha, principu ja kao subjekta ono ništa se može dovesti u identičnost sa bivstvovanjem, odnosno bivstvovanje sa ništa tako da pojam vlada tim odnosom čistog preokretanja pojma. Za Aristotela je nastajanje iz ničega puka slučajnost i puko moguće, ne mogućnost u smislu Aristotelove dinamičnost=određene mogućnosti=nastrojenosti.

Druga supstancija je ono prvo negativno, apstraktno negativno iz koga proizlazi delatnost=energija=stvarnost, ali sadržavajući ono što treba da postane, te je za sebe određena, za razliku od prve supstancije, doduše, još uvek po sebi budući da je razumu potrebna materija kao pretpostavljena=neidentična. Drugo bivstvo je konačno mišljenje, razum i njegovi predmeti. Mišljeje je već kao razum supstancija koja sadrži to što treba da postane. To što treba da postane je za mišljenje svrha, oblik=forma ali kao svrha. Svrha ima oba svoja ekstrema u sebi i osim toga je delatnost koja jedinstvo ekstrema postavlja u sebi i određuje ih, ostvaruje, realizuje ih. Kod misaone bivstva i njegovih predmeta, za razliku od čulne supstancije, tvar, prva mogućnost svrhe je za mišljenje, ali samo po sebi, jer je materija ono pretpostavljeno sadržaja i misaona supstancija nije odvojiva od tvari, nije identična sa svojom mogućnošću. Ali budući je tvar za nju, prvi ekstrem svrhe, prva mogućnost to je ona ono isto što treba da postane dejstvenošću misli. Dejstvena misao misaone supstancije je i sama mogućnost, druga mogućnost. Kao i materija ona je opštost, negativnost. Predruđoženje se ne događa ni u samoj prvoj ni u samoj drugoj mogućnosti, oni su ekstremi, suprotstavljeni oblici mogućnosti misaone supstancije. Promena se događa u jedinstvu misaone supstancije, u njoj kao dejstveno delatnoj misli, kao svrhi koja je isti sadržaj koji se iz mogućnosti prevodi u stvarnost. U tom jedinstvu pretpostavka=prva mogućnost=materija, kao ono što je za dejstvenu misao, određuje se kao nešto, kao prvo drugo drugog=kao ono iz čega je nešto. Ono drugo moguće dejstvenošću misli takođe se određuje kao nešto, kao drugo drugo drugog=kao ono šta postaje=ideja=realizovana svrha. U misaonoj supstanciji obe te promene događaju se putem trećeg drugog, kao određene delatnosti, određene energije, određene stvarnosti; to treće drugo je ili uzrok kretanja ili krajnji uzrok=osnov. Time je misaona supstancija stvarna, određena ili realizovana kao svrha koju ima u sebe tako što je sama sebi postavlja i delatna je da je sebi postavi, odredi, realizuje. Misaona supstancija jeste energija, delatnost, negativnost koja sadrži svrhu. Ali misaona supstancija nije identična sa entelehijom. Entelehija=dejstvenost je slobodna delatnost, ono što ne samo da ima svrhu u sebi, već je delatno sama sebi postavlja i delatnoa je da je postavi kao određenje svrhe, realizaciju svrhe. Duša u prirodnim stvarima i polis u duhovnom svetu su takve entelehije misaone supstancije, ali koje su još konačne, koje još nisu apsolutna supstancija. *Polis* u onom *praktičkom* je misaona supstancija i entelehija praktičkog, ali koja još ima osnov, kao određeno drugo vlastite delatnosti. Taj osnov polisa je apsolutna supstancija. Polis na taj način jeste druga bivstvo, isto tako misaono, ali koje na određenje i realizaciju svrhe pokreće apsolutno bivstvo koje nema osnov nego *naprosto* jeste

osnov, uzrok, svrha sama sebe. Taj pak osnov se doseže teorijski, spekulativno i on je odvojiv od onog praktičkog samog. Nije naprosto identičan sa njim. Vraćanje na Aristotela bi, sledeći Hegela, trebalo to da ima u vidu. To leži u Aristotelovoj spekulativnoj logici. Budući je samo apsolutna supstancija ono entelehijalno naprosto, a to dakle spada u oblast teorijskog, prema Aristotelu, prema njegovom poznatom određenju. Uvek moramo imati na umu da je za Aristotela kretanje=pojam kretanja, a pojam kretanja je delatnost, energija i dejstvenost=entelehija kao jedinstvo mogućnosti i stvarnosti. Dakle, radi se o spekulativnom pojmu, a ne o pojavi, o onom empiričkom. Naime, ne dejstvuje, nije entelehija neko realno bivstvujuće, već dejstvuje bivstvujuće kao jedna mogućnost. To nije isto. Na primer, kamen je u pogledu mogućnosti kuća, a delatnost, energija kojom kamen kao mogućnost postaje stvarna kuća, određena kuća nije kretanje kamena kao kamena, kretanje tog realnog bivstvujućeg, neka njegova trajektorija u pogledu mesta, fizikalno vreme i dodiri sa drugim telima ili tvorcem. Iz toga sledi da je delatnost, energija i dejstvenost u većoj ili manjoj meri savršena, potpuna glede potpunosti mogućnosti. Po tome se misaona supstancija razlikuje od čulne i od apsolutne supstancije. Apsolutna supstancija je mogućnost=delatnost, ili apsolutna supstancija je naprosto delatnost, sadržina i predmet svoje delatnosti. Misaona supstancija je nepotpuna, nesavršena jer je njena mogućnost nesavršena.

Ono što Aristotel ne izvodi jer misaono bivstvo još nije shvaćeno kao duh, kao ja, jeste kako su u jedinstvu delatnosti kao svrhe postavljeni kao suprostavljene ono koje se prevladava=mogućnost=dinamičnost=materija i ono koje se postavlja=određenost delatnosti=realizacija svrhe. Time je istaknuto da se nipošto ne može Aristotelovo misaono bivstvo izjednačiti sa Dekartovim modernim pojmom *res cogitans*. Budući *res cogitans* uvek naspram sebe ima uvek još neko po sebi koje nije za mišljenje, nego je za neko intuiranje, intelektualno zrenje neodređenog sadržaja, ali koji tako neodređen=ništa jeste bivstvovanje *po sebi*, suštinska stvar, druga supstancija u odnosu na misaonu. Za Aristotela ne postoji takvo bivstvovanje po sebi=ništa. Bivstvovanje po sebi je uvek neko bivstvujuće, nešto, a ne ništa, dinamičnost=nastrojenost, koje ne izmiče njegovom pojmu i ne pretvara se u slučaj. To je povesna razlika modernog i antičkog, kome i Aristotel pripada, sa svim bogatstvom svojeg bližeg povesnog određenja.

Duša živi, oseća i misli. Misleća duša je jednostavna, prava duša=ja. „Mišljenje ne trpi, ono nije pasivno“, naprosto, potpuno je delatno; „ono prima formu i prema mogućnosti je neka takva“. Kada se misli, tada je mišljeno utoliko objekt, ali ne kao postajuće osećanim;

ono je misao, a ova je isto tako lišena forme nečeg objektivnog. Mišljenje je takođe mogućnost, dinamis. „Ali ono nije u srazmeri prema postajućem mišljenim u kakvoj je osećaj prema postajućem osećanim“, ovde je neko drugo, bivstvovanje, nasuprot delatnosti. „Razum (nus), jer on sve misli, jeste stoga nepomešan (amiges)“, nije neko drugo, potpuno bez svake zajednice, „time on nadvladava (krate), kako kaže Anaksagora, to znači da on saznaje; jer izbijajući u svojoj dejstvenosti (paremfainomenon) on drži ono strano na udaljenosti i brani se od njega (antifratei, sačinjava zapreku, ogradu). Stoga *priroda* uma nije drugo nego ono moguće“; mogućnost sama nije hile, nus nema tvari, mogućnost pripada samoj njegovoj usii,- mišljenje je to da ne bude po sebi. Ili zbog njegove čistoće njegova stvarnost nije bivstvovanje za drugo i njegova mogućnost bivstvovanje za sebe. Neka 'stvar' je stvarna, to je nešto određeno; suprotstavljena određenost, mogućnost 'stvari', ne na stvari - prašina, pepeo itd. U onom telesnom je tvar i spoljašnja forma, tvar je mogućnost nasuprot formi; ali duša je nasuprot tome mogućnost, sama ona je mogućnost, bez materije. Njena suština je dejstvenost. „Nus sada duše, onog svesnog bivstvjućeg, nije ništa stvarno, pre nego što misli“, on tek delatnošću mišljenja jeste; po sebi nus je sve, ali ne bez da misli, - on je apsolutna delatnost, egzistira samo tako, i *jeste*, ako je delatan. „On je stoga nepomešan sa telom. Jer kakav bi on trebao da bude, topao ili hladan, ako bi bio neki organ tela? Tome on međutim nije jednak.“ Druga „različitost od osećajućeg. Osećaj ne može da oseti ono postajuće osećanim koje je snažno, jake mirise, boje ne podnosi. Ali za mišljenje ne postoji takva razlika. Jer osećaj nije bez tela, ali nus je odvojiv. Ako je on, nus, tako postao, u odnosu prema pojedinačnom, kako je taj, koji jeste stvarno znajući, kao svesna duša, onda se to dešava, ako on može kroz sebe samog, u odnosu prema sebi samom, biti dejstven.“

Mišljenje čini sebe pasivnim razumom, to jest čini sebe onim objektivnim, predmetom za njega, za mišljenje: intellectus passivus. Ovde se rasvetljava ukoliko je to nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu Aristotelov smisao. Aristotel sada pita, govori dalje o teškoći. „Ako je mišljenje jednostavno, nije pasivno i nema ništa zajedničko sa drugim“ (nego je samo za sebe, ukoliko to drugo čini svojim vlastitim, onim njegovim, od mišljenja; drugo je samo privid), „kako onda treba da bude mišljeno, pošto samo misliti nešto jeste pasivnost“, - da nus pridolazi nečemu, da prima neki predmet? „Jer ukoliko je nešto dvoma zajedničko, onda se priviđa da jedno treba da čini, drugo da se ponaša pasivno.“ Time se priviđa da u nusu jeste nešto pasivno; time je u njemu nešto različito od njega, a istovremeno on treba da je čist i nepomešan. Osim toga, ako je um sam mišljen, misliv, onda on pripada

drugim 'stvarima', jeste izvan njega samog ili imaće nešto mešano na njemu što ga čini nečim mišljenim (objektom) kao i druge 'stvari', on se pojavljuje kao predmet, kao drugo. „Stoga je prethodno bilo razlikovano: da mišljenje prema mogućnosti jeste sve mišljeno (noeta, bivstvuje)“, po sebi, šta kao predmet, sadržaj mišljenog, stapa u predmetnom (mišljenom) samo sa sobom samim. Nus misli sve, jeste tako kod sebe, on je sam kod sebe sve (alles); to je idealistički rečeno, a Aristotel bi trebao da je empiričar. „Ali istovremeno on nije ništa prema stvarnosti, pre nego što misli“; to znači samosvesni um nije ništa puko po sebi, već suštinski za sebe, - on je samo kao delatnost, usia nusa je energija. Pasivnost je mogućnost *pre* stvarnosti. Ova 'stvar' izgorela jeste mogućnost pepela, potom njegova stvarnost pepeo, dim; sada već jeste, egzistira mogućnost, - to je stvarna 'stvar'.

Aristotel navodi jedan drugi čuveni primer, koji se takođe pogrešno razumeva. „Nus je kao neka knjiga, na čijim listovima ništa nije stvarno napisano“, - to je papir, ali nije knjiga. Previđaju se sve Aristotelove misli i obuhvataju se samo takva spoljašnja poređenja. Neku knjigu na kojoj ništa nije ispisano može svako da razume. Tako je poznata tabula raza terminus tehnicus koji se može naći svuda gde se govori o Aristotelu: Aristotel kaže, je neka tabula rasa, po kome tek spoljašnji predmeti treba da ispisuju. To je upravo suprotno od onog što Aristotel govori. Takva slučajna poređenja je predstava posebno shvatala, kao da bi ona izražavala stvar, umesto da se drži pojma. Sam Aristotel nije mnio da uzme poređenje u njegovom celom obimu; upravo razum nije 'stvar', nema pasivnost neke table (jer mi sve pojmove zaboravljamo). On je sama dejstvenost; ova ne pada izvan njega kao što dejstvenost pada izvan neke table. Poređenje se međutim zapravo ograničava samo na to da duša samo utoliko ima sadržaj, ukoliko je stvarno mišljen. Duša je ova neispisana knjiga, to znači sve po sebi, ona nije u sebi samoj ova totalnost: kao što prema mogućnosti neka knjiga sadrži sve, ali prema mogućnosti ništa, pre nego što je ispisano. Stvarna delatnost je tek ono istinito, ili „nus sam je takođe misliv (noetos), postojaću mišljenim. Jer u onom što je bez materije“ (u duhu) „je ono misleće“ (ono subjektivno) „i ono postajuće mišljenim“ (Objektivno) „isto; teoretske nauke i ono postajuće znanim jeste isto. U onome što je materijalno jeste mišljenje prema mogućnosti, tako da njemu um sam ne pripada; jer um je mogućnost bez materije“; - um su sve noeta, ali tako je on to samo po sebi. Priroda sadrži ideje, jeste razum samo po sebi: kao ono po sebi nus ne egzistira, on tako nije za sebe; i stoga nus onom tvarnom ne pripada. Nus nije ono materijalno, već ono opšte, opšta mogućnost bez materije, i jeste

stvaran samo ukoliko misli. Ona primer je, kao što je ovde rasvetljeno, uzet u onom smislu, potpuno pogrešan i stoga treba suprotno da bude razumljen.

Aristotel razlikuje između delatnog i pasivnog uma. Pasivni um je priroda, takođe je to u duši osećajući i predstavljajući um po sebi. „Ali pošto je u svojoj prirodi *jedna* strana, materija u svakom rodu, jer sve je prema mogućnosti to što jeste, nešto drugo jeste uzrod i ono delatno, što sve čini, kao što je veština u srazmeri prema stvari, to je neophodno da takođe i u duši bude ova razlika. To je dakle neki takav razum (nus) sposoban da postane sve, ali drugi, da sve čini kao neka dejstvena sila (heksis)“ (heksis nije pojedinačno činjenje), „kao neko svetlo; jer na izvestan način svetlo čini da boje bivstvujuće prema mogućnosti tek budu stvarne boje. Ovaj“ (delatni) „nus je po i za sebe (horistos), nepomešan, i nije pasivan, pošto je on prema supstanciji delatnost. Jer ono delajuće je uvek poštovanije nego trpeće, - princip je poštovaniji nego stvar. Nauka je prema dejstvenosti isto što i sama stvar (pragma); koja je prema mogućnosti“ (izvan razuma, predstave, osećaja) „doduše po vremenu ranija u apsolutnom jednom, po sebi (holos) međutim ne ni po vremenu: nije tako da to čas misli, čas ne misli. Ako delatni um jeste po i za sebe (horisteis), jeste on jedino to, šta jeste; i to jedino jeste večno i besmrtno. Ali mi se ne sećamo jer ovaj nije pasivan; pasivni razum je prolazan, i bez onog on ne misli ništa.“

Treća supstancija je apsolutna supstancija i ona je drugačije određena u metafizici u odnosu na psihologiju. Najviša supstancija je čista delatnost, ono nepokrenuto koje pokreće. Ona je dejstvenost=entelohija, to znači da je u njenoj delatnosti svrha određena, te da njena delatnost nije formalna čija bi sadržina uzgredno pridolazila. Apsolutno bivstvo je netvarno. Budući bi u suprotnom sve bivstvujuće moglo ne postojati, čime bi moglo biti ništa, to je delatnost prvotnija od mogućnosti. Naime, mogućnost, stvar ne pokreće samu sebe već to čini počelo kretanja.

Aristotel poima mišljenje kao predmet pored drugih predmeta. Za razliku od njega Hegel, koji misli princip duha kao princip našeg modernog sveta, poima stvar tako da je *samo* mišljenje istina i da je sve misao, da misao kao ono što se odnosi na sebe samo *jeste* i da jeste istina. Aristotel to ne ističe tako i to mu se ne bi moglo pripisati, ali Aristotel *sve razmatra misleći i sve preokreće u misli*. Aristotel misli predmete i ukoliko su predmeti kao misli onda su oni u njihovoj istini i to je njihovo bivstvo. Aristotel ne misli da realna bivstvujuća, praktička kao i prirodna, jesu misleće same sebe. Naprotiv, ja mislim predmete realnog

prirodnog i praktičkog sveta, moja misao je pojam stvari, a pojam je supstancija stvari. Tako Hegel shvata Aristotela. Duša stvari je njihov postojeći pojam i njihova supstancija u oblasti prirode, ono vladajuće, gospodareće i vrlina su egzistirajući pojam u oblasti praktičkog, ono božansko treće bivstvo u spekulaciji, pravoj logici. Pri tome tu nema sistema razvoja odredbi, već je sve određeno prelazima iz bivstvovanja za sebe u bivstvovanje za drugo, iz jedinstva suprotnosti u razlikovanje i određivanje, prema pogodnim Hegelovim određenjima. Ta stalna dejstvenost razlikujućeg pojma omogućila je toliko bogatstvo odredbi, totalnost i spekulativnu dubinu Aristotelove filozofije.

Odnos metafizike i praktičke filozofije, odnosno praktičke filozofije i samog praktičkog. Tek ako se kao princip postavi pojam duha, dakle apsolutna negativnost pojedinačnog ja ili apsolutni isključujući subjekt, odnosno ako se za subjekat izvrši preokretanje teorijskog u praktičko odnošenje, moguće je misliti pojam i misao postaviti kao ono jedino istinito bez redukcije na bivstvo, moguće je postaviti da je bivstvo istovremeno duh, saznanje, ja. To je, međutim, moderni princip. Ovde kod Aristotela mišljenje dolazi do bivstva, do spekulativnog pojma stvari kao onog najizvrsnijeg, onog prvog. To prvo kao mišljenje mišljenja je egzistirajući pojam u svojoj slobodi za sebe, Aristotelovo treće bivstvo. U realnim stvarima praktičkog i prirodnog pojam ne egzistira u ovoj slobodi za sebe samog, već je duša prirodnih stvari u „mesu i krvi“ ili gospodareći, vladajući i vrlina kod praktičkih stvari. Naime, ovi poslednji sređuju i uređuju svo delanje, koje je uvek iskrivljeno spoljašnjošću i kontingencijom (predstava, mnenja, karaktera, okolnosti, slučaja, odluka, samovolje, zločinstava, propuštanja i tako dalje) prema onom jednom, prema zakonu i propisu, prema misli, prema umu, dakle slobodno, a ne samovoljno. Ono vladajuće nije samo razlika, sud, već je tako sastavljeno „da je sve sa njim u zajednici sa celinom“. Aristotel zna da se istina ne postiže predstavom, već da je samo u mišljenju istina, da važi jedino mislim, dakle jesam, doduše, ne kao princip na kome sve počiva. Naime, u mišljenju postoji odgovaranje, podudaranje subjektivnog i objektivnog. No, to mišljenje još nije duh, ja. Stoga je u Aristotelovoj filozofiji i na pretpostavci principa ideje, principa mišljenja moguće da se u filozofiji polazi od empiričkih stanja i predstava. Ono što je, međutim karakteristično za Aristotela jeste da se uvek mora izvršiti separacija, odvajanje mišljenja, pojma od onoga što je empirijsko, predstava i mnenje. Odvajanje pojmovnog mišljenja postoji i u filozofiji (spekulacija) i u stvarnosti (ono vladajuće).

Ovde sad dolaze u obzir i političke kategorije koje se mogu razviti po Hegelovim uvidima i voditi glavna određenja Aristotelove politike u Hegelovom apsolutnom određenju. Hegel misli povesno – dakle on dijalektizira. Samo ako se izade iz povesti kao svetske povesti onda se može Aristotel i tako dalje shvatit kao tradicija i nasleđe i može se tumačiti, pa i individualno tumačiti. Povesnost se može po Hegelu misliti samo sa stanovišta apsoluta, apsolutnog duha. Ono što nedostaje hermeneutičkom pristupu Aristotelu jeste povesnost tumačenja. Prema Aristotelu se odnosi kao prema tradiciji ili filozofskom nasleđu, a ne povesno. Hermeneutičati ne prihvataju moderni princip povesti kakav mi preuzimamo od Hegela. Otuda nam se čini da se Aristotel povesno proizvoljno, odviše subjektivno tumači.

Aristotelova spekulativna, umska logika razlikuje se od *Organona* kao sadržinske Aristotelove logike konačnih, razumskih formi. One su sadržina, ravnodušno, raznovrsno bivstvovanje za spekulativno mišljenje, i tako razdvojeni jedni od drugih nemaju istine. Kretanje razumskog mišljenja postavljeno je u razumskoj Aristotelovoj logici kao bivstvovanje za sebe, izvesnost samog razumskog mišljenja koje je nezavisno od same stvari koja je mišljena i kretanja u samoj toj stvari, koja je ovom mišljenju drugo. To drugo saznanje se pomoću nezavisnog kretanja tog mišljenja po njegovim vlastitim zakonima koje Aristotel izlaže u svom organonu. Upravo tako saznata istina o stvarima jeste samo subjektivna, nije sama stvar po sebi. Naime, mišljenje kao formalna delatnost po zakonima razumskog mišljenja ima samo neku datu sadržinu, slučajnu sadržinu, a ne sadržinu koja je i sama misaona sadržina, objektivni um. S druge strane postoji put od ovih formi konačnog mišljenja utonulog u spoljašnje opažanje do formi uma i spekulativne ideje. Tek totalno iskustvo sa razumskim formama mišljenje jeste istinito, subjektivno i objektivno, spekulativna ideja, mišljenje kao svoja vlastita sadržina, umnost. Formama delatnosti apstraktnog razuma potrebno je stavljanje u razvojno kretanje. Zaključak razuma i zaključak uma razlikuju se po tome što se sadržina ne povezuje sa drugom sadržinom, već što se subjekat, apsolut, duša kao sadržina u zaključku povezuje sa samim sobom putem razlikovanja od sebe same. Tako i ovde ako bi se totalno iskustvo razumke delatnosti mišljenja postavilo kao sadržina za mišljenje kako bi se odredilo imali bismo spekulativnu ideju na delu jer bi se subjektivni pojam povezao u ideji sa samim sobom kao jedna živa systemska celina, u kome pojedini momenti nisu apsolutizovani, već važe samo kao momenti, a tek celina predstavlja istinu. Ta celina je apsolutna forma pojma, ideje koja vlada nad određenim formama kao svojim momentima, a time mišljenje ima svoju totalnost u sebi i njene razlike jesu samo njene

razlike od nje same, određena određenost misli: svaka određenost je postavljena i prevladana i jeste povezivanje i dublje određivanje apsolutne forme sa samom sobom. Aristotelova spekulativna logika po sebi koja je prisutna u njegovoj teorijskoj i praktičkoj filozofiji jeste logika umskih formi koje su kod Aristotela istaknute i koje kod njega važe. Ograničavanjem na razumske forme mišljenja koje su izložene u Organonu Aristotel ne bi mogao da razvije svoju praktičku filozofiju, pre svega politiku. U Politici je naročito naglašen stav da svaki momenat polisa ima važnosti samo kao određen, a da samo živa celina polisa jeste istina i ono u praktičkom smislu najbolje. Ako bi živa celina polisa prestala da postoji, svaki od njegovih momenata: pojedinci, domaćinstva, rodovi bio bi samo prazno ime.

2.2. Pojmovi povesti i vremena

2.2.1. Hegelov pojam povesti i povesti filozofije

Ono što Hegel pripisuje Aristotelu u najveću moguću zaslugu u svetskoj povesti filozofije jeste upravo istaknuta moć specifičnog spekulativnog poimanja koje dolazi do ideje sebe-samog-mislećeg-mišljenja kao najviše istine logike=ontologije. Konkretna ideja sebe-samog-mislećeg-mišljenja je određenje mišljenja kao slobodnog u svojoj dejstvenosti (Wirksamkeit) što je Aristotelova entelehija. Aristotelovu ideju smo istakli u odeljku o Aristotelovoj spekulativnoj logici. Ono što predstavlja manu Aristotelove ideje i njenu povesnu granicu jeste nemoć njenog razvijanja u sistem totalnosti. Bliže određeno to znači da se Aristotelova ideja sebe-samog-mislećeg-mišljenja ne može razviti u realfilozofiju niti se može razviti u totalnost posebnosti. Naprotiv, kod Aristotela se realfilozofija, ali i razvijanje same logike, dovršava kao dugi niz posebnih pojmova koji stoje jedni izvan drugih i izvan ideje sebe-samog-mislećeg-mišljenja koja je time i sama posebna, premda je po sebi ono konkretno opšte. Hegel izričito kaže da Aristotelova ideja nije princip cele njegove filozofije, već samo stoji na svom posebnom mestu, dakle u logici=ontologiji, i stoji *kao* posebna. Po sebi je Aristotelova ideja potpuno konkretna. Hegel to pokazuje tako što ističe da je i objektivna i subjektivna, odnosno da je um koji je “svest jedinstva”. Ideja kao mišljenje mišljenja je objektivno jer samog sebe misli, a subjektivno je jer je mišljenje subjektivno. Na taj način povեսno-dijalektički momenat u samoj Aristotelovoj filozofiji jeste jedno opšte ili opšte kao jedno. Naime, da se ono u svojoj dejstvenosti konkretno opšte shvati kao jedno opšte, kao opštost logičkog početka, kao opštost principa. “Obuhvat onog saznanog mora se pojaviti kao *jedno* jedinstvo, kao *jedna* organizacija pojma.”²⁸ Opštost shvaćena kao logički početak, kao za sebe slobodna opštost znači da ona treba da se učini važećom na način da sve posebno bude saznato kroz nju u formi sistematske filozofije. Povesno-filozofski Aristotelova filozofija je prekretnica, nakon koje počinje drugi period grčke filozofije, prema Hegelu. Taj drugi period je postavljen na stanovište određeno upravo potrebom da se Aristotelova ideja sebe-samog-mislećeg-mišljenja shvati tako da se mnogooblična realnost dovede u odnos

²⁸Hegel, G.W.F., Istorija filozofije II, s. 352.

prema ideji kao onom opštem, da se time realnost odredi i da na taj način u ovom jedinstvu bude saznata. Rad duha tokom dva milenijuma bio je potreban da se ovaj sistemski posao dovrši po i za sebe, dok se u stoičkoj, epikurejskoj filozofiji on izvodi samo na dogmatski način, kojim je suštinski određen i skeptički način koji potom povesno nastupa.²⁹

Javlja se dakle povesno-filozofska potreba za sistematskom filozofijom. Potreba je da se uspostavi jedan princip i da se dosledno sprovede kroz svu oblast pojedinačnog.

Povest filozofije je za Hegela od suštinskog interesa za filozofiju, pri čemu valja u samoj povesti lučiti ono što je od interesa i ono što je samo poučno, što je prošlo i prolazno. Filozofiji je njena povest zapravo suštinsko jedinstvo, veza, kontinuitet *prividno* prošlog njenog obličja i sadašnjeg *stepena* koji je filozofija dostigla. Povest filozofije je *unutrašnja priroda određenja* filozofije, njen unutrašnji pojam. Filozofski događaji u povesti filozofije su na *specifičan, vlastiti način produktivni*, a ne samo da se, kao inače svi povesni događaji, produžavaju u svom dejstvu, svojim posledicama. Povest filozofije je događanje *mislećeg uma* koji prodire u suštinu boga=*suštinu "stvari", prirode i duha* i dolazi do *umnog saznanja*. Pri tome pojedini filozof stvara umno filozofsko saznanje od povesnog značaja, ne kao poseban individuum, poseban karakter, već kao slobodno misleći, ukoliko je opšti čovek, čovek kao čovek, ukoliko misli *neautentično*, ukoliko nema nikakve vlastitosti u njegovom mišljenju. Pozivajući se na *Herdera*, Hegel ističe da u filozofiji treba da, kao potomci zahvalimo tradiciji filozofije, produkciji prethodnog sveta i naših filozofskih predaka, za ono što se kao *sveti lanac* provlači kroz sve ono što je samo prolazno i što je time prošlo, te što se

²⁹isto. Hegel postavlja jasnu razliku između *sistemskog* i *dogmatskog* postupanja filozofije. Dogmatsko postupanje određeno je time da se jedan princip *dosledno* sprovede tako da sve predstave proističu *iz jedne odredbe*. Dogmatizam je zbog toga jednostran, afirmativan, tvrdeći, pozitivan. Naime, obrnuto, konkretno opšti princip, mora u sebi da ima jednu odredbu i njenu suprotnost, obe strane. Tvđenje principa u dogmatskim filozofijama, određuje taj princip samo *kao prvi, kao nužan*. Ono opšte *kao prvo* i *kao nužno* jeste ono pod koje se sve posebnosti *supsumiraju*. Hegel takav način filozofiranja ne priznaje kao nauku, jer se u njemu ništa istinski ne dokazuje (nema razvoja odredbi), već samo tvrdi. Opšte se samo primenjuje na posebnost i traži se pravilo njegove primene (kriterijum), a posebno se ujedinjuje u opštem samo na način supsumcije. Na taj način opšte i posebno ostaju različiti i formalni. Nasuprot tome, pravo *sistemsko* postupanje filozofije pretpostavlja konkretno opšti logički početak, um koji je svest o jedinstvu subjekta i objekta, ali čiji dalji razvoj ima dve pretpostavke koje su ujedno i povesne. Najpre, pretpostavka je da se opšte *kao* konkretni logički početak, predstavi kao realno opšte. To je zahtev za specifičnim saznanjem sveta, tako što se svaki sadržaj pokazuje samo kao odredba logičkog početka. Drugo, takvo saznanje nije moguće ukoliko pojave prirodnog i duhovnog sveta, odnosno posebne nauke u njihovo ime, ne izvrše doradu i radnu pripremu pojma. Drugim rečima, posebne nauke uzdižu pojavu do zakona i osnovnih stavova (aksioma, pravila itd.), koji su opšti, ali određeni pojam. Spekulativni um može potpuno da se predstavi samo u susretanju te dve pretpostavke, kao dva posla. Naime, samo u pojmu i u unutrašnjoj povezanosti i celokupnosti određenog pojma.

održalo i što nam je predato – samosvesna umnost, umno saznanje. Uopšte, samosvesna umnost nije postala neposredno, nije nikla na tlu izolovane sadašnjosti, već je rezultat rada prethodnih generacija ljudskog roda.³⁰ Kao što je u povesti mišljenja i ono *sadašnje*, a ne samo prošlo, tako je sa onim sadašnjim kao zajedničkim i neprolaznim neodvojivo povezano, da to zajedničko neprolazno=samosvesna umnost *jeste povesno*, na koje se ne može svesti jer je i samo posredujuće. Tradicija samosvesne umnosti i umnog saznanja nije za Hegela kao tok prirode u čijim beskonačnim promenama obličja i formi deluju uvek isti praizvorni zakoni bez ikakvog napredovanja. Naprotiv, zakoni i osnovni stavovi filozofske tradicije se povesno razvijaju tim više što su dalje od svog praizvora - neposrednog, opšteg i jednostavnog jedinstva mišljenja i bivstvovanja. Sadržaj filozofske tradicije, filozofske povesti je celokupna proizvodnja opšteg duha duhovnog sveta=svetskog duha, ne duha neke nacije ili naroda. Pojam svetskog duha je delatnost (Tat).³¹ Svetski duh proizvodi bez materijala, iz ničega, iz neposrednog, neodređenog, opšteg i jednostavnog početka koji je konkretan i delatnost. Naime njegov materijal nije ništa drugo, nego on sam. Duh je na samog sebe usmeren kao na građu, ne dodaje se nova građa već se to unutrašnje vlasništvo duha prerađuje i dalje preobražava. Duhovno nasleđe filozofije se prima, ali se i sa njim nešto započinje. Strana primanja je duhovna supstancija potonje generacije: njeni principi, pretpostavke i konkretni uvidi. Strana započinjanja je u tome da je taj rezultat ponovo tvar za duh sam, koji je za sebe, te koju on preobražava u novi rezultat i dalje predaje. Na *nama* sadašnjima radi se samo o tome da filozofiju koja je postojeća, *predručna* shvatimo i da se u njoj obrazujemo. Upravo u tom shvatanju i obrazovanju *mi* nju dalje oblikujemo i podižemo na više stanovište: koliko je činimo *nama* vlastitom, toliko nju činimo *vlastitom* u odnosu na ono što je pre bila. “Naša filozofija može u suštini da dođe do egzistencije samo u vezi sa ranijom filozofijom i nužno je proizašla iz nje; proticanje povesti filozofije ne predstavlja

³⁰Čini se da danas kada se u filozofiji kaže „mi“ to izaziva podozrenje. Naime, podrazumeva se da se zapravo misli na neke. Hegel, međutim, sve vreme pod tom zamenicom misli na sve ljude, na ceo ljudski rod, na nas naprosto ili kao nas, na svet u celini. Pri tome se mi možemo neslagati sa nekim njegovim određenjima, smatrati ih anahronim itd, ali ne možemo ga tumačiti tako kao da je od starta mislio samo na neke od nas.

³¹Čini nam se da je ovo osobenost Hegelovog određenja povesti (duha), naime da je povest događanje njegove delatnosti. Ta je delatnost svetskog duha opšta delatnost duhovnog sveta, a u filozofiji i opšta apsolutna delatnost opšteg duha duhovnog sveta. To određenje povesti kao delatnosti će u savremenoj filozofiji biti ili prihvaćeno i dalje razvijano ili odbačeno kao protivrečnost koja se ne da razrešiti. Čini se da je to određenje povesti kao delatnosti u visokom stepenu verovatno.

postajanje strane 'stvari' već postajanje naše filozofske nauke"³² Najpre Hegel raspravlja o odredbama za način obrade povesti filozofije, polazeći od stava da je povest filozofije unutrašnja priroda same filozofije i time razmatranje povesti jeste uvođenje u samu filozofsku nauku.

Treba navesti određenja koja bitno određuju Hegelovo shvatanje povesti filozofije. Pojam filozofije same kao saznanja apsolutne suštine, saznanja istine po i za sebe treba da bude postavljen u osnovu povesti filozofije. To treba da je čvrsta određenost koja povesti leži u osnovi. Filozofska povest prividno pokazuje neprekidno obnavljajuće promene celine, iščezavanje čak i samog apsolutno znanje istine po i za sebe iščezava pa se nauke zovu pukim imenom filozofije. Početak unutrašnje sadržine religije čvrsto fiksirana istina, dok se početak nauke, njeni zakoni i osnovni stavovi menjaju po principu nadodavanja, jukstapozicije, proširenja, spoljašnjeg dodavanja. Ono novo nije predrugojačenje prethodnog rezultata razvoja. Hegel ne bi trebao biti nikakav autoritet. jer nema tu fiksirane čvrste misli od samog početka. Hegel ne bi trebao biti ni baziran na ubeđenju = mnenju. jer iako je ubeđenje početak subjektivnosti uma ipak se ona ostajući subjektivnost okreće protiv uma, čista subjektivnost. Um u pogledu subjektivnosti zahteva vlastito ubeđenje, nešto apsolutno suštinsko. Ali za um je razlika da li se ubeđenje zasniva na osećanjima, naslućivanjima, intuicijama, unutrašnjem zrenju rečju na subjektivnim razlozima, na posebnosti dotičnog subjekta ili na mišljenju, na uvidu u pojam, u prirodu stvari. Filozofija je objektivna nauka istine (istina vs. mnenje), nauka nužnosti istine, pojmovno saznanje. Istina je jedna, to je neprevladiva vera uma, instinkt uma. Filozofije su različite, jedna drugoj suprotne, jedna drugoj protivrečne i jedna drugu opovrgava. Koja od njih je istinita. Istina i zabluda (Irrtum) su ovde suprotnost. Ali treba tu jednu istinu pokazati koa ideju, misao u njenoj totalnosti, kao određenu misao, da je ona izvor svih zakona prirode, pojava života i svesti. Filozofije u istoriji filozofije ma koliko da se razlikuju ipak su sve filozofija. Pretpostavke su pri tome: *a.* cilj filozofije je da istinu shvati mišljenjem, pojmovima (ne da se ništa ne može saznati niti da se prava istina ne može saznati već samo vremenska, konačna istina, tojest ona koja je u isto vreme neistinita); *b.* u istoriji filozofije imamo posla sa samom filozofijom. U povesnom kretanju svetskog duha, misaonog uma sve biva po zakonima uma (nema samovolje i proizvoljnosti). Hegel se drži navedenih određenja i u pristupu Aristotelu.

³²Hegel, G.W.F., Istorija filozofije I, Beograd, 1970, s. 11.

Hegel objašnjava pojam razvića potpuno u Aristotelovim kategorijama dinamisa i energije. Sva različitost u istoriji sveta potiče od razlike bivstvovanja po sebi i bivstvovanja za sebe, dinamisa i energije kao dveju formi, dva stanja istog od kojih se dinamis razvija u energiju i u energiji povezuje sa samim sobom. Dinamis bivstvjućeg Hegel interpretira kao bivstvovanje po sebi, a energiju bivstvjućeg kao bivstvovanje za sebe. Ove logičke kategorije ili forme ideje dejstvuju i u prirodi i u duhu kao otpornijem medijumu. U prirodi tako da se razvoj dovršava tako da se udvostručenost dinamisa i energije raspada u dve jedinke koje su po sebi ista priroda. U duhu, budući je duh svest i slobodana udvostručenje se dovršava u tome da ono što je duh po sebi otuđuje se od duha, duh ga u razvoju opredmećuje, ali budući je duh svest i slobodan to drugo jeste za duh i tako je to drugo bivstvovanje za sebe (duha), duh ostaje kod sebe samog, ne raspada se na dve jedinke u rezultatu.

Apsolutna svrha povesnog, uopšte sveg vremenskog zbivanja jeste da duh sebe u svom razvoju sazna, dakle zbiva se za večnost. U ovom pojmu razvoja duha leži i ideja apsolutnog duha, dakle filozofije. Filozofija je specifično misaono razviće duha. Specifičnost filozofije i interes za nju je vrlo jednostavan: duh je u filozofiji apsolutno slobodan jer je u medijumu mišljenja. U mišljenju je svaka tuđost, svaka stranost potpuno providna, skrozirana i otuda iščezla. Predmet mišljenja je u formi mišljenja, mišljenje misli sebe samo. U opažanju, osećanju duh jeste određen drugim, u volji on sadrži to drugo kao svoje (mojost) i u oba ostaje i zavisn, naime ne apsolutno slobodan. Ono što se kreće jeste konkretno opšte, određeno pojmovno opšte kako se opšte u filozofiji, posebno u filozofiji o praktičom, shvata, jedinstvo različitih odredbi. Filozofija je saznanje razvića konkretne ideje i ujedno, kao poimajuće mišljenje, čiji je predmet ujedno njena vlastita delatnost, ona jeste i samo to razviće.

Hegel stoji na stanovištu da kao što je filozofija sistem u razvoju tako je i povest filozofije sistem u razvoju. Bliže određeno to znači da je *uzastopnost sistema filozofije u povesti ista kao uzastopnost u logičkom izvođenju pojmovnih određenja ideje*. Vremenski niz istorije se svakako i razlikuje od logičkog redosleda pojmova. Ali to nije važno ovde. Treba istaći da valja znati saznati čiste pojmove u određenoj istorijskoj pojavi filozofije koja ima svoje spoljašnje obličje, svoju primenu na posebnosti, svoje političke okolnosti i zaplete sa njima i tako dalje. Pretpostavka za to pored napora mišljenja je svakako i ta da *već moramo znati ideju u njenom logičkom pojmu da bismo mogli da saznamo logički pojam stepena ideje u*

empirijskim obličjima i pojavama povesnih stanica filozofije. To je sve dobro poznato. Najteže međutim i jeste da se logički pojam stepena ideje dokaže u njegovoj povesnoj pojavi, da se ta pojava na osnovu logičkog pojma stepena ideje objasni. Naprosto, Hegel se čvrsto drži određenja da je povest pojava filozofije, ali da je njeno određenje ideja=određeni pojam u njegovoj totalnosti. Hegel se vodi pitanjem o mogućnosti pojave filozofske ideje u povesti. Dokaz povesne pojave ideje započinje od apsolutnog suda duha, jer duh jeste tako što sebe zna. Duh kao svest jeste upravo da ja jeste za sebe, da je ja predmet samom sebi. To razlikovanje u sebi, taj apsolutni sud jeste ono čime duh sebe čini postojanjem=sebi spoljašnjim=bivstvovanjem-u-vremenu. Povesnu pojavu ideje Hegel gradi na razlici duha kao apstraktne pojedinačne konačne svesti i duha kao konkretnog opšteg beskonačnog duha te na razlici vremena i povesti. Ali ne tako da u svom određenju mogućnosti pojave ideje u povesti te razlike ne bi držao u jedinstvu. Naime, apstraktna pojedinačna svest ideju, najpre unutrašnje zrenu, čini postojećom na način mišljenja kojim sebe misli, kojim je kao konkretnu razvija. To je prvi deo Hegelovog određenja: tako se logička ideja pojavljuje kao u vremenu napredujuća egzistencija. U analogiji sa ovim objašnjenjem Hegel određuje jedan gušći i otporniji medijum spoljašnjeg pojavljivanja logičke ideje u odnosu na apstraktnu delatnost pojedinačne svesti. Duh jeste, za Hegela, i kao konkretni opšti duh. Totalnost načina i strana u kojima sebe duh opredmećuje shodno logičkoj ideji ne mogu biti prožeti mišljenjem jednog individuuma, niti se mogu predstaviti u nekoj pojedinačnoj svesti. Nije nužno odmah tvrditi da je protivrečnost te totalnosti i konačnog duha nemisliva ili iluzorna. Opšti duh je taj subjekt, prema Hegela, za koga je njegovo napredovanje u znanju i opredmećivanju sebe samog ispunjeno totalnom stvarnošću, a spoljašnji medijum njegovog pojavljivanja jeste svetska povest u obilju svojih obličja. U tome mediju akteri nisu pojedinci u svojoj pojedinačnosti nego određeni narodi i određene epohe. Prema Hegelu, kao što zreni logički početak, stepen ideje pojedinačna filozofska svest razvija u formi mišljenja kao vremensko napredovanje, tako svetski duh unutrašnje zreni stepen ideje razvija ne samo u elementu mišljenja, već unutar tog stepena ideje izgrađuje čitav svoj univerzum i svoje stanje u okviru jednog određenog naroda i jedne određene epohe. Neki viši zreni stupanj opredmećuje se u drugom narodu i drugoj epohi.

Drugi jedan odnos na kome Hegel gradi određenje povesti filozofije jeste razlika logičkih početaka kao razlika ideje u elementu mišljenja i celine ili totalnosti ideje u jednoj filozofiji. Hegel smatra da do stvarnosti, koja prevladava bivstvovanje-u-vremenu, može dospeti samo

ono što je konkretna celina koja nosi svoje misaone razlike. Primenjeno na raznovrsnost filozofija to znači da konkretna ideja filozofije sebe unutrašnje zre u određenom logičkom početku, određenoj razlici svoje sadržine koju može dovesti do bivstvovanja-u-vremenu samo ako se razvije u totalnost filozofije: napravi ontologijski obrt i realizuje rekonstrukciju realnosti. Svaki logički početak je vlastita forma ideje=praizvorne razlike same logičkog pojma konkretne ideje. Te forme konkretne ideje su suštinske određenosti njene sadržine do koje ona dolazi u svome razvoju. Shodno pojmu razvoja konkretne ideje forme se integrišu u celu formu. Forme filozofija u povesti su odredbe iskonske ideje i njihovo povեսno kretanje je njom određeno. Poslušujući na veliko svetski duh u povesti filozofije dolazi do svoje filozofije, što mu je apsolutni cilj, u kojem sebe saznajući potpuno oslobađa. Hegel ne propušta da ukaže da je to filozofska vera u providenje, naime, da povest sveta, te povest filozofije jeste delatnost samosvesnog uma.

Hegel svoju povest filozofije bliže određuje sa nekoliko stavova. Prvo, istorija filozofije je u sebi nužno, konsekventno i umno napredovanje određeno logičkom idejom. Nužnost pojmova u logičkoj filozofiji određuje nužnost povesti filozofije. Svaka filozofija u povesti koja nema formu identičnu sa sadržinom biva pravaziđena. Drugo, svaka filozofska stanica u povesti je bila nužna i još uvek je nužna, nije propala jer je momenat jedne celine. Ono što se održalo u povեսnoj filozofiji je njen posebni princip kao posebni princip, naprosto. Ono što se nije održalo jeste sprovođenje tog posebnog principa kroz ceo svetozor, rekonstrukcija sveta. Naime, logički početak određene filozofije u povesti nije poslednja i apsolutna odredba, on nije cela odredba apsoluta. To je pozitivna i negativna strana određene povեսne filozofije. *Treće*, logički početak svake filozofije se održao, ali na filozofskom sistemu kao izvođenju celine svetozora na toj formi logičkog početka, koji takođe valja upoznati, uočava ograničenost određenog principa. Podređeni princip je princip koji ne omogućuje izvođenje celine svetozora. Hegel, s pravom smatra, da mi podređenost principa uočava kroz poređenje nekog logičkog početka sa našim, savremenim, svetozorom. *Četvrto*, filozofsko nasleđe jeste nasleđe umnog mišljenja, ugrađeno je u mišljenje kao bivstvovanje samog duha i jeste večno, a ukoliko je u vremenu ono je uvek sadašnje. Logički počeci su sukcesivno u povesti istaknuti kao znanje i iznešeni iz dubine duhovne supstancije. Logički principi nisu prošli kao prolazni, ne treba da se odnosimo prema njima kao prema muzejskim eksponatima. Oni su sadašnji i prisutni. *Peto*, logički stupnjevi ideje imaju, u celosti gledano, isti poredak kao što je poredak vremenskog proizlaženja ovih logičkih početaka u povesti

filozofije. Vremenski raniji logički su manje konkretni i siromašniji u odredbama shodno razlici prirodne konkretnosti i misaone konkretnosti. U Aristotelovoj filozofiji ne smemo tražiti odredbe koje pripadaju jednom intenzivnijem, konkretnijem logičkom principu, pre svega ne odredbu apsoluta kao duha, što je odlika modernog vremena povesti. Moderno doba jeste veća podvojenost, jača suprotnost, veća širina i ekstenzivnost svetonazora, a ona traži dublji, intenzivniji, konkretniji princip filozofije u suštini. Shodno tome je najnovija filozofija najkonkretnija, ona sadrži u sebi pristune sve ranije logičke principe, ona je “ogledalo cele povesti” filozofije. Ta viša konkretnost nije preuzetnost modernog principa jer Hegel ističe da on nije izolovano sam za sebe iznikao, već je nešto zahtevano, proizvod i rezultat ranijih povesnih formi filozofije. Nova, novija i najnovija filozofija imaju određeno značenje samo ukoliko se sagledavaju istovremeno kao ogledalo cele povesti filozofije. Ako su to samo delimično ili su bez te svesti onda su nešto samo prolazno, trenutna “moda” filozofije. U onom povesnom filozofija ima jak kriterijum značaja određene nove filozofije, u odnosu na šta je kriterijum pukog interesa filozofske javnosti sekundaran, površan i nedovoljan. *Šesto*, poslu razmatranja povesti filozofije treba pristupiti istorijski, a istorijski znači pripisati određenoj filozofiji u povesti samo ono što je neposredno u njenom izvođenju dato. Naime, postavljane odredbi koje leže u dubini supstancije duha jeste, prema Hegelu, jedini posao filozofije, njihovo isticanje, iznošenje na videlo. Stalo je do misaonih odredbi koje su se u određenoj povesnoj filozofiji ispoljili. Stoga između ostalog treba da upotrebljavamo samo najvlastitije reči određene filozofije, samo te misaone odredbe, jer se samo one mogu *povesno* opravdati. Povesno opravdanje treba razlikovati od bliskih zaključaka iz nekog povesnog početka, koji konstruišu umesto da samo rekonstruišu. *Sedmo*, važno Hegelovo zapažanje jeste da se svako povesnoj filozofiji valja odrediti njeno povesno mesto, kao što logički počeci imaju svoje sistemsko mesto u poretku ideje. Naime, ne treba da zahtevamo i očekujemo od neke ranije filozofije više od onog što ona postiže. U svakom slučaju ne “odgovore na pitanja koja postavlja naša svest i koji predstavljaju interese našeg sadašnjeg sveta”³³. Ti interesi sadašnjeg sveta mogu biti shvaćeni i realizovani samo pomoću jednog razvijenijeg principa i razvijenijeg saznanja. Više puta Hegel ponavlja da svaka filozofija upravo zato jer je posebna, jer je određeni stepen razvoja ideje, pripada svom vremenu i upletena je u ograničenosti svog vremena. Posebna povesna filozofija samo pojmovno dokučuje opšti duh vremena, isti onaj koji se u realnosti naroda, sveta živi. To je ista

³³Hegel, G.W.F., Istorija filozofije, Beograd, 1970, s. 44.

supstancijalna sadržina. Stoga i Aristotelova filozofija može da pridonese zadovoljenju samo onih interesa koji su bili primereni njegovom povesnom vremenu. U našem vremenu živi skriveno i otkriveno jedan dublji pojam i potreba njegovog isticanja, čiji duh ne može da zadovolji Aristotelova filozofija. Danas, u suštini, ne mogu postojati aristotelovci. Aristotel se ne može oživeti podgrevanjem, vaskrsnuti u sadašnjem vremenu. Izučavanje, oživljeno studiranje Aristotela ima smisla, prema Hegelu, kao “polazište samoudubljiivanja u uslovljavajuće prethodne” logičke forme početka, kao naknadno prolaženje kroz nužne stepene filozofske obrazovanosti. Drugim rečima to može biti samo nešto prolazno i prelazno za sadašnju filozofsku svest, ne ono suštinsko i izvorno. Apsolut uvek traga za onim praihvornim, a to su stvarno nove mogućnosti koje dremaju zapleteno u njegovom sadašnjem celom svetonazoru.³⁴ Ukoliko duh ide za onim jednostavnijim, istorijskim umesto za praihvornim moguće je da on samo oseća svoju nemoć da misaono i pojmovno savlada obim materijala najnovijeg razvoja, pa tako beži iako pobeći ne može. Tako pitanje pozitivnosti slobode i pozitivnosti zla, pitanje granica saznanja, pitanje suprotnosti subjektivnosti i objektivnosti ne može se postaviti iz logičkog početka Aristotelove filozofije, u kojoj je subjektivni pojam još po sebi i određen, a ne za sebe i naprosto određujući. Za novu filozofiju ti predmeti neposredno jesu, postavlja ih moderno vreme. Oni predstavljaju potrebu za novim misaonim figuracijama i teže svom zadovoljenju. Aristotel je znao, pojmiio je slobodu individuumu isključivo u jedinstvu sa njegovom suštinom (individuum je slobodan kao atinjanin), ali on nije znao, a pogotovo ne pojmiio i saznavao da je individualni duh ličnost, da je čovek po i za sebe slobodan subjekt, po rođenju, bez obzira na suštinu čoveka, tj. bez obzira na poreklo, klasu, obrazovanost, pol i tako dalje. Pojam da je čovek=individualni duh, ličnost, pravno slobodan jeste novo saznanje i pripada našem, modernom vremenu.

Specifična povesnost praktičkog područja je povest oslobađanja objektivnog duha u svetu. Akcenat se suptilnih razlika za koje je sposoban samo apsolutni duh svodi na samo dve, odnosno tri osnovne povesne razlike. Težina je, međutim, da se celokupni materijal svetske povesti organizuje oko te tri razlike koje daju smer, cilj i svrhu. Drugi karakter u povesnom kretanju je otvorenost razvoja, slepa kontingentnost koja je verni pratilac umne

³⁴Da li mi treba danas i prema Hegelu da se odnosimo na isti način kao prema Aristotelu, istorijski, to je upravo otvoreno pitanje na koje i ovaj rad, delom želi da odgovori. Naime, polazimo od stanovišta da Hegeolovo i naše vreme jeste isto moderno vreme. Pitamo se šta je od Hegelovog do našeg vremena stvarno novo, novije i najnovije. Oprezni da ne zamenimo neku zvezdu repaticu za samo Sunce, kako nas podseća upravo Hegel i da se ne ogrešimo o Hegelovo nasleđe ubeđeni da smo postali izolovano od njegove filozofije i samo za sebe same.

svrhe samosaznanja slobode duha. Sa povesnošću države, dakle sa moralnom običajnošću kao određenim duhom naroda koji prelazi u svetski duh kao opšti duh povesti, koji nije odvojiv od narodnog duha već u određenom narodnom duhu udelovljuje određeni svoj stepen oslobađanja duhovne supstancije pa potom prepušta taj narodni duh sudu povesti, a udomaćuje se u drugom narodnom duhu kao svom pojedinačnom i prirodnom momentu – u svetskom duhu dolazi se do objavljivanja i stvarnosti duha, do svesti i samosvesti, do spoljašnje opštosti, ne još do apsolutnog duha za sebe ili kao takvog i unutrašnje, neutuđive opštosti.³⁵ Povest je čin kojim se ispunjava, objektivira apsolutna krajnja svrha sveta=oslobađanje duhovne supstancije, njeno postajanje za sebe onim što je po sebi, njeno objavljivanje i manifestovanje. Narodni duh, sa kojim je u neposrednom jedinstvu svetski duh ili povesnost povesti³⁶, sadrži prirodnu nužnost i stoji u spoljašnjem postojanju partikularnih, spoljašnjih 'stvari' koje su za svest i u odnosu pojedinačnih volja kao samosvesti i njihovih različitosti i posebnosti - rečju, to je materijal postojanja određene povesne države. Drugim rečima običajna supstancija je po sebi beskonačni, apsolutni duh, ali je za sebe još posebni i ograničeni, konačni duh, te apsolutni duh u narodnom duhu dolazi samo do samosvesti htenja, ne i do umnosti volje,³⁷ a kao samosvesni subjekt je nesvesna (moralna) običajnost, dok je svest subjekta o njenom sadržaju svest o nečemu vremenskom i odnosu prema spoljašnjoj prirodi i svetu. Misaoni duh, pod kojim Hegel ne misli samo filozofiju kao svetsku mudrost, već i istinsku religiju, se najpre kao mišljenje određene državne povesti uzdiže do znanja o narodnom duhu koje je neodvojivo od ograničenosti narodnog duha, a u najvišoj instanciji pojavljuje se kao misaoni duh svetske povesti, odbacujući ograničenosti posebnih narodnih duhova, odbacuje vezanost za svet uopšte, uzdiže se do apsolutnog duha kao večne stvarne, konkretne istine, u kojoj je znajući um slobodan za sebe, a „nužnost, priroda i povest služeći samo njegovom objavljivanju pehari su njegove časti“. Povest kao

³⁵Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauka*, Sarajevo 1987, §552.

³⁶Povesnost povesti=svetski duh, prema Hegelovom određenju suštine povesti. Ne treba ovaj izraz ovde shvatiti prema savremenim tumačenjima nastalim posle takozvanog *antropološkog obrta* u filozofiji u drugoj polovini 19. veka koji ukazuju na specifične egzistencijale istrajavajuće pojedinačnost čoveka.

³⁷Kod Hegela umnost se ne može misliti bez samosvesti čiji je princip da subjekt jeste svoj vlastiti predmet, bivstvuje za sebe koje je to za sebe. Ali pod umnošću treba misliti subjektivnost koja sadržinu objektivnosti shvata kao samu sebe, a sebe samu shvata isključivo kao ono po i za sebe određeno, kao inteligenciju i volju. Kod umnosti tako dolazi u obzir samo *opšta* samosvest, u kojoj nije samo ja, moje ili drugo, na *bilo koji* način predmet (nagon, moć), već po dostojanstvu onog po i za sebe određenog i realno opšteg (zrenje identičnosti dve samosvesti kao osnov svake duhovne zajednice).

“pehar časti apsolutnog duha” označava njegovu pobjedu nad vremenom, nad konačnošću kroz ostvarenje njegove krajnje svrhe da se duhovna supstancija oslobodi=da sebe sazna. Jednako stoji sa prirodom i nužnošću. Sama svetska povest može se razumeti kao niz shvatanja onog večnog koje, prema Hegelu, ne može u vremenu imati nepremostivu prepreku da se sebi vrati. Nema za svrhu određenje objektivnog duha potrebe da se približi izloži Hegelovo shvatanje odnosa države, religije i filozofije. Ovde samo još toliko da ukoliko filozofija nije određena kao apsolutno znanje ona pada na iskušavanju potreba konačnog duha za apsolutnim duhom koje je potreba duha da sebe sazna i tako bude sa sobom apsolutno izmirujući. Gotovo da, pod uslovom da je filozofija određena kao konačno znanje (razumsko, vremensko, povesno, usmereno ne na sebe već na konačne svrhe i tako dalje) ona postaje nemoćna pred religijom koja tu potrebu uvek nekako zadovoljava. Time po Hegelu dolazi do apsurdne situacije da je po sebi niži oblik duha u realnosti iznad po sebi, ali ne i za sebe višeg oblika apsolutnog duha, religija iznad filozofije umesto da bude jedan od izazova filozofije. Glede Hegela filozofija nema smisla ukoliko nije prožeta vertikalom apsoluta.

2.2.2. Aristotelov pojam vremena

Početak filozofije istorijski se dogodio u antičkoj Grčkoj. Stari Grci su bili taj narod u kome je mišljenje postalo bivstvovanje za sebe, u kome je mišljenje slobodno, u kome mišljenje slobodno ide u sebe čime je postavljena svest o slobodi, egzistencija slobode. Mišljenje koje stavlja samo sebe misli ono apsolutno i, štaviše, shvata ideju apsolutnog. Za slobodno mišljenje apsolutno je bivstvovanje koje je saznato i to saznato kao suština “stvari”, kao apsolutna totalnost i kao imanentna suština svega. Rečju bivstvovanje saznato na opšti način. Slobodno mišljenje, svest o slobodi ima svoju istorijsku realnost kao princip antičkog grčkog naroda. Stvarna, politička sloboda grčkog naroda zasnovana je na tom principu slobode mišljenja koji je mišljen u filozofskom pojmu antičke filozofije. To dvoje, mišljenje koje stavlja samo sebe i politička sloboda nalaze se jedno u drugom: slobodno mišljenje u slobodnoj samosvesti i slobodna samosvest u slobodnom mišljenju. Naime, da individuum jeste za sebe, da ja mene držim i održavam za mene, gde je subjekt zadobio svest o ličnosti osnova je i političke slobode određene zakonitošću i običajnošću, i filozofskog, naučnog, saznajnog odnosa prema opštem kao prema svom predmetu. Tu su dve stvari važne, mišljenje

i mojost. Mišljenja, a i filozofsko mišljenje, je mišljenje sebe i mišljenje nečega, drugog. To dvoje nije odvojivo. Naime, mišljenje se odnosi u sebi prema sebi, jer kao slobodno ono misli sebe kao nešto opšte, ono daje sebi, onom apsolutno pojedinačnom, formu opštosti, tako se odnosi prema sebi. No kao mojost mišljenje drži mene za mene, održavam se u sebi kao mišljenju. Kod filozofskog mišljenja imamo isto to, ali ono opšte kojim mišljenje sebe određuje jeste apsolutno opšte, supstancija svih bivstvjućih. Saznajno, naučno a dalje i filozofsko držanje slobodnog mišljenja, ja prema nečemu, drugom sastoji se u tome što se ono određuje i zna kao ono opšte, koje stoji meni nasuprot, kao ono objektivno, kao objektivna misao, ali budući ga ja istovremeno mislim, nešto opšte je ista supstancija kao i ja, ona je ono moje, imam svest o njemu, ali i ostajem da stojim na stanovištu predmetnosti. U filozofskom mišljenju imamo isto to, samo što je predmetnost apsolutno opšte, apsolutno objektivno, beskonačno u kojem sam ja sadržan kao misaon, održavajući se na stanovištu predmetnosti. Ovde se radi o zajedničkom tlu povesti zapada, ne još o razlici antičkog i modernog principa. Zakonitost, običajnost zasnovani na pravu su opšti predmet. Za to je nužna pretpostavka slobodno mišljenje koje se u sebi odnosi prema sebi, koje sebe kao mišljenje zna i znajući sebe održava u odnosu prema objektivnosti, supstancijalnosti, beskonačnom i apsolutnom držeći ih u odnosu predmetnosti prema sebi. Predmetnost predmeta je ključna odlika zapada, antičkog kao i modernog. Tek nakon toga nastaje dalja povjesna razlika modernog. Naravno, Aristotel sam um, mišljenje koje se odnosi prema sebi kao mišljenje određuje kao suštinu čoveka, suštinu našeg ja, kao mojost. – Pri tome , filozofija započinje svoj posao kasnije od svetskog duha, naime filozofija istorijski počinje u grčkom svetu, a svetski duh počinje sa stvaranjem sveta od orijentalnog (Indija, Kina, Egipat, Judeja). U odnosu na istočnjake kod kojih glavni odredbu slobode čini samovolja koja može imati dva obličja: žudnju za nečim određenim ili usmerenost na svrhe konačnosti (isključivo jednu posebnu i konačnu svrhu ili ravnodušno koju) ili može biti nešto apstraktno beskonačno, apstraktno ja=ja čija je sadržina, neodređena određenost, opet konačnost. Budući orijent nije mesto slobode, već samovolje, prema onom apsolutnom, supstancijalnom i objektivnom prema onom opštem ne stoji se u odnosu predmetnosti. Naime, već je Grk bivstvovanje za sebe, mišljenje koje sebe postavlja kao mišljenje, a istočnjak je onaj ko je u konačnosti volje, u prohtevu, u žudnji, u telesnosti. Mojost kao bivstvovanja za sebe mišljenja ne može biti napadnuta, a mojost kao telesnost i prohtev mogu biti ugroženi, napadnuti. Stoga strah je vladan ili vladajući. Nadalje, pojedinačnost je samo pojedinačnost, a supstancijalnost je samo opšte. Jedinstvo sa supstancijalnim postiže se ne u mojosti mišljenja,

već u bezvesnom utapanju u supstanciju koje se naziva blaženstvom. Bio običan ili izuzetan i plemenit istočnjak je samovoljan, nezavisan. Nema nekog čvrstog stanja običajnosti i zakonitosti niti prava i subjektivne slobode. Zakonitost nije poštovana i važeća za sve, niti su u njoj na taj način svi priznati, tako da bi se ona uživala kao subjektivna sloboda. To ne znači da nema onog što je po sadržaju naša pravnost i običajnost, ali više kao prirodni, patrijarhalni poredak. Nema u onom što je po svojoj suštini orijentalno ni savesti, niti morala. – Drugo određenje povesnog vremena kada nastaje Aristotelova filozofija o praktičkom dolazi iz odnosa antičkog prema modernom principu, principu duha. Ako je antički princip ideja, uopšte mojost kao mišljenje, dotle je moderni princip mojost kao duh. Aristotelov princip totalnosti pojma koji je za sebe, nedostaje ne samo da ta totalnost pojma stvarnosti bude mišljena kao celina u formi opštosti, kao po sebi bivstvujući svet neoaristotelovskog ideala koji je nestvaran. Nedostaje da seono pojedinačno kao pojedinačno, čovek kao čovek, postavi kao elemenat, kao momenat apsolutnog. Nedostaje da se subjektivnost čoveka kao čoveka postavi kao negativnost koja se odnosi prema sebi, kao apsolutno bivstvovanje za sebe, za koje je ono supstancijalno ništavno, ali koje je samo po sebi supstancijalno, po sebi je opšte i koje hoće da se realizuje, da se postavi kao identično sa supstancijalnim. Princip duha je ta apsolutna subjektivnost, apsolutna negativnost, apsolutno bivstvovanje za sebe, beskonačnost pojedinačnosti, ali koja je po sebi supstancijalna, pozitivna, bivstvovanje po sebi i opštost čijoj realizaciji, ostvarenju, identitetu sa tim drugim i teži. Posao modernog sveta je da se izmiri sa duhom, da svet sazna sebe u duhu, da dobije svedočanstvo duha, subjektivnosti koje je po i za sebe supstancijalna.

U ovom gustom povesnom vremenu događa se Aristotelovo mišljenje pojma vremena. Pojam vremena Aristotel misli u svojoj filozofiji prirode. Za Hegela je vreme=pojam ili čista samosvest kao apsolutno ispunjeno vreme i tako ispunjeno kao jedinstvo. Ono brojeno i ono koje broji kretanje štaviše delatnost moraju biti postavljeni u jedinstvu. To na Aristotelovom pojmu vremena nemamo. No, međutim svi su elementi pojma vremena prisutni, ali pojam vremena ili čista samosvest, nije istaknut kao ono jedino i centar, iako mišljenje, brojanje, osećanje i govor padaju u samosvest, a određuju pojam vremena. Prema Aristotelovom određenju vremena, vreme nije subjekt=samosvest=pojam. Vreme je odredba svakog predrugojačenja i promene, bila ona prirodna ili praktička, bez razlike. Vreme je za Aristotela podjednako svugde, a ne samo na određenom jednom, na nekom ovom, na bivstvovanju, pokretnom i predrugojačenom, kao što je to kretanje i

predrugojačenje. Vreme nije vezano za ono određeno jedno, za tubivstvovanje, već se odnosi na svako jedno, svako tubivstvovanje. Tako ako se neka dva događaja odvijaju vreme je podjednako u oba. Dočim je jedno predrugojačenje vezano za jedno događanje, a drugo za drugo. Vreme u tom pogledu ne deli se prema krećućem jednom, prema delatnom tubivstvovanju, kao kretanje. Drugo, vreme ne može da primi na sebe brže ili sporije, kao što to može kretanje i predrugojačenje. Pod kretanjem ne treba sa Aristotelom misliti samo na spoljašnje kretanje u prostoru i vremenu već i na opšte apsolutno kretanje iz mogućnosti u stvarnost i dejstvenost. Iako se radi o određanju vremena u fizici, ne treba smetnuti s uma da Aristotel razmatra prirodu sa stanovišta formi njegove spekulativne logike koja je prisutna i u filozofiji prirode i u praktičkoj filozofiji. Tako isto i vreme. Postavlja se pitanje kako odrediti vreme kao meru svakog kretanja, ne samo kretanja tela, već i apsolutne delatnosti određenog pojmovima mogućnosti, delatnosti i dejstvenosti? Ako je vreme odredba kretanja, onda bi ono trebalo da odredi i to kretanje, podjednako na telu kao telu kao i na dejstvenom kretanju kao što je kretanje volje. Ono svojim pojmom mora biti određeno da bude suptilna mera svakog kretanja. Pojam prema Aristotelovoj logici prirode određuje i samo vreme, ali ne pojam kao subjekt i samosvest, ne kao pojam za sebe, pa da bi vreme bilo ispunjeno, poput povesnog vremena.

Bliže određenje vremena uopšte je da je ono na kretanju i predrugojačenju, da nije kretanje i predrugojačenje, ali da nije bez njih. Budući je kretanje složen logički pojam određen formama mogućnosti, delatnosti i dejstvenosti pre svega, to i vreme mora odražavati takvu strukturu u realnosti, dakle za mišljenje ili prema pojmu. Jer vreme je kod Aristotela određeno prema pojmu, pojmu vremena. Bivstvovanje vremena odgovora bivstvenoj strukturi bivstvovanja. Vreme je prema jednom kao i bivstvovanje.³⁸ Bivstvovanje je vrlo jednostavna odredba, a isto tako i vreme. Ne treba ima pridavati veći značaj nego što im

³⁸Ovo se čini verovatnijim od savremenih interpretacija vremena, naime to da je vreme prema jednom, kao i bivstvo bivstvovanja ili samo bivstvovanje. Jer tako se čuva povesni potencijal vremena i vertikala apsoluta kao izazov za mišljenje, jer apsolut treba da je suprotnost nesavršenog i savršenog, ciljnog i besciljnog. Naime, apsolut se pokazao kao negativnost koja se odnosi prema sebi samoj, izvesnost upojedinjenosti i individuacije koja može da ide do isključivosti, a potom mora natrag u interindividuaciju i odnose priznanja da bi se izmirila sa stvarnošću. Na tome tlu se gradi povest, koja ima primat u odnosu na vreme, ali nije bez njega. Aristotel je u pravu kada vreme nastoji da izgradi na onom sada. Sada će uvek biti suština vremena, koja se neće moći zameniti, već samo posredovati sa radikalno subjektiviranim pojmom trenutka i to za ograničenu potrebu. Naime, trenutak je samo istrajavajuća izvesnost, koja ne može da dođe do isključivosti, a time ni do realnosti, jer se ne postavlja kao određena određenost, kao drugo drugog, budući da nije jedinstvo suprotnosti, već istrajavajuća strana suprotnosti, koja se inati i liči na prirodna, nedužna bivstvujuća, koja jedino sama žude, ali

realno pripada, ne bivstvovanju koliko ideji (konkretnom pojmu), ne vremenu koliko duhu (i njegovoj povesti). Bivstvujući osnov neba, apsolutno bivstvo je sama delatnost, sadržaj=svrha i predmet delatnosti=mogućnost. Apsolutno bivstvo nema na sebi suprotnost kakvu imaju prirodna bivstva i praktička bivstva, naime, mogućnost da su lišena svrhe i nesavršena, ili u najboljem slučaju da imaju neki oblik svrhe u sebi, neku sadržinu, neko ovo, kvalitet ili kvantitet koje je onda i uzrok kretanja. Drugim rečima kretanje i pokretno ili pokrenuto su razlika, kao i ono u čemu i od čega kretanja. Na prirodnom i praktičkom bivstvu (individuuum, domaćinstvo, polis) ono pokretačko i pokrećuće je i samo pokrenuto. Ovo je forma suprotnosti koja postoji na svakom bivstvu koje nije apsolutno bivstvo, jer ono nepokrenuto pokreće. Aristotel i ovu formu dijalektički preokreće kada veli da je forma nepokrenutosti na konačnim bivstvima njihovo mirovanje i pasivnost, koje se dodiranjem postavlja u kretanja pri čemu konačno bivstvo trpi dejstvenost drugog konačnog bivstvjućeg.

Promislivši na taj način kretanje i predrugojačenje kao realno kretanje, ne samo u pogledu mesta možemo preći na pojam vremena koji stoji sa ovim u vezi. Vreme treba da bude nekakvo određenje kretanja i predrugojačenja u celoj njegovoj skali. Naime, kako za prirodna i praktička bivstva, tako i za apsolutno bivstvo večitog neba, prema Aristotelu. Kada, sledeći Hegela, pređemo za Aristotelom na stvar, onda se najpre pokazuje upitnim da li vreme uopšte postoji stvarno ili samo kao moguće. Naime, ono sada, koje je neupitno centralna odredba vremena, nije deo, ni deljivo, već granica, a osim toga dijalektički se preokreće iz uvek istog u uvek drugo i drugo sada. Ipak, niko neće sumnjati da kretanje i predrugojačenje jesu stvarni, a vreme je upravo na kretanju, kao što smo konstatovali, čista negativnost samog kretanja. Vreme je ono što je određeno pomoću sada i čemu je sada postavljeno u osnovu, čemu je sada svrha i ovost. Aristotel određuje vreme kao brojeni broj kretanja prema pre i posle, kao drugo i drugo sada od jednog sada, koje se tako može brojati, koje trpi brojanje, a samo je sredina koje svoje drugo i drugo drži u jedinstvu. Kretanja mora biti, ono je večno, a tako i vremena i sada, prema Aristotelu. Kretanje je u pokretnom i od pokretačkog, ali vreme je isto u svim pokretnim i pokretačkim. To je moguće misliti po deljivosti sada, ne prema stvarnosti, već prema mogućnosti, dočim je sada stvarno jedno,

ne dopuštaju drugom, bivstvovanju da i ono samo žudi. Ono sada vremena je Aristotelov pojam koji se, logički i povեսno produbljen, uspešno može nositi i sa modernom subjektivnošću. Povest nije pojam koji je Aristotel tematizovao, za razliku od pojma apsolutnog bivstva, ne, međutim, i apsolutnog pojma.

neprekidno, kontinuirano, celo vreme. Razlika dolazi prema mogućnosti u odnosu prema bivstvovanju onog pokrenutog i pokretačkog. Pri tome su delovi sada samo ideelni momenti, ideelno drugo i drugo. Sada igra ulogu granice onog pre i onog posle koja se može brojati, jer je drugo i drugo i nije nijedno od oboje, predstavlja stvarno neko treće. Pojedinačnost sada prema bivstvovanju je čista negativnost njegove opštosti i postavlja se kao bivstvujuće prema mogućnosti, drugo i drugo; obrnuto opštost je čista negativnost na pojedinačnosti kao njegova vlastita negativnost. Hegel rezimira Aristotelov pojam vremena u jednoj sažetoj rečenici kojom se može i zaključiti ovo izlaganje o Aristotelovom pojmu vremena kada kaže: „Vreme je: a. sada je jedino sada, b. prošlost i budućnost koji su različiti od sada, ali su takođe i nužno povezani, jer sada nije bez pre i posle, oni se opažaju kao bivstvujući prema mogućnosti, c. dakle, prošlost, sadašnjost i budućnost se nalaze u jednom, u sada, u granici=ujedinjavanju i razlikovanju“³⁹ Vreme je samstvo subjekta=pojma, samo kod Aristotela to još ne za sebe. Naprotiv, kod Aristotela vreme je podređeni momenat. Ono je iz apsolutnog bivstva, onog najboljeg i pokrećućeg odstranjen, budući je ono važno tamo gde ima stvari i mogućnosti i gde svrha koja je određena, samodelatna i samoj sebi jednaka ne određuje celokupno kretanje. Kretanje apsolutnog bivstva je kružno kretanja, jer ono je savršeno. Ono žudeno i mišljeno pokreće a da samo nije pokrenuto, odnosno kao ono negativno koje se odnosi prema sebi samom. Važno je za shvatanje praktičkog bivstva da postoje predmeti žudnje=epitimetikon i predmeti volje=bouletikon. Predmeti žudnje su pojavno lepo, dočim su predmeti volje ono za čim se žudi jer su prvotno, ne samo pojavno lepi i dobri. „Mi žudimo štogod više zbog toga jer tako mnijemo negoli mnijemo zato što žudimo; jer mišljenje je počelo.“⁴⁰ Čini se da se ovde radi o logičkim određenjima volje. Ono praktičko, ono dobro žudeno je zato što je mišljeno. A ono što je mišljeno stavljeno je potpuno delatnošću, ono je bivstvovanje po i za sebe, jer je nepokrunuti proizvod mišljenja i identično je sa delatnošću mišljenja, nije ništa bez mišljenja, kao što apsolutno mišljenje nije formalno već misli ono mišljeno, koje ga nepokrenuto pokreće. Dužnosti, ono po i za sebe dobro i krajnja svrha jesu takvi nepokretni koji pokreću, a kao pojam koji sebe misli oni su počelo saznanja i počelo bivstvovanja. Saznanju i bivstvovanju nisu dva korena, nego isti, pojam koji sebe misli. Pri tome je teorijsko saznanje najviše saznanje, te i teorijsko bivstvovanje.

³⁹ Hegel, G.W.F., Istorija filozofije II, Beograd, 1970, s. 298

⁴⁰ Aristotel, Metafizika, 1072a30

2.3. Pojam objektivnog duha=prava i pojam prakse

Tačku jedinstva Aristotelove i Hegelove filozofije vidimo u jedinstvenom shvatanju onog praktičkog samog i filozofije o praktičkom, odnosno samog praktičkog i pojma praktičkog. Delatno znanje se održava u preokretanju mišljenja u žudnju, u negativnu stranu mišljenja i ono je predmet filozofskog pojma. Samo praktičko uvek već jeste u odnosu na filozofsku refleksiju o praktičkom, ali ne dostiže celinu svojih razvijenih mogućnosti. Sama filozofija o praktičkom jeste način razvijanja mogućnosti samog praktičkog. Zato što filozofija o praktičkom jeste i sama mogućnost praktičkog ona to praktičko može prirediti kao svoj misaoni predmet i delatno se umešati u tu svoju praktičnost, povratno učestvovati u svom misaonom predmetu upravo tim samopoimanjem spontane predstavnosti praktičkog, predstavne samosvesti. Pojam logički prethodi samosvesti, a prethodi joj i u pogledu vremena jer joj daje moguću i buduću orijentaciju. Pojam praktičkog je merilo praktičkog, pojam kao živo delatno znanje, kao proces samosveščivanja. Zato praktička filozofija kod Aristotela nije teorija, jer nije ispala iz žive misaono-delatne igre sa praktičkim samim, nego vlastitu životnost i svrhu traži u skromnom Aristotelovom iskazu o “pokušaju pomoći” onom praktičko-etičkom u njegovoj samoorijentaciji.⁴¹ Odnos teorijskog i praktičkog kod Aristotela jeste na kraju krajeva otvoreno pitanje.

⁴¹isto, s. 79. Radi se o razmatranju centralnog pitanja metode filozofije o praktičkom kod Aristotela.

2.3.1. Hegelov pojam objektivnog duha=prava

Dalji zadatak je odrediti Hegelove pojmove objektivnog duha i pojam prava kao nosive pojmove celine filozofije o praktičkom kod Hegela. Time se naročito ukazuje na razliku objektivnog duha prema subjektivnom i apsolutnom, te prava u odnosu na pojam prirodnog prava i pozitivnog prava.

Zadatak je rasvetliti najpre odnos ideje prirode ili života prema ideji duha ili saznanja, invarijantno da li u ideji duha leži određenje saznanja ili delanja, teorijskog ili praktičkog. Život i duh koji sebe saznaje, saznanje su ideje. Ideja je istiniti pojam, pa su i život i duh takvo jedinstvo subjektivnosti i objektivnosti, mišljenja i bića da je objektivnost subjekat koji je ispunio samog sebe, koji je unutrašnja svrhovitost. Međutim, ideja koja postoji kao neposredna, kao pojedinačnost i ideja koja ima opštost, slobodni rod kao element svoje egzistencije, objektivnost kao pojam, kao posredovanje, razlikuju se.

U ideji prirode ili života objektivna realnost je doduše saobrazna pojmu, jer je život ideja, ali još objektivna realnost nije oslobođena do pojma, pojam ne egzistira za sebe kao pojam. Život je duša koja još nije ispunjena sobom (Seelenvoll). Spoljašnja realnost života je apstraktna neposredna pojedinačnost, a opštost ili rod je ono unutrašnje, unutrašnja supstancijalna forma. Pojam je postavljen za sebe, razlikuje se od svoje spoljašnje realnosti, ali je biće za sebe samo kao identičnost, utonulost u objektivnost života i ima neki odnos prema sebi kao imanentnoj supstancijalnoj formi, a nije čista identičnost sa sobom, nije ja ili duh. Refleksija apsolutnog procesa ideje života u sebe samog je prevladavanje neposredne pojedinačnosti, te pojam, koji je unutrašnje opšte, pretvara spoljašnjost u opštost ili postavlja svoju objektivnost kao jednakost sa samim sobom. A to je ideja saznanja i htenja, istinitog i dobrog, ideja duha. Duh je život koji kao rod treba da bude identičan sa samim sobom.

Ideja duha ili saznanja, mišljenje, samosvest, ja je pojmovna forma oslobođena radi opštosti; pojam je za sebe, egzistira slobodno kao opštost ili kao rod; čista identičnost sa sobom tako da se razlikuje u samom sebi, a ono razlikovano nije objektivnost, već je isto tako oslobođeno radi subjektivnosti ili radi proste jednakosti sa sobom, tako da je predmet pojma sam pojam. Ja je slobodni pojam. Ideja je tako u njenom sudu, razdvojena u sebi na subjektivni pojam koji je sebi svoja realnost i na objektivni pojam koji postoji kao priroda ili život, pojam prirode ili života. Postojanje ideje, određenost njenog bivstvovanja je njena vlastita razlika od same sebe, ona za predmet ima samu sebe. Pojam je čista identičnost sa

sobom, tako da ono razlikovano nije objektivnost, već je isto tako oslobođeno radi subjektivnosti, predmet pojma je sam pojam. Vodimo računa da je sam objekat saznanja totalnost pojma, obzirom da je saznanje duh, ja tako da je spoljašnjost pretvorena u opštost, rod koji je jednak sa samim sobom, najpre samo kao formalna istina bez sadržine, samo izvesnost o vlastitoj realnosti u sebi, subjektivna svrha, istina po sebi. Treba i za sebe da postane istina. U Hegelovo nauči logike duh se odmah razmatra kao slobodni pojam, jer to je logička forma duha, odnosno onto-gnoseo-logička forma duha. Naprotiv, konkretne nauke duha antropologija, fenomenologija i psihologija razmatraju duh i u njegovim drugim formama postojanja: duša, svest i duh kao takav.

Ako sledeći Hegela pravimo dalju razliku između određenja duha ili saznanja i određenja prirode ili života, doći ćemo do poređenja viših i nižih oblika organizacije prirode sa duhom ili saznanjem. Određenja i stepeni duha su suštinski u višim stepenima razvoja samo kao momenti, stanja, određenja, forme, a ne kao posebne egzistencije. Utoliko se duh i njegova određenja razlikuju od prirode i njenih određenja koja su jedna izvan drugih. Posebni niži stepeni i određenja prirode, određenja čula egzistiraju i naniže kao svojstva tela i još nezavisnije kao elementi; dakle, niža određenja prirode ostaju istovremeno i kao posebne egzistencije i ostaju nasuprot njenim dubljim oblicima. To u saznanju duha daje potrebu za izoštravanjem osećaja za razlike u tom jedinstvenom živom razvoju duha u kom se iskušavanje iskustva duha pojavljuje tako da se pokazuje da je ono više duha iskustveno prisutno na nižem, apstraktnijem određenju kao sadržaj i određenje, kako bi se to apstraktnije određenje učinilo приметnim prema njegovoj iskustvenoj egzistenciji, iako je ono samo forma na višem stepenu. Stoga se kod nižih određenja podseća na više čime se u saznavanju pretpostavlja sadržaj koji se pokazuje tek u kasnijem razvoju kao razum kod ludila, običajnost kod moralnosti itd.

Za Hegela je priroda najbliža, a logička ideja prva pretpostavka duha, a duh je njihova istina, duh je ono apsolutno prvo. Duh je tako za Hegela ono što postavlja prirodu, pa je tako duh kroz niz prirodnih stupnjeva svoj vlastiti rezultat, vlastiti proizvod, a logička ideja je jednostrano bivstvovanje u sebi duha, kao što je priroda njegovo jednostrano bivstvovanje izvan sebe. Duh kao takav, kao duh je pojam koji je za sebe bivstvovanje za sebe, naime kroz mišljenje postoji za sebe u formi opštosti i koji je na taj način stvarno slobodni duh; to je duh koji dolazi do svesti o sebi, to je čovek, slobodni čovek. Ovo određenje čoveka kao duha nije isto kao bilo koje drugo njegovo posebno određenje. Stoga ono nije naprosto antropološko

određenje onoga šta-jeste čovek bez dodatnih pojašnjavanja koja pripadaju prirodi čoveka i prirodi duha u čoveku. Tek čovek se uzdiže iznad pojedinačnosti osećaja do opštosti misli, do znanja o sebi samom i do shvatanja svoje subjektivnosti, svog „ja“. Duh je specifični pojam te tamo, gde duh postaje za sebe, pojam nema samo svoju spoljašnju objektivnost kao u prirodi, već je pojam i subjekt i objekt.

Duh koji bivstvuje za sebe, gde je to za-sebe način njegovog bivstvovanja koje nastojimo da bliže odredimo u razlici od načina bivstvovanja prirode koju pretpostavljamo, se tako, prvo, uzdiže do svoje suštine znajući je formalno kao specifičnu slobodu, koja je apsolutna negativnosti pojma kao identičnost sa sobom⁴². Kao za sebe bivstvujuća opštost u sebi se uposebljuje, ona je svoje postojanje koje je specifična manifestacija, objava i specifična stvarnost. Objavljivanje duha kao slobodnog je postavljanje prirode kao njegovog sveta koje je kao refleksija ujedno i pretpostavljanje sveta kao samostalne prirode; objava u pojmu, zadatak Hegelove filozofije, je stvaranje sveta kao bivstvovanja duha u kome duh svojoj slobodi daje afirmaciju i istinu.

Sloboda je supstancija duha, kao što je supstancija tela težina. Duh ima snagu da se održi u protivrečnosti. Ta mu snaga dolazi iz njegove supstancije, iz specifične slobode koja je apsolutna negativnost pojma kao identičnost sa sobom, dolazi mu od pojma kao bivstvovanja za sebe. Kao bivstvovanje za sebe, duh je ostvareni pojam koji sebe ima kao predmet, objekt, drugo, negativno, protivrečnost, udvajanje. Duh ne propada od protivrečnosti jer on dolazi sebi samo u negativnom, kao negiranje te negativnosti, kao rezultat negativnog kretanja koje je njegov život, a ne propast. Specifična istina i specifična sloboda duha su upravo u tom jedinstvu pojma duha i njegove objektivnosti. Sloboda duha nije puka nezavisnost od drugog izvan drugog, već u drugom kao s mukom izborna nezavisnost od drugog, tako da duh mora tek da se izbori za stvarnost svoje slobode, ne bežeći od drugog, već kroz njegovo savlađivanje i svoj rad.

Duh postavlja sebe u postojanje, on je uposebljujući. Kao za sebe bivstvujuće opšte u tom uposebljenju je duh u identičnosti sa sobom. Određenost i sadržaj duha je manifestacija, objavljivanje samo. Njegova mogućnost je neposredno beskonačna, apsolutna stvarnost duha. Objavljivanje ili manifestacija su razvijanja odredbe idealnosti po kojoj se

⁴²Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauka*, Sarajevo 1987, §§382-384.

duh razlikuje od prirode izvan sebe i ideje u sebi. Duh kao takav je prevladavanje drugobivstvovanja ideje kao po sebi bivstvjućeg duha čime duh postaje za sebe bivstvjući = sebe objavljujući. Forma i sadržaj su u duhu kao takvom jedno sa drugim identični, duh je jedinstvo forme i sadržaja, a on je isto tako i jedinstvo stvarnosti i mogućnosti; u konačnom duhu je to jedinstvo relativno a u apsolutnom duhu je to jedinstvo apsolutno. I ovde Hegel pravi razliku duha kao takvog i prirode ili života. Naime, 1. priroda sebe ne objavljuje, ona se samo nama, dakle drugom, objavljuje, ona je sebi nepoznata, ona je biće za drugo, ne biće za sebe. Duh kao takav je objavljujući=sebe-objavljujući, sebe-ostvarujuć, sebe-formirajuć, sebe-manifestujuć. 2. Duh je i samo-objavljujuć, svoje-sopstvo-objavljujuć, on objavljuje svoju vlastitu prirodu. 3. Odredba sebe-objavljivanja duha kao takvog ne važi samo ukoliko se on jednostavno odnosi prema sebi, već i ukoliko on istupi iz svoje apstraktne za sebe bivstvjuće opštosti, ukoliko u sebe postavi određenu razliku, drugo nego što je on, čini drugo njemu odgovarajućim postojanjem, dolazi do određenog postajanja za sebe objavljenim. – Ovde naročito kao primer Hegel navodi učenje hrišćanske religije. Isus za hrišćane nije samo organ objavlivanja boga, spoljašnja forma, već je vlastiti sadržaj, ono po sebi, pojam boga da ima sina, da se razlikuje, da se ukonači, ali i da u sinu ostane kod sebe, da u njemu sebe zre, te da kroz ovo bivstvovanje za sebe u drugom bude apsolutni duh. - Zato što je duhu nužno da sebe uposebi i da se manifestuje, ili, što je isto, što su u duhu sadržaj i forma u specifičnom smislu identični, nema duh nikakve stvarne sadržine dok je sam svojim uposebljenjima ne objavi i to važi za svaki stupanj duha, za svaku njegovu formu i unutrašnji razvoj formi i stupnjeva duha.

Duh kao takav ili za sebe razvija sebe u tri forme⁴³ a jedna od tih formi je i forma objektivnog duha. (1) Duh za sebe je u formi odnosa prema sebi samom kao prema drugom ili u formi bivstvovanja, neposrednosti, a unutar njega njemu postaje „ideelna totalnost ideje, tj. da ono što je njegov pojam postaje za njega“ i njegovo bivstvovanje je da bude kod sebe ili slobodan: tako je duh za sebe duša ili prirodni-duh, svest ili duh u 'odnosu' i subjekt ili sebe u sebi određujuć duh – rečju, subjektivni duh. (2) Duh kao takav u formi realnosti kao sveta koji valja da je od duha proizvedeć i proizvedeni, i u kome je sloboda kao prisutna nužnost: tako je objektivni duh lice ili neposredna slobodna volja i formalno pravo, moralni subjekt ili u sebe reflektovana slobodna volja i pravo subjektivne volje i običajni subjekt ili supstancijalna slobodna volja i totalnost nužnosti slobode (3) Duh kao takav u po i za sebe

⁴³Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauka*, Sarajevo 1987, §§385-386.

bivstvujućem i večno sebe proizvođačem jedinstvu objektivnosti duha i njegove idealnosti ili njegovog pojma, duh u svojoj apsolutnoj istini – rečju, apsolutni duh.

Ovde treba za naš interes pre svega rasvetliti smisao konačnog duha i posebno konačnog objektivnog duha, jer njega ne pretpostavljamo nego nastojimo da ga postavimo, pre svega, u momentu u sebe reflektovane slobodne volje i njenog prava=objektivnosti. U tom smislu moramo iscrpnije navesti i stranu razlikovanja objektivnog duha prema subjektivnom i apsolutnom. – Subjektivni duh kroz stupnjeve duše i svesti postaje duh za sebe čiji unutrašnji proces daje najvišu odredbu subjektivnog duha – slobodni duh u kojem je duh prevladao centralnu odredbu subjektivnog duha da se prema sebi odnosi kao prema drugom i time razvio novu odredbu da je duh u drugom kao u onom njegovom: naime duh je slobodni duh ukoliko je kao slobodna volja koja samu sebe određuje pri čemu samoodređenje=sloboda u kojoj je volja kao čista subjektivnost čiji je sadržaj beskonačna određenost ili sloboda, u kojoj su pojam i predmet identični, slobodna volja koja je „za sebe samu kao slobodna volja jer se prevladao formalizam, slučajnost i ograničenost“ praktičkog duha pa je slobodna volja⁴⁴ kroz sebe postavljena neposredna pojedinačnost, ali koja je isto tako pročišćena u opšte određenje jer misli sebe, jer zna taj svoj pojam i jer je volja kao slobodna inteligencija“.

Prelaz subjektivnog duha u objektivni duh⁴⁵ pokazuje da je objektivni duh više određenje konačnog duha, konačne volje u kojoj ona nije više samo umna volja uopšte ili umna volja po sebi koja kao takva pada u neposrednost pojedinačne volje koja zna i hoće svoju slobodu kao svoju najvišu svrhu, dok je za nas ta pojedinačna slobodna volja samo formalna delatnost te svrhe, - već je, iako konačna, to volja koja razvija svojom delatnošću sadržaj slobode kako bi se taj sadržaj slobode postavio kao bivstvujući svet slobode, kao konačna stvarnost slobode, u kojoj bi sloboda bila kao prisutna nužnost. Čovek uopšte, ljudska opština, zajednica zna, prema Hegelu, već u religiji da je odnos prema apsolutnom duhu njegova suština, pa joj onda ostaje da tu svoju suštinu, svoju duhovnu samosvest ima pred sobom i u svom širenju u svetskoj egzistenciji, da mu bude supstancija u obrazovanju i konstituisanju porodice, društva i države jer čovek sebe=sadržaj svoje slobode može ostvariti samo u zajednici sa drugim ljudima; to će i pojedinačnom čoveku koji živi u takvoj

⁴⁴Isto, §481.

⁴⁵Isto, §482.

egzistenciji omogućiti da mu običajna uverenja postanu udomaćena pa da u sferi posebne egzistencije, sadašnjeg osećaja i htenja bude stvarno slobodan.–Prelaz subjektivnog duha u objektivni se neposrednije sastoji u onom poznatom Hegelovom obrtu mogućnosti u stvarnost u samom pojmu sadržanog, da je naime u tom specifičnom pojmu slobode kao takvom ili za sebe, a takav je on u slobodnom duhu ili slobodnoj umnoj volji, sadržano to da je sloboda stvarnost konačnog duha.

Hegelova određenja volje su za nas od posebne važnosti i zato ih treba razviti određenije. Volja ima svoj određeni pojam u tome da je slobodna jer sama sebi daje sadržaj. Kao volja duh stupa u stvarnost, kao znanje on je na tlu opštosti pojma.⁴⁶ Volja čini stranu realnosti ideje duha, ona je ispunjeno bivstvovanje za sebe ili pojedinačnost. Konačnost volje sastoji se u formalizmu tog pojma da je njena ispunjenost pomoću sebe apstraktna određenost, koja još nije umna, nije po i za sebe nije kao volja koja sebe misli. Prava je sloboda kao običajnost to da volja za svoje svrhe nema subjektivan tj. sebičan već opšti sadržaj, a takav je samo u mišljenju i pomoću mišljenja. Proces volje je obrnut od procesa inteligencije⁴⁷: inteligencija, teorijski duh se za nas pokazala kao iz objekta u sebe iduća, u objektu sebe sećajuća i svoju unutrašnjost za objektivnu saznavajući duh. U tom vrhuncu inteligencija postaje volja. Volja kao praktički subjektivni duh je obrnuto proces objektivacije unutrašnjosti koji je još povezan sa formom subjektivnosti. Taj proces se u okviru subjektivnog duha prati do tačke u kojoj hoteća inteligencija postaje objektivnim duhom tj. do tačke u kojoj produkti volje prestaju da budu puko uživanje i počinju da postaju čin i delanje. Taj proces objektiviranja volje u okviru subjektivnog duha prolazi kroz stupnjeve praktičkog osećaja, nagona prirodne volje i samovolje te naposljetku blaženstva iz kojeg se uzdiže do slobodnog duha. Volja se tako najpre pojavljuje u formi neposrednosti, tako da ona sebe još nije postavila kao slobodno i objektivno određujuću inteligenciju, nego nalazi sebe samo kao takvo objektivno određenje. Ona je najpre praktični osećaj, ima neki pojedinačni sadržaj i sama je neposredno pojedinačna, subjektivna volja, koja sebe kao objektivno određujuća ispunjava, ali je lišena istinskog, po i za sebe opšteg sadržaja, još nema svoj pojam, svoju slobodu samu za svoj sadržaj i svrhu, još nije objektivna volja, ali to postaje tako što svoju pojedinačnost dorađuje, kako bi od opštosti po sebi došla do po i za sebe

⁴⁶Isto, §§469-470.

⁴⁷Isto, §469.

opšteg sadržaja. Praktički osećaj⁴⁸ je uopšte to da volja svoje samoodređenje nalazi u sebi kao pojedinačnost određena svojom unutrašnjom prirodom. Taj sadržaj je po sebi uman, ali je s druge strane kao neposredno pojedinačan prirodan, slučajan i subjektivan i proizlazi iz partikularnosti potreba, mnjenja itd. Srce je uopšte subjekt ukoliko su u njemu ujedinjeni u totalnost svi 'različiti' praktički osećaji i srce je utoliko različito od razuma i njegovih jednostranih apstrakcija, ali ne i od uma koji je kao mišljenje i sam totalnost, ali i objektivnost mišljenja, pa stvarna umnost srca i volje može postojati samo u opštosti inteligencije, a ne u pojedinačnosti osećaja koji i sam može biti jednostran, nesuštinski i rđav. Osećaj je samo forma neposredne vlastite čovekove pojedinačnosti i sve čemu svest daje neku predmetnost, svaki objektivni sadržaj može se pojaviti u formi osećaja. Ono umno pomišljeno je isti sadržaj što ga ima dobar praktički osećaj, ali u opštosti i nužnosti, u objektivnosti i istini. U analizi osećaja, kao i nagona i samovolje treba se upuštati samo u njihovu formu jer njihov je sadržaj umno moguće razviti samo kao prava i dužnosti, zakone itd. jer ono što u praktičkim osećajima prelazi prava i dužnosti samo je samovolja i sujeta, dakle posebna subjektivnost. Praktički osećaj⁴⁹ sadrži trebanje kao svoje samoodređenje samo po sebi, subjektivno, naime u odnosu prema bivstvujućoj pojedinačnosti koja postoji kao važeća samo u primerenosti onom samoodređenju. Taj odnos samoodređenja prema postojanju je samo subjektivni i površni osećaj prijatnog ili neprijatnog. Osećajuća volja je poređenje spolja ili iznutra iz afekcija dolazeće, neposredne određenosti sa njenom kroz njenu vlastitu prirodu postavljenom određenošću, što je značenje trebanja na nivou praktičkog osećaja. Odgovaranje samoodređenju je prijatnost, a neodgovaranje neprijatnost. Sud načinjen na osnovu toga je spoljašnji i slučajan, a kod važnijih stvari je ravnodušno da li je to meni prijatno ili ne. Pravi praktički osećaji potiču iz mišljenja, iz supstancijalnog sadržaja onog pravnog, moralnog, običajnog i religioznog kada ono dospe u osećajuću volju. Kajanje je osećaj neodgovaranja mog činjenja sa mojim dužnostima ili takođe sa mojom korišću, u svakom slučaju sa nečim po i za sebe određenim. Kada mi kažemo da pravi praktički osećaji imaju vlastiti sadržaj to ne treba shvatiti tako kao da bi pravni, moralni, običajni i religiozni sadržaj bio nužno u osećaju. Naprimer može se osećati kajanje kod dobrog čina, a kod odnošenja delanja prema dužnosti ne mora se nužno osećati nemir i ljutnja u osećaju, štaviše mogu onaj odnos delanja prema dužnosti odvojiti u pretstavnu svest i time

⁴⁸Isto, §471.

⁴⁹Isto.

ostati kod mirnog razmatranja stvari. Neki razborit čovek, neki veći karakter može nešto naći primereno svojoj volji, ili obrnuto njoj neprimereno, a da ne oseti radost niti nesreću, da ne oseti bol. Ko pak zapadne u takve osećaje, taj je više ili manje zarobljen sujetom, time da posebnu važnost pridaje tome da baš on, taj posebni ja, iskušava sreću ili nesreću. Pitanje o poreklu zla u svetu javlja se na tlu ovog formalno praktičnog. Trebanje ima neograničeno mnogo značenja i to značenje mora da se odredi, budući da i slučajne svrhe jesu trebanje, a one znaju biti sujetne i ništavne. Zlo je uopšte sud konačnog života i duha. Pre svega je praktično trebanje reelan sud.⁵⁰ Neposredna, samo zatečena primerenost ili neprimerenost bivstvujuće određenosti potrebi je suprotna pojmu volje, negacija pojma volje. U nagonima i sklonostima je napredovanje ka umnosti volje u tome da se po sebi bivstvujuće jedinstvo opštosti i određenosti koje je volja zadovolji, tj. da bude za sebe tako da je primerenost njenog unutrašnjeg određenja i bivstvovanja postavljena kroz nju, u trebanju, da ne bude samo nešto subjektivno, već da se kroz delatnost nagona ukine sama subjektivnost. Volja je u nagonu i sklonosti još prirodna volja identična sa svojom određenošću; a strast je volja koja se kao totalnost određenja baca u jedno od ograničenih određenja koja su uopšte ili po sebi postavljena sa suprotnošću. U praktičkom osećaju je slučajno da li neposredna afekcija odgovara ili neodgovara unutrašnjoj određenosti volje. Ova slučajnost i zavisnost od spoljašnje objektivnosti protivreči volji kao po i za sebe određenom saznanjem i kao objektivnosti u njenoj subjektivnosti sadržanoj znajućoj. Stoga se ne može ostati kod tog poređenja i kod pukog nalaženja tog podudaranja, već se hoće da se postavi objektivnost kao moment njenog samoodređenja, da ono odgovaranje, zadovoljenje volje bude od nje proizvedeno. To je nagon u odnosu na praktički osećaj. Nagon se mora razlikovati od požude ona pripada samosvesti, još ne savladanoj suprotnosti između subjektivnog i objektivnog. Požuda je nešto pojedinačno i teži samo pojedinačno nekom pojedinačnom, trenutnom zadovoljenju. Nagon pošto pripada hotećoj inteligenciji polazi od prevladane suprotnosti subjektivnog i objektivnog i obuhvata jedan niz zadovoljenja, dakle neku celinu, nešto opšte. S druge strane, pošto i sam nagon proizlazi iz praktičkog osećaja i samo je njegova prva negacija još nešto posebno, pa čovek uronjen u nju jeste neslobodan zbog neodređenosti tog sadržaja. Treba ukazati na konačnost nagona i nužnost njihovog prevladavanja u samovolji.⁵¹ Sklonosti i strasti imaju po sebi uman sadržaj, ali taj je još u

⁵⁰Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauka*, Sarajevo 1987, §473.

⁵¹Isto, §§473-475.

subjektivnoj, pojedinačnoj volji, pa su nagoni i strasti podvrgnuti slučajnosti i priviđaju se kao posebni, tako da se na spoljašnji način i, time, prema neslobodnoj nužnosti odnose kako međusobno tako i prema individui.⁵² S jedne strane, samo mrtav i licemeran moral može udariti na formu strasti kao takvu, jer ona samo znači da je neki individuum sav živi interes stavio u neku posebnost određenja volje. Strast dakle nije ni dobra ni rđava. Ali iminentna refleksija duha je da se pređe preko posebnosti, prirodne neposrednosti, te da se sadržaju da umnost i objektivnost, tako da se odnosi pokažu kao nužni odnosi, kao prava i dužnosti. To objektiviranje i umnost pokazuje istinski sadržaj nagona i sklonosti, osećaja, kao i njihov međusobni odnos, u istom onom smislu u kom je Platon pokazao da se pravednost, pravo duha u celoj njegovoj prirodi, može prikazati samo u objektivnom obliku pravednosti, tj. u konstrukciji države kao običajnog života. Koje su sklonosti dobre ili rđave, te njihovo podređivanje, određeno je u odnosima koje duh proizvodi razvijajući se kao objektivni duh; u tom razvoju i odnosu volja, u toj intersubjektivnosti volja, sadržaj samoodređenja gubi slučajnost i samovolju. Stoga je rasprava o nagonima smeštena zapravo u učenju o pravnim, moralnim i običajnim dužnostima. Volja je misaona, mišljenje je ono opšte koje se uzdiže iznad posebnosti nagona, postavljajući se iznad njihovog raznolikog sadržaja i to je subjektivno mišljenje kao refleksija, pa postaje reflektirajuća volja. Time posebni nagoni postaju ono njeno, od volje postavljeno, ne više neposredno, a volja se sa njima povezuje i sebi daje određenu pojedinačnost i stvarnost. Volja ima izbor između sklonosti i jeste tako samovolja.⁵³ Samovolja je za sebe slobodna, jer je samoodređnost volje u sebe reflektovana i time negacija neposrednosti samoodređivanja. No, formalna opštost samovolje koja odlučuje, rešava i zaključuje za stvarnost, za svoj sadržaj ima sadržaj sklonosti, utoliko je stvarna samo kao slučajna i subjektivna volja. Samovolja je protivrečje da se ostvaruje u nekoj posebnosti koja je za nju ništavna, i da izlazi iz svakog zadovoljenja i prelazi u drugo i tako je proces u beskonačnost. Reflektujuće mišljenje dolazi potom do reflektujuće opštosti ili blaženstva koje je opšte zadovoljenje kao istina posebnih zadovoljenja.⁵⁴ U opštosti blaženstva volja žrtvuje nagone jedne drugima i direktno samoj opštoj svrsi prema kvalitativnim i kvantitativnim određenjima. S druge strane i afirmativni sadržaj blaženstva je samo u nagonima, pa je ono što odlučuje u šta stavlja blaženstvo ponovo praktički osećaj i samovolja. Blaženstvo je samo

⁵²Isto, §474.

⁵³Isto, §478.

⁵⁴Isto, §479.

predstavna=apstraktna opštost sadržaja volje koje samo treba da bude; blaženstvo je nešto što je posebnim nagonima i sklonostima spoljašnje, opštost refleksije, pa je opet samo apstraktna pojedinačna volja povezana sa onim posebnim. Istinski slobodna volja je ta koja je onim nagonima i sklonostima unutrašnja i koja u njima sebe ostvaruje kao što je rečeno kod slobode, koja je slobodan običajni sadržaj prava i dužnosti u onim strastima. Umna volja koja hoće slobodu, svoj pojam koji je um, a um nije objektivnosti spoljašnji poput samosvesti ili 'ja', već je jedinstvo subjektivnosti i objektivnosti, pa je u subjektivnosti slobodne volje već sadržana njena objektivnost. Prava i dužnosti su unutrašnja umna refleksija strasti, nagona i sklonosti kako bi se među njima uspostavili nužni odnosi i istinski došlo do ostvarenja njihovog umnog sadržaja u celini. To čini prelaz na stvarno slobodnu volju koja je osnova objektivnog duha.

Stvarno slobodna volja je za sebe kao slobodna volja i ona je prevladala formalizam, slučajnost i ograničenost praktičkog sadržaja. Slobodna volja je kroz sebe postavljena neposredna pojedinačnost koja je prevladala posredovanja drugim, ali koja je isto tako pročišćena do opšteg određenja, do same slobode. To opšte određenje volja ima za svoju svrhu i predmet jer sebe misli, jer zna taj svoj pojam, jeste volja kao slobodna inteligencija u smislu koji je predočen kao prelaz u objektivnost.⁵⁵ Duh koji svoju suštinu, slobodu zna i hoće jeste umna volja uopšte ili po sebi, ideja, stoga samo pojam apsolutnog duha. Ovo je vrlo važno određenje jer ono čini prelaz u objektivni duh. Kao apstraktna ideja ona može biti samo u neposrednoj volji egzistirajuća, jeste strana postojanja uma, pojedinačna volja koja je znanje svog apsolutnog određenja koje čini njen sadržaj i svrhu, i čija je ona samo formalna delatnost. Ideja se pojavljuje samo u volji koja je konačna, ali je delatnost da ideju razvije i da njen sadržaj postavi kao postojanje, koje je kao postojanje ideje stvarnost objektivnog duha. Ovde dolazi onaj obrt znanja koje je spekulativno u stvarnost već kao znanja, jer ljudi u tom znanju nemaju tu ideju nego oni ta ideja jesu. Htenje slobode nije više nagon koji traži svoje zadovoljenje, nego karakter=duhovna praktička svest koja je postala beznagonskim bivstvovanjem. No i ta sloboda koja ima za sadržaj i svrhu slobodu i sama je samo pojam, princip duha i srca pa je određena da se razvije u predmetnost u pravnu, običajnu, religioznu i naučnu=filozofsku stvarnost. Kada, prema Hegelu, individue i narodi jednom uhvate u svojoj predstavi apstraktni pojam za sebe bivstvujuće slobode, ona ima nesavladivu jačinu jer je suština duha i to kao sama njegova stvarnost. Hrišćanstvo je, prema Hegelu, unelo u svet ovu

⁵⁵Isto, §474.

ideju po kojoj individuum kao takav, kao za sebe bivstvujući ima beskonačnu vrednost jer je predmet i svrha ljubavi boga, određen je da stoji u apsolutnom 'odnosu' prema bogu kao duhu, da taj duh u njemu stanuje, tj. da je čovek po sebi određen za najvišu slobodu. Ako čovek u religiji kao takvoj zna odnos prema apsolutnom duhu kao svoju suštinu, onda ona nadalje božanski duh ima kao sadašnji i u sferi svetovne egzistencije kao supstanciju države, porodice itd. Ti se odnosi pomoću duha izobražavaju i njemu primereno konstituišu, kao što pojedincu pomoću takve egzistencije uverenje običajnosti postaje udomaćeno pa je onda u toj sferi posebne egzistencije, sadašnjeg osećanja i htenja stvarno slobodan.

Sam pojam objektivnog duha deli se na momente, a oni su formalno pravo, moralnost i običajnost.⁵⁶ Mi ovde želimo samo da pokažemo prelaz subjektivnog duha, slobodne volje u objektivni duh, te pojedinačne volje koja je znanje svog apsolutnog određenja koje je njen predmet i svrha i čija je ona samo formalna delatnost, pa se dalje njeno razvijanje sastoji u prelaženju te svrhe tom delatnošću u postojanje, kako bi se taj apsolutni sadržaj tom delatnošću preveo u postojanje ideje, u stvarnost objektivnog duha. A nakon toga želimo da postavimo odnos objektivnog duha prema apsolutnom duhu, koji se može shvatiti i kao odnos onog konačnog, povesnog i onog beskonačnog, večnog. Hegel nam najsažetije ovaj poslednji odnos predočava tako da je objektivni duh apsolutna ideja koja bivstvuje po sebi; objektivni duh je tako na tlu konačnosti i pojave, njegova stvarna umnost zadržava na sebi stranu spoljašnjeg pojavljivanja, onog povesnog. Objektivni duh se uvek pojavljuje u refleksivnoj razlici svoje supstancijalne suštine i svog pojavljujućeg privida. Hegel određuje⁵⁷ u čemu bi se sastojala ta prelazna pozicija objektivnog duha, ta njegova zadržana spoljašnjost: Sa jedne strane slobodu ima slobodna volja kao svoje unutrašnje određenje i svrhu, sa druge strane sloboda se ostvaruje u odnošenju prema nekoj spoljašnjoj zatečenoj objektivnosti u kojoj ona ne prestaje biti slobodom, a ta se spoljašnja objektivnost=spoljašnji materijal za postojanje volje sastoji u: (1) onom antropološkom partikularnih potreba, (2) spoljašnjim prirodnim 'stvarima' koje jesu za svest i (3) intersubjektivnom odnosu pojedinačnih volja koji je neka samosvest njih kao različitih i partikularnih. –Objektivni duh jeste realizacija pojma slobode u spoljašnjoj objektivnoj strani, tako da ova objektivna strana bude pojmom određeni svet,

⁵⁶Isto, §§483-487.

⁵⁷Isto, §483.

tako da je pojam u svetu kod sebe, sa sobom sjedinjen ili dovršen u ideji.⁵⁸Sloboda kao svet slobode ima formu nužnosti čija nužna veza ima supstancijalnu i pojavnu stranu: supstancijalna nužna veza= umni sistem određenja slobode, a pojavna nužna veza=moć kao priznatost=važenje moći u svesti. U enciklopedijskom neposrednom uvođenju u objektivni duh potom se uvode pojmovi zakona, običaja, prava i dužnosti da bi se istakla opštost i objektivnost istinskih određenja slobodne volje.

Objektivni duh jeste svet prava. Pojam prava je najpre to da je on ideja, pojam prava kao ideja prava. Hegel kaže da je ideja prava ono treće koje ima dva suštinska momenta a to su pojam prava i ostvarenje pojma prava, forma (Form) i obličje (Gestaltung) samog pojma dok on sam sebe ostvaruje. Ideju Hegel još zove i prirodom stvari. Pojam je za Hegela forma=ono jedino što ima stvarnost i to tako da sam sebi tu stvarnost daje, odnosno da sam pojam tu stvarnost postavlja; nije pojam bez stvarnosti (osim kao puki pojam) kome bi sadržaji u formi predstava pridolazili spolja kao njegova jasnost i razgovetnost, niti pojam dobija stvarnost od nečeg drugog, nego je on subjekt stvarnosti, čovečanstvo, ljudskost, um kao samo čovekovo delo i delatnost, ono mi ukoliko ima u sebi vertikalnu uma, onog po i za sebe, onog supstancijalnog, govoreći Hegelovim rečima. Ako mi mnimo da je naša subjektivnost, naš pokretački princip nešto nepojmovno onda je to samoobmana. Subjekt je to da je sam pojam delatan; subjekt, unutrašnjost, sopstvo jeste forma prirode stvari, forma ideje, njena unutrašnjost, prema Hegelu. To dakako određuje i metod nauke filozofije prava koja ideju prava ima za predmet. Hegel se ovde kreće granicom metafizike⁵⁹ jer subjektivno je ostvareno subjektivno, realno pa se pokazuje kao drugi momenat kao niz oblikovanja postojanja: vlasništvo, namera, korporacija, država itd., ali koji su određeni pomoću pojma, ličnosti, subjekta, karaktera, i koji nose pečat svetosti, imaju svedočanstvo duha, a nisu nesto puko istorijsko, prolazno što bi moglo da ne važi u sadašnjosti. Pri tome stvarnost treba razlikovati od prolaznog postojanja u smislu u kome se nužnost razlikuje od spoljašnje slučajnosti, znanje od mnenja, suština od bezsuštinske pojave, istina od neistine. Postojanje može biti i prolazno, a stvarnost je nužna jer je jedinstvo unutrašnjeg i spoljašnjeg. Ideji, prirodi stvari, ovde prava, prema duhu Hegelove filozofije, mora se pridati karakter jedinstva

⁵⁸Isto, §484.

⁵⁹Granica metafizike je ovde izraz za Hegelovo spekulativno tangiranje metafizike u pravnoj filozofiji, jer Hegelov pristup pravu nije teorijski, ali nije ni praktični, već je ono teorijsko praktično, a ono praktično teorijsko.

unutrašnjeg i spoljašnjeg, jedinstva pojma i postojanja, ovde ne lica, već apstraktne ličnosti i vlasništva, ne moralnog subjekta već subjektivnosti, moralno apstraktne ličnosti i dobra, ne običajnog karaktera već apstraktne ličnosti i porodice, zajednice, društva, ne apsolutnog lica, „monarha“ već suverena subjektivnost i država, pojedinačne države i povesti i to jedinsto je ono treće, sinteza, što znači da je unutrašnje ništa manje spoljašnje, ličnost je realna, nije samo unutrašnja, pojavljuje se među prirodnim nužnostima, i menja spoljašnje, koje se ne pojavljuje kao puka priroda nego kao svet, dakle postoji samo kroz pojam, subjekt, „u ljudskom pogledu“, premda ne nužno i u pogledu baš svakog čoveka.⁶⁰ Ta sinteza je ovde po sebi apsolutna, ali za sebe, još konačna, posebna i ograničena pri čemu za Hegela pravo ni kao pravo povesti ne može nikada postati polje ostvarene umnosti, ostvarene krajnje svrhe sveta, čime se zasniva supstancijalnost filozofije, čuvarke svetosti po Hegelu. Desupstancijalizaciju filozofije, puno posvetovljenje svetog pokušava da izvede filozofija posle Hegela pomeranjem nekih osnovnih kategorija ove filozofije.

U tekstualnoj analizi Hegelove filozofije prava od velike pomoći nam je bilo delo Herberta Schnädelbacha *Hegelova praktična filozofija*, u kome se komentarišu Hegelovi tekstovi na temu praktične filozofije od najranijih tekstova, preko *Jenske filozofije duha* do osnovnih crta filozofije prava.

Sam pojam prava, tačnije predpojam prava kod Hegela izložen je u paragrafima 1-29. filozofije prava. Ideja prava je predmet čiji proces i rezultata treba da izloži cela filozofija prava. Sadržina pojma prava je pored prava i države, takođe moralnost, porodica, ekonomija i svetska povest.

Ideja prava je jedinstvo pojma prava i stvarnosti prava u smislu da je pojam prava taj koji sebe ostvaruje i sebi se vraća kroz vlastito samoodređivanje i uposebljavanje, tako da pojam prava u svojim samoodređenjima u stvarnosti saznaje jedino samog sebe. Pojam je sa jedne strane subjektivni pojam, ali koji je opšti i saznavalački tako da u svom drugom saznaje jedino vlastitu objektivnost, a stvarnost je samoostvarivanje pojma, ostvarivanje pojma kroz pojam. Schnädelbach smatra da Hegelov pojam sadrži u sebi Fichteovo Ja, dakle da je sam um bez ikakvih fizičkih konotacija i nešto potpuno depersonalizovano, te koje sebe ostvaruje u stvarnosti. Ali ističe i značajnu razliku Hegelovog pojma i Fichteovog Ja koje ne može nikad u stvarnosti da se ujedini sa samim sobom, dok je pojam upravo to da je u svome

⁶⁰Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1989, §279.

drugom kod sebe samog. Ja je samo postojanje ili egzistencija pojma, ali ne i njegova puna stvarnost, jer se u ja pojam još drži u suprotnosti od objektivnosti i spoljašnjosti, a nije u njoj sa sobom ujedinjen.

U poglavlju pravo kao objektivni duh⁶¹ Schnädelbach slobodnu volju shvata samo kao misleću inteligenciju, kao slobodu samu i osnovu prava, moralnosti i običajnosti. Kao misleća inteligencija volja je po i za sebe slobodna: po sebi jer sloboda sačinjava njenu suštinu, a za sebe jer to zna. Misliti se tako ne može ono što nije i tako da se ne zna. Prelaz iz logičke figure imanentnog uposebljenja u figuru bivstvovanja po i za sebe nije nasilan već se radi o vezi Hegelove logike i strukture ja-pojma, a imanentno uposebljivanje kao logička figura izvedena je, prema Schnädelbachu kod Hegela iz interpretacije samosvesti kod Fihtea i ranog Schellinga. Opšte se prema posebnom odnosi kao prema rezultatu svog vlastitog uposebljenja, pa se uistinu u posebnom odnosi na sebe samo. u savremenoj filozofiji se to isto označuje kao samoreferencijalna struktura. Samoreferenca u ravni Ja ili svesti jeste samosvest, a sloboda⁶² je samosvesna sloboda u ovom smislu. Samosvest u nemačkom idealizmu označava subjektivno jedinstvo subjekta i objekta, da subjekt istovremeno obuhvata subjekt i objekt. Ovo se onda tiče razlike od tradicionalnog pojma istine: Hegelu je slobodna volja sama istina jer je njeno određenje u tome da u svom postojanju, dakle kao sebi naspram-stojeća, bude ono što je njen pojam ili drugim rečima čisti pojam ima zrenje samog sebe za svoju svrhu i svoju realnost⁶³. Hegelov pojam samoreferentnosti volje nije shvaćen samo kognitivno (kao samosvest volje) već i voluntativno.

U jednoj filozofskoj disciplini, nažalost, osnovni pojam se pretpostavlja kao dat, ali kod Hegela se ta datost pojavljuje kao rezultat jer filozofija je sistem koji obrazuje krug filozofskih znanja. Pokušali smo u delu koji govori o odnosu subjektivnog i objektivnog duha da pokažemo skicu Hegelovog dokaza pojma prava. Tamo se pokazalo da pojam prava sačinjava pojam slobodne volje, koje se u objektivnom duhu posmatra u svom postojanju, dakle ne samo kao pojam kao u subjektivnom duhu, već kao ideja, kao istovremeno niz oblića, ne bez onog pojma. Opštost, posebnost i pojedinačnost pojma isprepleteni su sa

⁶¹Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, str. 186

⁶²Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1989, §21.

⁶³Isto, §23

razvojem postojanja po, za i po i za sebe u jedinstvenom procesu forme-obličja, forme-sadržaja, pojma-postojanja rečju stvarnosti ideje. Glavna stvar u filozofskom saznanju je dokaz i dedukcija nužnosti pojma, a taj dokaz je kretanje da se nužnost pojma, sadržina pojma pokaže kao rezultat i kao razvoj samog pojma. Sadržaj neposrednosti, postojanja po sebi prava, pretpostavlja se kao dat, ali on je i rezultat prethodnog kretanja subjektivnog duha, a u daljem kretanju se pokazuje kao proizvedeći argument daljeg određivanja koje nužno završava u stvarnosti koja je iscrpila celokupan supstancijalni sadržaj predmeta subjektivnošću pojma. U filozofskoj nauci na kraju krajeva sadržaj, stvar je za sebe nužan, istinit je za sebe jer on se pokazuje kao sam sebe proizvedeći u sadržaju kao obličju, što znači upravo to da je on različit od predstave, osećaja, posebnih slučajeva, jezičkih značenja itd. uopšte od onog predručnog, spolja zatečenog, spolja datog, tako da ne nastaje dilema odakle pojmu sadržaj, jer se tu pretpostavlja da su pojam i stvar, subjekt i suština, mišljenje i biće nešto odvojeno, što se naknadno spaja zbog spoljašnje forme saznanja i nauke koja predstave uzima za osnov i kriterijum, pa su njeni, kako ih Hegel zove, puki pojmovi zapravo apstrakcije iz posebnih slučajeva. Ovde u Hegelovoj nauci bi važno obratno, naime da se predstave po formi i obličju razlikuju od pojma, ali da nisu odvojene od pojma, nego ih u njihovoj rasejanosti pojam pribira, u nekima koje su istinite se pokazuje kao predručan, dakle među njima, tako da ostale ispravlja i saznaje, uzdižući ih u formu pojma i u svoje obličje i sadržaj, naime taj zatečeni sadržaj predstave. Metodom apstrakcije dolazi se do početnih definicija, hipoteza, teorema, dokaza, zaključaka u kojima pojam nije za sebe subjektivan i u kome se pretpostavlja ono što se želi dokazati, umesto da se pokaže kao rezultat. Naime supstancija, suština se mora pokazati kao rezultat, a ne pretpostaviti, kod Hegela. Postojanje supstancije, stvarnost nije stvar izvesnosti, već samorazvoja pojma, koji, s druge strane, nije bez ikakve sadržine, odvojen od sadržine, najpre u formi bivstvovanja, neposrednosti, ne bez pojma, negativnosti kojim je tek postajanje određene neposrednosti, postojanja nečeg određenog. Hegelov postupak dokazivanja kao samorazvoja pojma do njegove nužnosti, stvarnosti suprotstavljen je i maniru neposredne svesti koja „slučajnost, subjektivnost, samovolju znanja“, možda čak i uzvišeni osećaj, vlastite grudi i oduševljenje umesto onog predručnog, spolja postojećeg datog predstavom itd. uzima kao izvor stvari, sadržaja ovde prava. Hegel ovaj „manir“, jer tu nema nikakvog metoda, smatra i u pogledu saznanja i u pogledu delanja opasnim jer je nepristojno neformalan u pogledu pojma i u pogledu nužnosti saznanja. Naime neposredna svest prihvata i tvrdi kao „činjenice svesti“

ono što su zapravo ideje, ovde prava i njena dalja određenja, pa je to neka filozofija čak i bez definicija i formalnih dokaza teorema.

Pojam prava kao takav izveden je već u pojmu slobodnog duha, ali tek u sferi objektivnog duha, odnosno prava taj pojam je određen do svog postojanja koje je momenat ideje prava. Dalja određenja prava su elementi pojma i elementi postojanja. Pravo mora da važi, ali sve je to određenje, jedinstvo pojma, negativnosti i postojanja, bivstvovanja koje je momenat ideje, a ne neki apstraktni princip. Tako da se radi o spekulativnom prelaženju pojma u postojanje i postojanja u pojam, a to je spekulativnost koju prati logika.

Ideja prava je potom po formi i sadržaju, formi i obličju različita od pozitivnog prava. Ova razlika upućuje najdirektnije na specifičnu teorijskost Hegelovog spekulativnog postupka, na momenat stvarnosti kojim se ona suptilno razlikuje od pukog postojanja, predručnog i spoljašnjeg pojmu. Po formi je ono pozitivno prava ono što važi ne u umu koji je po i za sebe, već u nekoj, određenoj državi, a njen je pojam ne naučna filozofija prava, već pozitivna pravna nauka čiji je princip zakonski autoritet. Forma važenja, je za Hegela suštinski element ideje prava, ali treba napraviti i dalju razliku važenja po i za sebe i važenja u određenoj državi. U filozofskom pravu radi se o pokazivanju opravdanosti određenja prava koja jesu po i za sebe pravedna i umna, a putem pojmovnog opravdavanja prava . U pozitivnoj pravnoj nauci radi se o čistopovesnom gledištu, koje treba razlikovati od pravogpovesnog gledišta (Monteskijeovo filozofsko stanovište); u onom prvom se ne razmatraju određenja koja su po i za sebe umna, već su predmet nastupanje i razvijanje „u vremenu pojavljujućih“ pravnih određenja, a način opravdavanja nije razvoj pojma, već razvoj iz istorijskih razloga (okolnosti, predručnih pravnih institucija, konsekvencija iz pretpostavki koje po sebi malo vrede, povesnosti njihovog nastupanja te slučajevi, potrebe i događaji koji su doveli do njihovog ustanovljavanja) na principima „savršene obrazloženosti i konsekvencnosti“ što se zove objašnjenjem, a ustvari je prikazivanje i pragmatičko saznavanje pri čemu pojam stvari gotovo ni ne dolazi do reči. Pri tome treba razlikovati pravne pojmove, prirodu stvari, ono apsolutno od opštih pravnih određenja, razumskih postavki, načela, zakona, rečju od spoljašnje pojave, od onog relativnog itd. Vrlo je važno shvatiti da pravna određenja koja su po i za sebe umna moraju biti umna u sadašnjosti, u onom sada, jer um je sadašnji, ono umno nije u čistom nekada, u čistoj prošlosti, u okolnosti koja jednom postoji na spoljašnji način, te nije u dobrim razlozima, nije uzeta iz određenih obzira. Ovo je drugo područje, drugo tlo, tlo pojma, pojam je ono o čemu se radi, o čemu je

reč, ne istorijsko znanje i dobri razumski razlozi. Razumevanje, stanovište istorijskog razumevanja znači dve stvari: da se znaju svi beskonačni istorijski detalji (ko ne zna sve istorijske detalje taj je „pravni rob“, ne razume ništa o pravu) i, drugo, stanovište čisto istorijskog razumevanja je jedino i isključivo stanovište, ne priznaje se i umno stanovište pa je to ili oholost ili bezbrižnost, dok umno stanovište priznaje stanovište istorijskog razumevanja prepuštajući mu beskonačnu sferu slučajnosti i spoljašnjeg postojanja prava.

Po sadržaju je filozofsko pravo 1. pravo naroda koji se uzdigao do organske organizacije svog državnog života na najvišem svetsko povesnom stepenu i usklađen sa prirodnim elementom, rečju pokazivanje pojmovnim opravdavanjem prava koja važe kao po i za sebe umna, kao božanska i večna, a pozitivno pravo je 1. pravo naroda sa posebnim nacionalnim karakterom, na određenom stepenu povesnog razvoja i u srazmeri sa određenom totalnošću okolnosti prirodne nužnost, između ostalog. Filozofsko pravo je 2. spekulativno mišljenje koje razvija pojam prava, dovodi do određenja, daje obličje i stvarnost momentu pozitivnosti, pravosuđa, zakonodavnoj vlasti između ostalog, a pozitivno pravo je 2. sistem zakonskog prava koji sadrži „primenu opšteg pojma na posebnu spolja sebi dajuću svojstvenost predmeta i slučajeva“, koja je supsumcija razuma, moć suđenja. Filozofsko pravo 3. utemeljuje formalnu, kao i savest po i za sebe (savest „monarha“) jer ona predstavlja „momenat poslednje odluke“, „apsolutno saomoodređenje u koje se sve ostalo vraća i odakle uzima početak stvarnosti“, „individualno jedinstvo“ različitih određenja, „vrhunac i početak celine“⁶⁴, a pozitivno pravo 3. tiče se „poslednjih određenja potrebnih za odluku u stvarnosti“ koje ide dalje od supsumcije pojedinačnih predmeta i slučajeva pod opšte, ide do spoljašnjosti, do odmeravanja onog kvantitativnog i kvalitativnog, naprimer odmeravanja alternativnih vrsta i obima kazni, određivanja rokova, sagledavanja okolonosti, potreba itd. Po Hegelu, pozitivno pravo i zakoni su od filozofije priznati autoriteti i pojam se u svom razvoju mora pokazati kao pozitivan, ali srce, naklonost i samovolja, čuvstva, dirljivo, tradicija suprotna idealizmu, slučajnost mnjenja, trenutni osećaj to sve pripada čoveku kao svesti, određenom čoveku, a filozofija ne može priznati takve autoritete jer je čovek prema pojmu slobodan duh. Nadalje, slučaj ne ulazi u filozofiju, jer se ne tiče prirode stvari kao naprimer tiranski elementi i elementi sile u pozitivnom pravu. Ali za razliku od kontingencije, radi se i ovrlo vaznom momentu pojma kao „prelazu iz čistog saomoodređenja

⁶⁴Isto, §279.

u neposrednost bivstvovanja, u prirodnost⁶⁵, a to je isto što i prelaz „poznat kao priroda volje i proces da se sadržaj iz subjektivnosti (kao predstavljene svrhe) prevede u postojanje“ pri čemu se ovde radi o neposrednom preobrtanju čistog samoodređenja (jednostavnog pojma samog) u jedno ovo i prirodno postojanje, bez posredovanja posebnog sadržaja odnosno svrhe delanja, kao u ontološkom dokazu o postojanju boga gde se preobrće apsolutni pojam u bivstvovanje jer se radi o istini kao jedinstvu pojma i postojanja. Sa ovom odredbom u neposrednoj je vezi, za Hegela, momenat poslednje odluke u državi, povezan sa neposrednom prirodnošću. Suprotno je reflesivnost koja apsolutno razlikuje ili razdvaja pojam i bivstvovanje.

Schnädelbach⁶⁶ističe razliku filozofskog kao prirodnog prava u odnosu na pozitivno pravo. On shvata prirodno pravo kao suprotnost prema pozitivnom pravu. Svestan je da kod Hegela biva prevladano tradicionalno određenje prirodnog prava koje ne uzima u obzir pravnu stvarnost, pa ima posla samo sa pravnim pojmovima bez sadržaja stvarnosti. Glavna misao tradicionalnog prirodnog prava je da mora biti dato neko pravo koje od prirode, tj. nezavisno od ljudskog činjenja i htenja, egzistira i važi te na kome se od čoveka postavljeno pravo mora meriti i dati prosuđivati. To je kroz sebe samo opstojeće pravo i samo sobom rastuće pravo. Po Hobsu pravilo razuma, po kome je zabranjeno činiti ono što je destruktivno po ljudski život, gde je život osnovna vrednost, jeste ujedno hipotetički imperativ Kantov, jer za održanje života niko ne može postaviti čvrsto šta je umno, to je ono što um, tačnije razum uvek traži. Zato i Hegel kritikuje prirodno pravo kao posebnu disciplinu još u kritici Fichtea. Prirodno pravo je instrument kritike pozitivnih pravnih odnosa doba i ima političku brizantnost. Konzervativizam Edmunda Berka, u Hegelovo vreme Fridricha von Savignya i istorijske pravne škole smatraju prirodno pravo odgovornim za francusku revoluciju i njegov teror, a u sklopu postrevolucionarne i postnapoleonovske reakcije. Prema Schnädelbachu, koji sledi shvatanja Karl-Heinz Iltinga, Manfreda Riedela i Norberta Bobbia, Hegel ima bolje izdiferenciran odnos prema prirodnom pravu. Protiv Savignya Hegel ističe da se od istorijskog objašnjenja ne može tražiti da bude po i za sebe važeće opravdanje, a protiv Savignyeve teze da se zakonik ne može proizvesti, nego da se mora živeti u onome što je istorijski izgrađeno, gde istorija nema subjekta koji sebe misli i sebe saznaje tj. dovodi do

⁶⁵Isto, §280.

⁶⁶Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, str. 173

određene opštosti, kao što država ima pravnički stalež koji je upravo tu da to čini, ne da daje novu sadržinu prava. Ali isto tako Hegel se protivi naturalističkom shvatanju prirodnog prava da je pravo predručno na neposredni prirodni način, o čemu govori takozvano prirodno stanje koje je suprotno stanju društva i države. Priroda prava je po Hegelu to kako se ono određuje kroz pojam, pa tako ne u svojoj apstraktnoj pretpostavci, već jedino u društvu može da dobije svoju stvarnost, pri čemu se pravo zasniva ne na prirodnom određenju, već na samoodređenju i slobodnoj ličnosti, ne na samovolji i delatnosti sile koje se moraju ograničiti da bi se pravo ostvarilo. Ali, pošto se ne radi o prirodnom stanju već o pojmu postavlja se odmah pitanje o stvarnosti pojma.

Određenjem prava kao pojma ili ideje, te Hegelove teze o identičnosti umnog i stvarnog postavlja se važno pitanje o posledici po opstojeće pravne odnose. Sledeći Iltingovu interpretaciju koja se oslanja na Homeyerovu svesku iz 1818/1819. stav o ovom pitanju menja se sa objavljivanjem Osnovnih crta filozofije prava u odnosu na stav o nastavku procesa ostvarivanja po sebi već realizovanog umnog pojma prava⁶⁷. U filozofiji prava se o tome procesu ostvarivanja više ne govori, već je reč o jedrom, nabijenom duhu. Shvatajući odnos pojma i njegove stvarnosti, kao odnos prirodnog prava i pozitivnog državnog prava, Hegel ovde izbegava već i svaki privid revolucionarne ili samo reformističke napetosti prirodnog prava i nauke o državi. Uostalom Hegel i kaže kako je nerazumevanje ako se razlika prirodnog i pozitivnog prava shvati kao suprotnost i protivrečnost, te da je njihov odnos kao odnos institucija i pandekta u Rimskom pravu.⁶⁸Schnädelbach tu razliku shvata tako da im je sadržaj isti, a da se razlikuju prema stepenu racionalizacije u njima. Filozofija prava kao i pozitivna pravna nauka su se zavetovale onom pozitivnom predručnom. Kričička uloga prirodnog prava spram realnosti se izgubila i pretvorila se u korekturu lažnih predstava o onom što jeste. Taj odnos Schnädelbach izjednačava sa odnosom uma kao samosvesnog duha i uma kao predručne stvarnosti između kojih stoji samo okov nekog apstraktuma koji nije oslobođen u pojam. Stoga se po Schnädelbachu ima osnova tvrditi da je Hegel konformista i oportunist. Neumna forma stvarnog uma pripisuje se samo subjektu i njegovoj subjektivnoj obrnutosti. Naprotiv u ranim spisima i u Fenomenologiji duha je obrnuto stanje

⁶⁷Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Enciklopedija filozofskih nauka*, Sarajevo 1987, §529. Na ovom mestu Hegel određuje da se ono pozitivno zakona tiče najpre samo forme važenja i znanja svih na spoljašnji način, dok sadržaj može biti uman ili neuman.

⁶⁸Georg Wilhelm Fridrich Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1989, §3.

subjekta posledica objektivne rastrzanosti i otuđenja, pa mu je svet preokrenut. Ali Schnädelbachsmatra i da kritička funkcija kod Hegela nije potpuno izbrisana već da je sačuvana u čuvanju razlike sadržaja i forme, pojma i realnosti prava, između kroz pojam postavljene stvarnosti i prolaznog postojanja, spoljašnje slučajnosti, mnjenja, nesuštinske pojave, neistine, zablude. “Uvek je otvorena mogućnost da se neko objavljeno neumno i nepravno deklarise kao puko postojanje i slučaj, bez tačnih granica, da se naglasi antirevolucionarni odnos prirodnog i pozitivnog prava, a da se ne uokviruje principijelna pozicija.”⁶⁹

Pravo pripada duhu, ono nije nešto prirodno, ali nije ni sasvim protivno prirodi, već je nešto drugo-prirodno, svet. S druge strane, ishodište prava nije neposredno ni duša, ni svest već duh koji je volja, ali ne niti nagon, niti samovolja već slobodna volja. Sloboda daje težinu volji, pravu, sloboda je supstancija i određenje prava, dakle nešto božansko i večno, sloboda je ono po i za sebe, ne nešto što bi bilo čisto negativno određenje protivno prirodnom pozitivnom određenju. Hegelov spekulativni metod koji je i teorijski i praktičan omogućuje ovakvo razmatranje ideje prava. Kako? Naprosto određenja volje nisu čisto praktična, negativna, samo kroz ja postavljena, nisu čiste promene postojećeg, jer je praktična predstava subjektivna svrha koju ja hoće, ali ona je i to da bude, da se ostvari, pozitivira, a to je drugo, teorijsko, koje mora da bude u jedinstvu sa onim praktičnim. S druge strane, ono što jeste, ono takozvano teorijsko, čisto teorijsko bilo bi pozitivno predručno, razmatra se i saznaje kakvo jeste, saznaje se kao opšte, ali to što jeste, svet, priroda, nužnost jeste samo u volji, kao neki „večno građeni hram“, ono božansko kao izmirenje prirode i slobode, jer priroda koja je slobodna, uzdignuta do opštosti, i sloboda koja je druga priroda, svet, kao opšte dovedeno do postojanja, to je priroda božanskog i večnog, asocijacija na „večno građeni hram“. Hegel, prema tome, smatra da ono teorijsko, što jeste, na neki opšti način, priroda, svet, nužnost jeste svet sa čovekom kao slobodnim bićem, a ne nezavisno od čoveka kao slobodnog bić. Sloboda se uvek preobrće iz sebe same u jednu tačku tog sveta, ono negativno je tačka tog sveta koja se odnosi na sebe samu, ali je nužna kao takva i u tom smislu Hegel kaže da je svet uvek u volji. To je specifičnost Hegelove pozicije u kojoj se svet poredi sa večno građenim templumom. Naprosto, prema Hegelu ono prirodno nije naprosto ono teorijsko, već je uvek u

⁶⁹Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, str. 178.

volji, tj. po slobodi, naime uzdiže se u neku opštost sebe same, a ono voljno, slobodno nije samo u volji već uvek jeste i stvarno, postojeće, nužno, svet, druga priroda.

Schnädelbacho tome kaže da su tri osnovna elementa pojma prava duh, volja i sloboda. O duhu on kaže da je on pre svega razlika od prirode, ali i razlika od posebnosti duha prava, koje je objektivni duh ili ostvareni subjektivni duh kao slobodna volja. Pravni sistem je svet duha proizveden iz njega samog kao druga priroda, te počiva na slobodnom duhu, oslobođenom iz prirode, u kojoj je, do slobodne volje. Pravo je pravni sistem, svet sa sistemskim karakterom jeste pravo kao objektivni duh. Schnädelbach kaže da se u izrazu druga priroda pravi razlika od Aristotelove δευτεραφουσις, utoliko što se ne radi više o prirodno rastućem običaju i običajnosti πολις-a koji počiva na zakonu i navici, već se radi o drugoj prirodi postaloj po slobodnom duhu, gde dakle postoji moderna veza prava i slobode. Osim toga ne radi se o slobodi uopšte, npr. o onome da se dela kako ko hoće radi očuvanja vlastitog života, pri čemu sloboda volje može i da ne egzistira uopšte, već o slobodi volje kao osnovi prava. Prava razumevaju kao slobode, pri čemu sloboda je sloboda samovolje, kako je određuje Hobs u odnosu na život, naime, da svako može činiti ono što hoće da bi sebe održao u životu, dok nam sesa našim pravima povezane dužnosti pojavljuju samo kao zakonska prisila, ono drugo u odnosu na moralnog subjekta. Po Hobsu je sloboda odsustvo bilo kakvih prepreka delanja, sloboda čoveka da dela kako hoće. Prava sloboda volje, po Hobsu, ne postoji. Kant je tek sebe samu određujuću volju odredio kao slobodu, u smislu da na svetu ne postoji ništa slobodno osim slobodne volje, misli se pojedinačne slobodne volje. Prema Schnädelbachu je sa Kantovim određenjem slobode nastala povezanost slobode, volje i zakonskog prava koja je suštinska i za Hegela. Hegel pravi, prema Schnädelbachu, i odstupanje jer za njega sloboda volje u pravu nije samo uslov njenog mogućeg ostvarenja, već prava jesuostvarenja slobodne volje, pri čemu Hegel i kaže da je pravo carstvo ostvarene slobode. Ali je obrnuto i svako postojanje, ukoliko je postojanje slobodne volje, ukoliko je u njoj sloboda kao ideja, egzemplifikovano pravo. Stvarnost nije odvojena od pojma, nije pojmu apsolutno drugo, već je pojam kao negativnost koja se odnosi prema sebi u svom drugom kod sebe samog.⁷⁰

⁷⁰Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, str. 179.

Pravo svodi svako postojanje na postojanje u slobodnoj volji. To i jeste razlika sveta i prirode. Prirodna, neposredna volja, te samovolja, refleksivna volja nemaju nikakvo pravo niti dužnost. Prava i dužnosti ima samo po i za sebe slobodna volja, po i za sebe opšta volja. U pravu sve što jeste jeste po slobodi, a ne neposredno, kakvo je spoljašnje zatečeno. Sloboda se, s druge strane, određuje ne samo kao pojam kao takav, već pojam koji je ujedno postojeći i sa tim se određenjem pojma slobode koji dobija određenje nekog postojanja istupa iz sfere subjektivnog duha, slobodne volje kao takve u sferu objektivnog duha u sferu prava, kojoj pripadaju sva određenja volje kao slobodne od formalnog prava, preko moralnosti do oblića običajnosti. Pravo nije samo pravo na personalnost, ličnost već i pravo da se bude kao persona, kao lice tj. da se poseduju stvari kao vlasništvo, slično moralnost nije samo pravo subjektivnosti, već i pravo da se bude kao moralni subjekt, moralno lice tj. da se ostvari pravo na umišljaj, krivicu, nameru, dobrobit, dobro i savest.

Slobodnu volju valja razlikovati ovde kod Hegela od volje pojedinca u njegovoj vlastitoj samovolji, tj. od posebnog individuuma čija je volja samo u odnosu, a nije i prožeta određenjima istinske volje, volje koja je bivstvujuća po i za sebe. Utoliko se određenje prava razlikuje od Kantovog pojma prava koje se kao samo formalna umnost, samo formalno zakonsko pravo, određuje kao ograničenje slobode kao samovolje, kako bi se postigla formalno umska saglasnost samovolje jednog sa samovoljom drugog u smislu formalne identičnosti i neprotivrečnosti. Kantovo se stanovište bazira, prema Hegelu, na Rusoovom gledištu da je ono prvo i supstancijalno prava, sadržaj prava sloboda posebnog individuuma, sloboda pojedinca u njegovoj vlastitoj samovolji. Otuda su kod Kanta dužnosti samo formalne dužnosti, premda svakako iznad odredbe dužnosti kao samo spoljašnjeg zakona, kao kod Hobsa, te iznad izuzetnosti opštosti volje kao formalne saglasnosti samovolja, kao kod Rusoa.

Ali zašto Hegel dovodi u vezu pravo kao to da je postojanje uopšte postojanje slobodne volje i to da je pravo sloboda kao ideja sa Kantovim i Rusoovim određenjem prava kao opšti ili tzv. umni zakon kojim se ograničava svačija samovolja? Zato da bi pokazao da određenje prava kao ideje nije negativno, nije ograničenje, nije dopuštenje ili zabrana, nego je primarno ono pozitivno umno i ne formalno opšte, ne saglasnost samovolja: volja kao po i za sebe bivstvujuća, te istinski duh porodice, društva, korporacije, države – a ne posebnog individuuma, volje pojedinca u njegovoj samovolji – dolazido postojanja, stvarnosti,

nužnosti, pojavljuje se kao druga priroda, a nekao slika nestalnog, nesigurnog i promenljivog bivanja.

Postojanje slobode, slobodne volje što jeste određenje prava, jeste prelaz ideje prava u njegovo postojanje, pre svega, nije definicija koja nastaje genetički, već je dokazana procesom subjektivnog duha koji se iz samovolje uzdiže do slobodne volje, a ovde je pojam prava pretpostavljen. Pravo je pak postojanje slobodne volje, to da je ona s jedne strane kao svet, druga priroda, a na drugoj strani kao samosvest koja je svoj pojam učinila idejom. Za filozofsko pravo je suštinsko da se razvija kroz obe ove svoje dve strane: jer kako samosvest tako i imanentna umnost, istinska volja, običajnost su suštinske za ideju prava. Ali nadalje se radi o tome da se to i razvije, kroz apstraktno, formalno i konkretno, apsolutno pravo. No, ne samo da je pravo postojanje slobodne volje, ono je i to da je postojanje slobodne volje postojanje uopšte, naime ono je to da je svo postojanje u volji, da se svo postojanje svodi na postojanje u volji. Da je svo postojanje postojanje u volji ili putem volje znači to da se sa pravom duh shvata kao sistem nekog sveta, sa svojim zakonima, kao stvarnost i nužnost, „duhovno carstvo“ sa svojim zakonima. Ta realnost nije postignuta bez subjektivne volje za koju je taj svet, ta stvarnost, ta realnost dužnost.

Budući da niti sistem prava, niti slobodna samosvest nisu nešto neposredno to ih valja dokazati kao samorazvoj pojma prava. Određenje prava kao formalno opšteg zakona kojim se ograničava moja samovolja da bi se dovela u saglasnost sa drugim samovoljama, dakle prava kao ograničenja i kao formalnog zakona, ovlašćenja, dopušćenja – to je u Hegela isticanje razlike formalnog, apstraktnog i apsolutnog, konkretnog prava. Ako bi se sva prava kao kod Kanta, svela na formalno pravo, onda bi proizašlo da je pravu slučajno da li važi ili ne, dok međutim pravo treba da važi, što će se pojaviti kao moralni element u pravu. Međutim tek u običajnosti ono što treba da važi je i po svom sadržaju određeno kao stvarno, nužno i važi, ali to je sada organski sistem prava, u kojem je ono što je pravo, takođe i dužnost za samosvest. U formalnom pravu važenje je slučajno, nevaženje nekog prava nije nepravo, dok je u običajnosti nevaženje nekog prava istovremeno nepravo, jer konkretna određenja nisu samo prava nego i dužnosti: pravo deteta na vaspitavanje za zrelu ličnost je njegova dužnost poslušnosti; dužnost roditelja da vaspitavaju decu, je njihovo pravo na sankciju prema deci, a sve to u formi navike i običaja, supstancijalne srazmere u subjektu, u meni, tako da subjektivno uverenje i subjektivni uvid koji su odnos prema onom supstancijalnom kao drugom, nisu ono primarno, već je samosvest zapravo to da se uvek već stavi u ovo ili ono

supstancijalno određenje, ovo ili ono postojanje slobode, a ne da se uvek iznova pita da li će se staviti u postojanje slobode ili neće. Drugim rečima, Hegel smatra da je po Kantu pravo samo mogućnost da se čini ili ne, ono što ja smem, što je dopušteno ili za šta sam ovlašćen, ali što nije i zapovedeno, što ipak nije trebanje. Po Hegelu takva je samo priroda formalnog prava koje subjektivno može i da ne važi, a subjekat u najvišem Kantovom smislu bude moralan.

Postoji i jedna razlika Hegelovog određenja formalnog prava i Kantove definicije prava, a ta leži u razlici slobodne volje kao lica i samovolje, i glasi da je nužno da sam ja pravno lice te da posedujem stvari kao vlasništvo, a druge poštujem kao lica. Ne može biti da ja nisam lice, ali sa stanovišta posebnosti, pojedinačne volje u njenoj vlastitoj samovolji može biti da ne važi da sam ja lice i da poštujem druge kao lica, što je kod Kanta rešeno kroz pravo kao ograničenje, a kod Hegela samo u odnosu prema pojmu lica, samo u odnosu lica prema ličnosti. Naime, lice još uvek može da ima samovolju za određenje u pogledu posebnog. Samovolja je to da je nepravu dopušteno da važi samo zato što je moja volja, volja je jedini razlog važenja, naime to da joj se dopusti da važi, a ne opštost slobode. Isto tako prema pojmu ličnosti ona je to da se poštuju drugi kao lica, ali to znači samo da ja ne posežem u tuđe pravo, kao što drugi nema nikakvo pravo spram mog prava, nego samo dužnosti, kao ja samo dužnosti spram tuđeg prava, drugi nije uključen u moje pravo, isključen je iz vlasništva, jer je moja volja apsolutno slobodna u vlasništvu. Kod običajnosti ono što je pravo to je takođe i dužnost. Spram vlasništva nemam nikakvu dužnost, mogu da napustim svako vlasništvo, da ga poklonim, otuđim jer tu je pravo shvaćeno kao ono što ja smem, što je dopušteno, za šta imam ovlašćenje, ali suprotna stvar je zapovest, trebanje, dužnost. Besmisleno je da mi vlasništvo bude dužnost, ali da budem lice i da posedujem stvari kao vlasništvo to jeste dužnost, ali mogu ih i ne posedovati, subjektivno to može i ne važiti, ali treba da važi jer volja je i zapovest, ne samo dopuštenje. Pravo kao ograničenje je da se ja ravnjam prema drugima, da se ne povredi pravo drugog, jer drugi nema pravo na ono na šta ja imam pravo, drugi ima samo dužnosti spram toga. Drugi ne pripada mojoj volji, drugi je odvojen od moje volje, ali nešto različito od toga je ljubav kad drugi pripada mojoj volji, ali to se ne tiče stvari, opštosti već se tiče posebnosti. Odvojenost dužnosti i prava u formalnom pravu počiva na tome što je stvar spoljašnja spram moje volje, ali u državi su dužnosti i prava u jedinstvu. Formalno pravo još ima samovolju za svoju determinaciju u pogledu onog posebnog. Kod moralnosti je determinacija onog posebnog određena pojmom, dok je kod

formalnog prava pojmom određeno samo ono opšte, i to čini razliku ličnosti od samovolje koja ne dolazi do formalne opštosti kao apstrakcije od svih određenja samovolja, i koja na taj način ograničava vlastitu samovolju, jer dopušta ili ne dopušta određenja samovolje. Formalna opštost ličnosti nalazi svoj izraz u spoljašnjoj stvari, koju nužno poseduje kao vlasništvo. Ali determinaciju onog posebnog još određuje samovolja, dok je determinaciju onog opšteg preuzeo pojam. - Prema tome razlika Kanta i Hegela bi se mogla tražiti u spoljašnjosti prava u odnosu na pojedinačnu volju kao samovolju, dok je kod Hegela čovek nužno lice ispunjeno ličnošću, apstraktnim pojmom prava.

Pravo ili objektivni duh je za sebe bivstvujući duh, dok je apsolutni duh po i za sebe bivstvujući ili supstancijalni duh. To znači da je u odnosu na subjektivni duh objektivni duh takav da ima svoje postojanje na sebi samom, na objektivnom duhu, a ne na onom prirodnom kao subjektivni duh, koji je po sebi bivstvujući duh, a slobodna volja kao supstancijalna je beskonačna volja, ali je kao duh konačna i time je to duh određen kao partikularan, koji svoju posebnost i ispunjenje ima na sebi, ne na prirodi, ili predmetu, ali zato dolazi do suprotnosti onog što on treba da bude prema svom pojmu i onoga što on jeste u svom postojanju, i ta se razlika na tlu objektivnog duha ne može prevazići. To istovremeno znači da povesnost objektivnog duha i povesnost apsolutnog duha nemaju istu osnovu, razlikuju se i suprotni su. Povesnost apsolutnog duha je izmirena u pojmu apsolutnog duha jer duh i jeste pojam, ideja, ali povest objektivnog duha je otvoreno protivrečje pojma i postojanja, a postojanje ne može da se apsolutno izmiri sa pojmom na tlu prava.⁷¹

Ukoliko se postavi pitanje o unutrašnjoj nužnosti potrebe za apsolutnim duhom onda Hegel odgovara da se ona najbolje zadovoljava u filozofiji. Filozofija je ta koja je unutrašnja nužnost jedne opšte potrebe u vezi sa ostalim oblastima života i sveta. Druge oblasti samo postoje, ali koja je njihova unutrašnja suštinska veza i njihova uzajamna neophodnost jer one koriste jedna drugoj i dopunjuju se uzajamno, u jednoj od njih postoje važnije metode rada, pa se u podređenoj oblasti javlja težnja da se iz nje izađe, da se dubljim zadovoljavanjem dalekosežnijih interesa dopunjuje ono što nije moglo ni na koji način da se reši u nekoj prethodnoj oblasti. Iz toga tek niče nužnost da se između njih uspostavi neka unutrašnja povezanost. Ta se unutrašnja povezanost može obuhvatiti tako da se pođe od onog

⁷¹ Povesnost ovde mislimo kao suštinu povesti u Hegelovom smislu, ne u smislu savremenih određenja povesnosti kao životnosti praktičkog (ne biološkog) života

subjektivnog koje u sebi samom i za sebe jeste jedan nedostatak, negacija, naime, što je samo subjektivno, a prema svom pojmu ili po sebi je nešto totalno, isto tako predstavlja i realizaciju unutrašnjeg na spoljašnjem, njegovo izvođenje, isto tako je u spoljašnjem. Realizacija je na objektu koji je sa svoje strane ono suprotno subjektivnom, a zahtev je subjekta u subjektu da se suprotnost prevlada. I to je jedna opšta odredba koja se kroz sve provlači prema Hegelu. Sav naš fizički život i naše duhovne svrhe i interesi temelje se na ovom zahtevu: da se ono što postoji samo kao subjektivno sprovede u objektivnost, pa da se tek u tom potpuno određenom biću osetimo zadovoljenim. Najuzvišenija sadržina subjektivnosti jeste sloboda, jeste određenje duha, a to je da subjekt u onom što mu stoji nasuprot nema ničeg tuđeg, nema granice, već u njemu nalazi samog sebe. To je sreća, izmirenje subjekta sa svetom, rešenje protivrečnosti i suprotnosti. Sadržinu slobode čini ono umno, moralna običajnost u delanju i istinitost u mišljenju. Ali istovremeno je ta sadržina slobode samo unutrašnja i nije izvršena, i nasuprot subjektu je postavljena nesloboda u obliku prirodne nužnosti, onog samo objektivnog, i ujedno zahtev, trebanje da se izvrši izmirenje. Na drugoj strani u samoj subjektivnosti kao takvoj postoji slična suprotnost: radi slobode potrebna je opštost, opšti zakoni prava, dobrote, istine itd., ali nasuprot tome u subjektivnosti su čovekovi nagoni, osećanja, sklonosti, strasti, konkretno srce čoveka kao pojedinca. Sadržina zadovoljenja u neposrednosti života je konačna i ograničena, zadovoljenje je samo relativno, nije apsolutno i zbog toga se opet pretvara u novu potrebu, jedenje i spavanje. Ta relativnost ne može se poništiti nego samo posredovati, i tako ublažiti u dalekosežnijim potrebama duha, te višem zadovoljenju znanja i htenja, inteligencije i volje u saznanjima i delanju. U saznanju čovek postaje slobodan u svetu koji nije stvorio za sebe samog, koji mu je bio tuđ, spoljašnji i od koga je zavisio, da bi u njemu bio kao u nečemu svom. Od najnižeg do filozofskog znanja uvek deluje ista potreba da se ukine nesloboda i da ovlada svetom u predstavi i u mišljenju. Obrnuto je kod htenja namera da se ostvari sloboda u delanju, da um volje bude ostvaren, kao što je to u umno uređenoj državi, svaki zakon i sve ustanove su suštinske realizacije slobode, i ako je tako onda i pojedini um nalazi u tim ustanovama ostvarenje svoje vlastitosti, te u pokoravanju tim zakonima on se povezuje sa samim sobom. Na taj način se dolazi do posredovanog, osiguranog zadovoljenja ili do slobodnog razrešenja suprotnosti subjektivnog i objektivnog, unutrašnje slobode i postojeće nužnosti. Međutim sadržina i ovog posrednog zadovoljenja i dalje je ograničena, te tako na sebi još zadržava jednu stranu konačnosti. Zadovoljenje ipak na višem doduše nivou ostaje relativno, opet iznova izbijaju suprotnost i protivrečnost. Čovek je u svetu tj. u objektivnom duhu države

upleten sa svih strana u konačnost , u suprotnost i protivrečnost, te ne dolazi do apsolutnosti zadovoljenja, obična svest ne izlazi čak iz ove suprotnosti te ili očajava ili je odbacuje i pomaže sebi, posreduje se na neki način, tako što traži region neke više istine, supstancijalne istine, u kojoj sve suprotnosti i protivrečnosti konačnog mogu da nađu svoje krajnje rešenje, a sloboda svoje puno zadovoljenje, kao što je karakter bio nužno zadovoljenje slobodne volje, a ne tek slučajno i prolazno neposredno zadovoljenje nagona itd. Konačnost sfere objektivnog duha kao konačnog u odnosu na apsolutni duh umetnosti, religije i filozofije. U pravu i stvarnosti prava priznata je naša umnost, sloboda volje, priznat sam kao lice i tako dalje. Ono što svest u pravu ima pred sobom jesu pojedinačnosti koje se doduše slažu međusobno i sačinjavaju ukupnost odnosa, ali samo u kategorijama koje su i same isključivo relativne. Zatim to slaganje pojedinačnosti stoji pod raznovrsnim uslovima pod kojima zadovoljenje može isto tako trenutno da nastupi kao i da izostane. Državni život je najviši stepen objektivnog duha koji nije tek ukupnost već celina, u sebi savršena totalnost: predsednik, vlada, sudovi, vojska, uređenje građanskog društva, društvenost, prava i dužnosti, svrhe i njihovo ostvarivanje, propisani način trgovine, delanje kojim ta celina privodi u delo svoju neprekidnu stvarnost i održava je. Rečju to je državni organizam prave države koji je zaokružen, potpun i u sebi završen. Međutim sam je sadržaj čije ostvarenje predstavlja država i u kome čovek traži i nalazi svoje zadovoljenje jednostran i u sebi apstraktan čak i kad se potpuno razvije . Sadržina objektivnog duha je samo umna sloboda volje, to je samo država i opet samo pojedinačna država i samim tim opet posebna sfera života i njena upojedinjena realnost u kojoj se sada doduše sloboda ostvaruje. Zato čovek oseća da prava i dužnosti u oblasti objektivnog duha i u tom svetovnom i time opet konačnom životu nisu dovoljni: pravima i dužnostima su u njihovoj objektivnosti i odnosu prema subjektu potrebni još neko više osvedočenje i sankcionisanje. To treba da bude sfera apsolutnog duha, regija više, supstancijalne istine, istine po i za sebe, apsolutne istine, ne samo relativne istine. U ovoj regiji suprotnosti kao suprotnosti nemaju nikakve sile i nikakve vrednosti. U konačnoj stvarnosti odredbe koje pripadaju istini pojavljuju se kao razdvojene, kao odvojenost onog što je u istini nerazdvojivo, posebne strane i posebne suprotnosti istrajavaju u realnoj samostalnosti i postojanosti jedne nasuprot drugima. U svim oblicima apsolutnog duha suprotnost slobode i nužnosti, duha i prirode, znanja i predmeta znanja, zakona i nagona, rečju sve forme suprotnosti i protivrečnosti nemaju više nikakve sile i vrednosti kao takve. Naprimer u filozofiji, umetnosti i religiji može se videti da niti je sloboda sama za sebe, kao subjektivna i nezavisna od nužnosti, niti je pak nužnost, izolovana za sebe nešto apsolutno

istinito, dok obična svest nikad ne izlazi iz ove suprotnosti subjektivne slobode i izolovane nužnosti za sebe, te ili pada u očaj ili je odbacuje i pomaže se. Filozofija pak smelo stupa posred tih suprotstavljenih i protivrečnih određenja, upoznaje ih prema njihovom pojmu, tj. kao relativne i jednostrane, te koje se prevladavaju, pa među njima uspostavlja harmoniju i jedinstvo koji predstavljaju istinu. Zadatak je filozofije da pojam istine shvati i izrazi. Vrlo je značajna razlika pojma i vremena: filozofija doduše u svemu saznaje pojam i zato je pojmovno istinito mišljenje, ali ipak je drugo pojam, istina po sebi i egzistencija koja pojmu odgovara ili ne odgovara. U konačnoj stvarnosti odredbe koje pripadaju jednoj istini pojavljuju se kao razdvojene iako su nerazdvojive, jer se u realnosti valja odrediti. Stvarnost tog najvišeg jedinstva jeste region slobode, istine i zadovoljenja. Život u toj sferi, uživanje istine koje kao osećanje predstavlja sreću, a kao mišljenje, saznanje jeste život u religiji. Prema Hegelu religija je opšta sfera u kojoj se jedna konkretna totalnost ističe u svesti čoveka kao njegova vlastita suština i suština prirode, i ta prava stvarnost se pokazuje kao najviša vlast nad posebnim i konačnim, radi čega se sve inače razdvojeno i suprotno svodi na apsolutno jedinstvo. Umetnost, religija i filozofija su neprekidno „bogoslужenje“ jer im je predmet „bog“, apsolut. Njihova je delatnost u tome da to apsolutno čine svesnim. Pojam apsolutnog duha nosi osnovu razlike formi svesti o apsolutu: apsolutni duh je po i za sebe istinit i stoga ne predstavlja suštinu koja je u odnosu prema predmetnosti apstraktno-transcendentna, već u svojim granicama, u konačnom duhu predstavlja sećanje na suštinu svih stvari. Apsolutni duh je ono konačno koje shvata samo sebe u svojoj suštastvenosti i usled toga je i samo to konačno apsolutno.

Usled napretka u obrazovanosti naroda umetnost ukazuje na nešto izvan sebe. Reformacija odvaja religijsko predstavljanje od čulnog elementa i svodi ga na unutrašnjost duševnosti i mišljenje, tako da duh sada može da nađe svoje zadovoljenje samo u svojoj vlastitoj unutrašnjosti kao pravoj formi za saznanje istine. Već jevrejstvo i muhamedanstvo okreću se protiv umetnosti kao forme koja ono božansko predstavlja na čulan način, vezano za individualnu pojavu. U religijskom predstavljanju ono apsolutno je preneseno iz umetničkih predmetnosti u unutrašnjost subjekta. Ali religija uz predstavljanje apsoluta na čulan način donosi i predanost bogu, predanost onog unutrašnjeg koje se odnosi na apsolutni predmet u molitvi. U umetnost ne spada predanost bogu. Predanost bogu se pojavljuje na taj način što subjekt čini da u dušu prodre ono dublje značenje, pa se sa tim značenjem identifikuje, tako da ta unutrašnja prisutnost u predstavi i unutrašnjost osećaja postaje

element postojanja apsoluta umesto spoljašnje čulnosti. To ima veze sa uobraziljom, uobražavanjem apsoluta u sebi. To je, naprimer, sveti duh, kult opštine je ta predanost bogu, prisustvo apsolutnog, u kome je objektivnost progutana i svarena, a sadržina te forme je postala bez objektivnosti vlasništvom srca i duševnosti, mojost. Ta unutrašnjost predanosti bogu u formi predstave je niža od unutrašnjosti slobodnog mišljenja, te je najduhovniji "kult" onaj po kome mišljenjem treba prisvojiti i pojmovno znati ono što je isključivo sadržina subjektivnog osećaja i predstave. Mišljene se od predstave razlikuje po tome što ono unutrašnje, ono opšte ujedno i ono objektivno, ono što jeste, za čega je uvek potreban tvrd dokaz. Opšte sa kojim je nesumnjivo u odnosu predstava uvek drži u čvrstoj razlici od svoje unutrašnje sadržine u kome ono pojedinačno i čulno dobija samo dublje takozvano značenje, ali još nije misao, pojam o onom što jeste. Time je u subjektivnosti mišljenja prečišćena subjektivnost religije, a istinito mišljenje je istovremeno objektivno, jer bez spoljašnje čulnosti izražava ono što jeste. Tu se radi o najobjektivnijoj opštosti koja u mišljenju shvata sebe u formi same sebe.

2.3.2. Aristotelov pojam prakse

Pojam praktičkog i praktičke filozofije kod Aristotela ima spekulativno logičku i psihološku osnovu. Drugačije ne može biti budući

“ u raspravama o tome predmetu onaj dio duše koji ima razumsko načelo suprostavlja se nerazumskom dijelu; onima koji se na to obziru čini se kako postoji nepravедna činidba i prema sebi samomu, budući da ti dijelovi mogu trpjeti štogod oprečno svojim stanovitim žudnjama, tako te tu postoji uzajamno i ono nekakvo pravedno kao između onoga koji vlada i onoga kojim se vlada. Nek je toliko dosta o samoj pravednosti i ostalim čudorednim krepostima.”⁷²

Po prirodi duša ima mogućnost da saznaje stvari u njihovoj istini, i na onoliko različitih načina saznavanja istine, koliko ima različitih rodova samih stvari ili bivstvjućih. To je psihološka, ne gnoseološka odredba i postavka i izražava neusiljeno saznavno držanje mišljenja koje je u pretpostavljenoj identičnosti sa bivstvjućim kao svojim predmetom i sazaje istinu o njemu. Hegel u svojoj istoriji filozofije samo ono praktičko, te samu praktičku filozofiju ne tematizuje, budući je o Aristotelovoj psihologiji istakao ono što je spekulativni pojam. Kako duša čoveka ima ono misaono=umno=pojam kao razliku u sebi, a ne kao ono jedino i apsolutno koje se postavlja isključujuće prema svemu ostalom u unutrašnjosti i u drugom, to se opetovanje Aristotelovih određenja ne može u modernoj filozofiji uzeti bez dvoumljenja. U odnosu na ovu distancu koja je povesna, Aristotelov pojam postiže najdublje uvide, a za našu svrhu praktičke filozofije u Aristotela, i za osnovnu tezu rada, bez spekulativnog pojma nije moguća Aristotelova praktička filozofija. Postupajući u tom pitanju povesno, sledeći Hegela, može se pokazati da sam Aristotel upravo to ističe kada psihološka određenja stavlja u uzajamni odnos i u relativnu razliku prema spekulativno logičkim određenjima.

⁷² Aristotelis, *Ethica Nichomachea*, 1138b10, “κατα μεταφοραν δε και ομοιοτητα αστιν ονκ αυτω προς αυτον δικαιον αλλα των αυτουτισιν, ου παν σε δικαιον αλλα το δεσποτικον η το οικονομικον. Εν τουτοις γαρ τοις λαγοις διεσιηκε το λογον εχον μερος της ψυχης προς το αλογον. Εις α δη βλεπουσι και δοκει ειναι αδικαι προς αυτον, οτι εν τουτοις εστιν πασχειν τι παρα τας εαυτων ορεξεις. Ωσπερ ουν αρχοντι και αρχομενω ειναι προς αλληλα δικαιον τι και τουτοις.”

Posredan dokaz teze da u Aristotelovoj praktičkoj filozofiji pojam=mišljenje=um, Aristotel kaže logos, omogućuje samo praktičko, a time i svrhu praktičke filozofije jeste celo izlaganje o Aristotelovoj praktičkoj filozofiji. Ali neposredno se to može pokazati na odredbama iz Aristotelove spekulativne logike.

“Budući je moguće ono što je moguće nešto, te kada i kako, uz ostala svojstva nužno sadržanan u odredbi; i budući neke stvari mogu pokretati prema pojmu i njihove su mogućnosti prema pojmu, dok su druge (stvari) nepojmovne i `možnosti` su im nepojmovne; i budući prve nužno bivaju u produševljenoj stvari, a druge u obojem (i u produševljenome i u neproduševljenome) \neg u tih drugih mogućnosti nužno, kad se onako kako uzmognu približe tvorilo i trpilo, jedno tvori a drugo trpi, dočim u prvih to nije nužno; jer svaka pojedina od tih drugih (možnosti) tvori jedan (učinak), dok one prve tvore protivnosti, tako te će istodobno tvoriti oprečne (učinke). Ali to je nemoguće. Stoga nužno mora biti štogod drugo koje je odlučno, a što nazivam žudnja ili izbor. Jer za kojom god stvari (životinja) poglavito žudi, tu će i učiniti kad je koliko uzmogne prisutna i približi se trpilu. Stoga svako ono koje je umnožno prema pojmu, kad žudi ono čega posjeduje mogućnost, i kakono je posjeduje, to nužno i tvori. A posjeduje mogućnost činiti kad je prisutno i trpilo i ponaša se ovim načinom; ako pak nije, neće moći tvoriti (jer dodavati ono ‘ako ništa od izvanjskih stvari ne priječi’, više nije potrebno; jer ono posjeduje mogućnost ukoliko je to mogućnost tvorbe; a ovo pak ne biva svakim načinom, nego nekim određenim, pri čemu će biti izdvojene izvanjske zapreke; jer te isključuju neka od svojstava prisutnih u samoj odredbi). Zbog toga, ako to želi ili žudi tvoriti istodobno dvije stvari ili pak protimbe, neće ih tvoriti; jer ne posjeduje takvim načinom mogućnost za njih, niti je to mogućnost njihove istodobne tvorbe, jer od kojih stvari postoji mogućnost takvim će načinom i tvoriti (činiti).⁷³

⁷³ Aristotelis, Metafisica, 1048a5-20, “Ἐπει δὲ τὸ δυνατόν τι δυνατόν καὶ ποτε καὶ ὅσα ἀλλὰ ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ, καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύναται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἀλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἀλογαί, κακείνας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμψυχῷ εἶναι ταῦτας δὲ ἐν ἀμφοῖν, τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀναυκῆ, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιαζῶσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πασχεῖν, ἐκείνας δ’ οὐκ ἀν ἀγκῆ. Ἀναυκῆ μὲν γὰρ πασαι μίᾳ ἐνός ποιητικῆς, ἐκείναι δὲ τῶν ἐναντιῶν, ὥστε ἀμὰ ποιήσει ἐναντία. Ταῦτο δὲ ἀδύνατον. Ἀνάγκη ἀρα ἕτερον τι εἶναι τὸ κύριον. Λέγω δὲ ταῦτο ὀρξίν ἢ προαιρέσιν. Ὅποτερον γὰρ ἀν ὀρεγῆται κυρίως, ταῦτο ποιήσει ὅταν ὡς δύναται ὑπαρξῆ καὶ πλησιασῆτω παθητικῷ ὥστε τὸ δυνατόν κατὰ λόγον ἀπαν ἀνάγκῃ, ὅταν ὀρεγῆται οὐ ἔχει τὴν δυνάμιν καὶ ὡς ἔχει, ταῦτο

Pored drugih odredbi sadržanih u pojmu mogućnosti mogu se postaviti *pojmovne* i nepojmovne mogućnosti, *logičke* i alogičke mogućnosti. Nepojmovne mogućnosti, a te su u neživih prirodnih bivstvjućih, uspostavljaju jednoznačnu vezu između uzroka i posledice, naime, takvo je dejstvo nepojmovne mogućnosti. Dočim su pojmovne mogućnosti u praktičnom životu takve da one mogu da čine suprotnosti, suprotna dejstva. Pojam ovde čini suštinsku odredbu ovih mogućnosti koje su praktičke, delatne. Aristotel upravo praktičke mogućnosti, mogućnost delanja određuje kao pojmovnu. Ona je ili u skladu sa logosom=pojmom ili po logosu=pojmu. To zavisi od toga da li je praktička mogućnost žudnja ili izbor. Ali bilo koji momenat praktičkog da se uzme, da li žudnja ili izbor u oba je pojam ono suštinsko, osim ako se žudnja uzme kao praktička mogućnost kod živih bivstvjućih koji nisu ljudi. Ali samo su ljudi prema pojmu praktički, dočim se žudnja, kao praktička mogućnost drugih bivstvjućih smatra praktičkom samo uzgredno i neautentično. Naime, žudnja kod drugog živog je slična alogičkoj mogućnosti, jedinu razliku čini što ne dejstvuje nužno, nego zavisno od uslova, te može i ne postići dejstvo. Ali, kod prave pojmovne mogućnosti, a ta je kod praktičkih ljudskih stvari, pojam=logos je taj koji može postići dva suprotna dejstva, ali stvarno, energeički i praktično to je nemoguće, ne može se dejstvovati istovremeno na dva suprotna načina, jer za stvarnost, energeički, ne dinamički, valja se odrediti, opredeliti, odlučiti. Ali, odluke nema gde nema pojmovne mogućnosti drugačijeg, negativnog i suprotnog. Nema praktičkog tamo gde nema mogućnosti drugačijeg, a mi sada vidimo da Aristotel izričito tvrdi da mogućnost drugačijeg postoji samo tamo gde ima pojmovnih mogućnosti, gde ima logosa=pojma. Jer pojam=logos omogućuje suprotnost, negativnost i ono drugačije, dočim je sve što je nepojmovno nužnim načinom jednoznačno. Tako te se potvrđuje da je *pojam* ne nešto neposredno, po sebi jedno, *već za sebe bivstvjuće jedinstvo*, a ovde se to izrekom, dakle povesno, i postavlja. Pojam je za ono praktičko, za čovekov svet upravo praizvoran. Pojam je kod Aristotela logos, koji nije isključujući kao što je to pojam kao subjekt, nego živi u teorijskom miru sa onim alogičkim kojim upravlja, a

ποιειν. Εχει δε παροντος του παθητικου και ωδι εχοντος [ποιειν]. Ει δε μη, ποιειν ου δυνξεται (το γαρ μηθενος των εξω κωλυοντος προσδιορισεσθαι ουθεν ετι δει. Την γαρ δυναμιν εχι ως εστι δυναμις του ποιειν, εστι δ' ου παντως αλλ εχοντων πως, εν οis αφορισθησεται και τα εξω κωλυοντα. Αφαιρειται γαρ ταυτα των εν τω διορισμω προσοντων ενια). Διο ουδ' εαν αμα βουληται η επιθυμη ποιειν δυο η τα εναντια, ου ποιησει. Ου γαρ ουτως εχει αυτων την δθναμν ονδ' εστι του αμα ποιειν η δυναμις, επει ων εστιν ουτως ποιησει.“

slično se odnosi i prema apsolutu od koga zavisi, te nije slobodno naprosto, ali to ne remeti njegovu, logosa, eleuteriju.

Ako se zadržimo na ontološko-teološkim određenjima koja daju izvesnu odredbu za praktičko područje na jedan bliži način onda se svakako treba zadržati na desetom poglavlju lamdba knjige Metafizike. Naime, tu nalazimo odredbu samog dobrog i odredbu najboljeg koje se tiče praktičkog. Tu se za pojam dobra, koji je čini nam se bliže određenje praktičkog dobra i praktičkog najboljeg, određuje da je on sadržan u „naravi svega“⁷⁴. Drugo, čini se da ono praktički dobro i praktički najbolje jeste i kao izdvojeno=samo po sebi i kao poredak. Ovde Aristotel navodi poznati primer vojske i vojskovođe, što su praktička bivstva. Vojskovođa je ono najbolje zbog čega i poredak vojske dobar. Takav poredak je prema Aristotelovom izreku prisutan i u domaćinstvu, a prema analogiji smelo bi se reći i u polisu. Naime, poredak je različit način odnošenja delova u složenom bivstvu celine. Ne mogu se delovi ponašati tako kao da nema nikakvog uzajamnog odnošenja. Ono slobodno, Aristotel misli na slobodne članove domaćinstva, a po analogiji i na slobodne građane polisa, ponaša se „prema jednom“ (pros hen), jer su im sve ili većina stvari uređene radi zajedničkog života. Zajednički život domaćinstva i polisa je ono radi čega se slobodni sve čine. Neslobodni, robovi i životinje, postupaju nasumično, a ne radi zajedništva. Pojam, logos, ono jedno kao dobro i najbolje krajnji je i oblikovni uzrok domaćinstva i polisa. Priroda je slobodnih zajedništvo i celina, logos=pojam. Priroda je neslobodnih nasumičnost, slučajnost, prema Aristotelu. Time se, prema Aristotelu vidi da sve mora da se ostvari u svojoj prirodi, ili prema svom počelu, pojmovno kao pojmovno, a nepojmovno kao nepojmovno.⁷⁵ Ali isto tako sve je u srazmeri prema drugim stvarima od kojih je istovremeno i razlučeno, na način da je povezano u celinu. Ovim Aristotel istakao bliži ontološki način na koji su domaćinstvo i polis jedno kao celina razvijenih delova u odnošenju prema jednom. Nadalje saznajemo da Aristotel smatra da je dobro ono što bivstvuje kao ono treće u odnosu na suprotnosti onih izdvojenih, zlih, koji se međusobno odnose, a koje dakle nije jedna od suprotnosti, jedno od dva zla, kao što ono najbolje ne može imati suprotnost, nego je naprosto jedno, prema Aristotelu. Dobro je jedno kao krajnji uzrok, ne kao pokretački i tvarni uzrok, koje se

⁷⁴ Aristotelis, Metafisica, 1075b12

⁷⁵ Ovo mesto 1075a23 u nemačkom prevodu glasi: „alle müssen zur Aussonderung kommen“. Sve mora dospeti da bude odvojeno, bio bi čini se odgovarajući prevod. Grčki izraz za odvojenost jednog od drugog je diakritenai.

pripisuje ljubavi, žudnji, onom alogičkom. Ono prvo i najbolje nema suprotnost, jer nema stvari, te ne postoji nužnošću već prema pojmovnoj mogućnosti. Poredak celine polisa i domaćinstva nalazi se u onom njihovom najboljem, u onome slobodnom i vladajućem, logoskom=pojmovnom i uređujućem. No postavlja se pitanje nije li krajnji ontološko-teološki osnov praktičkom kao što su polis i domaćinstvo u otvorenosti ono božanskog koje je mišljenje mišljenja te koje na kraju krajeva ne može biti i drugačije nego što jeste. Jer zapravo samo je ono potpuno netvarno, samo je ono apsolutno bez suprotnosti, bez zla, bez žudnje. Sve drugo takvo samo je analogno, srazmerno tome. Bivstvo svega prema Aristotelu ostalo bi nepovezano ako ne bi postojalo jedno načelo, jedno vladajuće. Njegova priroda je prema Aristotelu pojmovna, misaona, noetička, logoska kakva je analogno i priroda slobodnog Grka. U onog najboljeg i vladajućeg priroda je najbližnja ovoj božanskoj prirodi jednog koje povezuje bivstvo svega. Čini nam se da Aristotel ovde predlaže ovakvo rešenje za logičko određenje polisa i domaćinstva: dobro i zlo su suprotna počela; dobro=pojam je više počelo od zla=žudnja; ono najbolje ili najviše dobro i vladajuće jeste izdvojeno i to je dobro=pojam bez suprotnosti zla=žudnje u odnosu prema vladanima. Bivstvo polisa i domaćinstva je na neki način određeno prema analogiji sa ovakvom organizacijom celine, pri čemu rang bivstva polisa i rang bivstva domaćinstva ne bi trebao biti isti. Naime, za Aristotela predstavlja problem da se bivstvo sastoji od bivstava, a polis se sastoji od domaćinstava i od slobodnih građana. Hijerarhijski niz je, čini nam se Aristotelovo logičko rešenje. Koliko je to rešenje neprotivrečno otvoreno je pitanje, kao što je otvoreno pitanje bivstva ove uravnotežene slobode samosvesti bez subjektivnosti, jer čini se da je tek subjektivnost neko bivstvo individuuma. Ovde kod Aristotela ima slobode nekih bez subjektivnosti, bez duhovnog bivstva čoveka, bez bivstvovanja za sebe koje je to za sebe. Volja još nije slobodna, jer njena sadržina još nije slobodna volja, nema još prava.

“Od takvog dakle počela ovise i nebo i narav. A njegov način života je najbolji, kakav je nama tek malo vremena jer njemu je uvijek takav (što je pak nama nemoguće), budući da je i užitak njegova djelatnost.”⁷⁶

⁷⁶ Aristotelis, *Metafisica*, 1072b14, „Το γαρ αναγκαίον τοσαυταχως, το μεν βια οτι παρα την ορμην, το δε ου ουκ ανευ τθ ευ, το δε μη ενδεχομενον αλλως αλλ απλως εκ τοιαντηςαρα αρχησηρηται ο ουρανος και η φυσικς. διαγωγη δ` εστιν οια αριστη μικρον χρονον ημιν. ουτω γαρ αι εκεινο (ημιν μεν γαρ αδυνατον), επει και ηδονη η ενεργεια τουτου (και δια ταυτο εγρηγορσις αισθησις νοησις ηδιος, ελπιδες δε και μνημαι βια ταυτα).“

No, ako se za stvarnost treba odrediti postavlja se pitanje šta je to što određuje. U pravim praktičkim stvarima to što određuje jeste žudnja povezana sa izborom. A usmerena žudnja odlučno će delati prema jednoj od suprotnosti i verovatno će je i izdejstvovati. Ponovljeno dejstvovanje stajee ponovo usred izbornih mogućnosti, ali će verovatno postizati samo određene, naime dobro delanje dobre izbore. To se bliže određuje u vezi sa pojmom razboritosti, promišljanja, dobra i vrline. Od toga su pojmovi razboritosti i promišljanja više psihološki i subjektivno određeni kod Aristotela, dočim dobro i vrlina više praktički ili objektivno i intersubjektivno.

Prema Aristotelu Helen živi političkim načinom života, a taj je praktički život. Osim toga on radi i tvori, potom se bavi filozofskom spekulativnom teorijskom naukom. Kako je praktički život po logosu=pojmu to je on povesna osobenost Helena, specifičnost Helenske eleuterije=slobode.

“Nego nastavimo s mjesta s kojeg skrenusmo. Sudeći po njihovim životima većina, i oni najprostiji, čini se poistovjećuju -i to ne bez razloga - dobro i blaženstvo s nasladom; stoga i vole život užitaka. Postoje, uglavnom, tri načina života: upravo spomenuti, zatim državni i treće misaoni život.”⁷⁷

Praktički život po logosu=pojmu određen je čašću i vrlinom jer delatnicima je u tima sreća. Pojetički, poslovni život je život u kome je blaženstvo uživanje i bogatstvo, što je za Aristotela ropski, dakle neslobodno, prisilno. Dočim je teoretski život ispunjen saznanjem istine, lepog i dobrog, a u tome je filozofima sreća, prema Aristotelu. Politički, praktički život je za razliku od čulnog života ono što je zadatak Helenskog čoveka. Praksa je delanje duše prema vrlini tokom čitavog života i jeste ljudski zadatak Helenskog čoveka, sadržaj njegove eleuterije=slobode, čija je forma logos=pojam. Teorijsko i spekulativno odnošenje prema

⁷⁷ Aristotelis, Ethica Nicomachea, 1095b15, „διὸ δεῖ τοῖς ἔθεσιν ἤχθαι καλῶς τὸν περὶ καλῶν καὶ δικαίων καὶ ὄλως τῶν πολιτικῶν ἀκουσόμενον ἰκανῶς. ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι, καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι· ὁ δὲ τοιοῦτος ἔχει ἢ λάβοι ἂν ἀρχὰς ῥαδίως. ὅ δὲ μηδέτερον ὑπάρχει τούτων, ἀκουσάτω τῶν Ἡσιόδου·

οὗτος μὲν πανάριστος ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει,
ἔσθλος δ' αὖ κάκεινος ὃς εὔειπόντι πίθηται.
ὃς δὲ κε μήτ' αὐτὸς νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων
ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήσιος ἀνήρ.

Ἡμεῖς δὲ λέγωμεν ὅθεν παρεξέβημεν. τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰκόασιν ἐκ τῶν βίων ὑπολαμβάνειν οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι τὴν ἡδονήν· διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν. τρεῖς γὰρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικὸς καὶ τρίτος ὁ θεωρητικὸς.”

praktičkom logosu=pojmu i vrlini može, prema Aristotelu, malo da pomogne u ispunjenju tog zadatka, ne može da bude zamena za njega.

"dodavši njegovoj zadaći izvrsnost prema veštini—jer je posao citarača citarati, a onog vrsnog da to vrsno čini—; te ako je tomu tako (bi ako postavimo da je zadaća čovjeku nekakav života, onakav koji je djelatnost i činidbe duše prema razumu, a vrsnu mužu da tako djeluje valjano i prikladno, i ako je svako djelo valjano izvedeno ukoliko je u skladu sa svojstvenom izvrsnošću: ako je tako) onda je ljudsko dobro djelatnost duše prema kreposti, ako je više kreposti u skladu sa najboljom i najsavršenijom od njih."⁷⁸

"Budući je takvo općenito izvješće, još je manje točnosti u onome o pojedinačnim slučajevim; kako oni ne potpadaju ni pod kakvo znanje ni strukovnu predaju, moraju uvijek sami djelatelji uvidjeti što je primjereno prigodi, kao u liječničkom i kormilarskom umjeću. Ali iako je naše sadašnje izlaganje takvo, moramo pokušati pomoći u tome."⁷⁹

To zbog toga što pojmovi nisu nešto stvoreno, niti bilo kojim drugim načinom nastalo, kao ni oblici tih ideja, što ne znači da nisu energija=delatnost, štaviše entelehija=dejstvenost

Aristotelova spekulativna logika po sebi=metafizika postavlja dva roda bivstvjućih, ona koja ne mogu i ona koja mogu biti i drugačija, tako da postoje i dva roda filozofskih nauka teorijske=spekulativne i praktičke=delatne, koje se dalje razlikuju od poietičkih=tvoračkih

⁷⁸ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, 1098a15, „διτῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ’ ἐνέργειαν θετέον· κυριώτερον γὰρ αὕτη δοκεῖ λέγεσθαι. εἰ δ’ ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου, τὸ δ’ αὐτὸ φάμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου, ὥσπερ κιθαριστοῦ καὶ σπουδαίου κιθαριστοῦ, καὶ ἀπλῶς δὴ τοῦτ’ ἐπὶ πάντων, προστιθεμένης τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ὑπεροχῆς πρὸς τὸ ἔργον· κιθαριστοῦ μὲν γὰρ κιθαρίζειν, σπουδαίου δὲ τὸ εὖ· εἰ δ’ οὕτως, [ἀνθρώπου δὲ τίθεμεν ἔργον ζωὴν τινα, ταύτην δὲ ψυχῆς ἐνέργειαν καὶ πράξεις μετὰ λόγου, σπουδαίου δ’ ἀνδρὸς εὖ ταῦτα καὶ καλῶς, ἕκαστον δ’ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται· εἰ δ’ οὕτω,] τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ’ ἀρετὴν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην.“

⁷⁹ Aristotelis, *Ethica Nicomachea*, 1104a10, „τοιούτου δ’ ὄντος τοῦ καθόλου λόγου, ἔτι μᾶλλον ὁ περὶ τῶν καθ’ ἕκαστα λόγος οὐκ ἔχει ἀκριβές· οὔτε γὰρ ὑπὸ τέχνην οὔθ’ ὑπὸ παραγγελίαν οὐδεμίαν πίπτει, δεῖ δ’ αὐτοὺς αἰετὸς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἔχει καὶ τῆς (10) κυβερνητικῆς. ἀλλὰ καίπερ ὄντος τοιούτου τοῦ παρόντος λόγου πειρατέον βοηθεῖν. πρῶτον οὖν τοῦτο θεωρητέον, ὅτι τὰ τοιαῦτα πέφυκεν ὑπ’ ἐνδείας καὶ ὑπερβολῆς φθειρεσθαι, (δεῖ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀφανῶν τοῖς φανεροῖς μαρτυρίοις χρῆσθαι) ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἰσχύος καὶ τῆς ὑγείας ὁρῶμεν”

"(jer pri tvorevinama počelo je u tvoritelju, bilo ono um ili umijeće ili neka mogućnost, dok je pri činjenim stvarima u činitelju, naime: izbor (volja), jer je učinjeno isto što i izabrano). Zbog toga,. Ako je svako razumijeće ili činidbeno ili tvorbeno ili motriteljsko, naravoslavlje će biti neka motriteljska znanost, ali će znanstveno promatrati takav bitak koji se može pokretati, i bit će o bivstvu što je prema odredbi tek ponajviše kao neodvojivo (od tvari). Ali ne smije ostati skriveno kako biva sama bit i (pojmovna) odredba, jer bez toga je istraživanje ništavno."⁸⁰

Praktička filozofija ne proučava delanje i vrlinu da bi saznala šta ona jeste, nego zato da bismo dobro delali. Naime, u tome je nekakva korist praktičke filozofije. Jer ona se tiče stvari koje mogu biti i ne biti, te da bi bile može i sama praktička filozofija pomoći. Teorijske nauke ne treba da pomažu oko bivstvovanja već samo oko pojmovne odredbe onog što je po nužnosti i radi te pojmovne, logoske odredbe. Praktička filozofija pomaže da se uvidi ono dobro za Helenskog čoveka u pitanjima pojedinačnog delanja, ekonomskog i političkog delanja. Teškoću i time opravdanje spekulativne praktičke filozofije čini to što običan čovek ne uviđa ili ne uviđa jasno počela prakse=delanja, niti ono što je radi počela prakse=delanja, te time ne može da dospe do svoje slobode=eleuterije bez prepreka. Praktička filozofija može u tome da pomogne. Delatnik ne može da pobegne sa agore i da se bavi čistim znanjem načela delanja, pa da ga to znanje učini običajnim, već mora dobro da dela. Počelo prakse je najviše dobro, a ono se ne otkriva umom, nego razumom=dianojom i vrlinom jer su počela dastvena i promenljiva, te se promišljanje=boulezis bavi njima, ali ne da bi im saznala logos=osnov, već da bi se odredila u delanju. Naime, praktičkim počelima ne postoji neki dokaz, a zaključak na osnovu njih je određeno delanje, postavljeno kako mišljenjem=razboritošću tako i žudnjom, kao razborita i promišljena žudnja. Aristotelova praktička filozofija za razliku od moderne nije umna, jer njeno počelo ne otkriva se umom, koji bi se za tu svrhu, mogao odrediti kao praktički um i koji bi činio centar onog praktičkog,

⁸⁰ Aristotelis, *Metafisica*, 1025b25, "Υμῶν οὐκ ἔστιν οὐδὲν εἰ ἐστέν ἢ μή ἐστι τὸ γένος περὶ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσε, διὰ τὸ τῆς ἀντιθέσεως εἶναι διανοίας τὸ τε τι ἐστὶ δῆλον ποιεῖν ἢ αἰεὶ εἶναι.—ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὐσα περὶ γένος τι τὸν ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαυτὴν ἐστὶν οὐσίαν ἐν ἴφῃ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ πάλαι εἶναι αὐτῆ), δῆλον ὅτι οὐτε πρακτικὴ ἐστὶν οὐτε ποιητικὴ (τῶν μὲν γὰρ ποιητῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ, ἡ νοῦς ἡ τεχνὴ ἢ δυνάμεις τις, τῶν δὲ πρακτῶν ἐν τῷ πράττειν, ἢ προαιρεῖται• τὸ αὐτὸ γὰρ τὸ πρακτὸν καὶ τὸ προαιρετὸν), ὥστε εἰ πάντα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἡ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἀνείη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν ἐστὶ δυνατόν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, οὐ χωριστὴν μόνον. Δεῖ δὲ τὸ τι ἦν εἶναι καὶ τὸν λόγον πῶς ἐστὶ μὴ λανθάνειν, ὡς ἀνεὺ γε τούτου τὸ ζητεῖν μὴδὲν ἐστὶ ποιεῖν."

volje koja je bezuslovno samoodređenje i samopostavljanje čija je forma moderna dužnost. Helen od sebe očekuje da bude dobro proračunat po načelu ili logosu, ali o načelu ne dvoumi, nego ga razumom saznaje kao ono dobro, a razboritošću=fronezisom traži način kako da ga ostvari u određenom običajnom stanju, u domaćinstvu ili u polisu, on kao ovaj pojedinac, u vremenski određenim okolnostima.

Sa druge strane u rodu bivstvjućih koje mogu biti i ne biti jedno je delanje=praksis, a drugo je tvorenje=poiezis. Psihološki način saznavanja u tvorenju je tehne. Razlika prema praksi su je više. Prvo, premda su oboje delatnosti=energije koje nastaju iz pojmovnih mogućnosti prema kojima nastaju bivstvjuća koja mogu biti i drugačija, te koja mogu biti i ne biti, a počela tih bivstvjućih nisu u njima samima, već u tvorcu ili delatniku, ipak svrha tvorenja je u tvorevini, a delanja u samom delanju. Drugo, za tvorevine, artefakteb kao ono što u sebi ima svrhu, dovoljno je da nastanu sa određenim i objektivnim svojstvima. Za delanja međutim nije dovoljno, veli Aristotel, da nastanu sa određenim objektivnim svojstvom, već je suštinsko na koji način ih je ostvario delatnik, dočim je to nevažno za veštine i tvorenja. Čak i da artefakt nastaje slučajno on može biti nešto vredno, premda tehničko znanje pronalazi postupke tvorenja i deo je tehničke veštine. Treće, za način delanja delatnika suštinski su momenti: da dela sa znanjem najvišeg dobra i drugih počela, zatim da pravi izbore=da razborito žudi, potom da bira određeno delanje radi samog tog delanja, te da sve to prethodno pomenuto čini prema vrlini kao trajnom stanju

"Uz to, nije slično ono što se zbiva u umjećima, s onim što se zbiva s krepostima; tvorevine umijeća imaju svoje dobro u sebi; njima dostaje da nastanu sa stanovitim svojstvom; ali ako postupci što nastaju u skladu s krepostima imaju nekakvo svojstvo, zbog toga nisu učinjeni ni pravedno ni umjereno, nego tek kad njihov izvršitelj i deluje u stanovitu stanju, naime: prvo, ako to čini znalice, druga ako izabire postupke i ako bira radi njih samih i treće ako to čini u postojanju i nepromjenjivu raspoloženju." ⁸¹

Za tvorenje ovi zahtevi nisu potrebni. Četvrto, za dobro tvorenje potrebna je vežba i priprema. Dočim za delanje ne postoji vežba, nego važi da pravednim, hrabrim i umerenim delanjem delatnik postaje pravedan, hrabar i umeren. Dobrim delanjem delatnik postaje

⁸¹ Aristotelis, Ethica Nicomachea, 1105a30, „Πάθη μὲν οὖν οὐκ εἰσὶν οὐθ’ αἱ ἀρεταὶ οὐθ’ αἱ κακίαι, ὅτι οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας λεγόμεθα, καὶ ὅτι κατὰ μὲν τὰ πάθη οὐτ’ ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα (οὐ γὰρ ἐπαινῆται ὁ φοβούμενος οὐδὲ ὁ ὀργιζόμενος, οὐδὲ ψέγεται ὁ ἀπλῶς ὀργιζόμενος ἀλλ’ ὁ πῶς), κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας ἐπαινούμεθα ἢ ψεγόμεθα.“

dobar, krepostan. Peto, u tvorenju se može postići odličnost, dočim u delanju ne, jer to ne dopušta pojam praktičkih bivstvjućih koje su nestalne.

Primereno prirodi svog predmeta koji je za ovu potrebu ovde ocrtan i sama praktička filozofija kod Aristotela pokazuje svoje specifičnosti. Najpre, praktička znanja su po načelu=najvišem dobru, te ona moraju da pokažu šta je praktičko načelo=krajnje dobro i kako se vrline odnose prema najvišem dobru. Drugo, praktička filozofija se treba izlagati u osnovnim crtama, a ne tačno i potanko, više kao opšti izveštaj o praksi, jer u vezi običajnog delanja individuumu uopšte, te određeno u domaćinstvu i državi, nema ničeg čvrstog, nego je sve nestalno i promenljivo. Treće, ono praktičko tiče se pojedinačnog delanja, a to znači prema nekom ovom individuumu, u određenim okolnostima, u određenom vremenskom trenutku, dakle sam delatnik može jedino da odredi način svog delanja, te da prema vrlini napravi izbor po načelu. U toj delatnikovoj odluci opšti izveštaj praktičke filozofije može mu pokušati malo pomoći.

Tek ako se kao princip postavi pojam duha, dakle apsolutna negativnost pojedinačnog ja ili apsolutni isključujući subjekt, odnosno ako se za subjekat izvrši preokretanje teorijskog u praktičko odnošenje, moguće je misliti pojam i misao postaviti kao ono jedino istinito bez redukcije na bivstvo, moguće je postaviti da je bivstvo istovremeno duh, saznanje, ja. To je, međutim, moderni princip. Ovde kod Aristotela mišljenje dolazi do bivstva, do spekulativnog pojma stvari kao onog najizvrsnijeg, onog prvog. To prvo kao mišljenje mišljenja je egzistirajući pojam u svojoj slobodi za sebe, Aristotelovo treće bivstvo. U realnim stvarima praktičkog i prirodnog pojam ne egzistira u ovoj slobodi za sebe samog, već je duša prirodnih stvari u „mesu i krvi“ ili gospodareći, vladajući i vrlina kod praktičkih stvari. Naime, ovi poslednji sređuju i uređuju svo delanje, koje je uvek iskrivljeno spoljašnjošću i kontingencijom (predstava, mnenja, karaktera, okolnosti, slučaja, odluka, samovolje, zločinstava, propuštanja i tako dalje) prema onom jednom, prema zakonu i propisu, prema misli, prema umu, dakle slobodno, a ne samovoljno. Ono vladajuće nije samo razlika, sud, već je tako sastavljeno „da je sve sa njim u zajednici sa celinom“. Aristotel zna da se istina ne postiže predstavom, već da je samo u mišljenju istina, da važi jedino mislim, dakle jesam, doduše, ne kao princip na kome sve počiva. Naime, u mišljenju postoji odgovaranje, podudaranje subjektivnog i objektivnog. No, to mišljenje još nije duh, ja. Stoga je u Aristotelovoj filozofiji i na pretpostavci principa ideje, principa mišljenja moguće da se u filozofiji polazi od empiričkih stanja i predstava. Ono što je, međutim karakteristično za

Aristotela jeste da se uvek mora izvršiti separacija, odvajanje mišljenja, pojma od onoga što je empirijsko, predstava i mnenje. Odvajanje pojmovnog mišljenja postoji i u filozofiji (spekulacija) i u stvarnosti (ono vladajuće).

Odnos teorijskog i praktičkog kod Aristotela nije jednoznačan. „Merodavnost odluke kojom se zasniva praktička filozofija kod Aristotela pripada prvoj filozofiji. Zbog toga je ostao trajno dvosmislenim problem razumevanja napetosti u Aristotelovoj filozofiji između ideje rangovnog poretka bivstava (teorijskog, praktičkog i poietičkog), te iz nje izvedene ideje rangovnog poretka tri dela filozofije (teorijske, praktičke i poietičke), kao što je ostala dvosmislenom i ideja autarkije onoga praktičkog kao utemeljujuća za praktičku filozofiju.“⁸² Ako pogledamo odnos prema praktičkom u lambda knjizi Metafizike i uporedimo je sa odredbama iz Nikomahove etike uočićemo ovu dvosmislenost.

⁸² Perović, Milenko, *Etika*, Novi Sad, 2001, s. 27.

3. Filozofija prava i filozofija neusiljenog političkog jedinstva praktičkog

Običajnost je noseći Hegelov pojam filozofije prava koji jeste konkretna identičnost dobra i savesti kao, u moralnosti, dve totalnosti za sebe čija određenost treba da bude uspostavljena. Naime, moralno dobro je ono supstancijalno opšte slobode u kome se zahteva identičnost principa određivanja sa njim, dok se za formalnu savest kao apstraktni princip određivanja za stvarnost, zahteva opštost i objektivnost njegovih određenja. Logičko poreklo običajnosti kao integracije dobra i savesti ukazuje na to da je čitava vertikala sintetičkih oblića prava, od porodice, preko građanskog društva i države do svetske povesti prožeta moralnošću moralnog subjekta i apstraktnim pravom pravnog lica shodno članovima njihove totalnosti. Svetska povest nije nečija tuđa stvar i pitanje, nego stvar i pitanje svakog moralnog subjekta, savesnog delatnika i pravnog lica od nas, prema Hegelu. Hegel time pokazuje da moralnost i kao totalnost moralnog dobra, u koju je integrisano apstraktno pravo, i kao totalnost formalne savesti moralnog subjekta imaju u sebi potencijal integracije u konkretnu identičnost običajnosti jer jesu ono suprotno, ono negativno jedno u odnosu na drugo te kao to drugo drugog, izgrađeni u totalnosti svaki za sebe, stupaju u identičnost u ideji običajnosti i u realnost. Subjektivnost i dobro su bliža određenja slobode čoveka i sada se radi samo još o tome da sloboda bude stvarna. Kao što vidimo za to je potrebna opštost i objektivnost dobra, dobrobiti i apstraktnog prava i ostvarujuća subjektivnost formalne savesti. Ono običajno je subjektivno uverenje, ali po sebi bivstvujućeg, opšteg i objektivnog prava. Običajnost nije drugo nego istinska moralnost. Moralnost je određenje modernog individuumu koje Hegel visoko ceni. Moralnost je sveprisutna u običajnosti, koja na taj način, od porodice do uključenja u svetsku povest, održava individualno pravo i slobodu pojedinca kakav je preme svome pojmu i prema nužnosti slobode. Moralnost za Hegela, naime, nikad nije bila ispunjena u tome da se samo moralno sudi, a da se istovremeno ne prelazi i na žudnju i teženje u skladu sa vlastitim vrednostima, jer je moralnost u osnovi pravo, praktička ideja koja sebe saznaje tako što se u realnosti ostvaruje u sadejstvu sa drugim moralnim subjektima. U duhu, međutim, postoje 3 oblića postojanja objektivnosti duha na kojima moralni subjekti participiraju sa drugim moralnim subjektima. Vertikala običajnosti kao apsolutne identičnosti totalnosti dobra i savesti te jedinstvo interesa sudeonika ne dopušta da se ta objektivnost duha svede samo na zajedničkost opštosti intersubjektivnosti, prema Hegelu. Ovi Hegelovi stavovi se čine u visokom stepenu verovatnim.

Savremena filozofija postavlja pored Hegelovog pojma običajnosti znak pitanja. Tako, prema Šnedelbahu, postoji nesrazmera između verbalnog priznanja subjektivne slobode i njenog sadržajnog izobličavanja. Upravo određenje običajnosti iz §141. Osnovnih crta pokazuje, prema Šnedelbahu, da se subjektivnost postavlja samo kao “puka agentura objektivno važećeg”. Ono posebno i individualno kao običajno važi samo ako se iz slobode transformiše u ono opšte. Šnedelbah kritikuje već građansko društvo u Hegelovoj koncepciji, jer već građanski život Hegel određuje kao opšti život građana. Šnedelbah, sa pozicije liberalizma, tvrdi da na taj način individuum, prema Hegelu, onakav kakav jeste u svojoj pretpolitičkoj i predobičajnoj posebnosti ne bi mogao postati ni faktička ni normativna osnova države. Ono što Hegela trajno odvaja od liberalizma, prema Šnedelbahu, jeste čvrsto držanje zahteva za običajnim životom. Naime, Hegelova teorija države, koja neće da bude samo spoljašnja država nužde i razuma, postavlja “normativni kvalitet”=običajnost kao zahtev za svoje građane, koji previše ide preko zahteva teorije društvenog ugovora i njenih pravila “uređenog socijalnog i političkog zajedničkog života”.⁸³ Nama se čini, međutim, da Hegel nije uradio ništa drugo nega razvio dijalektičke i spekulativne potencijale iste te posebnosti i individualnosti modernog subjekta u polju intersubjektivnog, objektivnog delanja. Naime, dobrobit i interes ne dolaze slučajno, već nužno u međusobnu koliziju i u koliziju sa opštošću prava. Sam pojam dobra nije ništa drugo nego nastojanje da se razreši taj nužni konflikt kako se ne bi propalo od sučeljavanja tih suprotstavljenih tendencija. Slično je i sa drugim “normativnim kvalitetima” kao što su svrhe države i svrhe povesti. Hegelov pojam prevladavanja deluje u tim razrešenjima i posredovanjima i određuje očuvanje suprotnosti u njihovom jedinstvu, u kome međutim ne ostaju iste kao što su bile svaka za sebe. Građanin društva i građanin države, privatno i javno, lična običajnost i političko-pravna običajnost mogu se prema Hegelu izmiriti samo u skladu sa primatom ovog drugog, dočim bi liberalni koncept zahtevao da je obrnuto slučaj. Više je licemerno nego naučno pobijanje tih viših posredovanja koje Hegel izvodi do njihovih krajnjih konsekvenci shodno vertikali apsoluta u praktičkom. Uprkos tome, Šnedelbah uljudno konstatuje da se “ ne može prevideti da Hegel vrši redukciju individuumu na nosioca funkcije običajne opštosti...te da stoga mi današnji moramo svakako da se oprostimo od Hegelovog koncepta običajnosti”.⁸⁴ Šnedelbahova uljudnost, koja nam se kod njega dopada, ne prerasta, međutim, u filozofsku

⁸³ Šnedelbah, Hegelova praktička filozofija, s.345.

⁸⁴ isto, s. 346

glad za istinom, nego zaključno ostaje, manje ili više, u ideološkom okviru liberalizma. To se pokazuje po tome što se Hegelova praktička filozofija razvija uglavnom nezavisno od Hegelovog spekulativnog pojma, a upravo on daje čvrstinu i vertikalnu osu za apsolutno dokučivanje prava. Naravno, Šnedelbah je u jednom upravu, “današnje hegelovstvo” ne treba, ne sme i ne može, ukoliko je odgovorno, da sprovodi “doslovno vraćanje na Hegelovu običajnost” bez daljih posredovanja, već prema Hegelovom konceptu običajnosti treba da ima određeni misaoni oprez.

Apelovo, Habermasovo a onda i Šnedelbahovo vraćanje na Kanta, sa argumentom da je Hegel sveo moralnost na teoriju moralnog delanja, na taj način što je normativno potpuno ispraznio. U tom smislu su Hegelovi prigovori na formalizam Kanta i Fihte potpuno neosnovani. Apel i Habermas u okviru diskursetike razvijaju koncept postkonvencionalnog morala čiji univerzalni moralni princip stoji nasuprot Hegelovom principu važećeg prava i institucionalno življene običajnosti. To Apela i Habermasa ponovo dovodi u poziciju da raspravljaju sa Hegelovim konceptom običajnosti. Sa druge strane Theunissen, Hösle i Siep kontrastiraju jedan u mladalačkim Hegelovim spisima zastupljeni ekvivalent običajnosti koji se može imenovati kao umna intersubjektivnost. Time se može opustiti napetost opšteg i individualnog u Hegelovom učenju o državi.

3.1. Pojam države i pojam polisa

3.1.1. Hegelov pojam države

Hegel nije ostao kod novovekovne razlike pravne i moralne filozofije već je fundirao pravo i moral u jednoj filozofiji običajnosti. Prema Šnedelbahu filozofija običajnosti je politička filozofija=filozofija države. Hegelova ideja običajnosti vuče svoj istorijski koren iz ideje starogrčkog polisa kao uzora običajne zajednice, pri čemu je ovaj uzor, prema Šnedelbahu, kod Hegela posredovan novovekovnim uslovima i odgovarajućim modifikacijama. Pitanje koje odatle proizlazi je pitanje da li je u sadašnjosti moguća ili ne praktička filozofija kao filozofija običajnosti. Naime, Hegel prema nemačkoj tradiciji pretumačuje antičku ideju polisa, kao jedinstva društva i države, u smislu podržavljenja društva čime dolazi u opoziciju prema anglosaksonskoj liberalnoj misaonoj paradigmi.

Dok je još Rudolf Haym smatrao predmodernom i restaurativnom, Eric Weil je pokazao da ono što je Hegel zvao umnim i stvarnim nije postojalo u tadašnjoj pruskoj državi. Potom je Ritter pokazao u svom delu Hegel i francuska revolucija da se kod Hegela u pojmu države radi zapravo o misliocu revolucije i filozofu koji nastoji da misli postrevolucionarnu državu, koja treba da ima takvo pravo i takve institucije koje će tekovine francuske buržoaske revolucije učini trajnim, a to su pre svega novovekovni princip subjektivnosti i subjektivna sloboda. Štaviše prema Habermasu da ne bi filozofija bila žrtvovana revoluciji, Hegel je revoluciju učinio principom svoje filozofije, a njegova dijalektika je samo internalizacija francuske revolucije. Revolucija je upravo depolitizacija filozofije jer se čisto posmatranje bavi dijalektikom revolucije. Prema Šnedelbahu Hegel je filozof i političke i industrijske revolucije čije je društvene posledice jasno analizirao. Istovremeno je Hegel i filozof straha od produžene revolucije, jer produžena revolucija može samo da ugrozi ono što je svetskoistorijski njome postignuto. Tako već Hegelova politička filozofija pokazuje Ambivalentnost u odnosu prema revoluciji, kakvu i naše današnje ocenjivanje revolucija sme uopšte da pokaže.

Ako je današnji kriterijum procene jedne države dat u pravnoj državi i osnovnim pravima onda se Hegelov pojam države nikako ne može procenjivati kao totalitarizam jer ovaj prvo ukida pravnu državu. Čak i bez jakog i pisanog ustava i bez justicije koja je nezavisna od vlade ipak je Hegelova država pravna i ustavna država. Kriterijumi za to su: da je ona država prava kao postojanja slobodne volje te nije samo država moći; drugo ona je država unutrašnjeg i spoljašnjeg državnog prava i najzad ona je država apstraktnog, u građanskom društvu pozitivnim postalog privatnog prava i kaznenog prava koje se usavršava kroz zakonodavstvo. Što se tiče kriterijum osnovnih ljudski prava onda nećemo kod Hegela naći katalog ljudskih prava, što se objašnjava njegovim skeptičkim stavom prema apstraktnim ljudskim pravima. Prema Hegelu o čoveku se radi samo u građanskom društvu (§190) i stoga su prema Hegelu ona osigurana u pozitiviranom obličju u zakonima, naime upravo je umnost zakona ono kod Hegela što u novovekovnoj pravnoj filozofiji odgovara prirodnom pravu. "Hegel je mišljenja da efektivne garancije osnovni prava ni u kom slučaju ne mogu da se razviju iz apstraktnih prava s one strane pozitivnih prava, nego se one pružaju samo iz unutrašnje strukture običajne celine i na odnosećim mestima spornih prava individua u različitim običajnim sferama (§ 295)". Naime, prema Hegelu je uvek bolje osigurano pravo pojedinca u institucijama od porodice do države nego u pravnim naslovima i deklaracijama.

Svakako kod Hegela nedostaje institucionalna zaštita individualnih prava od državne zloupotrebe moći. Štaviše, Hegel ne postavlja konkretno pitanje o individualnim pravima, već uvek kroz pitanja odnosa prava i dužnosti ili prava i dobrobiti. U tom izostajanju konkretne diskusije o individualnim pravima leži i koren neodlučnog i ambivalentnog stava prema slobodi veroispovesti⁸⁵, slobodi mnjenja, slobodi štampe i slobodi nauke.

Šnedelbah sve u svemu ovako određuje odnos Hegela prema postrevolucionarnim liberalima: Hegel i liberali se ne razlikuju kroz sadržinske zahteve za individualnom slobodom nego kroz njihovo razumevanje i kroz ocenu odatle rezultirajuće institucionalne nužnosti. Hegel je bio mišljenja da liberalna spoljašnja država, država nužde i razumska država iz §183 nije u stanju da dovoljno osigura slobodu pojedinca. Taj se stav o Hegelovoj državi može napasti, ali pre toga treba kritički razmotriti sam liberalni model države. Liberalni model države dat je kod von Hayeka i Nozicka, ali i tu je Hegel sasvim moderan je odgovara na socijalne i političke izazove modernosti putem povezanosti pravne i socijalne države. Siep je istakao da Hegel sistematski ostaje pri povezanosti prava i dobrobiti kao ciljeva države jer samo na taj način individualna sloboda u životnoj stvarnosti i konkretnosti, a ne samo deklarativno, jeste garantovana. Naravno ovo je vodilo u dalje konsekvence socijalne države koje su liberali odbijali kao socijalističke. Socijalno pitanje je Hegel prepustio sferi građanskog društva, iako mi to danas smatramo zadatkom države. Hegel je moderan takođe i u tome što je upozorio na socijalne i političke granice čistog ekonomskog liberalizma. Iako je Hegelova politička filozofija pre svega filozofija države, ona je anticipacija rastućeg udela države u političkom i socijalnom životu društava.

Važno pitanje koje postavlja Herbert Schnädelbach je i pitanje da li je Hegelova filozofija prava deskriptivno-fenomenološka ili normativno-aprioristička. Po oceni autora kao što su Ilting ili Hösle, potom neoaristotelizam ili hermeneutika kao praktička filozofija, a osim njih sociolozi i politikolozi pretežno tako shvataju Hegelovu filozofiju prava, Hegelova filozofija o praktičkom je teorijska, u smislu da ona “ljudski praksis, takav kakav jeste, dovodi do pojma, to jest tumači ga polazeći od njegovih strukturnih osnovnih elemenata”. Po tom pitanju je upravo Aristotelova etika i politika Hegelu metodski uzor, koje važe kao “teorijske nauke praksisa”. Hegel je pre tom stavu teoretičar društva i teoretičar države. – Drugi način shvatanja praktičke filozofije je da je ona normativna, pri čemu je uzor Kantova

⁸⁵ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989. §270

praktička filozofija koja društveni svet ljudskog praksisa za čije zasnivanje su suštinski upravo “apriorni principi trebanja i trebanog”. Ako je filozofija o praktičkom normativna onda stoje prigovori da je Hegelova filozofija o praktičkom “podešena” za stvarnost, izdaja uma u stvarnosti i pozitivna filozofija moći, prema Schnädelbachu.

Schnädelbach pošteno iznosi svoju tezu da je Hegel kritičan prema kantovskom trebanju, koje smatra neobičajnim, dakle prema normativnoj praktičkoj filozofiji, da pravi razliku evaluativnih i preskriptivnih normi kao razliku etike dobra (vrednosti) i etike trebanja, ali uočava važan nedostatak. Naime, “Hegel ne razlikuje teleološko od deontološkog trebanja, jer redukuje drugo na prvo”, redukuje deontološko trebanje na teleološko trebanje. Deontološko trebanje je ono na šta smo mi u delanju bezuslovno obavezni, a teleološko trebanje je cilj jednog prelaznog razvojnog stanja. Ono trebano se razlikuje u ta dva svoja oblika. Pokušaj da se to dvoje izmiri u Hegela na način da se kaže kako “se ostvarenje onog po sebi umnog još očekuje, premda je svetski-povesno neminovno”, prema Schnädelbachu se ne može bez protivrečja povezati sa stavom o izmirenju sa stvarnošću. Upravo je, naime, izmirenje sa stvarnošću ugroženo, ako je određenje filozofije kao svog vremena u mislima koncipirano tako da u tom filozofskom shvatanju nisu sadržane tendencije koje su zatočene u neposrednoj sadašnjosti.

Protiv Hegelove filozofije o praktičkom, prema Schnädelbachu, ne može se navesti prigovor da norme, trebanje i dužnosti u njoj ne postoje, da nisu prisutne. Izbalansiran stav bi bio da “ono normativno ovde jeste tematizovano, ali upravo fenomenološki, u perspektivi trećeg lica ili iz perspektive posmatrača”⁸⁶. Izmirenje sa stvarnošću kao saznanji cilj Hegelove filozofije o praktičkom značio bi u ovom tumačenju da sve i jeste tako, kako bi trebalo da bude i da determinirajući praktički um nije bez snage u svetu političkog, već da sebe ostvaruje. Čini se dobrim rešenjem da se praktičko-teorijska=spekulativna filozofija o praktičkom, kakva je Hegelova, zapravo drži postojanja i drugih oblika prava od kojih je svako samostalno i ne može se svesti na moralnost=čisto praktičko govoreći Hegelovim jezikom.⁸⁷ Država je takva kakva treba da bude, a filozofija o praktičkom pokazuje kako običajni univerzum treba da bude saznat. Ono deontološko je prisutno kod Hegela u simetriji

⁸⁶ isto, s.350.

⁸⁷ vidi Perović, Milenko A., Praktička filozofija, s. 92.

prava i dužnosti kao jednom od osnova područja običajnosti⁸⁸ tako da bi se filozofija prava mogla iz ovog ugla nazvati i filozofija dužnosti. § 148 Hegelovih *Osnovnih crta filozofije prava* pokazuje formalnu razliku učenja o dužnostima i učenja o institucijama u tome što su običajna određenja nužne prema Schnädelbachu sa stanovišta moralnog subjekta učenje o dužnostima ne može doći do sadržaja.

Kod Kanta, u pravoj normativnoj filozofiji o praktičkom, postoji trebanje u perspektivi prvog lica, lica koje je pogođeno pitanjem šta treba da činim, a ne u perspektivi trećeg lica, kao kod Hegela. Kantovo pitanje sa apsolutnog stanovišta moralnog subjekta “ugrožava Hegelov praktičko filozofski program”. Hegel navodi da ono što treba činiti jeste poznato neusiljenoj duševnosti a to je ono običajno, te da nije upitno ono što treba činiti. Schnädelbach smatra da na taj način Hegel zaobilazi momnat subjektivnog uvida kao umnog i opravdavajućeg za ono što ja treba i što mi hoćemo. Umesto tog subjektivnog umnog uvida, Hegel upućuje na filozofiju koja uči onog ko to hoće kako običajni univerzum treba da bude saznat. Nadalje, ono što mi treba da činimi svoju legitimaciju dobija iz toga što je država takva kakva treba da bude.

Potom Schnädelbach postavlja pitanje, da ako se normativnost države ne nalazi u pojedincu gde se dela ta normativnost, gde se deo sud državama. Naime, Šnedelbahov prigovor Hegelu je da nije u dovoljnoj meri predvideo podruštvljavanje države, nego da je državi namenio normativnost iz povesti. Normativizam država preselio se u svetsku povest. Prema § 258. Hegelova spekulativna filozofija prakse je radi “teorijskog uspeha” i “patosa izmirenja” u saznanje svake države, čak i one najgore postavila obličje umne stvarnosti ili stvarne umnosti. Svaka država je prema Hegelu, gledano povesno, jedinstvo običajnosti i neobičajnosti, ali jeste običajnost ma koliko bila konačna ili prolazna. Ako je običajnost najviša norma Hegelove filozofije o praktičkom i obzirom na konkretnost njegovog mišljenja i ovde se ono normativno nužno prevodu u područje filozofije povesti. U svetskoj povesti države kao običajni svetovi samo jedanput imaju apsolutno pravo prema §347, a svetski duh je taj koji im to pravo dodeljuje. Prema §340 ono što kod Hegela izvodi države iz običajnosne relativizacije jeste svetska povest kao sudilište sveta. Um u povesti je time opšti normativni princip za koji Kantova filozofija zapravo pita. “Hegelov spekulativni historizam je

⁸⁸ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: *Osnovne crte filozofije prava*, Sarajevo 1989. § 261.

istovremeno normativni historizam”⁸⁹. Svako traganje za univerzalnim osnovama prava i morala koje ne bi bilo povesno traganje bilo bi apstraktno, onostrano i tendenciozno neobičajno. Schnädelbach međutim postavlja pitanje i kako može Hegel da opravda ovu veru u normativnu snagu svetske povesti. Odgovor se po Schnädelbachu nalazi u spekulativnoj istini hrišćanske religije⁹⁰. Ako je bog jedina istina, onda je on najviša istina i u filozofiji o praktičkom, te dokaz umnosti stvarnosti i stvarnosti umnosti.

Sada Schnädelbach pita šta otuda preostaje pojedincu nego da bude sin svoga vremena, odnosno da se normativno usaglasa sa svojim vremenom, sa svetskopovesnim stanjem običajnog univerzuma. Hegelova filozofija povesti je na taj način “sekularizirajuća zamena hrišćanske pobožnosti sa povesnom pobožnošću”. Hegel kaže da je sa modernim svetom istinito izmirenje postalo objektivnim izmirenjem⁹¹. “Moderni individuum treba da bude zadovoljan time što u modernoj državi važi princip subjektivnosti; to bi bio dovoljan ekvivalent za Hegelov običajni zahtev za pravnu poslušnost, konformističko prihvatanje uloga i dobro političko vladanje, jer ako od toga odstupa individuum se u svakom slučaju nalazi u ‘svome mnenju – jednom mekom elementu, u kome se sve proizvoljno može uobraziti”⁹² Prema Schnädelbachu plaća se previsoka cena za spekulativni i normativni istorizam, naime ta da samosvesni individuum, koji sebi samom reflektivno potvrđuje moralni identitet, nije više mesto na kome se odlučuje o pitanju normativne opravdanosti delanja. U Hegelovom konceptu filozofije o praktičkom nema više mesta za Kantov princip moralnosti. Hegelova praktička filozofija priznaje samo pravne norme, institucionalne dužnosti i neograničenu normativnu moć svetsko-povesnih fakata. Morala nema kod Hegela, jer Hegel moral svodi na poštovanje konvencija. Otuda moralni individuum u tom Hegelovom običajnom svetu nema motivacije za običajno delanje osim “mudrog sleđenja onog što se da činiti u kvazi-religioznoj odanosti svetskom toku”, odnosno individuum nigde ne dolazi do svog zadovoljenja. No da li je to prigovor Hegelu ili negodovanje spram svetskog povesnog toka.

⁸⁹ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989, s. 351.

⁹⁰ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich, Enciklopedija filozofskih nauka, Sarajevo 1987. §1.

⁹¹ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989. §360.

⁹² Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989 s. 352.

Zaključak koji Schnädelbach izvodi je da je upravo Hegelov metafizički i normativni istorizam, koji snažno slede Marks i marksizam, ono što "nas" odvaja od Hegela. Pojava filozofije neoaristotelizma ili koncepcije hermeneutike kao praktičke filozofije je pokušala da osavremeni Hegelov tip praktičke filozofije, ali je tu, prema Schnädelbachu, jedinstvo uma i stvarnosti postalo neuverljivo. Sa druge strane postalo je jasno da pitanje o razlici onog što faktički jeste i onog što treba da bude, treba da bude razdvojeno od pitanja šta smo mi u našem delanju bezuslovno dužni. Drugim rečima filozofija o praktičkom napravila je zaokret unazad od Hegela prema Kantu.

Ali postoji kod Hegela i razlika objektivnog i apsolutnog duha koja se ovde mora uključiti i kojoj je jedino moguće izmirenje, koje u stvarnosti nije moguće. To Schnädelbach nije uzeo u obzir. A ne radi se samo o moralnosti, već i o filozofiji. Hegelova filozofija o praktičkom kao istina ljudskog sveta ne bi bila moguća bez spekulativne filozofije i spekulativne logike. Treba li nju odbaciti? Trebali odbaciti nastojanje da se dođe do istine? To je važno pitanje.

Druga važna stvar koju treba istaći jeste Perovićev stav da je ono što je kod Aristotela prihvatljivo jeste u tome da je sloboda delatnošću, dakle kao sloboda za sebe, sloboda pojedinca u njegovom ostvarenju, jer za slobodu subjekta društvenost je dvoseklo oslobađajuća, a ne ograničavajuća. Ali nije kod Aristotela prihvatljivo da je ta društvenost oprirođeni čovekov svet gotovih topičkih svrha, već su svrhe u individualnim uverenjima. Dalje, važno mesto koje varira ono praktičko i teorijsko u Hegela jeste kod Perovića ono što on zove moderni subjekt u svojoj izvornosti, a to su lice i moralni subjekt, a što se logički označava kao ono praktičko, i ono što Perović naziva polje=područje=oblik društvenosti a što u Hegelovom određenju predstavlja ono teorijsko koje sebe dovodi u jedinstvo sa praktičkim u praktičkom. Ti supstancijalni oblici su porodica, ekonomija, politika i svetska povest, pri čemu je otvorenost svetske povesti za novo, za ono slepo kontingentno, čini ujedno čoveka otvorenim za apsolutni duh.

Schnädelbach drugačije određuje srodnu razliku kod Hegela. On izvodi spekulativnu strukturu pojma država u dva para pojmova: supstancija i subjekt, te umnost i stvarnost. Radi se o ideji država: svakako time o praktičkoj ideji, koja je ujedno i teorijska. Za razliku od apsolutne ideje filozofije koja svoj početak zna kao pojam, praktička filozofija svoj početak ima u jedinstvu pojma i stvarnosti. Za stvarnost se treba odrediti, ukonačiti, budući je sama

stvarnost konačna, dočim je pojam beskonačan i vlada stvarnošću, ne bez otuđenja u njoj. Izmirenje sa stvarnošću je najviši cilj objektivnog duha, koga on ne postiže.

Drugi princip moderne društvenosti je uobičajivanje (Versittlichung) = podržavljenje (Verstaatlichung) zapravo princip konkretne opštosti koja uspostavlja jedinstvo opštosti i posebnosti, ne samo po sebi nego i za samosvest građana kao delatnika na tom opštem poslu. To znači da kao što se porodica i država podruštvljavaju, tako se i građansko društvo podržavljuje odnosno uobičajava. Naime, opšte državne funkcije uspostavljaju se na svim područjima i institucijama građanskog društva od staleža, preko pravosuđa i obrazovanja, do korporacija. Država (§256 OCFP) je ono prvo, osnova i supstrat porodice i građanskog društva. Pri tome se čini verovatnim mišljenje koje u odnosu na Hegelovu koncepciju države kao onog prvog i Marxovu kritiku tog stanovišta drži određenu misaonu distancu, utoliko što samo kroz interakciju principa države i principa društva, principa opštosti i principa posebnosti mogu da se prevladavaju protivrečnosti koje nastaju pre svega na tlu građanskog društva kao područja „užasa neslobode“ i neobičajnosti, ali i u području odnosa države i građanskog društva zbog zloupotrebe političke moći.

U filozofiji prava Hegel se bavi državom kao individualnošću i tako sve do razmatranja instance povesti. Tek se u medijumu gustog povesnog vremena država pokazuje u svojoj posebnosti, dakle u filozofiji povesti, gde može doći do apsolutnog suda o sebi, do određenja posebnosti. U filozofiji prava na koju se naše analize oslanjaju država je na sebe odnoseći organizam, a kao takva individualnost ona se odnosi prema drugim takvim individualnostima. Hegelova filozofija o praktičkom se svakako tiče i filozofije povesti jer je povest objektivnog duha pre svega povest država (§§257-259). Posebne države i posebne institucije ovde nisu od značaja jer se radi o ideji države i njenom ustavu. Država je „stvarni bog“ za Hegela a to samo znači da je država bivstvovanje-u-svetu, ljudskom svetu dakako, „unutrašnjeg organizma države“, bivstvovanje-u-svetu ideje države. Ništa drugo nije za Hegela bog, nego najviše ljudske vrednosti i najdublje sintetičke istine saznanja koje imaju u sebi snagu da okupljaju ljude i da ih ljudi hoće za vladajuće, „stvarnost običajne ideje“. Ideja države nije nešto priručno, nije savršeni artefakt. Određenja posebnosti njenih institucija ne leže u odstupanju od njihovog pojma zbog samovolje, slučaja, zabluda ili zlog delanja zbog kojeg se izobličuje, naprotiv od toga njihova ideja, poput nekog boga ostaje neokrnjena, već leže u uzajamnom određenju institucija kao momenata organske celine. Isto tako stoji i sa odredbom određene države u toku svetske povesti. „Ono šta jeste pravo, stvar je jedne

instance koja ne leži u rukama subjekta, već je događanje⁹³ Čini se da je Hegel doista normativnost prava postavio u sud svetske povesti o pravu.

Ono što čini pojmovno jedinstvo Hegelove filozofije prava uopšte, a što sada u pojmu države dolazi do svog bivstvovanja po i za sebe jeste ideja običajnosti. Ideja običajnosti je jedinstvo supstancijalnosti i subjektivnosti onog običajnog. Država je stvarnost običajne ideje, naime razvijanje pojma običajnosti u ustavni organizam države. Odnos prema porodici i prema građanskom društvu je takav da one bivaju prevladane u pojmu države, ali na način da je njihovo ukidanje ujedno i njihovo očuvanje. Država je apsolutna nepokrenuta samosvrha=ono po i za sebe umno koje svaka individualna država utelovljuje u svojoj moći. Time je ovde apsolutna ideja odredila praktičku ideju, tako da je ona postala ujedno i teorijska primereno odredbama ljudskog sveta, odnosno objektivnog duha.

Unutrašnja logika institucija Hegelove države počiva na njegovom ustavu političke države. Ustav Hegel razlikuje od ustavnog zakona, od pozitiviranog ustava, kao što razlikuje ideju prava od pozitivnog prava. Ustav političke države svoju subjektivnost ima u patriotskom političkom uverenju. Prema Šnedelbahu anahronizam u Hegelovoj filozofiji države predstavlja to što nije predvideo postojanje ustavnog suda, što ima neposredne veza sa njegovim određenjem utelovljenja individualnosti države u ličnosti suverena. Ono što Hegelovu državu razlikuje od danas vladajuće liberalne paradigme države jeste pre svega to što je država za njega unutrašnja ideja koja se manifestuje u organskoj celini svojih institucija kao njihova nepokrenuta samosvrha. Liberalizam na državu gleda kao na konstrukciju spoljašnje države zasnovane na pojedinačnim privatnim voljama u čijoj funkciji stoji.

Ono što čini osnovnu razliku objektivnog i apsolutnog duha pokazuje se na Hegelovom oprirođenom shvatanju ustava. Naime, Hegelov je stav da ustav ne može da propadne, kao što jedan određeni narod ne može da propadne. Ustav je ono po i za sebe bivstvjuće, te Hegel smatra (§298) da ne može biti ono postalo, već ono što naprosto jeste. Ustav jednog naroda nije nešto istorijsko i nastalo. Ustav je sam pojam bivstvovanja naroda. Celokupno delanje toga naroda počiva na tome pojmu. Ako nešto treba pretpostaviti kao apsolutno, beskonačno i božansko u bivstvovanju-u-svetu, onda je po Hegelu to ta ideja. Tek ako je to čvrsto postavljeno u osnovu onda je tek protivrečno postupati drugačije od toga, a to važi za sve zakone, sve propise, sve institucije, te posebna delanja građana po njima. Što se to

⁹³ Ottman, Henning, Die Weltgeschichte, in: Siep, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1997, s.267

čini kao filozofska konstrukcija dolazi od razlike apsolutnog duha i objektivnog duha. U objektivnom duhu ono beskonačno nalazi se na tlu konačnosti, postojanja i pojave, a ne još na svom beskonačnom duhovnom tlu. To što se određeni narod za svoj ustav mora u stvarnosti uvek odrediti, pa i vremenski odrediti, ne znači da taj ustav nije ono po i za sebe bivstvujuće, ono beskonačno i božansko, običajnosna ideja države. Na delu nije protivrečnost već priroda same stvari prava, same stvari slobodne volje, prema Hegelu.

Prema Šnedelbahu, Hegel je anahron i u tački kojom on konstitucionalnu monarhiju smatra modernim oblikom državnog uređenja. Danas je opšte mesto da je samo republika moderna forma državnog ustava, dok se monarhija smatra reliktom prošlosti. Ipak, ono što Hegela opet dovodi u blizinu sa Aristotelovim opredeljenjem jeste da njegova konstitutivna monarhija odgovara nekoj vrsti mešanog ustava jer u svoje tri vlasti, pri čemu se izuzima judikativa, obuhvata i monarhijski princip u liku kneževske vlasti, i aristokratski princip u liku specifično shvaćene vlade kao kabineta monarha i demokratski princip u liku dvodomnog parlamenta.

Hegelovo shvatanje podele vlasti pokazuje s jedne strane duboke spekulativne uvide, a sa druge strane opet anahronosti. Pre svega podela vlasti kod Hegela izvedena je prema prirodi samog pojma (§272). Vlasti u državi treba funkcionišu kao organi jednog složenog organizma, rečju na organski način (§269). To znači da svaka vlast u sebi mora da sadrži ostale momente odnosno po sebi bude ista ona organska celina čiji organ i sama jeste. Podela vlasti koja ima spoljašnju svrhovitost uzajamne provere i ravnoteže, a to je danas uobičajena konvencija o smislu podele vlasti, za Hegela pripada pučkom, demokratskom shvatanju, a razorno je po državni organizam, jer naglašava nepoverenje u političku moć u državi, dočim je prema Hegelu, poverenje osnova patriotskog političkog uverenja. Ne može se, prema Hegelu polaziti u politici od pučkog shvatanja da je na čelu države neka zla ili manje dobra volja. To pripada shvatanju moralno i običajno neobrazovanih (§268) i socijalno deklasiranih tj. građana koji u određenom trenutku žive ispod izvesne mere načina opstojaja te kroz delatnost i rad treba da usvoje izgubljeni (§244) osećaj prava, pravnosti i časti, rečju običajni karakter. Radikalnost Hegelove kritike ovakvih mnjenja ovde prilično grubo i provokativno etiketira socijalno ugrožene kategorije, ali im i daje spasonosno sredstvo za vraćanje na običajni put. Hegelov pojam države, na ovom mestu vrlo srodan Aristotelovom određenju, kao samosvrhe i kao onog živog, čini se da jeste analogija, budući je država postojanje slobode volje i druga priroda čovekova. Ipak, čini se da Hegel ovde dolazi u

blizinu Aristotelu koji polis određuje kao ono prirodno=životno=samosvrhovito=samopokrećuće. Osim toga u §269 OCFP Hegel se služi idejom života sa kojom povեսno situira Aristotela i kategorijom dejstvenosti kojom on prevodi Aristotelov pojam entelehije. Pogrešno je naravno pridavanje Hegelovoj filozofiji države etikete biologizma i naturalizma koja se onda povezuje sa nemačkom ideologijom nacizma. Ne radi se ni o metaforičnom izričaju kako to tvrdi Ludwig Siep, prema Šnedelbahu. Budići i Aristotel razlikuje prirodno bivstvujuće od praktičkog to je verovatnije da Hegel pravi razliku, po analogiji sa Aristotelom, između prirodnog i praktičkog bivstvujućeg budući je za oba ono praktičko druga priroda. Kako međutim shvatiti ovo Hegelovo poistovećivanje sa Aristotelom budući se Hegel povեսno distancira od Aristotelove praktičke filozofije na vrlo jasan način? Čini nam se ono što važi za ideju običajnosti u celini nije u potpunoj identičnosti sa idejom političke države. Naime, ideja moderne običajnosti u građanskom društvu ima princip negativnosti i diferencije, princip diskontinuiteta i prekida kružnog, organskog procesa momenata celine u formi principa subjektivnosti kao prava posebnosti pojedinačne volje, kao onog negativnog koje se odnosi prema sebi samom. No, ideja političke države prema Hegelu prevladava takav oblik diskontinuiteta, i premda je u određenoj meri podružljena, kao što je podržavila građansko društvo, ipak za sebe deluje kao Aristotelovski polis. Time smo doveli do tačke identičnosti Aristotelovu i Hegelovu praktičku filozofiju. Ono što obe spašava od biologizma jeste spekulativni pojam. Pojmovna mogućnost je praktička, samosvesna mogućnost i drugačijeg nego što jeste koja je uvek na delu, uvek jeste izbor, a toga u prirodi nema. Kao što Hegel određuje prirodu samog objektivnog duha kao onog što je uvek podložno zloj i lošoj volji, kontingenciji, samovolji, neslobodnom elementu, ali što u svim promenama ostaje neokrnjeno i netaknuto, ono što praktičkom daje bivstvo i supstanciju, jeste i u antici i danas samo pojmovno mišljenje, unutrašnja ideja, dejstvenost, entelehija, nepokrenuta svrha, krajnja svrha koju filozofija o praktičkom kao unutrašnju dovodi na svetlo dana, ističe, manifestuje u pojmovnom medijumu.

3.1.2. Aristotelovo određenje politike

Ono praktičko je Aristotelov predmet. U njegovom razmatranju onog praktičkog radi se o razvijanju pojma onog praktičkog uopšte=volje. Volja je, prema Hegelovom tumačenju

Aristotela, pojam onog praktičkog uopšte. Volja je pojam praktičkog razvijen u Aristotelovim delima o etici i politici. Tu se pre svega misli na Aristotelovu Nikomahovu etiku, Eudemovu etiku i Veliku etiku, te na Aristotelovu Politiku. Ta dela su do danas sačuvana i autentično Aristotelova. Iz njih se može shvatiti kako osnovni smisao, tako i pojedinosti Aristotelove praktičke filozofije.

Aristotel i u polju praktičnog otvara nam se u svoje dve strane. Prva je ona po kojoj je Aristotelovo određenje logičkog početka praktičkog večno živo, a drugo je ono koje u Aristotelu nalazi riznicu misli o onom realnom, empiričkom, postojećem. Po onoj prvoj strani mi Aristotela nalazimo potpuno spekulativnim misliocem koji je istakao pojam u totalnosti realnog, empirijskog, iskustvenog i što je u Aristotela večno određenje, prisutno i živo i u modernoj spekulaciji, koja je svakako i dalje određeni pojam praktičkog. Moderni pojam objektivnog duha je i ovde ne samo mera stvari, već suštinsko povեսno situiranje Aristotelove spekulativne praktičke filozofije, njena istina, koja je povեսna. Po drugoj strani Aristotelova riznica jeste sećanje na ono što je određivalo jednu povեսnu realnost, što može biti podsticajno i plodotvorno za razmatranje, sa čim se valja upoznati, prevesti ga na moderan način mišljenja, što je verovatno i ono najbolje rečeno o volji i slobodi sve do Kanta, ali što više ne zadovoljava glede suštine i pojma našeg modernog postojanja. Budući se ovde ograničavamo na Aristotelov spekulativni pojam to, sledeći Hegela, ističemo u etici pojam praktičkog subjekta kao realno hotećeg, pojam najvišeg dobra kao eudajmonije=sreće, pojam vrline uopšte i pojam posebne vrline. Određenja volje, slobode, imputacije, intencije, umišljaja, odluke, slobodnog i prinudnog delanja, delanja iz neznanja, krivice, uračunljivosti i tako dalje su kod Aristotela najtemeljnije i najistinitije određena. Štaviše ta su određenja sve do Kanta predstavljala, po Hegelu, ono najbolje što se u filozofiji morala pojavilo u povesti. No, ta određenja delimično više ne zadovoljavaju, glede modernog moralnog principa. Delimično su više psihološka=subjektivna, nego praktička=objektivna. Takođe, ona više nisu spekulativna, već empirička ili formalna, te opet određena već istaknutim pojmom vrline. Spekulativno određenje je jednostavna sinteza koja je u svojim razlikama kod sebe same.

Za dokučivanje Aristotelovog pojma realno hotećeg=pojma vrline i pojma najvišeg dobra kao sreće odlučujuće je dokučivanje logičkih određenja svrhe, energije=delatnosti, života, postojanja, umnog saznanja, stvarnosti i mogućnosti, boga, misaonog i čulnog bivstva, duše, strasti i sklonosti, srednje mere, kvantiteta i kvantitativne granice. Te su odredbe razmatrane u okviru Aristotelovog pojma spekulacije, njegovog specifičnog spekulativnog

pojmovnog metoda po sebi. Budući da se u svom razvijanju pokazuju na empiričkom materijalu koji sve više prevladava kako se dalje razvija celina, to ova metoda pokazuje upravo povesnu granicu Aristotelove spekulacije. Isto tako ona se pokazuje i u logičkom određenju i izvođenju u Aristotelovoj metafizici u određenju pojma jednog.

Opšta država je za Aristotela ono nužno praktičko i ono pozitivno u praktičkom. Državu je Aristotel povesno odredio kao organizaciju i realizaciju grčkog praktičkog duha te kao ostvarenje grčkog praktičkog duha i supstanciju grčkog praktičkog duha. S druge strane, politička filozofija je za njega opšta praktička filozofija ili cela praktička filozofija. Svrha države je opšta sreća uopšte.

Aristotelova etika i antropologija u direktnoj su vezi sa politikom. Odnos etike i politike je takav da Aristotel sazna da etika pripada takođe pojedincu, ali sama etika, i za pojedinca, svoje dokrajčenje ima u narodu odnosno u politici.⁹⁴ Bliže određeno odnos etičkog i političkog u Aristotela određen je nedvosmisleno time da je država po prirodi ranija od pojedinca. Od dva načina udruživanja ljudi u zajednicu, porodične zajednice i državne zajednice, ova druga je suštinski=bivstveno=umno ranija, prvotnija, iako su vremenski porodica i pojedinac prvotniji. Država je bivstveno i istinski, ne vremenski prvotnija i od svakog pojedinog čoveka, prema Aristotelu. Polis je bivstvo, supstancijalnost pojedinca i porodice i u suštini je više bivstvo od pojedinca i porodice. No međutim, ova primarnost države u odnosu na porodicu i pojedinca potpuno je u duhu antičkog principa slobode kao slobode mišljenja, ne još duhovne slobode, ali ne više ni samovoljne nezavisnosti istočnjaka. Tako ova određenja imaju biti shvaćena kao sredina između istočnjačke neslobode i moderne duhovne slobode. Za nas je ovde važnije da je ovo zasnivanje odlika grčke supstancijalne slobode određene u Aristotelovoj filozofiji o praktičkom spekulativnim pojmom entelehije i dinamičnosti. Polis je, naime, entelehija pojedinca i porodice. Odvojen od polisa, naime bez sudelovanja u polisu, pojedinac nije po i za sebe slobodan. Polis je totalni pojam polisa, ideja polisa, ali i suština i odredba subjektivne delatnosti pojedinca. Etičko i političko uzajamno se podržavaju. A to podržavanje je neusiljeno, jer pojedinac nije još apsolutno za sebe, nije negativnost koja se odnosi prema sebi, već je bivstvovanje za sebe koje svoju moć nalazi u pojmu svrha polisa date običajnošću i zakonitostima tog istog polisa. Nezavisan od udruživanja u polisu, bilo zbog nesposobnosti ili zbog nedostatka potrebe, nije nijedan čovek.

⁹⁴Aristotel, Nikomahova etika, I 1.

Besmisleno je Aristotelu da čovek može imati neke svrhe izvan sveta polisa, izvan zakonitosti i običajnosti polisa. Dublje ulaženje u sadržaj te običajnosti, u određenje unutrašnjih momenata polisa i sadržaj raznih ustava koje Aristotel više empirički pokazuje, jer mu nije stalo da jedan najbolji ustav niti da definiše forme državnih ustava, to dublje ulaženje pokazalo bi da se Helen rado pokorava zakonitosti, običajnosti i političkoj dinamičnosti izuzetnih ljudi. A to je stoga jer u tima zakonima, običajima i najboljim po političkoj dinamičnosti on vidi sebe održanog i ostvarenog. Njegova mojost je onaj isti pojam koji se ostvaren i vladajući pokazuje u običajima, zakonima i najboljim po političkoj dinamičnosti. Grk ima svest o celini i radi za nju. U tome radu za celinu, u kojoj je priznat kao slobodan po i za sebe, Grk vidi svoju mojost.

Antropološko određenja čoveka koje polazi od ljudi kao političkih životinja koje imaju um, prema Hegelu, ima značenje visokog stepena priznanja države kod Aristotela.⁹⁵ Individuum, pojedinačni čovek određen je svojom umnom političkom zajednicom koju on saznaje svojim umnim mišljenjem razlikujući dobro i zlo, pravedno i nepravedno u odnosu na umnost polisa, na stvarnu umnost. Razlika između dobra i zla, pravednog i nepravednog se ne može staviti samo u osećaj, kao što se u moderno doba čini u škotskoj filozofiji morala. Svest o dobru i zlu, pravednom i nepravednom jeste takođe i osećaj dobra i zla, osećaj pravednog i nepravednog, ali pri tome se istovremeno mora imati pred očima da je taj osećaj ljudski, dakle misaon i uman. Tek je to specifikum čoveka u odnosu na životinje koje takođe imaju osećaje, naime, da je ljudski osećaj dobra i zla prožet mišlju i umom. Aristotel to zna, to je kod njega istaknuto i povesno mu se može pripisati. To se vidi i iz njegovog određenja najvišeg dobra kao sreće i iz određenja vrline kao jedinstva logičkog i alogičkog, umnog i neumnog, uma i žudnje, koje se onda razvija i u adekvatnom određenju vrline kao ravnoteže ili srednje mere u kojem se žudnja odmerava i kvantifikuje, a ta kvantitativna granica ostaje nužno neodređena, te pada u udeo samoodređivanja i odlučivanja pojedinačnog karaktera, naravno uslovno. Naime, Aristotel ništa ne zna o bezuslovnom samoodređenju volje ili volji u formi dužnosti, koja može potpuno praktički da se odredi tako da ništa ne ostane neodređeno, bar ne na formi, a najzad ni u sadržini. Aristotelovo određivanje nastoji da održi ravnotežu sa prirodnim, kao onim posebnim, spram koga je i ono duhovno, zapravo praktičko i samo posebno i od tog prirodnog povratno određeno i njime ograničeno. Stoga takvom povesnom osećaju za dobro i zlo, pravedno i nepravedno, vrlinu i porok potpuno odgovara prisustvo

⁹⁵Aristotel, Nikomahova etika.

neodređene kvantitativne odredbe srednje mere kao posebne vrline, pa i sam pojam vrline kao ravnoteže duhovnog sa prirodnim, uma sa žudnjom u kome ono duhovno i umno jeste prvo, ali nije jedino određujuće.

Hegel navodi da je Aristotel „više ili manje osećao“ da je supstancija praktičkog duha opšta država, da je ona ostvarenje onog „nužno praktičkog“, te onog pozitivnog. Aristotel kaže

“činilo bi se da pripada najpoglavitijoj znanosti što je zaista nadređena ostalima. Čini se da je takvo državištvo, jer ono određuje koje znanosti treba naučavati u državama i koje tko treba učiti i dokle; vidimo kako su njemu podređene i najcenjenije sposobnosti, kao vojskovođstvo, gospodarstvo, govorništvo; i budući se ono služi ostalim znanostima, te zakonom određuje što treba činiti a čega se treba kloniti, njegova bi svrha morala uključivati svrhe ostalih, pa i biti čovečje dobro. Jer iako je ono isto i pojedincu i državi, svakako je nešto veće i savršenije je postići ga narodu i državi.”⁹⁶

Vidimo da Aristotel tu uočava da je praktičko dobro isto i slobodnom čoveku i državi, ali da je veće, savršenije, lepše i božanskije postići dobro u narodu i u polisu. Shodno vertikali apsolutnog bivstva, država stoji na višem bivstvenom nivou od pojedinca. Aristotel to objašnjava da veće savršenstvo ostvaruje onaj ko postiže i održava dobro države. Država, s druge strane, ima iste svrhe za čijim ostvarenjem žudi i pojedinac, a to je onda sreća, eudemonija. Ali radi se o tome da se eudemonija postigne i održi u narodu, u polisu. Slično, Aristotel određuje hijerarhiju praktičnih bivstava:

“Bjelodano je dakle i da grad biva po naravi i da je prvotniji negoli pojedinac. Jer ako pojedinac, izdvojen, nije samodostatan, slično ostalim dijelovima on će se odnositi prema cijelini.”⁹⁷

Budući da je jedno od značenja pojma prirode to da je priroda=svrha=ono radi čega je nešto, a to je ono što je svako pojedino bivstvo kada se potpuno razvije. Svrha samodovoljnosti se postavlja kao žudnja u pojedinom slobodnom čoveku na početku, kao svrha doma na sredini, te kao svrha polisa na kraju razvoja prirode onog praktičkog. Po tom razvoju i grad-država je ono što je po prirodi. Budući je polis ono praktičko to njegova

⁹⁶ Aristotel, *Nikomahova etika*, 1094b5.

⁹⁷ Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988. 1253a26.

priroda ovde ukazuje na to da polis ima svrhu u sebi samom, te da je specifično bivstvo, ali i da je bivstvo višeg ranga od bivstva slobodnih ljudi koji u njemu sudeluju.

Drugi važan argument za primat polisa u odnosu na slobodnog čoveka unutar onog praktičnog jeste definicija čoveka kao *po prirodi političkog živog bivstvjućeg* (politička životinja)⁹⁸. Slobodan čovek bez polisa, bez svog grada države u suštini nije slobodan čovek, nego je čovek samo po imenu. To je važno određenje. Aristotel je izričit da slobodan čovek ne može biti izdvojen iz polisa, a da prema delatnosti dostiže eudajmoniju. U svakom pojedinom čoveku postoji prirodna žudnja za političkom zajednicom, ali ona se ne ostvaruje bez logoske, umne prirode čoveka. To je druga, za političko živo bivstvjuće važna odredba – naime, da slobodan čovek ima um, logos. Prema logosu čovek zna razliku dobra i zla, korisnog i štetnog, pravednog i nepravednog, te žudi za tim umnim, logoskim određenjima žudnje i ostvaruje ih u polisu, u političkoj zajednici. Samo zver i bog mogu živeti izvan političke zajednice grada države, jer su kao izdvojeni samodovoljni. Čovek pak samodovoljnost postiže samo u zajednici sa drugima. Naime, ako se govori prema prirodi, svaki je slobodan čovek u suštini kao jedan za jedno, za jednu određenu ostvarivu svrhu, a samo u zajednici sa drugim slobodnim ljudima ostvaruje celu svrhu i time samodovoljnost eudajmonije, dobrog življenja. Samodovoljnost je ostvariva eudajmonija. Ostvariva eudajmonija je svrha=priroda polisa. Otuda Aristotel određuje primat polisa u odnosu na slobodnog čoveka.

Aristotel veli

“A zajedništvo takvih tvori dom i grad. Po naravi je pak prvotniji grad negoli dom i svaki pojedini od nas. Jer cjelina je nužno prvotnija od dijela. Naime, uništili se cjelina [tjela] neće biti noge ni ruke, osim možda istoimeno, kao kad bi tkogod rekao kamena ruka (jer uništena ona će biti takva).”⁹⁹

Budući je svako bivstvo određeno kroz svoju entelehiju i svako bivstvo je određeno svojom mogućnošću, jer dejstvenost i mogućnost su kraj i početak supstancijalnog razvoja svake stvari to slobodan čovek kao mogućnost praktičkog, porodica i dom kao sredina i delatni život praktičkog, te polis kao dejstvenost praktičkog čine stoje u jasnom rangovnom

⁹⁸ Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988. 1253a2.

⁹⁹ Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988. 1253a20.

poretku. Mogućnost praktičkog, slobodni čovek, prestaje da bude mogućnost praktičkog istog trenutka kada nestane određenje njegove slobode, ono najbolje, svrha, ostvarenost eudajmonije. Nenadoknadivost celine suštinsko je određenje svakog njenog dela, svakog člana te organske celine. Polis kao entelehija praktičkog jeste žudnja i um slobodnog čoveka kao mogućnosti praktičkog. Prioritet polisa u onom praktičkom ukazuje da je on najuzvišenija svrha uopšte i za svakog pojedinog. Hegel primećuje da je to slično kao kod Platona postavljeno. Ono prvo=ono apsolutno, jer za Aristotela je apsolutno ono što je prvo, što je najodličnije i najbolje, što je svrha samom sebi, što nema svrhu u drugom. To najuzvišenije i najbolje jeste polis, grad-država. Politička mogućnost koja se ostvaruje subjektivnom delatnošću jeste najizvrsnija sposobnost slobodnog čoveka, prema Aristotelu. Vrlo je značajno, da ova entelehija u slobodnom čoveku niti je jednaka pojedinačnom slobodnom čoveku niti je od njega odvojena, tako da bi on bio čovek za sebe, a polis nekakva odvojiva forma za sebe. Kada se pokuša misliti slobodan čovek za sebe, kao da je on sam ono prvo bez ove svoje entelehije onda se on misli ili kao zver ili kao bog. U oba slučaja praktičko delanje polisa bilo bi nemoguće ili bi bilo samo uzgredno. Jer u praktičkom ne radi se o „dobru za boga“ već o „dobru za nas“¹⁰⁰ i uopšte o dobru i dobrom življenju=dobru u polisu, a ne o življenju naprosto. Pojmovno određenje svrha polisa ne osigurava samo potpuni kružni karakter praktičkog bivstva, nego upravo omogućuje specifične razlike dela i celine, svrhe i sredstva, rangovni poredak dobara, pojedinačnog i opšteg, te njihovo bivstvovanje za drugo kao drugo drugog i razvoj određenja praktičkog bivstva na specifičan Aristotelov način. Izdvojeni status subjekta koji je za sebe slobodan, pojam za sebe koji čini apsolutni početak ovde se ne može naći.

Slobodni čovek Aristotelove praktičke filozofije ima svest o celini i delatan je za tu celinu. Celina se može sagledati i opravdati u pojedinačnoj svesti slobodnog čoveka. slobodan čovek ima logos, um i pojam.

“Jer ništa, kao što kažemo, uzalud narav ne čini. A govor jedino čovek ima među [svim] životinjama. Jer dok je glas znak bola ili užitka, te je stoga prisutan i u ostalih životinja (do toga je naime njihova narav stigla, da imaju osjet bola i užitka i da te mogu označiti jedni drugima), govor pak priopćuje korisno i štetno, pa tako i pravedno i nepravedno.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Magna Moralia, 1182b2.

¹⁰¹ Aristotel, Nikomahova etika, 1253a10.

Logos je osnov i na njemu se zasniva mogućnost zajednice. Pojmovni osnov omogućuje razlikovanje dobra i zla, pravednog i nepravednog u pojedinačnim situacijama, stanjima i odnosima u kojima se odlučuje za delanje. Pojmovni osnov omogućuje i opšte zakone i običaje, ono što je verovatno i dastveno, te njihovo primanje i sprovođenje. Zajednica umnih slobodnih ljudi čini polis, grad-državu jer um vlada nad žudnjom (kraljevski) i omogućuje organizaciju polisa i ostvarenje dejstvenosti u svakom slobodnom čoveku i njime. Slobodnom čoveku ne uskraćuje se ni jedna praktička mogućnost – niti vrlina, niti ekonomska mogućnost niti politička sposobnost. Ali politička sposobnost je najizvrsnija i prva i njoj se slobodan čovek rado pokorava. Politička dinamis je u subjektivnoj delatnosti slobodnog čoveka i ostvaruje se kao ono vladajuće u odnosu prema vladanom. Ono vladajuće je prema pojmu, umu i istini, ne prema vremenu, ranije i prvotnije. Aristotel uvek ističe da radi samodovoljnost dejstvene eudajmonije slobodnih ljudi, za održanje i organizaciju zajedničkog života slobodnih ne može ono jedno naprosto da se postavi za načelo polisa slobodnih ljudi jer onda bi postojala mogućnost da polis izgubi samodovoljnost=dejstvenu organizaciju i održanje. Između toga da je država jedno i da je ona samodovoljna Aristotel ne stavlja znak jednakosti, a ovo drugo je svrha države. Krajnja svrha međutim, ono najbolje ipak je opšta sreća, opšta eudajmonija. Ono vladajuće koje je jedno, ali ne može da izdejstvuje očuvanje mnoštvenosti i relativne nezavisnosti slobodnih ljudi, te vlastitost, voljenost i prijateljstvo koje čine pokretačku snagu dejstvene organizacije i održanje za samodovoljnost, prekreće se u svoju suprotnost i jeste propast državi. One države koje nisu slobodnjačke i pravedne ne mogu opstati. Vrlo je važno istaći, sledeći Aristotela, da je dobro uređena i samodovoljna država koja je poradi opšte sreće svojih građana počiva na nauci i izboru kao subjektivnoj delatnosti slobodnih ljudi. Budući za Aristotela priroda, navika-običaj i razboritost jesu načini postajanja građanina čestitim=valjanim=dobrim, razboritost je ta koja to troje može međusobno uskladiti. Razboritost, mišljenje, pojam jesu istaknuti za sebe i pojavljuju se kao ono drugo prirode i drugo običaja=navike koje se vaspitanjem i zajedničkim životom stiču. Mišljenje postupa drugačije od običaja jer mišljenje zna šta je dobro, šta je bolje i šta je najbolje. Utoliko razboritost može delovati i nasuprot običaja ako je tako bolje.

“Dakle ostala živa bića žive većinom po naravi, a neka ponešto i po običajima, čovjek dočim i po razboru, jer jedino on ima razbor; tako te se to troje treba međusobno uskladiti.

Mnoge, naime, stvari mimo navika i naravi ljudi čine zbog razbora , ako su uvjereni kako je drukčije bolje.”¹⁰²

Osim toga razboritost, mišljenje i pojam treba da su istaknuti kod vladara koji treba da se slični bogovima i herojima razlikuju po nadmoći od ostalih ljudi i tu razliku održavaju. Vladani opet treba da se vladarima rado pokoravaju. A važan momenat toga jeste i vrlina vladanih. Vladajući pak treba da pored vrline pokažu i izuzetnu političku sposobnost koja se ne može izjednačiti sa vrlinom običnog slobodnog čoveka.

“Jer kada bi se ti jedni od drugih tako razlikovali kako mislimo da se bozi i junaci razlikuju od običnih ljudi, nadmašujući ih uvelike prvo tijelom a zatim i dušom, tako te bi nedvojbena i bjelodana bila vladanicima nadmoćnost vladatelja, jasno je kako bi bolje bilo da uvijek sasvim isti jedni vladaju, a drugima da se vlada.”¹⁰³

Osim toga vladajući vladar može toliko po vrlini da se razlikuje od mnoštva, da prestaje biti deo države, poput nekog boga među ljudima, da je pravedno ne izjednačavati ga sa drugim slobodnim ljudima.

“Ako se pak tkogod toliko razlikuje prema suvišku kreposti, ili više njih od jednoga (ali koji nisu uzmožni postići ispunu države), tako te se ne može ni usporediti krepost svih ostalih niti njihova državnička moć s onom u dotičnika, bilo više njih bilo samo jednoga, ti se i ne mogu smatrati djelom države; nanjet će im se naime nepravda izjednačujući ih s onima od kojih toliko različiti prema preposti i državničkoj moći, jer takav bi se činio poput boga među ljudima. Otuda je bjelodanokako zakonodavstvo nužno biva o jednakima i podrijetlom i moću, dočim za one nema zakona, jer oni su sami zakon. I smiješan bi bio tko bi pokušao njima postavljati zakone. Rekli bi mu možda kako ono, u Antistena , lavovi odgovoriše zečevima koji su, zboreći u skupštiniu ,zahtijevali jednakost svijju.”¹⁰⁴

Vladajući izdvojen suviškom vrline i političke mogućnosti je iznad zakona, koji se tiče jednakih po bogatstvu i moći. Ovakav vladajući dejstveno je sam sebi zakon, a sam se ne može staviti pod neki zakon niti se njime može vladati. Demokratski poredak nije u stanju da

¹⁰² Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988.1332b6.

¹⁰³ Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988.1332b17.

¹⁰⁴ Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988.1284a6-16.

uključi u sebe te po vrlini izdvojene, nego ih izopštava, izgoni i odseca jer štrče. Aristotel na taj način pokazuje da demokratski poredak nije dovoljno demokratičan te sagledava njegovu propast. Kako to zavisi od oblika vladavine i nosi svoje dalje konsekvence pripada kontingenciji i ne treba u to ulaziti radi povesti, već samo radi pouke, a ovde je cilj dokaz delatnosti pojma za sebe u Aristotelovoj praktičkoj filozofiji i spekulativnosti njegove praktičke filozofije.

Budući, je i polis=grad država neka od stvari koje mogu biti i ne biti, mogao bi nego dvoumiti kako je on po prirodi, dok vrlina nije po prirodi, već po navici. Isto tako i domaćinstvo=oikia. Čini se da Aristotel ovo pitanje rešava jedinstvom razlika prvog i drugog bivstva. Naime, Atina može biti i ne biti i ona jeste delanje njenih građana, ali pojmovna odredba polisa koji je po prirodi, je večni oblik i drugo bivstvo, te pojmovna odredba i bivstvenost. Kada ne bi bilo drugog bivstva u polisu, ne bi bilo nikakve praktičke filozofije o individuumu, domaćinstvu i polisu. Drugo bivstvo polisa kao prirodno ima svrhu u sebi samom, a ne u drugom i nije odvojivo od samog polisa, njegovih čestitih građana i njihovih domaćinstava, čije delanje je mogućnost da bude određenog polisa, kao što je polis njihova dejstvenost i običajno načelo prema čemu se promišljaju njihova individualna delanja. Tako je polis, kao i oikija bivstvo i ne bez mogućnosti i ovosti. Aristotel često u metafizici navodi primer prćastog koje razlikuje od udubljenog nosa. Naime, prćast nos bi bio prćast nos nos, jer prćasto nije odvojeno od stvari u kojoj je kao u svojoj mogućnosti, dočim udubljeno jeste nešto prazno i odvojeno je od stvari, jeste nezavisan oblik. Polis mišljen kao da je po prirodi je bivstvo slično udubljenom, a određeni polis je kao prćasto, za sebe bivstvjuće jedinstvo mogućnosti i delatnosti, bivstva i uzgrednog, logos=pojam kao za sebe bivstvjuće jedinstvo suprotnosti i razlika. Aristotel se često služi primerima jer po njemu nije o svemu moguća pojmovna odredba, već se valja poslužiti i analogijom. To odgovara navedenom metodu njegove filozofije i karakteru njegove spekulacije.

Hegel sada ističe ono što je za povesno određenje Aristotelove spekulativne filozofije o praktičkom najznačajnije, a to je da ona ne zadovoljava u pogledu principa modernih država. Logički početak starih i logički početak modernih država nije isti, postoji razlika koja je ujedno povesna. Hegel čak kaže da Aristotelova filozofija politike nije više od interesa. Slično on tvrdi i za Aristotelovu etiku i ekonomiju. Logički početak nas modernih, prema Hegelu, jeste isključivi subjekt kao negativnost koja se odnosi prema sebi samoj, drugo drugog. Bivstvo i supstancija su na sve-drugo-isključujućem-subjektu koji se istovremeno

odnosi prema sebi jer jeste mišljenje i pojam. Sam moderni pojam duha nije bez toga, nego samoj filozofiji o praktičkom reč, o pojmu praktičkog, onda valja ustvrditi, sledeći Hegela, da Aristotelov logički početak sa dejstvenošću, stvarnom delatnošću i mogućnošću nije u stanju da logički pokreće određenja kakva su nama modernima vlastita, a to su pre svega pojam apstraktnopravnog pravnog lica i moralnog subjekta, te moderni fenomen građanskog društva ili moderne države. Jer princip subjektivnosti koja je isključujuća i izolovana samo pojam duha može držati na okupu kao stvarnu i razvijenu celinu čiji članovi, za sebe izolovani slobodni građani za koje je samo njihovo vlastito zadovoljenje ono što daje smer njihovom delanju, zapravo deluju za celinu, ali se ova celina i ovaj objektivni duh pojavljuje iza njihovih leđa kao na višem nivou organizovana i održiva celina. Ideja objektivnog duha u Hegela nastoji da izloži to opstojanje koje je neotuđivo i neodvojivo od subjektivnosti koja je samo za sebe tu, te koja je konkretna opštost kojoj sve teži i koja je večni i vladajući centar.

3.2. Pojam građanskog društva i pojam porodice

Osnovna razlika Aristotelovog i Hegelovog pojma praktičkog leži u novom shvatanju ekonomije, odnosno u drugačije shvaćenoj ekonomskoj teoriji, koja polazi od prava posebnosti subjekta na zadovoljenje. Opšte podružvljavanje svih kategorija građanskog društva jeste moderni princip. „Hegelova teorija građanskog društva ugrađena je u teoriju države“¹⁰⁵. Pojam građanskog društva je ono osobeno kod Hegela. Ali uvek treba imati na umu da i Aristotel i Hegel preferiraju spekulativni pojam, koji daje oštrinu njihovim shvatanjima. U čemu se ontologički oni razlikuju leži u razlici ideje uopšte i ideje kao duha koja nije samo ono prvo nego i centar koji je u svemu i takvim se pokazuje i u filozofskom sistemu. Aristotel nije dospeo do ideja saznanja ili duha u užem smislu, time ni do pojma povesti.

¹⁰⁵ Horstman, Rolf-Peter, Hegels Theorie der Bürgerlichen Gesellschaft, in: Siep, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1997, s.193

3.2.1. Hegelovi pojmovi porodice i građanskog društva

Građansko društvo¹⁰⁶ je stepen diferencije unutar običajnosti bez kojeg se ono običajno ne bi moglo realizovati. Radi se o logičkom principu suprotnosti apstraktne opštosti onog drugog, za koje je isključujuća individualnost drugo drugog. Ako je ono opšte običajnost onda je ono drugo gubitak svake običajnosti u sferi običajnosti, ne izvan te sfere, jer drugo je drugo drugog, dakle ono samo. Ovde su svakako u igri misaone figuracije Hegelove logike suštine: suština, privid, pojava itd. Za Hegela je građansko društvo “svet pojave običajnosti”¹⁰⁷ stoga ono običajno u građanskom društvu egzistira “na jedan formalan način, na način priviđanja u onom posebnom i samo tako”, dok mu je opštost običajnosti samo još “unutrašnja, neotuđiva osnova”.

Hegel je prvi u praktičkoj filozofiji na sistematski i pojmovni način tematizovao autonomiju građanskog društva u odnosu na privatnu sferu porodice i političku sferu. Time je pojam modernog građanskog društva raskinuo tradiciju staroevropskog dvoslojnog shvatanja društvenosti kao povezanosti domaćinstva i države. Povesna razlika modernog i antičkog pojma delanja donosi u modernosti građansko društvo kao zasebno polje društvenosti koje stoji u odnosu prema tradicionalnim područjima društvenosti porodice i države. Građansko društvo je ono praktičko-teorijsko polje koje uključuje u sebe moderni pojam ekonomije koja nije privatna već politička ekonomija. Građansko društvo nije isto što i država, a isto tako građansko društvo nije više privatna ekonomija domaćinstva. Iz države je na građansko društvo prešla konstitutivna i regulativna funkcija u političkoj ekonomiji, a tradicionalno domaćinstvo je u srazmeri prema građanskom društvu izgubilo svoju samodovoljnost. Ekonomska sfera delanja osamostalila se u odnosu na državu i izdvojila iz domaćinstva, redukujući ga na intimnu porodicu. Kod Aristotela postoji pojam ‘građansko društvo’ (koinonia politike), ali je on jednak pojmu polisa.¹⁰⁸ Osnovnu razliku u odnosu na Aristotelov pojam društvenosti čoveka, uopšte čovekov sveta i njegove svrhe, njegovog dobra, njegove dejstvenosti čini upravo pojam građanskog društva. Naime, “ Opštost ovde u građanskom društvu ima za svoju iskodišnu tačku samostalnost posebnosti, i običajnost prividno iščezava na ovom stanovištu, jer za svest je zapravo identičnost porodice ono prvo, božansko i

¹⁰⁶ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989, §181.

¹⁰⁷ Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989, §185.

¹⁰⁸ Schnädelbach, Herbert, Hegels Praktische Philosophie, Frankfurt am Main, 2000, s. 263.

dužnosti zapovedajuće. Sad međutim nastupa srazmera, da ono posebno treba da bude prvo za mene održujuće, a time je ukinuto običajno određenje. Ali ja sam zapravo o tome samo u zabludi, jer ukoliko ja verujem da čvrsto držim ono posebno, ipak ostaje opštost i nužnost povezanosti ono prvo i suštinsko: ja sam dakle uopšte na stanovištu privida, i ukoliko meni moja posebnost ostaje ono određujuće, to znači svrha, ja time služim opštosti, koja zadržava zapravo poslednju moć nadamnom”¹⁰⁹ U spekulativnim pojmovima srazmere opštosti i posebnosti, te suštine i pojave situira Hegel građansko društvo u običajnost modernog sveta.¹¹⁰ Kružni karakter antičke društvenosti u kome je individualna vrlina i određena i određujuća za domaćinstvo i grad-državu. Čestiti antički individuum se povesno razlikuje od modernog subjekta po beskonačnom pravu posebnosti ovog drugog = pravu na zadovoljenje interesa, potreba, sklonosti, namera, dobrobiti, koristi itd. u svojstvu privatnog lica = buržuja. Prema Schnädelbachu Hegel je radikalni kritičar liberalizma i ta sa veoma oštrim argumentima, čiji kontinuitet traje do danas. To ne znači da se Hegel može ozloglasiti kao totalitarist, ileberalan ili neprijatelj slobode, a da se pri tome suštinski argumenti kritike liberalizma zapravo ne uzmu u obzir. Hegel ne redukuje ovo moderno pravo posebnosti čoveka na zadovoljenje u praktičkom svetu, već smatra da se moderni čovek ne može svesti samo na privatno lice=buržuja, već da praktičko-teorijski ima i druga određenja koja su isto tako vlastita ili mogu biti vlastita, a stoje u srazmeri sa modernim čovekom kao buržujem=građaninom. Lice apstraktnog prava, moralni subjekt, član porodice, građanin države te celoviti čovek jesu ta druga vlastita određenja modernog čoveka, prema Peroviću¹¹¹. Moderni liberalizam, sledeći Perovića, utoliko nije dovoljno liberalan ako sva ta vlastita određenja čoveka svodi na građanina kao privatno lice odnosno buržuja. Građansko društvo je sistem potreba čija je suština, ne naprosto moralni odnos ljudi, niti pravni odnos, već nešto drugo, zadovoljene potreba gde su jedni proizvođači roba i usluga, a drugi imaju potrebe za tim proizvodima i uslugama, invarijantno da li su vlasnici, delatnici ili radnici. Dakle, radi se o ekonomskom posredovanju u kome je suština posebna potreba, interes, korist i njihovo zadovoljenje. Ta suština za samosvest deli građanina od moralnog subjekta i od pravnog lica. Od moralnog subjekta stoga što su njegova određenja, premda sadrže neindividuiranu posebnost, ipak u suštini unutrašnja i neotuđiva, a postavljeni kao znanja o

¹⁰⁹ isto

¹¹⁰Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989, §§182-185.

¹¹¹ Perović, Milenko A., Praktička filozofija, Novi Sad, s.152.

dogaćanju, imputacija, unutrašnja objektivna i subjektivna strana posebnosti, znanje dobra, dužnosti, savesti, odluke i uverenja. Od pravnog lica po tome što su sva njegova određenja opšta, a ne posebna, te su praktička samo po sebi, premda se tiču stvari, uopšte onog što je spoljašnje, otuđivog i predmeta razmene. Građanin kao buržuj je individuiran i baš stoga stoji u odnosu prema drugim takvim individuumima, kao što je čitava sfera subjektivne posebnosti kao građansko društvo zasebna, te stoji u srazmeri prema drugim sferama društvenosti, porodici i državi.

Unutar sfere građanskog društvo mi kao građani=buržuji dolazimo do zadovoljenja potreba jedni u odnosu na druge. No osim tog privlačećeg odnosa potreba i njihovog zadovoljenja, građanskog društvo je prema smislu interesa i posebnosti istovremeno i odbijajući odnos konkurencije i tržnice u kome se građani kao buržuji međusobno sukobljavaju manje ili više otvoreno. Odbijajući odnosi konkurencije i tržnice stvaraju odnose “duhovnog životinjskog carstva” između konkurenata, te se oni vremenom izoluju jedni od drugih, prozle, povlače u svoju moralnu unutrašnjost, a samo građansko društvo od beskonačnog zasićenja tim okoštavanjem svojih članova ide putem svog propadanja kao gubitka svoje osnovne privlačeće svrhe. Ovde Hegelova glad za istinom prevazilazi liberalističke ideološke iluzije da u građanskom društvu ne postoji istovremeno “užas neslobode”. Dijalektika potrebe i njenog zadovoljenja, međutim ujedno pruža i ono spasonosno. Naime, što građanin više ide u zasebnost interesa, što je korist ogoljenija, što je potreba apstraktnija, a to se zbiva u težnji za zadovoljenjem tog istog interesa, koristi, apstraktne potrebe, to je veća zavisnost od drugih individuumima, to je veća upućenost na druge građane. Oštriji inters stvara ispod površine konkurentske borbe čvršću unutrašnju uzajamnu povezanost. “Ta uzajamna upućenost je osnov da iznad svake posebnosti nastane i nešto opšte...koje svoj objektivni oblik ima u institutima prava, morala, politike i države”¹¹² Pretpostavka tako nečega svakako je “povesna obrazovanost”, “moderna obrazovanost”, uopšte uljuđivanje “čoveka Zapada” u smislu da moderni čovek mora prihvatiti da svoje znanje, htenje i delanje određuje na opšti način. To je osnov izgradnje onog opšteg, koje mora biti učinjeno predmetom delatne volje kako bi nastalo i kako bi se održavalo.

Nadalje, Hegelu je jasno da socijalno-imovinska i klasna odnosno staleška diferencijacija iz ulova produkcije “opšte, stalne imovine”, odnosno iz mogućnosti

¹¹² Perović, Milenko A., Praktička filozofija, Novi Sad, s.153.

učestvovanja u opštoj imovini, a uslov za to je ili vlasništvo kapitala ili rad. To je ujedno i izvor nejednakosti ljudi u građanskom društvu. Moralno pravo za imovinsko-socijalnom jednakošću kod Hegela, prema Peroviću, nije neko više i superiorno pravo u odnosu na ekonomsko pravo sticanja. Moralno pravo je jedno od mogućih prava posebnosti čoveka. Prema Peroviću, u nemogućnosti moralnog prava na imovinsku jednakost da se ostvari u građanskom društvu, jer bi time poništila njegov princip, u toj apstraktnosti zahteva za imovinskom i socijalnom jednakošću ljudi, Marks je kritikovao Hegelovu koncepciju prava i slobode na tragu transgrađanske društvenosti i specifičnog pojma slobode.

Hegel sam prekoračuje građansko društvo na pretpostavci obrazovane posebnosti modernog građanina i na pretpostavci staleške (§§203 i 205) organizacije posebnosti građanina. Građansko društvo nije društvo buržoazije kao posebnog staleža ili klase. Pojam buržoazije obuhvata sve staleže: slobodne seljake, plemstvo, radništvo, koje Hegel zove pukom, činovništvo, preduzetnike i vlasnike kapitala. Pravosudni sistem, policija i korporacija čine dovršeni krug građanskog društva i omogućuju prelaz na državu, kao najviše područje prava.

Schnädelbach smatra da je Hegelova koncepcija građanskog društva, kao povesno najviša tačka njegove filozofije prava, uticala da se formira i novi pojam porodice kao građanske, buržoaske porodice i novi pojam države kao građanske, buržoaske države. Sveopšte podruštvljanje svih sfera društvenosti na koje Hegel izričito ukazuje zasnovano je prema Schnädelbachu, Hegelovim uverenjem da je „modernizacija nepovratan proces“, a da je rezultat toga građansko društvo. Mi bismo dodali da se o nepovratnosti u pravu može govoriti samo pod uslovom da se ima u vidu da je svet prava druga priroda čoveka zasnovana na čovekovo slobodi, na spekulativnom pojmu. Ipak, u pogledu moderniziranja kao podruštvljanja mora se reći da konsekvence toga nisu toliko izražene u Hegela, koliko kod hegelovaca, pre svega kod Marksa, dočim sam Hegle spekulativnim pojmom rešava pitanje odnosa građanskog društva i ostalih sfera društvenosti, pre svega odnos građanskog društva i države. Ali treba naglasiti da je u ovom smislu Hegel predmet napada ili bi trebao biti predmet napada konzervativaca svih vrsta, bez obzira o kojoj se instituciji moderne društvenosti radi, od porodice, do države i svetske povesti.

Hegelov pojam porodice nosi obeležja takozvane građanske porodice. Autori smatraju da je Hegelovo određenje građanske porodice mogućnost neindividualističke slobode u

modernom svetu.¹¹³ Građanska porodica predstavlja privatnu sferu i odvojena je ne samo od javne državne sfere, nego i od ekonomske sfere građanskog društva. Ovde se radi o podružtvljenju moderne porodice, koje je negativno određeno gubitkom tradicionalno važne ekonomske ulogu domaćinstva u smislu jedne privatne ekonomije, kako je i Aristotel poglavito određuje. Subjekti porodice su roditelje i deca, te supružnici. Funkcionalna građanska porodica, porodica prema svome pojmu je jedno lice, budući članovi porodice za razliku od građana nisu međusobno lica. Svrha porodice je vaspitanje dece i briga oko materijalne egzistencije članova i celine porodice. Poučne su i Hegelove odredbe o braku, premda je otvoreno pitanje njihove aktualnosti. Porodica kao supstancijalno jedinstvo prelazi u isključujuće odnošenje članova građanskog društva u kome je na delu princip zasebnosti.

3.2.2. Aristotelovo određenje domaćinstva

Hegel o Aristotelovom pojmu ekonomije ne govori ništa izričito u svojim predavanjima o istoriji filozofije. Od većeg interesa su mu bila Aristotelova određenja etosa i polisa na kojim pokazuje Aristotelov princip. Odnos gospodara i roba i njegovu dijalektiku koji se najčešće povezuje sa Aristotelovim pojmom ovog odnosa tema je subjektivnog duha=fenomenologije duha. U objektivnom duhu, u onom praktičkom dijalektika gospodara i roba, slobodnog čoveka i roba samo je jedan momenat. Na tome odnosu pak koji leži u suštini Aristotelove ekonomije Hegel je izveo povesni rez u odnosu na Aristotelovu praktičku filozofiju time što je Aristotelovu eleuteriju stavio pod noge robu, koji se jedini iz tog odnosa uzdiže do slobodne samosvesti=misaone samosvesti=pojma i subjekta duhovne slobode kakvu mi moderni poznajemo. Dakako, to se nije dogodilo bez daljih povesnih posredovanja. Ali sam Aristotel nije mogao izvesti te povesno-dijalektičke konsekvence predmeta koji je sam misli. Dejstvenost polisa i delatna stvarnost oikije, te vrlina kao delatna mogućnost individuumu jesu mogućnost, delatnost i dejstvenost onog praktičkog u Aristotela.

Pod ekonomijom Aristotel razumeva nauku o odnosu gospodara i roba, supružnika, roditelja i dece i veštine hrematistike ili sticanja bogatstva. Nauka o odnosu gospodara i roba pokazuje da je gospodarenje nad drugim čovekom kao robom gospodarenje nad živim praktičkim, ne tehničkim, oruđem koje u celosti pripada gospodaru. Čovek je rob ili po

¹¹³ De Vos, Lu, Institution Familie, Hegels Studien, 2008, s. 115.

prirodi kao što su to varvari u odnosu na Grke, po Aristotelu, ili po zakonu i običaju ratovanja. Čovek je rob po svojoj prirodi da pripada drugom, da se nad njim vlada, da oseća um, ali da ga sam nema i da dela telom, a ne umom. Ropstvo je i korisno i pravedno zbog te razlike među ljudima koja je po prirodi. Praktička nauka ekonomije značajnim delom je nauka korišćenja robova, ne njihovog sticanja, jer ovo drugo spada u ratničko praktičko delanje. Rob obavlja tehnički posao veštine ili naprosto radi telom. Pa ipak u toj pravednoj ratničkoj praksi leži prouzročitelj odnosa gospodara i roba kao borba za priznanje u formi spremnosti na borbu na život i smrt, spremnost da se izlože pogibelji, te da hrabrošću pobedi drugog. Jer rat je sticanje robova kao onih ljudi koji su po prirodi vladani, a ne vladajući, ali oni to neće ili ne prihvataju. Veština sticanja bogatstva ima granicu i svrha joj je samodovoljnost doma ili grada, a ne ide u beskonačnost koje predstavlja izopačenje, a Aristotel ga zove veštinom zarade novca ili veštinom trgovine kao bogaćenja na račun drugih ljudi i njega pored trgovine na veliko ubraja i trgovinu na malo, lihvarenje i najamni rad za platu, gde se ubraja i zanatstvo i tehnička umeća. Aristotel jednostavno objašnjava ovo umeće zarade novca kao i njegov razvoj iz razlike razmenske i upotrebne vrednosti robe do upotrebe novca i njegovog beskonačnog gomilanja. Kapelika i obolostatika su sramotne i omražene veštine prema Aristotelu. Uopšte cela veština sticanja kao deo ekonomije gospodara jeste drugorazredna praksa, jer je slobodnog čoveka dostojnije da se bavi političkom praksom, da sudeluje u vlasti ili da se bavi filozofijom i naukom, a da upravitelju prepusti veštinu sticanja za potrebe domaćinstva. Nauka oikonomije više se tiče odnosa prema ljudima, nego prema stvarima, te više se stara o vrlini slobodnih i robova, nego o veličini imovine. Time Aristotel jasno svrstava ekonomiju u praktička znanja. Odnos pojma vrline prema ekonomiji razvrstava shodno razlici etičkih i dijanoetičkih vrlina, te shodno prirodi slobodno i roba, muškog, ženskog i deteta. Vrlina nije jedna ista u svih, niti se može ostati na njenom opštem određenju kao ispravnom delanju ili dobrom stanju i držanju duše, već kako po bližim određenjima vrline, tako i prema onome kome pripada, te prema kvantitetu. Ali u vrlini moraju sudelovati svi. Hrabrost gospodara i roba nije ista, ali i rob treba da ima hrabrosti, a isto tako umerenost ili pravednost. Gospodar je vaspitavajući vrlina koje su potrebne i dovoljne robu – dovoljno umerenosti i dovoljno hrabrosti da ne zanemaruje svoje poslove kada već ima veštinu da ih izvršava. Vrlina žene je za razliku od ropske vrline i dijanoetička, jer žena je slobodna, ali ona nema moć da svojom bouletičku veštinu delatnošću ostvaruje, osim ako se odnos obrnuo u odnosu na ona po prirodi pa žena gospodari, odlučuje i vodi poslove domaćinstva, umesto da poslušno čuti. Deca pak u poslušnosti ispunjavaju svoju svrhu, ali se oblikuju prema onome

ko ih vaspitava te prema roditeljima. Sve vrline za koje se vaspitava u domu moraju stajati u skladu, ne biti nevezana, sa vrlinama glede državnog poretka, budući su žene pola slobodnog čoveka, a deca su budući slobodni ljudi i građani polisa. Tako Aristotel, te je očigledno da je njemu i ovde u ekonomiji stalo pre svega do individuumu, do slobodnog čoveka i njegove vrline i vaspitanja za vrline, te delanja u skladu sa vrlinom i najvišim dobrom.

Pojam priznanja, odnos samostalne i nesamostalne samosvesti: gospodarenje i robovanje. To se tiče Hegelovog povesnog odnosa prema Aristotelu. Jer šta je za roba i gospodara to je Aristotel, a šta nije to se razvija dalje, već od stoika i epikurejaca, te skeptika i u principu hrišćanstva.

3.3. Pojam moralnosti i pojam etosa

3.3.1. Hegelov pojam apstraktnog prava i moralnosti

Apstraktno pravo i moralnost pripadaju slobodnoj volji, ali na dva različita načina. Apstraktno pravo se tiče volja po sebi, ne postupanje već mogućnost postupanja, jer se tiče čoveka kao opštosti, kao lica koje može biti ili ima pravo da bude vlasnik stvari, vlasnik svog tela, svojih ličnih sposobnosti, moći i talenata i koje se ostvaruje u spoljašnjem činjenju bez obzira na nameru, prema tome u formi dopuštenja ili ovlašćenja. Odnos lica u pogledu jedne stvari uređuje se ugovorom. A kršenje apstraktnih prava je zločinstvo. Moralnost je drugi način postojanja slobodne volje i ona se tiče čoveka kao posebnog subjekta, kao moralne ličnosti. Moralnost je slobodna volja za sebe jer je slobodna volja iz opštosti prava reflektovana u sebe, u svoju posebnost kao pravo moralnog umišljaja, prava znanja, prava namere, prava uvida u dobro i prava na savest. Moralnost je suštinska forma postupanja slobodne volje. Za razliku od apstraktnog prava u kojem drugo lice samo ne treba ugrožavati u njegovom pravu, biti na stanovištu pasivnosti dopuštanja ili zabrane, moralnost nalaže, kao posebnost, da se drugom učini i ono pozitivno, kao prijatelju, bližnjem, čoveku u nevolji, članu porodice, i sebi u svojoj posebnosti. Moralnost kao forma delanja postaje identična sa sadržinom delanja u običajnosti jedne porodice i jednog naroda u kome su ono dobro i posebna subjektivnost identični, koja je živo dobro.

U istoj ravni, naime, da su to oblička postojanja slobodne volje, objektivnog duha ili prava razlikuje se ova tri momenta na način slobodne volje po sebe, slobodne volje za sebe i

slobodne volje po i za sebe. Volja je slobodna po sebi ukoliko je određena samo prema svom pojmu, neposredna je slobodna volja koja je kao pojam ličnost, a kao postojanje spoljašnja neposredna stvar. Volja je slobodna za sebe ukoliko je iz spoljašnjeg postojanja reflektovana u sebe kao subjektivna pojedinačnost određena nasuprot opšteg, a to opšte je delom unutrašnje, ideja dobra po sebi, a delom spoljašnje, predručni svet tj. druge subjektivne pojedinačnosti i te obe strane ideje, subjektivna pojedinačnost i opštost kao samo jedna kroz drugu posredovane. To je ideja slobodne volje u njenoj posebnoj egzistenciji ili u njenoj udvojenosti, sfera moralnosti, znači pravo subjektivne volje u srazmeri prema pravu sveta, a svet je ovde stvarni običajni svet, pravo države i svetske povesti i pravu ideje po sebi ili formalnog prava. To da je ovde moralnost sfera udvojenosti ili posebnosti, ima značenje ulaženja opšteg u samoodređenje, u razliku, suprotnost, konflikt i protivrečje, jer reč je o samoudvajanju, o načinu da slobodna volja sebe konkretizuje kroz rast unutrašnjih protivrečja, čime sama sebe stavlja u suštinsko kretanje, a to je smisao negativne strane dijalektike u Hegela. Najzad tek je običajnost jedinstvo formalnog ili apstraktnog prava i moralnosti i njihova istina, na taj način što je pomišljena ideja dobra realizovana kako u u sebe reflektovanoj volji, u pojedinačnoj subjektivnosti tako i u spoljašnjem svetu, tj. u drugim subjektima, pa sloboda kao supstancija egzistira i kao subjektivna volja i kao stvarnost i nužnost, pa to nije više posebna niti apstraktno opšta egzistencija ideje slobodne volje, već je to po i za sebe opšta egzistencija ideje koju Hegel zove običajnost.

Tako se u najopštijem može odrediti odnos ove tri sfere postojanja slobodne volje. Osnovu čini ideja po i za sebe slobodne volje i pojam razvoja ideje, a on se događa kroz određenja po sebi, za sebe i po i za sebe. Metod koji se u razvoju određenja poštuje je određen naukom logike i jeste razvoj pojma kroz imanentnu negativnost ili određenu negaciju. Ovim stepenima u razvoju ideje po i za sebe slobodne volje odgovaraju u procesu samoodređenja opštosti određenja opštosti, posebnosti i pojedinačnosti slobodne volje, ali se među njima ne može povući znak jednakosti.

Ono za sebe je tako ono upojedinjeno, izdvojeno, različito od drugog, posebno, ali se u toj svojoj posebnosti još odnosi prema sebi, dolazi do samoizvesnosti ili samoreferentnosti. Samoizvesnost upućuje na samosvesno postojanje, pa tako bivstvovanje za sebe prava, znači da ima ne samo prava već i pravne svesti, egzistencije na način određenog znanja o pravu, te znanja ne o bilo čemu drugom, nego znanja upravo o pravu. U odeljku o moralnosti, kao i u središnjem odeljku običajnosti upravo se tematizuje ovaj momenat pravnosti prava u formi

sebe znajuće svesti. Ovaj momenat samoizvesnosti je ono specifično bivstvovanja za sebe prava. Taj momenat je ono određujuće za celokupnu strukturu filozofije prava, na svim stepenima razvoja po i za sebe bivstvujuće slobodne volje jer se pokazuje bivstvovanje za sebe kao princip svesne subjektivnosti, on je sveprisutan. Taj princip svesne subjektivnosti, samosvesne posebnosti je povesni novum modernog sveta i antički svet, a pogotovo istok nije znao za njega. A budući je ovaj princip svesne subjektivnosti ukorenjen u svim momentima filozofije prava, to je filozofija prava filozofija prava jedino modernog doba, ne univerzalna filozofija prava, već moderna.

Prema §33 Osnovnih crta filozofije prava uopšte se razlučuju određenja prava kao apstraktnog, kao moralnosti i kao običajnosti. Sadržaj slobodne umne volje najpre je postavljen samo kao pojam slobodne umne volje, to je volja koja za razliku od praktičke=duh koji se prema sebi odnosi kao prema drugom, jeste razvila novu odredbu duha koji se prema drugom odnosi kao prema onom njegovom, koji svoj vlastiti pojam ima za svoj predmet i svrhu, ili kome je predmet sloboda kao što je i duh sam sloboda. To drugo koje slobodna volja uspostavlja kao svoje je izvan nje, potom u njoj, a potom i izvan i u njoj. Dok još apstraktno shvata svoj pojam slobodna volja je neposredna pojedinačnost koja sebe zna u spoljašnjoj stvari i čije postojanje jeste ta spoljašnja stvar kao njena, a njeno pravo apstraktno shvaćeno jeste formalno ili apstraktno pravo slobodne volje u stvari. Neposredna pojedinačnost slobodne volje je na taj način ličnost lica. Lice ispunjava svoju svrhu u stvari te ne može da se oslobodi od subjektivnog interesa za tom stvari i da hoće ono opšte, personalnost, pa razlikuje u svom znanju opštu po sebi bivstvujuću volju, najpre prava, od pojedinačne, za sebe bivstvujuće, za stvar zainteresovane volje i ima za svrhu da se ove razlike prevladaju u opštem koje zna kao dobro, a kao savest i hoće isključivo to dobro, svoj pojam da bi prevladala formu neposrednosti i došla do forme suprotnosti opšte po sebi i pojedinačne za sebe bivstvujuće volje. Volja koja se iz spoljašnjeg postojanja u stvari, u drugom i u sebi kao drugom, reflektuje u sebi, kao subjektivna pojedinačnost nasuprot onom opštem, pri čemu je to opšte dvostruko a. unutrašnje dobro, dobro po sebi, b. spoljašnji postojeći svet, jeste volja, ovde subjektivnost subjekta, u kojoj su obe strane ideje dobra samo jedna kroz drugu posredovane. Hegel kaže da je time ideja slobodne umne volje ovde shvaćena u udvojenosti ili posebnoj egzistenciji ideje, pa se zato pravo subjektivne volje pokazuje u suprotnosti od prava sveta i prava po sebi bivstvujuće ideje dobra. Ovo drugo određenje slobodne volje je ono što Hegel određuje kao moralnost. Potom je, treće, volja to

da se ova suprotnost subjektivnosti prevlada, da se izvrši negacija negacije, te da volja sebe odredi kao volju u svom postojanju, kako bi bila ne samo po sebi, kakva je u pravu i moralnosti, već i za sebe slobodna, ili negativnost koja se odnosi prema sebi. U ovom trećem je mišljena ideja dobra realizovana u u sebe reflektovanoj volji i realizovana u spoljašnjem svetu. Na taj način je sloboda kao supstancija, ni subjektivna ni objektivna, već istovremeno egzistirajuća kao stvarnost i nužnost, ali i kao subjektivna volja. To je ideja dobra ili slobodne umne volje kao bivstvjuća po i za sebe ili država i njeno je pravo najviše, po Hegelu.

Mi nismo subjekti neposredno, već čineći ono dobro po sebi, apstraktno pravo, dakle, stvar, ugovor, zločinstvo, predmetom svesti. To je korak koji odvaja subjekta od lica, od persone, i time se tek slobodna umna volja pojavljuje kao biće za sebe, koje postavlja sebe u suprotnost opšte po sebi i pojedinačne za sebe bivstvjuće volje i zna sebe u toj suprotnosti. Budući da totalnost određenja personalnosti ima za predmet, celokupnost apstraktno pravnih odnosa kao ono drugo sebe same, kao ono njeno, to volja sad ima sebe samu, dobro po sebi za predmet i svrhu. Subjektivnost subjekta, subjektivnost slobodne volje je tako ne više po sebi nego za sebe beskonačna, i to je princip moralnog stanovišta. Moralnost je prevladavanje slučajnosti bivstvovanja po sebi i neposrednosti prava koju je objavilo nepravo učinjeno nad zajedničkim mojim posredstvom „pojedinačne sebi slučajne volje“ koja je posegla za stvarju koja je već vlasništvo i u njoj prisutnu neposrednu slobodnu volju. Na formalno pravnom stanovištu se ne može prevladati nepravo, a da se ne zapadne u rđavu beskonačnost. Ta nemogućnost dijalektički dokazuje nužnost moralnog stanovišta kao prava. Šta se događa na moralnom stanovištu? Da li volja prestaje biti slučajna volja? Za nas ne, ali za sebe da: volja dobija određenost da je slučajnost apstraktnosti i neposrednosti personalnosti u moralnosti volje reflektovana u sebe u svojoj totalnosti i identična sa sobom, dakle po sebi beskonačna slučajnost volje. Na taj je način volja za sebe beskonačna, ona je za sebe bivstvjuća identičnost volje nasuprot bivstvovanju po sebi i neposrednosti personalnosti te nasuprot postojećem svetu, drugim licima u kojima sada traži takođe posebnost ili bivstvovanje za sebe slobodne volje, drugog subjekta u licu drugog. Bivstvovanje slobodne volje za sebe je bivstvovanje u toj razdvojenosti zajedno sa svim određenjima koja se u toj razlici razvijaju, čime se dobija određenost slobodne volje ne kao lica nego kao subjekta.

Apstraktno ili formalno pravo je i samo oblik postojanja slobodne volje ili stepen razvoja ideje po i za sebe slobodne volje te ima i subjektivnu i objektivnu stranu. Ali to je neposredna, po sebi bivstvjuća po i za sebe slobodna volja, pa je ona slobodna volja pre

svakog daljeg razvoja i uposebljenja. Subjektivna strana slobodne volje na stadijumu apstraktnog prava je ličnost ili personalnost, te dalje kao pojedinačna persona ili lice, a objektivna strana je spoljašnja stvar prema svom određenju. Kod apstraktnog prava ne radi se o tome da imamo objektivni pravni sistem ili objektivno opstajanje normi bez subjektivne pravne stvarnosti primene tih normi kroz stvarne ljude. Apstraktno nije pravo ni zato što nije pozitivno u smislu da ima realno važenje što Hegel razvija tek kroz određenje građanskog društva. Pravo je od starta oboje, jedinstvo subjektivnosti i objektivnosti, pojma i stvarnosti, forme i sadržaja, samo još ne u formi konkretnog razvoja odredbi tog jedinstva, već u formi neposrednosti. Ima uposebljenja ali nema imanentnog uposebljenja ovog jedinstva, nema još imanentno negativnog razvoja konkretno opšteg. Ono što čini bivstvovanje za sebe lica jeste čisto samoodnošenje, ličnost koja, budući jeste postojanje slobodne volje, a slobodna volja je sebe samu određujuća opštost, ima objektivnu stranu, stvar, kao u sebe uključenu, njenu stvar, o kojoj se na apstraktnom stepenu formalnog prava može reći samo to da je ona neposredna spoljašnja stvar istovremeno sa tim što pripada licu. Dakle lice se uvek odnosi na nešto predmetno ali koje je ujedno postojanje njegove slobode, ono njegovo, ovde njegova spoljašnja stvar i ništa dalje. To je ono što lice kao čisto samoodnošenje slobodne volje zna i čineći realizuje. Zna o sebi da je pravno sposobno ili da može biti vlasnik ili da može ugovarati vlasništvo nad stvarima, ili da može činiti nepravo nad ugovorom i vlasništvom i da za to nepravo može biti kažnjeno, ali ne zna to kao reflektovana u sebe, ne zna totalnost formalnog prava, već u izolovanosti i upojedinjenosti tih momenata formalnog prava. Zbog apstraktnosti lica treba ga razlikovati od subjekta uopšte, moralnog bića, ali i od građanina, roditelja, deteta ili državljanina. Istovremeno sa veličinom lica i ličnosti u smislu personalnosti, jeste ono i nešto prezrenja dostojno, nisko i podlo što proizlazi iz po-stvar-enja interpersonalnih odnosa. Apstraktnost ličnosti dalje uslovljava da se ne radi o individualnim odredbenim razlozima voljne odluke, niti o konkretnim okolnostima pod kojima se one shvataju i realizuju. Stoga u apstraktnom, formalnom pravu ličnost je najviše nadpojam mogućnosti delanja koje se određuju kao dopuštenja (Erlaubnissen) ili ovlašćenja (Befugnissen). Premda ne nedvosmisleno apstraktno pravo određuje i odnos između više lica kroz pravnu zapovest da se bude lice i da se drugi poštuju, respektuju kao lica, pri čemu je pravi smisao ove zapovesti negativan odnos prema drugom, naime pravna zabrana da se ličnost, personalnost drugog povređuje.

Dalje određen i razvijen princip subjektivne slobode jeste princip posebnosti subjekta. Pravo subjektivne slobode je pravo posebnosti subjekta da se nađe zadovoljenim.¹¹⁴ Osnovnih crta obim ovog prava stavlja u pravo na ljubav, na romantičnost, na svrhu večnog blaženstva, na moralnost, na savest, na princip građanskog društva i političkog ustava, na povesnost povesti. Ovaj princip posebnosti subjekta pravi suprotnost u pravu, pravi udvojenost, dakle permanentnu razliku u pravu jer je u isto vreme i identičan i različit u odnosu prema onom opštem, kako unutrašnjem, dobru i formalnom pravu, tako i spoljašnjem, svetu, drugim subjektima, običajnosti. Subjektivnost čini razliku, udvojenost u pravu kao postojanju slobode volje. Ali, ako se posmatra samo kao različita od opšteg, onda se stvara jedno specifično određenje moralnosti=moralnost morala koja postoji kao postojana „neprijateljska borba protiv vlastitog zadovoljenja“ u zahtevu da se „sa odvratnošću čini ono što dužnost nalaže“, u potištenosti istrajavajućeg moralnog trebanja. Pri tome se ne odvaja ono što se mora odvajati, posledica delanja od svrhe delanja, pa da se oni ne razlikuju. Time se ne vidi druga strana, da je moralnost u Hegelovom smislu, u isto vreme identična sa opštim, te da je pogrešno da samo subjektivna, posebna i spoljašnja svrha pada na individuu, da su naime sve individue samovoljne i sujetne, te da opšta svrha ne pripada nikada individui u nekom značajnom delanju koje je izvela, da posebnom subjektu ne pripada strana identičnosti sa opštim u realnosti delanja, a delanje u odnosu prema subjektivnoj volji drugog je realnost u svetu slobode, stvar na duhovnom tlu, a ne samo ono moje, dakle delanje je objektivno postavljeno i podložno prosuđivanju. Međutim, na tlu moralnosti, u Hegelovom smislu, kao međupoložaju, identičnost posebnog i opšteg je samo moguća, ideja dobra je tu samo po sebi prisutna, u formi istrajavajućeg trebanja, ali još ne realizovana u subjektivnoj volji i u odnosu prema drugim voljama, u stvarnom svetu, još ne nužna i stvarna koliko i subjektivna. Moralno delanje još nije stvarnost. Za stvarnost je potrebno jedno drugo stanovište u odnosu na stanovište subjektivne izvesnosti: potrebno je da supstancijalna sloboda egzistira u subjektivnoj volji, a subjektivnost prava kao stvarnost i nužnost sveta, da dobro nije samo po sebi nego i za sebe prisutno u obema stranama ili rečju da bude „subjektivno uverenje, ali po sebi bivstvjućeg prava“ ili ono moralno=običajno, što jeste običajnost. Supstancijalna=subjektivna sloboda iskušava se najpre kao prirodni duh modern porodice, kao građansko društvo, te kao moderna država i svetska povest, prema Hegelu.

¹¹⁴ §124. OCFP

Moralnost je drugi momenat ideje po i za sebe postojeće slobodne volje, drugi momenat ideje prava. U Hegelovom opusu gledano ovo mesto moralnosti je novum koji je unela filozofija prava. Moralnost tako zauzima međupoložaj između apstraktnog prava i običajnosti. O tom međupoložaju savremeni filozofi se različito izražavaju, od Ritterovog stava da se radi o srećnom ujedinjenju Aristotelizma i Kantijanstva u etici, do Tugendhatovog određenja da se radi o moralnoj perverziji budući ima pravnog i državnog učenja bez od njih nezavisne etike. Pre svega moralnost se određuje kao stanovište na kome počiva i opšte stanovište moralnog i opšte stanovište nemoralnog, a to je moguće samo zato što moralnost počiva na subjektivnosti slobodne volje. Dakle, radi se najpre o jednom nevrednosnom pojmu moralnosti, o pojmu čitavog jednog područja čija primena tek omogućuje da se uoče posebna oblička koja se mogu prosuđivati i vrednovati kao moralno ili nemoralno, koji tek omogućuje određeno moralno dobro, a odnosi se na specifično područje subjektivnosti slobodne volje. U čemu je razlika subjektivnosti slobodne volje u odnosu na apstraktno ili formalno pravo slobodne volje? I apstraktno pravo i moralnost su uža područja slobodne umne volje, tako da u tom području slobodne volje koja hoće slobodnu volju svako ima svoje vlastito pravo u užem smislu, ali ne tako da su ta prava jednakog značaja i konkretnosti, niti imaju isti rang opšte obaveznosti jer predstavljaju apstraktno ili subjektivno opšte, a ne po i za sebe konkretno opšte običajnosti odnosno prema nadpojmu (Inbegriff) svetske povesti koje je jedino opšte obavezujuće, koje ima najviše pravo, prema Hegelu. Subjektivnost ili samosvesna posebnost subjekta, to da ne samo ima prava, slobodne volje, već i pravne svesti njene o sebi, egzistencije na način određenog znanja o pravu, te znanja upravo o pravu, a ne o drugom, - ostvarena je u subjektu, a nije ostvarena u pukom licu=mogućem delatniku u formi dopuštenosti i ovlašćenja u formama i normama vlasništva, ugovaranja vlasništva i kršenja vlasničkog i ugovornog odnosa bez obzira na ono posebno, subjektivno, interese i motive delatnika koji stoje u odnosu prema onom opštem, normi kao dobru, dakle u neidentičnosti identičnosti i razlike posebnog i opšteg, kako je to kod subjekta. Dakle lice i subjekt iako predstavljaju subjektivnu stranu, stranu pojma apstraktnog prava odnosno moralnosti, upravo se u momentu subjektivnost, samosvesne i unutrašnje posebnosti, samoizvesnosti, bivstvovanja za sebe razlikuju. – Na objektivnoj strani, na strani realnosti se apstraktno pravo i moralnost takođe razlikuju. Realna strana nasuprot pojmu je u pravu spoljašnja stvar bez daljih i bližih određivanja: stvar vlasništva, stvar ugovora, corpus delicti kaznenog prava. Realna, objektivna strana u području subjektivnosti nije puka stvar, već kompleksnije delanje, tako da paru lice-stvar, odgovara pojmovni par subjekat-delanje. Tada

se radi o subjektivnoj, za sebe slobodnoj volji, a ne o po sebi slobodnoj volji. Zaključenje apstraktnog prava u odeljku o nepravu i kazni otvara ovo područje slobodne volje koja kao individualna hoće ono opšte, pri čemu je područje subjektivnosti slobodne volje isto tako vrednosno neutralno kao i područje apstraktnog prava. Nevrednosni karakter subjektivnosti slobodne volje neposredno upućuje na to da se u poglavlju o moralnosti ne radi o Hegelovoj etici, u smislu postavljanja moralnih normi, ukoliko se pod etikom podrazumeva normativna etika. Čini nam se da se neradi ni samo o nekoj „teoriji delanja“ koja se tiče „strukture srazmera subjekta i njegovog delanja“, što se odnosi i na odeljak o dobru i savesti kako misle Schnädelbach, Quante ili Menegonijeva.

Schnädelbach nastoji da povuče jasniju razliku između Kantove i Hegelove odredbe morala, moralnog i moralnosti, pri čemu je u igri još i odredba običaja.¹¹⁵ Kod Kanta odredba moralnog, morala i običaja jesu sinonimi, a odredba prava i moralnosti u užem smislu su izvedene odredbe. Područje morala je jedino područje realnosti slobodne volje po Kantu. Kod Hegela su odredbe moralnog, morala i moralnosti uzete u istom smislu, pri čemu je moralno područje jedno od područja realnosti slobodne volje, odnosno jedno područje prava, koje onda ima i vlastito pravo. Moralno i običajno su različita područja realnosti slobodne volje. Moralnost kod Hegela nije opterećena određenjem delanja iz dužnosti jer se radi o području slobodne volje koja hoće slobodnu volju što nije pretpostavljeno, već je postavljeno u području subjektivnog duha. – Kantov pojam morala, običaja i moralnog određuje područje slobode koje ne leži pod određenjem prirodne nužnosti, koje je suprotno prirodnom, a Metafizika običaja ili morala izdvaja i osigurava to područje. Osnovu ovog učenja, prema Schnädelbachu nalazi Kant u najvišem zakonu moralnog učenja, u kategoričkom imperativu po kome individuum treba da deluje tako da subjektivna svrha njegovog delanja može ujedno postati opšti zakon delanja za sve individuumne. Na osnovu kategoričkog imperativa ili odnosa delanja prema kategoričkom imperativu kao moralnom principu događa se dalje razlikovanje morala u užem smislu i prava kod Kanta. Pravnost i moralnost se razlikuju prema tome da li delanje ima svoj motiv u samoj ideji dužnosti, te je delanje iz dužnosti, ili delanje nezavisno od motiva, jeste samo primereno dužnosti odnosno zakonu. Čak se, prema Schnädelbachu, i moralne dužnosti kod Kanta mogu samo prema slovu, ali ne i duhu zakona

¹¹⁵Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, str. 220.

primenjivati. Stoga se moralnost ne može, kod Kanta, izjednačiti sa pravnošću prava, a time ni sa obuhvatnijim područjem morala, običaja i moralnog.

Postavlja se pitanje zašto Hegel odvaja moralnost, moral, ono moralno uopšte od apstraktnog prava i zašto ga ne izvodi iz moralnog principa u Kantovom smislu? Pre svega nesporna je Kantova zasluga u tome što je slobodu volje povezo sa moralnošću, a moralnost sa pojmom dužnosti, odnosno sa kategoričkim moralnim imperativom i njegovim čistim sleđenjem u delanju. Kritika praktičkog uma je pokazala da je moralnost koja se sastoji u specifičnom sleđenju dužnosti principijelno moguća, odnosno neosporna, suprotno skeptičkim prigovorima, te se na osnovu nje mogla izvesti jedna metafizika običaja ili morala kao normativno ili opšte obavezujuće učenje o pravu i moralu odnosno vrlini, prema Schnädelbachu. Kantova formula je sloboda=moralnost=samosvest dužnosti u kategoričkom imperativu, sa dodatkom sleđenja dužnosti iz dužnosti bez ikakvih daljih pobuda, bez interesa i strasti jednog ljudskog srca. Kant je na taj način pokazao da nema slobode bez znanja o slobodi=pojma dužnosti=kategoričkog imperativa. Nadalje samosvest dužnosti samo je mogućnost slobode, ukoliko nema sprovođenja dužnosti i ukoliko to sprovođenje nije motivisano isključivo samom dužnošću bez ikakvih pobuda, bez interesa, ukoliko se radi o moralnosti u Kantovom smislu. Na osnovu toga sledi sposobnost da obavezujemo druge, tj. sledi mogućnost pravnog postupanja, prava u Kantovom smislu. Po Kantu dakle sloboda volje te pravo kao njena realnost je zasnovana isključivo u moralnosti, u samosvesti moralnog trebanja, u pojmu dužnosti i njegovom čistom sprovođenju, a kategorički imperativ ima opšte obavezujuću vrednost. Moralnost je suština prava za Kanta. Tako Schnädelbach. Hegelov pogled na stvar prava ima drugačiji rakurs iz koga se ne udara na samu moralnost, već na njenu isključivost i apsolutnost. Moralnost u Kantovom smislu, te sam kategorički imperativ, transcendentalni princip praktičkog uma nema apsolutno obavezujući karakter po Hegelu. Nema ga jer ne predstavlja konkretnu već samo subjektivnu opštost volje.

Pre svega moralnost, za Hegela, nije tačka na kojoj bi se tek savladavala prirodna nužnost pobuda, nagona, strasti. Hegel ne dovodi misao prava, slobodne volje, objektivnog duha pre nego je sam subjektivni duh po sebi već savladao prirodnu pobudu i uzdigao se do slobodne umne volje. Ne jednom u Osnovnim crtama Hegel podvlači razliku između slobodne umne volje i samovolje. Prema Hegelu nije zahtev moralnog trebanja taj koji podiže volju do slobode već je to kompleksan niz posredovanja subjektivnog duha koje tematizuju antropologija, fenomenologija duha i psihologija u Hegelovom smislu tih reči. Filozofija

prava kao momenat sistema filozofije startuje sa pojmom po i za sebe slobodne umne volje koji leži u osnovi razvijajući se u svoja tri suštinska momenta čiji je nadpojam u pojmu običajne države kao povesti, prevazilazeći se povեսno u apsolutni duh, tako da pretenzija na apsolutnost vodi kroz raskrivanje povесnosti od Hegela na ovamo. Taj predpojam slobodne umne volje razvijen je u uvodu u filozofiju prava koji delom ponavlja razvijanje o subjektivnom duhu i sadrži predpojam konkretne opštosti koja se razvija logičkim metodom imanentne posebnosti ili određene negativnosti do svog bivstvovanja po i za sebe. U tom razvijanju ono moralno pripada razvojnom stepenu objektivnog duha za sebe, za sebe bivstvjuće slobodne volje te je dakle jedno od prava, jedno od načina postojanja slobodne volje, i to više i konkretnije od apstraktnog prava.

Na ovom mestu dovoljno je da istaknemo da se na prelazu lica u subjekt, odnosno stvari u delanje radi o refleksiji volje u sebe. Refleksija volje u sebe znači da volja svoje postojanje, realnost sada zna kao sebe samu, a ne samo kao spoljašnju stvar, dakle ne kao drugobivstvovanje i jedno-van-drugost i rasuto mnoštvo. Budući duh, kako smo odredili, u području praktičnog saznanje svoj pojam pomoću sveta koji sam ne stvara, već proizvodi, to izlazi da u onom što duh naziva svojim shvatamo određenost njegovog pojma. U moralnosti se ukida neposrednost slobodne volje, volja je posredovana samom sobom, ima i zna samu sebe kao svoj predmet. Volja se u formalnom pravu reflektovala u stvari, a u moralnosti u sebi. Ako je u pravu stvar bila moja, sada je mojost realna, postojeća jer znam da je sve priznato i da ima biće kroz mojost, a mojost je elemenat delanja. U svojim kultivisanim potrebama, nagonima, željama, htenjima, ciljevima, svrhama volja pronalazi svoju „žutu mrlju“ slobode. Refleksija volje u sebe počinje u nepravu i zločinstvu, jer i zločinac se postavlja na sebe, ali na svoju samovolju ili prirodnu volju, bez obzira na ono što je apstraktno pravo, time bez krivice, ali zato biva kažnjen od drugih, čime se negira prva negacija prava, negira se nepravu. Negira se i prva refleksija volje u sebe, i nastaje refleksija volje u sebe koja se odnosi na apstraktno pravo, koje ima sebe kao lice i kao apstraktno pravo za svoj predmet. Negira se samosvest lica i apstraktnog prava koja više nije ni lice ni apstraktno pravo već subjekt i moralnost. U moralnosti slobodna volja postaje za sebe beskonačna, ne samo da jeste beskonačna nego i zna sebe kao beskonačnu, zna da u svojoj predmetnosti ne udara u neku objektivnu granicu, zna da je ono predmetno ono njeno, a njeno je jer je delanje koje je njeno. Odnosi i stanja stvari, ukoliko treba da su ne samo formalno pravno nego i moralno relevantni treba da su delanja i posledice delanja, odnosno da su

izvedena iz pojma za sebe slobodne volje. Delanja su postojanje volje za sebe i na sebi samoj. Međutim, za razliku od Kantove i Fichteove transcendentalne dedukcije delanja, odnosno srazmere stvari, razvijanje bivstvovanja za sebe moralne volje nije nikakav normativni princip koji bi imao opštu obaveznost, poput kategoričkog moralnog imperativa, jer on po Hegelu sadrži samo relativnu, subjektivnu opštost formalnog dobra, dobru nameru, koja je na kraju krajeva licemerje, a još ne konkretnu opštost po i za sebe slobodne volje koja pripada području običajnosti te nadpojmu povesnosti običajnosne države i u kome i subjektivna i objektivna strana ideje prava sama sebe snižava na moment ideje, na jednu stranu celine i tako sebe realizuje, postavlja, a da su istovremeno po sebi jedna suština. Određene dužnosti, jedna normativna etika nije moguća na ravni moralnosti, kod Hegela.

Normativna etika ovde ima značenje jednog deontološkog praktičnog učenja o tome šta treba činiti iz perspektive individualnog moralnog delatnika uopšte. Deontološka teorija treba da zapoveda, primorava, postavlja kao trebanje i kao dužnost određeni sadržaj, slično Kantovom učenju o vrlini iz Metafizike morala. Hegel međutim već u određenju ideje saznanja dobra postavlja sintezu praktične i teorijske ideje. Dobro nije samo subjektivna svrha, ne realizuje se samo tek pomoću subjektivnog delanja, čak uopšte nema delanja u smislu neke subjektivne svrhe, jer sve su svrhe subjekta ujedno objektivne svrhe. Dobro biva postavljeno kao neposredna stvarnost baš onakvo kakvo je u saznanju, za subjekt postojeći objektivni svet, ali kao svet čiji unutrašnji osnov i stvarno postojanje jeste pojam, dok subjekt postaje slobodan=zna za sebe kao za po i za sebe postojeći pojam. U odeljku o delanju pokazali smo da Hegel u filozofiji prava govori o suštinskom delanju slobodne volje, te mu se moralnost slobodne volje pojavljuje kao jedno njeno obličje u njenom apsolutnom napredovanju, u njenom logičkom i metodološkom napredovanju. U tom delanju kao suštinskom razvoju slobodne volje ne može ni moralno delanje biti zaobiđeno, pa je i ono prikazano u svom suštinskom razvoju, kao etapa razvoja po i za sebe slobodne volje. Iz tog rakursa pogođenost ili zbunjenost individualnog moralnog delatnika pitanjem „šta treba da činim?“ Hegelu je dosta daleko, pripada licemerju i običajnoj neukorenjenosti delatnika, njegovom otpadništvu iz ma kojih razloga, može biti slabosti, stranosti i slično. Hegelov rakurs nije ni čisto teorijski rakurs kako misli Schnädelbach., nije to ni rakurs posmatrača delanja, već je to rakurs običajnog čoveka u smislu Hegelovog pojma običajnosti čiji je nadpojam povesnost države, koji je isto toliko praktičan, delatan, subjektivan, kao i teorijski, posmatrački, ali ne u smislu tragalačkog saznanja jer ono shvata objektivni svet bez

subjektivnosti pojma. Schnädelbach pak shvata Hegelovo shvatanje moralnosti kao teorijsko, u analogiji sa savremenom moralnom psihologijom i moralnom sociologijom. Hegelova filozofija morala shvata se kao teorija delanja slična delovima Aristotelove Nikomahove etike koji se odnose na teoriju delanja. Aristotelu i Hegelu Schnädelbach pridaje značenje etike kao teorijske nauke o praksi bez daljih preciziranja. Iako, bez sumnje, Hegel ponavlja mnoge ključne Aristotelove zaključke o odnosu etike, ekonomije i politike, ipak po Schnädelbachu Hegel se zahvaljujući Kantovim uvidima ne vraća Aristotelu. Najneposrednije u poglavlju o dobru i savesti Hegel razmatra Kantova određenja delanja koja se tiču subjektivnosti delanja, što predstavlja Kantov novum.¹¹⁶Kantovi uvidi jesu izvor Hegelovog razlikovanja od Aristotela. Schnädelbachu je pre svega stalo da pokaže da Hegelova filozofija morala nije deontološka na ravni moralnosti, prema Hegelovom poznatom prigovoru na formalizam Kantove praktičke filozofije, čime je ujedno filozofiju morala oslobodio zahteva za jednim učenjem o dužnostima i o vrlini. Hegel je u odnosu na Kantovu praktičku filozofiju destruktivan samo u odnosu na isključivu pretenziju moralnosti na područje ljudske slobode, obrćući tu preteranu pretenziju u nemoć moralnosti da se zatvorena u sebe realizuje u svetu slobode.

Drugi dijalektički momenat moralnosti pokazuje se u njenom odnosu prema običajnosti. Ono običajno=moralno je subjektivno uverenje, ali po sebi bivstvujećeg prava. Šta sprečava moralnost da razvije taj supstancijalni sadržaj kao moralnost, na moralnom stanovištu, kao moralna svest?

Moralnost, prema Hegelu, u odnosu prema moralnosti=običajnosti i njenim glavnim formama porodici, građanskom društvu i državi dobija konkretan sadržaj¹¹⁷, a dužnosti pojedinačne volje prestaju biti formalne dužnosti i postaju istinske dužnosti. Običajnost je za razliku od moralne svesti konkretna supstancija, čvrst sadržaj, opstojanje uzdignuto iznad subjektivnog mnjenja i proizvoljnosti u istinsku subjektivnost, u objektivnu subjektivnost. Ali s druge strane taj običajni sadržajima moralnu subjektivnost kao beskonačnu formu u sebi.

¹¹⁶Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main 2000, str. 224.

¹¹⁷Hegel razlikuje pojmove Gehalt i Inhalt. Mi to nismo jezički diferencirali, prevodili smo i jedan i drugi termin sa sadržaj. Pravi, suštinski sadržaj, kognitivno posredovan sadržaj je pokriven Hegelovim terminom Inhalt, doslovno u-držanje. Ono sadržano uopšte, koje se izražava tim trpnim gramatičkim izrazom, na više spoljašnji način je pokriven participom Gehalt.

Tajobičajni sadržaj je za moralnu subjektivnost dužnost, ali kao njeno znanje. Ona kao znajuća daje potvrdu duha o njegovoj vlastitoj suštini u kojoj ima njegov samoosećaj i u kome živi kao u od sebe nerazlikovanom elementu. Za moralnog subjekta kao subjektivnog i neodređenog ili određenog kao posebnog, koje time stoji u odnosu prema običajnoj objektivnosti kao supstancijalnom, običajni zakoni i uredbe su dužnosti. Ali stvarna samosvest ove dužnosti nema kao ograničenja, već u njima ima svoje oslobađanje. Naime, prema Hegelu, kao ograničenje može se istinska dužnost pojaviti samo spram neodređene subjektivnosti ili apstraktno slobode, i spram nagona prirodne volje, kao i spram moralne volje koja svoje neodređeno dobro određuje iz svoje samovolje. Ali, objektivne dužnosti oslobađaju od zavisnosti u kojoj subjektivna volja stoji u prirodnom nagonu, i od potištenosti i tuge izazvane onim treba moralne refleksije, a delom od neodređene subjektivnosti koja ne dolazi do postojanja i objektivne neodređenosti delanja i ostaje u sebi i kao nestvarnost. To oslobađanje je supstancijalna sloboda modernog individuuma, prema Hegelu.

Dužnosti u porodici kao svrse po i za sebe se dalje određuju i tiču se dužnosti supružnika međusobno, dužnosti roditelja prema deci i dece prema roditeljima i dužnosti braće i sestara. Raspadom porodičnog jedinstva nastaje relativan odnos samostalnih pojedinaca u građanskom društvu koji se jedni prema drugima odnose putem njihovih potreba, putem pravnog uređenja kao sredstva sigurnosti lica i vlasništva, te putem spoljašnjeg reda za njihove posebne i zajedničke interese. Iz toga proističu posebne profesionalne i radne dužnosti samostalnih pojedinaca u njihovom građanskom i civilnom životu. Najzad postoji i svrha i stvarnost supstancijalnog opšteg države i njoj posvećenog javnog života. U tom domenu sistema dužnosti razvijaju se dužnosti podanika i dužnosti vlasti koje se takođe uređuju stvarnim zakonima i uredbama.

Važan zadatak razumevanja običajnosti je određenje i nabrojanje institucija, ali tako da se kod institucija ne radi o institucionalnom pozitivizmu, o važenju faktički egzistirajućih institucija, već o običajnim institucijama, o konkretnom postojanju slobode. Samo te institucije polažu pravo da određuju sadržaj dužnosti običajnim subjektima. U povesti se na kraju krajeva odlučuje o običajnosti običajnog.

Hegelu je na prelazu moralnosti u običajnost stalo ne do moralnog stanovišta, do moralne svesti, naprotiv on je razara, ali mu je i te kako stalo do subjektivnosti jer ona

oživljuje supstanciju običajnosti. Princip moralne subjektivnosti treba spasiti od formalne moralnosti, kako bi se došlo do običajne subjektivnosti, do moralnosti=običajnosti, do običajne ili prave moralnosti u razlici od formalne moralnosti.

Prema Schnädelbachu moralnost i običajnost su dva različita stanovišta, dve različite svesti, ali u njima kuca jedno bilo postojanja slobodne volje, ideje prava, obe su prava. U Osnovnim crtama običajnost je dokazana time što se apstraktno pravo i moralna samosvest u sebi pokazuju po njima samima, tj. kao identični po sebi u njihovoj suprotnosti, koja se identičnost po sebi razvija tako što obe strane suprotnosti sebe negiraju u svojoj jednostranosti i postavljaju se kao momenti pojma=običajnosti koji putem te postavljenosti momenata ima realnost i istovremeno je u identičnosti tih momenata njihova po sebi bivstvujuća suština. Pravo i moralnost su se na taj način vratili u običajnost kao u njihov rezultat, a to je dokaz običajnosti, običajne, porodične, društvene, političke i povesne svesti u stanovišnoj razlici od puke pravne i moralne svesti. Hegel u Osnovnim crtama pokazuje da se neposrednost prava u refleksiji samosvesti odredilo kao dobro, nasuprot subjektivnosti, a da je istina tog dobra i subjektivnosti ono treće, ono običajno=dobro sa subjektivnošću i određenjem. Dodatak je subjektivnost, ono određujuće sa onim po sebi bivstvujućim = subjektivno uverenje ali po sebi bivstvujućeg prava, porodična, ekonomska i politička, prema nadpojmu povesna svest. Dobro je određeno, subjektivirano, živo, dobilo je i formu, nije beživotno, večno i nepromenljivo, beskonačni sadržaj bez forme; subjektivnost je po i za sebe određena, opšta i objektivna, večna, nije beskonačna forma bez sadržaja, nije samo nemir, idealnost, delatnost. Dobro, pravo, objektivnost i subjektivnost, savest na stanovištu moralnosti su ujedinjeni samo do suprotnosti i protivrečnosti, a na stanovištu običajnosti oni su izmireni, apsolutna subjektivnost, subjektivnost identična sa dobrim.

Hegelovo shvatanje odnosa moralnosti i običajnosti kao analizu teksta uz korišćenje objavljenih tekstova autentičnih beležaka Hotoa i von Griesheima daje Adrian Peperzak u tekstu Hegelovo učenje o dužnostima i vrlini što je jedna reprezentativna tekstualna analiza §§142-157 Osnovnih crta.¹¹⁸ Prema Peperzaku u poglavlju o moralnosti je bilo govora o relativnom pravu pojedinačnog subjekta volje, dok u običajnosti Hegel hoće da razjasni da

1. ¹¹⁸Adriaan Peperzak, "Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§142-156.", u: *G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie der Rechts*, Hg. Ludwig Siep, Berlin 1997, str.167-191.

subjektivnost može doći do svog prava samo kao momenat jednog višeg prava.¹¹⁹Peperzaka naročito interesuje kako Hegel pokazuje da je u običajnosti pojam slobode postao prirodom samosvesti, te šta je običajnost za individualnog subjekta. Naime, pita se kako običajna supstancija, koja stoji nasuprot pojedinačnog subjekta, kao običajne moći, autoritet i moć zakona i vlasti postaju subjektu vlastite, njegove, kako moralni subjekt može dati svedočanstvo duha o njima. S druge strane on zna da kod Hegela običajna supstancija sebe zna samo u samosvesti običajnog individuuma. Hegel u uvodnim paragrafima običajnosti uvodi u razmatranja pojmove objektivne i subjektivne običajnosti, običajnost koja zadržava svoje samostalno bivstvovanje i moć za subjekt, ali i subjekt koji zadržava svoju vlastitu suštinu, konkretne dužnosti individuuma, njegove običajne vrline i ispravnost, prava individuuma, prava običajne supstancije nasuprot individuumu te običajnost kao identičnost prava i dužnosti, prema Peperzaku. Posmatrajući ovu običajnost=moralnost Hegel izvodi određene konsekvence za moral i etiku u normativnom smislu, smatra Peperzak, određujući ono običajno kao jednako onom etičkom. Moralna volja, moralna refleksija, savest, lično dostojanstvo i posebne potrebe individuuma ne propadaju u stvarnosti običajnosti. One upravo dolaze do svog prava tu, što sledi iz identičnosti suštinske slobode pojedinca sa slobodom celine. Prema Peperzaku osnovne crte konkretnog morala¹²⁰ i njegov sadržaj postavljeni su u momentu običajnosti, a ne kroz puku formalnu problematiku momenta moralnosti. Stoga jedino mesto na kome Hegel eksplicitno govori o sadržaju određenog učenja o dužnostima nije postavljeno u moralnosti već u običajnosti. Primedba §148. Osnovnih crta identifikuje objektivno učenje o dužnostima sa običajnošću ili učenjem kruga običajne nužnosti, pri čemu objektivno ovde znači da sadržaj nije određen kroz subjektivnost samovolje. Ta objektivna određenja stoje ovde nasuprot formalnom principu moralnosti. Peperzak pokazuje da Hegel, kao i Kant, učenje o dužnostima smešta u srazmeru moralnog subjekta prema principu dobra, ali da time osim formalnog određenja nije dat nikakav sadržaj dužnosti objektivno. Samo na nivou običajnog ili etičkog, kaže Peperzak, je to moguće. Moralno stanovište je formalno i prazno ali je nužan momenat etike. Konkretno dužnosti treba jednostavno odčitati sa običajnih nužnosti i zahteva, pod pretpostavkom da je opstojeće običajno stanje stvarno umno. Konkretni moral je strana običajne zajednice okrenuta subjektu. Hegelova moral filozofija ne završava se u odseku moralnosti. Odsek moralnost nije deo

¹¹⁹Isto, str. 168.

¹²⁰Isto, str. 186.

moralfilozofije ili etike Hegelove već deo pravnog učenje u kome se reflektuje o određenom broju formalnih određenja moralna i prava, prema Peperzaku. Reč moralan kod Hegela predstavlja oznaku apstraktnog, formalnog, jednostranog i razumskog razmatranja. U moralnom se radi o dualnosti i još neprevaziđenom trebanju. Moral nikad nema poslednju reč ni u pogledu individuuma, a posebno države i svetske povesti, smatra Peperzak. Hegelov konkretni moral je primena principa formulisanog u §150 Osnovnih crta prema kome učenje o običajnosti može da rezultira u učenju o dužnostima. Peperzak pravi i spisak ili popis ovih konkretnih dužnosti, sledeći vrlo brižljivo paragrafe Osnovnih crta. Glavni tipovi moralnosti u tom popisu su porodična moralnost, moralnost građanina.

3.3.2. Aristotelov pojam etosa

Dublja spekulativnost Aristotelove filozofije, njena praktična upotrebljivost i njen cilj koji se nedvosmisleno tiče odgajanja (grossziehen) individualnosti kao takve, obrazovanja individualnosti. Naprotiv, Platonu je individualnost ravnodušna, individuum je samo sredstvo da se ideal države ostvari. Duboka, temeljna, apstraktna metafizička spekulacija uzima individuuma ozbiljno, pri čemu u vaspitanju nema površnosti, ide se do akroamatskog prenošenja najdubljih metafizičkih istina po i za sebe prema vaspitaniku. To je upravo u suprotnosti sa uobičajenom predstavom o Hegelu, da on individuum smatra sredstvom države. Kako stvar zapravo sa tim stoji? Aristotelova spekulacija je uticala na individuum tako da, sa jedne strane, čini da se veličina sklonosti iznutra oslobodi i uzdigne do savršene, samosvesne nezavisnosti, do savršene pouzdanosti koju je dobio od beskonačne smelosti misli i od nezavisnosti od posebnih, ograničenih planova i uzdizanje tih posebnih planova do opšte svrhe da osnivanjem država koje bi bile nezavisne od slučajne individualnosti zavede u svetu red i zajednički društveni život i saobraćaj, da pronese grčku svetsku obrazovanost u „divlju mešavinu koja samo zna da ruši, koja je u sebi rastrojena i strahovito surova, koja je mlitava, negativna i utonula u duhovnu pokvarenost; rečju ne carstvo za porodicu, već carstvo grčkog naroda, sedišta nauke i umetnosti. Njihov prodor do Kine i Indije preko Sirije i grčkih kolonija u Baktriji koje se za sebe ne bi razvijale do pojma, nauke i tehnike.¹²¹

¹²¹ Hegel, G.W.F., Istorija filozofije II, Beograd, 1970, s. 247-248.

Sada treba razviti pojam najvišeg dobra = sreća, pojam vrline i pojam posebne vrline sledeći Hegela razmatra na istoriji samo spekulativne momente, ne ulazi u ono empirijsko. Ono empirijsko i psihološko prema Hegelu za nas može biti samo poučno, ali mi za njega ne možemo suštinski imati dubljeg interesa obzirom na duh vremena. Najviše dobro je sreća kao blaženstvo=eudajmonija. Blaženstvo je delatnost=energeija života koja postoji rada sama sebe shodno vrlini po i za sebe. Momenat delatnosti time je prema Hegelu pogođen kod Aristotel i istaknut. Pojam, umno saznanje na blaženstvu igra vodeću ulogu. Delanje koje nema veze sa mišljenjem i pojmom nije praktičko delanje. U ljudskom praktičnom delanju najviše dobro postiže se pomoću vrline. Vrlina je delatnost žudnje prema pojmu, tako da žudnja delatno ostvaruje ono što pojam=logos=um nalaže. Vrlina se razlikuje od dobrodušnosti u kojoj nema pojma i logosa. Pokretački princip vrline je svakako žudnja. Pojam ne postiže u praktičkim stvarima ništa bez žudnje, kojoj je pojam sud i svrha. Žudnja je već kao ljudska prožeta pojmom=logosom. Nema nekakvog pojma onog praktičkog po sebi, koje bi bilo neka apstraktna čista opštost, već ono po sebi već jeste na neki način i za sebe, ono moguće nije potpuno neodređeno, ali nije još ni sasvim ostvareno. Vrlina pak nije moderno određenje dužnosti, kao što vrli i čestiti Atinjanin nije moralni subjekt. Naime, mi smatramo da je dužnost ono što bivstvuje po i za sebe i što je apsolutno određeno, u čemu je subjekt dvostruko oslobođen i u čemu se ostvaruje ili kao čista dužnost da je neuslovljeno samoodređenje volje, čista dužnost. Dočim je vrlina srednja mera između ekstrema, pojam nije ono što apsolutno određuje, kao kod nas modernih, već je kao i svaka kvantitativna odredba u pitanju neodređena određenost. To je posebna vrlina, naime srednja mera između preteranosti i nedostatka. Time se ono empiričko i kontingentno ne može izdvojiti iz onoga ko realno hoće, iz realne volje, jer ovde je ona na delu. Vrlina ima tvar na sebi. Hegel smatra da je Aristotel time pogodio samu stvar, jer momenat delatnosti, stvarnosti istaknut je već pojmom krajnje svrhe, a to je blaženstvo, ne neka čista opštost. Hegel, kao što smo pokazali, ovaj prelaz sa individualnog delanja na intersubjektivno misli na složeniji način.

Zaključak

1. Rad je pokazao spekulativnu osnovu Hegelove i Aristotelove filozofije o praktičkom. Ono spekulativno je opšta apsolutna delatnost ili traženje istine u čistim pojmovima za sebe nezavisno od iskustva. Aristotelovi pojmovi spekulativne logike po sebi istaknuti su u njegovoj praktičkoj filozofiji radi poimanja bivstva samog praktičkog. Srazmerno Hegelovi spekulativni pojmovi praktičke ideje, delanja i volje razvijeni su Hegelovoj filozofiji prava ili objektivnog duha tako da ostvaruju opštu apsolutnu delatnost na polju prava.
2. Rad nije dospeo da u dovoljnoj meri pokaže srazmere Hegelovih i Aristotelovih pojmova stvarnosti, mogućnosti, dejstvenosti, supstancije i apsoluta. Te srazmere bi trebale da pokažu da su Hegelovi spekulativni pojmovi naši pojmovi, pojmovi nas modernih, te Aristotela možemo i trebamo dokučiti kroz njih. Prema Hegelovim spekulativnim pojmovima uvek treba da negujemo i izvestan negativan odnos pomno istražujući povesne fenomene slabljenja Hegelovog pojma.
3. Rad je pokazao razliku Hegelove i Aristotelove filozofije koja je povesna, systemska i logička. Povesna razlika leži u razlici Aristotelove antičke ideje polisa i Hegelove moderne ideje običajnosti u kojoj je istaknut princip subjektivnosti. Systemska razlika u pogledu filozofije o praktičkom leži u Hegelovom isticanju momenta građanskog društva kao drugog sloja društvenost; ovo podruštvljenje običajnosti transformisalo je antičko domaćinstvo u modernu porodicu, a klasični polis u modernu državu. Logička razlika nastojali smo da izrazimo u srazmeri Aristotelovih nedoumica oko primata teorije nad praksom, te nesamostalnosti praktičkog bivstva uopšte ontološkog statusa praktičkog bivstva.
4. Pokazana je i razlika Hegelovog držanja smera systemskog jedinstva filozofije i Aristotelovog labavog povezivanja delova bez pojma koji bi apsolutno sve ujedinjavao. Aristotel mnoštvo pojava dovodi do pojma, ali mu se jedinstveni pojam dalje raspada u niz određenih pojmova, jer ne uspeva uvek da iznađe više jedinstvo kojim bi prevladao suprotnosti, premda je mislio ono treće kao jedinstvo

suprotnosti. Smatramo da nismo u dovoljnoj meri promislili o odnosu Hegelovog tumačenja Aristotela prema savremenim tumačenjima koja polaze od nepoverenja u jedno načelo. Za apsolutni princip važno je da se on kod Aristotela javlja kao pojam, kao pojmovno jedinstvo, samo drugog tipa u odnosu na Hegelovo određenje. Da li to više odgovara savremenom, već od Ničea radikalno mišljenom, nepoverenju spram jednog, spram umnosti i univerzalnosti, čak i od pojedinačne subjektivnosti, zarad perspektivizma, otvoreno je pitanje.

Literatura

1. Ahrweiler, Georg, *Hegels Gesellschaftslehre. Marburger Beiträge zur Philosophie und Gesellschaftstheorie*, Darmstadt, 1976.
2. Aristoteles, *Eudemische Ethik*. Übersetzt und Kommentiert von Franz Dirlmeier, (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 7) Berlin, 1979.
3. Aristoteles, *Magna Moralia*. Übersetzt und Kommentiert von Franz Dirlmeier, (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 8) Berlin, 1966.
4. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und Kommentiert von Franz Dirlmeier, (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 6) Berlin, 1979.
5. Aristoteles, *Oikonomika*. Übersetzt und erläutert von Renate Zoepffel, (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 10 II) Berlin, 1991.
6. Aristoteles, *Politik*. Übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, (Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Bd. 9 I-IV) Berlin, 1991.
7. Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, begr. von E. Grumach, hrsg. von H. Flashar, Akademie - Verlag, Berlin, 1991.
8. Aristotel, *Fizika*, Zagreb, 1988.
9. Aristotel, *Metafizika*, Zagreb, 1992.
10. Aristotel, *Nikomahova etika*, Zagreb, 1982.
11. Aristotel, *O duši*, Podgorica, 2001.
12. Aristotel, *Organon*, Beograd, 1970.
13. Aristotel, *Politika*, Zagreb, 1988.

14. Aristotel, *Retorika*, Beograd, 2000.
15. Aubenque, Pierre, *Hegel et Aristote*, in: Hegel et la pensee grecque, D'Hondt, Jacques (hrsg.), Paris, 1974. v. u Riedelovom zborniku; Hegelsche und Aristotelische Dialektik od Aubenka.
16. Baruzzi, A., *Aristoteles und Hegel vor dem Problem einer praktischen Philosophie*, in: Philosophisches Jahrbuch 85 (1978), s.162-166
17. Baruzzi, A., *Der Frei und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles*, in: Philosophische Jahrbuch 77 (1970), s. 15-28.
18. Baum, Manfred, *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn, 1986.
19. Berti, Enrico, *Ist Hegels Kritik am Satz vom Widerspruch gegen Aristoteles gerichtet?*, in: Philosophisches Jahrbuch 88 (1981), s.371-377.
20. Bien, Günter, *Das Theorie-Praxis-Problem und die politische Philosophie bei Platon und Aristoteles*, in: Phil. Jahrbuch. 76 (1968/69)
21. Bien, Günter, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, München, 1985.
22. Bien, Günter, *Die menschlichen Meinung und das Gute. Die Lösung des Normproblems in aristotelischen Ethik*, in: Riedel, Manfred (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg, 1972, s. 345-371.
23. Bubner, R., *Eine Renaissance der praktischen Philosophie*, in: Philosophische Rundschau 22 (1976), s.1-34
24. Bubner, Rüdiger, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Berlin, 1982.
25. Bubner, Rüdiger, *Polis und Staat. Grundlinien der politischen Philosophie*, Frankfurt am Main, 2002.
26. Chiereghin, Franco, *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova, 2000.
27. D' Hondt, Jacques, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1973.
28. D' Hondt, Jacques, *Verborgene Quellen des Hegelschen Denkens*, Berlin, 1972.
29. Derbolav, J., *Das Moderne und das Zeitgebundene im politischen Denken des Aristoteles*, in: Erkenntnis und Verantwortung (Festschrift für Th. Litt), Düsseldorf,

1960, s. 231 id.

30. Diersburg, Egenolf Freiherr Roeder von, *Hegels Methode gemessen an der Methode des Aristoteles*, in Archiv für Philosophie 10 (1960), s. 3-23.
31. Đurić, Drago, *Bivstvovanje i filozofija kod Aristotela i Hegela*, Beograd, 2004.
32. Düsing, Klaus, *Lineamento di ontologia e teologia in Aristotele e Hegel*, in: Il Pensiero 23 (Roma 1982), s.5-32.
33. Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, 1976.
34. Düsing, Klaus, *Hegel und die Geschichte der Philosophie. Ontologie und Dialektik in Antike und in Neuzeit*, Darmstadt, 1983.
35. Düsing, Klaus, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, in: Hegel-Studien, 32/1997, s.61-92
36. Ebert, Th., *Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles*, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 30 (1976), s.12-30.
37. Ehrenberg, V., *Der Staat der Griechen*, Zürich/Stuttgart, 1965.
38. Eler, Klaus, *Subjektivnost i samosvest u antici*, Beograd, 2002.
39. Ferrarin, Alfredo, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, 2001.
40. Fetscher, Iring, *Hegel – Größe und Grenzen*, Stuttgart./Berlin/Köln/Mainz, 1974.
41. Fink, Eugen, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*, Frankfurt am Main, 1977.
42. Frank, Erick, *Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles*, in: Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 5 (1927), s. 609-643.
43. Fulda, Hans Friedrich (i drugi), *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels „Logik“*, Berlin, 1981.
44. Gadamer, H. G., *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik*, in: Hermes 63 (1928), s.138-164.

45. Gadamer, H. G., *Die hermeneutische Aktualität des Aristoteles*, in: Wahrheit und Methode, Tübingen, 1960, s.295-307.
46. Gadamer, H. G., *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, in: Sein und Ethos, Mainz, 1963, 11-24.
47. Gadamer, H.-G., *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1978.
48. Gadamer, Hans-Georg, *Hegels Dialektik*, Sechs hermeneutische Studien, Tübingen, 1980.
49. Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in: Manfred Riedel (hrsg.) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I: Geschichte, Probleme, Aufgaben
50. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
51. Habermas, J., *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in: *Theorie und Praxis (Poitica 11)*, Neuwied 1963, s.13-51.
52. Habermas, J., *Saznanje i interes*, Beograd, 1975.
53. Haller, Michael, *System und Gesellschaft: Krise und Kritik der politische Philosophie Hegels*, Stuttgart, 1981.
54. Hansen, Frank-Peter, *Ontologie und Geschichtsphilosophie in Hegels „Lehre vom Wesen“ der „Wissenschaft der Logik“*, München, 1991.
55. Hansen, Frank-Peter, *Vom wissenschaftlichen Erkennen. Aristoteles-Hegel-N.Hartmann*, Würzburg, 2005.
56. Hartmann, N., *Ethik (Eudämonismus und Utilitarismus in Obertitel der Ethik „Irrwege der Ethik“)*,
57. Hartmann, N., *Hegel*, 1929.
58. Hartmann, Nicolai, *Aristoteles und Hegel*, Erfurt, 1933. ili u: N. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957, s. 214-252.
59. Haym, Rudolf, *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim/New York, 1974.

60. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, Stuttgart, 1964.
61. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich, Werke in 20 Bänden, Hg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Berlin 1970.
62. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Osnovne crte filozofije prava, Sarajevo 1989.
63. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Fenomenologija duha, Zagreb 1987.
64. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Fenomenologija duha, Beograd 2005.
65. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Nauka logike, Beograd 1991.
66. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich, Enciklopedija filozofskih nauka, Sarajevo 1987.
67. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Filozofija povesti, Zagreb 1966.
68. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Jensi spisi (1801-1807), Sarajevo 1983.
69. Hegel, Georg Wilhelm Fridrich: Istorija filozofije, Beograd 1983.
70. Heidegger, M., *Holzwege*, s. 300 ff.
71. Heidegger, Martin, *Hegel und die Griechen*, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Henrich, Dieter (i drugi) (hrsg.), Tübingen 1960, s. 43-57.
72. Heintel, Erich, *Aristotelismus und Transcendentalismus im „Begriff“ bei Hegel*, in: Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka, Walter Biemel und dem Husserl-Archiv zu Löwen, Den Haag, 1976, s. 202-212.
73. Hennis, W., *Politik und politische Philosophie* (Politica 14), Neuwied, 1963.
74. Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1974.
75. Heyder, Carl Ludwig Wilhelm, *Kritische Darstellung und Vergleichung der Methoden Aristotelischer und Hegelscher Dialektik*, Bd. 1, „Alles“, Erlangen, 1845.
76. Hirsch, H., *Denker und Kämpfer, Gesammelte Beiträge für Geschichte der Arbeiterbewegung*, Frankfurt am Main, 1955.

77. Höffe, O., *Praktische Philosophie. Das Model des Aristoteles* (Epimeleia 18), München/Salzburg, 1971.
78. Höffe, Otfried, *Aristoteles*, München, 1996.
79. Hefe Otfried, *Aristotelova politika*, Beograd, 2009.
80. Hondt, Jacques d' (Hrsg.), *Hegel et la pensee grecque*, Paris, 1974.
81. Honneth, Axel, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, 2001.
82. Honneth, Axel, *Der Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main, 1994.
83. Hötschl, Kalixt, *Das Absolute in Hegels Dialektik. Sein Wesen und seine Aufgabe im Hinblick auf Wesen und systematische Stellung Gottes als des actus purus in der Aristotelischen Akt-Potenz-Metaphysik*, Paderborn 1941.
84. Iltig, K.H., *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Philosophie*, in: Philosophischen Jahrbuch 71, 1963 , s. 38 ff
85. Iltig, K.H., *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in: Philosophische Jahrbuch 17 (1963/64), s.38-58.
86. Jedan, Christoph, *Willensfreiheit bei Aristoteles?*, Göttingen, 2000.
87. Kaltenbrunner, Gerd-Klaus, *Hegel und die Folgen*, Freiburg, 1981.
88. Kamp, Andreas, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen*, Freiburg/München, 1985.
89. Kamp, Andreas, *Aristoteles Theorie der Polis*, Freiburg, Bern, New York, Paris, 1990.
90. Kern, Walter, *Aristotels in Hegels Philosophiegeschichte: eine Antinomie*, in: Scholastik 32 (1957), s. 321-345.
91. Kern, Walter, *Die Aristotelesdeutungen Hegels. Die Aufhebung des Aristotelischen „Nous“ in Hegels „Geist“*, in: Philosophisches Jahrbuch 78 (1971), s. 237-259.
92. Kimmerle, Heinz, *Die allgemeine Struktur der dialektischen Methode*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 33 (1979), s.184-209.

93. Kimmerle, Heinz, *Hegel und die Philosophie der Differenz*, 2007.
94. Koutsakos, Johannes, *Hegels Dialektik als Interpretation und Fortsetzung der Dialektik Platons und der Ontologie des Aristoteles*, (neugriechisch), Zenon 4/5 (1983/1984), s.75-90.
95. Krämer, H.J., *Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neuer Sicht*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 26 (1972), s.329-353.
96. Krumpel, Heinz, *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin, 1972.
97. Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1986.
98. Lebrun, Gerard, *Hegel lecteur d'Áristot*, in: Les Etudes Philosophiques (1983), s. 329-347.
99. Lindt, L.R., *The modernity of Aristotle's Ethics*, in: Class. Journal 30 (1935), s.418-423.
100. Longato, Fulvio, *Hegel e Aristotele. Linee Interpretative*, in: Cultura e Scuola 19 (1980), s.124-131.
101. Longato, Fulvio, *Trendelenburg tra Aristotele, Kant und Hegel*, in: Bolletino dela Societa Filosofica Italiana 123 (1984), s. 27-35.
102. Levit, Karl, *Od Hegela do Ničea*, Sarajevo, 1978.
103. Lukač, Đerd, *Mladi Hegel*, Naprijed, Zagreb, 1974.
104. Marcuse, Herbert, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1932.
105. Mayinger, Josef, *Hegels „Rechtsphilosophie“ und ihre Bedeutung in der marxistischen Staats- und Gesellschaftslehre*, Bonn, 1983.
106. Milisavljević, Vladimir, *Snaga egzistencije. Teorija norme kod Kanta i Hegela*, Beograd, 2010.
107. Moraux, P. (Hrsg.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt, 1968.

108. Müller, R., *Grundprobleme der aristotelischen Gesellschaftstheorie*, in: *ders., Menschenbild und Humanismus der Antike*, Frankfurt am Main, 1981, 159-188.
109. O'Farrell, Francis, *Aristotel's, Kant's and Hegel's Logic*, in: *Gregorianum* 54 (1973), s. 477-515. i s. 655-677.
110. Oehler, Klaus, *Subjektivität und Selbstbewußsein in der Antike*, Würzburg, 1997.
111. Oeser, Erhard, *Begriff und Systematik der Abstraktion. Die Aristotelesinterpretation bei Thomas von Aquin, Hegel und Schelling als Grundlegung der Philosophischen Erkenntnislehre*, Wien und München, 1969.
112. Oncken, W., *Die Staatslehre des Aristoteles in historisch-politischen Umrissen. Ein Beitrag zur helenischen Staatsidee und zur Einführung in die aristotelische Politik*, Aalen, 1964.
113. Papadimitriou, Euthymios, *Der Satz vom Widerspruch bei Aristoteles und Hegel*, in: *Hegel-Jahrbuch 1980* (1981), s. 66-75.
114. Perović, Milenko A., *Pet studija o Hegelu*, Novi Sad, 2012.
115. Perović, Milenko A., *Praktička filozofija*, Novi Sad, 2004.
116. Pleines, Jürgen-Eckardt (Hrsg.), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie: Aristoteles, Kant, Hegel*, Würzburg, 1991.
117. Pöggeler, Otto (Hrsg.), *Hegel. Einführung in seiner Philosophie*, Freiburg/München, 1977.
118. Pöggeler, Otto, *Hegel und die griechische Tragödie*, in: *Hegel Studien Beiheft I* (1962), s. 285-305.
119. Prole, Dragan, *Um i povest. Hajdeger i Hegel*, Filozofski fakultet, Novi Sad 2007
120. Rawls, John, *Geschichte der Moralphilosophie. Hume, Leibnitz, Kant, Hegel*, Berlin, 2004.
121. Rawls, John, *Lectures on the history of moral philosophy*, Cambridge, Mass., 2003.
122. Riedel, M., *Aristoteles-Tradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts, Zur ersten Deutschen Übersetzung der "Politik" durc Joh. Georg Schlosser*, in:

- Alteuropa und die moderne Gesellschaft, Göttingen, 1963, s.278-315.
123. Riedel, M., *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main, 1975.
 124. Riedel, M., *Metaphysik und Politik bei Aristoteles* in: Philosophische Jahrbuch 77 (1970), s.1-14.
 125. Riedel, M., *Über einige Aporien in der praktischen Philosophie des Aristoteles*, in: Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Riedel, M. (Hrsg.), Freiburg i. Br., 1972, s.79-97.
 126. Riedel, Manfred (Hrsg.), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt am Main, 1990.
 127. Riedel, Manfred (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg, 1972.
 128. Riedel, Manfred, *Hegels Kritik des Naturrechts*, Hegel-Studien 4, 1967.
 129. Riedel, Manfred, *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien, 1976.
 130. Ritter, J., „*Naturrecht*“ bei Aristoteles. *Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, (Res publica 6), Stuttgart, 1961.
 131. Ritter, J., *Metafizika i politika. Studije o Aristotelu i Hegelu*, Zagreb, 1987.
 132. Ritter, J., „*Politik*“ und „*Ethik*“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: Philosophische Jahrbuch 74 (1967), s.235-253.
 133. Ritter, J., *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, in: Vierteljahresschrift für Wiss. Pädagogik 32 (1956), s.60-94.
 134. Ritter, Joachim, *Hegel i francuska revolucija*, Sarajevo 1967.
 135. Ritter, J., *Institution „etisch. Bemerkungen zur philosophischen Theorie des Handelns*, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960), s.179-199.
 136. Ritter, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main, 1969.
 137. Ritter, J., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*,

Frankfurt am Main, 1969.

138. Ritter, J., *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik, Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Kritik und Metaphysik*, Berlin, 1966, s.331-351.
139. Ritter, J., *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46 (1960), s.179-199.
140. Rollwage, Jürgen, *Das Modalproblem und die historische Handlung. Ein Vergleich zwischen Aristoteles und Hegel*, München/Salzburg, 1969.
141. Rosenkranz, Karl, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Darmstadt, 1973.
142. Rosenzweig, Franz, *Hegel und der Staat*, München/Berlin, 1962.
143. Sabine, G.H., *A History of Political Theory*, New York, 1937.
144. Schmidt, Ernst Günther, *Das Aristotelische Begriffspaar Quantität - Qualität und die Entwicklung der Dialektik (Seneca, Plotinos, Hegel, Marx)*, in: *Proceedings of the World Congress on Aristotle, Thessaloniki, 1978, Bd. 3 (Athenai 1982)*, s.209-215.
145. Schnädelbach, Herbert, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main, 2000.
146. Schnädelbach, Herbert, *Was ist Neoaristotelismus?*, in: Kuhlmann, Wolfgang (Hrsg.), *Moralität und Sittlichkeit: das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt am Main, 1986, s. 38-63.
147. Schwan, A., *Politik als „Werk der Wahrheit“: Einheit und Differenz von Ethik und Politik bei Aristoteles*, in: *Sein und Ethos*, Engelhardt, Paulus(Hrsg.), Mainz, 1963, s.69-110.
148. Schweizer, H., *Zur Logik der Praxis. Die geschichtlichen Implikationen und die hermeneutische Reichweite der praktischen Philosophie des Aristoteles (Symposion 36)*, Freiburg/München, 1971.
149. Seidl, H., *Zum Verhältnis von Wissenschaft und Praxis in Aristoteles „Nikomachischer Ethik“*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 19 (1965)

150. Seidl, Horst, *Bemerkungen zu G.W.F. Hegels Interpretation von Aristoteles' „De Anima“ III 4-5 und „Metaphysica“ XII 7 und 9*. In: *perspektiven der Philosophie* 12 (1986), s. 209-236.
151. Siep, Ludwig (priređivač), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1997.
152. Siep, Ludwig, *Hegel über Moralität und Wirklichkeit*, u: *Hegel-Studien*, Hamburg 2007, S.11-30.
153. Siep, Ludwig, *Was Heist: „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie*, u: *Hegel-Studien*, Bonn 1981, S.75-96.
154. Sichirollo, Livio, *Storicita della dialettica antica. Platone-Aristotele-Hegel*, Padova 1965.
155. Simon, M, *Die aristotelische Gesellschaftstheorie*, in: *Der Mensch als Maß aller Dinge*, Berlin, 1976, 337-360.
156. Soudek, J., *Aristotle´s theory of exchange. An inquiry into the origin of economic analysis*, in: *Proceed. Amer. Soc.* 96 (1952), s.45-75.
157. Steinmetz, P.(Hrsg.), *Schriften zu den Politika des Aristoteles*, Hildesheim, 1973.
158. Stepina, Clemens K., *Handlung als Prinzip der Moderne: Handlungsphilosophische Studien zu Aristoteles, Hegel und Marx*, Wien, 2000.
159. Sternberger, D., *Der Staat des Aristoteles und der unsere*, in: *ders. Staatsfreundschaft, Frankfurt am Main*, 1980, s. 37-52.
160. Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischen Traktat*, Berlin, 1970.
161. Theunissen, Michael, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, 1980.
162. Tomberg, F., *Polis und Nationlstaat*, Neuwied, 1973.
163. Trendelenburg, Adolf, *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Leipzig 1870.
164. Tugendhat, Ernst, *Das Sein und das Nichts*, in: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, Klostermann, Vittorio, Frankfurt am Main 1970, s. 132-161.

165. Volkmann-Schluck, K.-H., *Ethos und Wissen in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Engelhardt, P.(Hrsg.), Mainz, 1963, s.56-68.
166. Vollrath, Ernst, *Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel*, Wuppertal, 1969.
167. Waldenfels, Bernhard, *Ethische und pragmatische Dimension der Praxis*, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, Riedel, M. (Hrsg.), Freiburg i. Br., 1972, s.375-393.
168. Weil, E., *Hegel et l'état*, Paris, 1950.
169. Wischke, Mirko, *Die Institutionen der Freiheit. Hegels Rechtsphilosophie in gegenwärtigen Diskussionen*, in: *Filozofija i društvo*, 36, 2/2008, s. 29-48.
170. Žunjić, Slobodan, *Aristotel i henologija*, Beograd, 1987.

Sadržaj

1. Izlaganje teze	9
2. Spekulativnost, povesnost i objektivni duh	13
2.1. Pojam spekulativne filozofije o praktičkom	14
2.1.1. Hegelova spekulativna logika praktičkog	14
2.1.2. Aristotelove spekulativna logika praktičkog	41
2.2. Pojmovi povesti i vremena	62
2.2.1. Hegelov pojam povesti i povesti filozofije	62
2.2.2. Aristotelov pojam vremena	72
2.3. Pojam objektivnog duha i pojam prakse	78
2.3.1. Hegelov pojam objektivnog duha	79
2.3.2. Aristotelov pojam prakse	108
3. Filozofija prava i filozofija neusiljenog političkog jedinstva praktičkog	119
3.1. Pojam države i pojam polisa	119
3.1.1. Hegelov pojam države	121
3.1.2. Aristotelovo određivanje politike	131
3.2. Pojam građanskog društva, pojam porodice i pojam ekonomije	141
3.2.1. Hegelovi pojmovi porodice i građanskog društva	142
3.2.2. Aristotelovo određivanje domaćinstva	146
3.3. Pojam moralnosti i pojam etosa	148
3.3.1. Hegelov pojam apstraktnog prava i moralnosti	148
3.3.2. Aristotelov pojam etosa	163
Zaključak	165
Literatura	167
Sadržaj	179

Apstrakt

Hegelov i Aristotelov pojam filozofije o praktičkom

U radu nastojimo da pokažemo da Hegelovi pojmovi spekulativne logike, povesti i objektivnog duha omogućuju da se u potpunosti shvati Aristotelov pojam praktičkog i njegovo razvijanje. Aristotelova praktička filozofija bivstvo praktičkog dovodi do pojma=logosa, te vladajući pojam=logos praktičkih stvari, koji nije izvan onog alogičkog=žudnje, omogućuje delatnost=energeiju praktičkog. Pojam=logos praktičkog u Aristotela stoga nema teorijski i retrospektivni karakter u samom praktičkom kako to izvodi hermeneutička filozofija, već upravo jeste suština praktičkog odnošenja koju izlaže i ističe Aristotelova praktička filozofija. Spekulativni pojam onog praktičnog je tačka jedinstva Aristotelove i Hegelove filozofije. Hegel u pojmu političke=unutrašnje države kao običajnosnog organizma prevladava uz očuvanje Aristotelov logos entelehije polisa=pojam dejstvenosti grada-države. Razlika Aristotelove i Hegelove filozofije o praktičkom je povesna, sistemska i logička. Povesna razlika leži u Hegelovom situiranju modernog principa subjektivnosti kao prava posebnosti subjekta na zadovoljenje u pojam građanskog društva sistema filozofije prava, te u sledstvenom specifičnom područvljenju kako privatne sfere tako i sfere države. Logička razlika leži u Hegelovom određenju ideje praktičkog saznanja=ideje objektivnog duha i apsolutne ideje u sistemu spekulativne logike.

Ključne reči: spekulativna logika, filozofija o praktičkom, objektivni duh, praksa, povest filozofije, država, građansko društvo

Abstract

Hegel's and Aristotle's concept of philosophy of practical

In the paper we are trying to show that Hegel's concepts of speculative logic, history and objective spirit are enabling us to fully understand Aristotle's concept of practical and its development. Aristotle's practical philosophy brings the being of practical down to the concept=logos, and the ruling concept=logos, that is not beyond the a-logical=desire, enables the effectiveness=energeia of the practical. Therefore, with Aristotle, the concept=logos of practical does not have a theoretical and retrospective nature in the practical itself the way hermeneutic philosophy derives it, but it is the very essence of the practical relation proposed and accented by Aristotle's philosophy of practical.

Speculative concept of the practical is the point of unity between Aristotle's and Hegel's philosophy. Hegel, in the concept of political=inner state as ethical life overrules with retention Aristotle's logos of polis entelechy=concept of the effectiveness of the city-state. The difference between Aristotle's and Hegel's philosophy on practical is historical, systematic and logical. The historical difference is in Hegel's placement of modern principle of subjectivity as the right of one's individuality to satisfaction into the concept of civil society of the philosophy of right, and in the specific consequential socialization as both a private affair and a state one. Logical difference is in the Hegel's specification of the idea of practical cognition=idea of the objective spirit and an absolute idea in the system of speculative logic.

Key words: speculative logic, philosophy of practical, objective spirit, practice, history of philosophy, state, civil society